

organizadores

Rogério Klaumann

João Carlos Corso

Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil

APOIO:



organizadores

Rogério Klaumann

João Carlos Corso

Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil

APOIO:

Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

| São Paulo | 2024 |

 pimenta
cultural

Obra organizada com apoio financeiro do CNPq – Brasil
(processo nº 302952/2021-7)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

C368

Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil / Organização Rogerio Luiz Klaumann de Souza, João Carlos Corso. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2024.

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-196-3

DOI 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3

1. Catolicismo Social. 2. Pensamento Humanista.
3. Sociedade e Religião. 4. Discursos e Práticas Disruptivas.
5. Exercícios de Poder Religioso. I. Souza, Rogerio Luiz
Klaumann de (Org.). II. Corso, João Carlos (Org.). III. Título.

CDD: 271.7

Índice para catálogo sistemático:

I. Religião - Catolicismo

Simone Sales - Bibliotecária - CRB ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2024 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2024 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).

Os termos desta licença estão disponíveis em:

<<https://creativecommons.org/licenses/>>.

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

| | |
|---------------------------|--|
| Direção editorial | Patricia Biegging Raul Inácio Busarello |
| Editora executiva | Patricia Biegging |
| Coordenadora editorial | Landressa Rita Schiefelbein |
| Assistente editorial | Júlia Marra Torres |
| Estagiária editorial | Ana Flávia Pivisan Kobata |
| Diretor de criação | Raul Inácio Busarello |
| Assistente de arte | Naiara Von Groll |
| Editoração eletrônica | Andressa Karina Voltolini Milena Pereira Mota |
| Estagiárias em editoração | Raquel de Paula Miranda Stela Tiemi Hashimoto Kanada |
| Imagens da capa | julienprotz, Imamun4, rawpixel.com, Chaotic - Freepik.com |
| Tipografias | Acumin, Gloucester MT, Sofia Pro |
| Revisão | Vivien Rossbach |
| Organizadores | Rogério Luiz Klaumann de Souza João Carlos Corso |

PIMENTA CULTURAL

São Paulo • SP

+55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 4

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade do Estado do Amapá, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa de Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva.
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro

Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho

Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrcia Lopes Pinheiro

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handerson Leylton Costa Damasceno

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa

Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales

*Instituto Nacional de Estudos
e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges

Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles

Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa

Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre

Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura

Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini

Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro

Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik

Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett

Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos

Universidad Internacional Iberoamericana del México, México

Marcos Uzel Pereira da Silva

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
*Centro Federal de Educação Tecnológica
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Mauricio José de Souza Neto
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabeth de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

SUMÁRIO

Apresentação 10

CAPÍTULO 1

Rogério Klaumann (UFSC)

**A formação do catolicismo social
no Brasil (1945-1970)15**

CAPÍTULO 2

Douglas Orestes Franzen (UCEFF)

**“Na maioria do mundo há fome”:
os católicos alemães e a geopolítica desenvolvimentista
do pós-guerra através da Misereor38**

CAPÍTULO 3

Cristina Aparecida Mendes Makowiecki (UDESC)

**Representações da pedagogia
personalizada e comunitária
nas semanas pedagógicas (1955-1956).....68**

CAPÍTULO 4

Rogério Klaumann (UFSC)

**A influência do pensamento
católico francês na formulação
da pedagogia libertadora
de Paulo Freire84**

CAPÍTULO 5

Bruna Marques Cabral (UFRRJ)

**A Revista Eclesiástica Brasileira:
um breve percurso histórico e a análise bibliométrica 106**

CAPÍTULO 6

Caroline Jaques Cubas (UDESC)

“Saias comuns para freiras”:

vida religiosa feminina e emancipação

(Brasil, 1960 e 1970) 129

CAPÍTULO 7

João Carlos Corso (UNICENTRO – Irati)

**Elementos da História da Economia
de Comunhão:**

a fé motivando mudanças na economia 151

CAPÍTULO 8

Maria Adaiza Lima Gomes (SME - Fortaleza)

Religião, pátria, educação e família:

os princípios defendidos nas páginas de *O Nordeste* 174

CAPÍTULO 9

Alisson Cruz Soledade (UFBA)

**Discurso religioso, experiência
de apagamento e regulação**

de cristãos LGBTQIA+ em Salvador 199

Sobre os autores 224

Índice remissivo 226

APRESENTAÇÃO

Pouco se tem tratado da formação e da influência do catolicismo social no Brasil e de sua afinidade eletiva com o pensamento humanista após o evento da Segunda Guerra Mundial. Reconhecem-se os efeitos dessa influência na economia desenvolvimentista do período e nos desdobramentos da vida política, social e econômica do país, contribuindo para a emergência da Teologia da Libertação na América Latina. É importante, pois, aprofundar a História da ação dessa transformação do catolicismo brasileiro, a partir dos processos de mudança político-social que ocorreram no país, e desenvolver uma análise da genealogia do catolicismo social brasileiro. Afinal, as construções discursivas e as práticas disruptivas no interior da catolicidade reposicionaram a instituição ao lhe exigir um protagonismo político-social. Essa obra se propõe a contribuir com essa discussão, reunindo alguns pesquisadores e pesquisadoras que se debruçaram sobre esse tema. Houve um esforço de reflexão sobre o vanguardismo desse novo pensamento e ação católica no Brasil, sobre o papel dessa instituição ao mitigar os conflitos polarizantes no contexto da Guerra Fria e sobre a ideia do crescimento econômico associado ao desenvolvimento humano aplicado a todas as dimensões do indivíduo.

Do mesmo modo, dando seguimento às discussões sobre o papel da religião na sociedade brasileira, foram reunidos também dois outros estudos para tratar dos exercícios do poder religioso.

Servindo de base introdutória e contextual para os primeiros cinco capítulos a seguir, o estudo de Rogério Klaumann trata do processo de formação do catolicismo social no Brasil. Segundo o pesquisador, após a Segunda Guerra Mundial, uma parcela mais ativa e politicamente engajada da comunidade católica brasileira emergiu

como agente redefinidor do papel do Estado e colaborador direto na organização econômica e social do país. Diante das expectativas de que o desenvolvimento humano e o progresso social pusessem fim à exploração e à fome no mundo, os militantes desse novo pensamento católico se viram confrontados com sinais pouco convincentes e encorajadores desse mesmo progresso. Assim, redirecionaram sua atenção para o pensamento crítico e as teorias que se opunham à ideia de progresso e desenvolvimento capitalista, como as correntes humanistas e marxistas. Isso, inevitavelmente os levou a confrontar as contradições inerentes ao seu próprio discurso e, especialmente, às suas práticas. Esse processo de reflexão e reavaliação foi essencial para o amadurecimento do pensamento e da ação dos militantes católicos engajados na promoção da justiça social e da transformação da realidade. E em razão disso, esse catolicismo social e militante impactou consideravelmente a própria instituição católica e exerceu uma influência significativa sobre todo o sistema político, econômico e educacional brasileiro durante esse período.

É nesse contexto que a pesquisa de Douglas Orestes Franzen também analisa a relação entre os católicos alemães e a geopolítica desenvolvimentista através da Misereor. Essa entidade católica foi fundada no ano de 1959, na Alemanha Ocidental, num contexto de resignificação da geopolítica mundial pós-guerra e de abertura à modernidade por parte da Igreja católica no cenário do Concílio Vaticano II e de sua Doutrina Social. Portanto, o autor sustenta a tese de que a Misereor se fortaleceu no cenário da cooperação internacional com uma proposta de desenvolvimento econômico e disseminação dos ideais católico-humanistas. Isso tudo convergiria para a constituição de um mundo de paz, justiça e equilíbrio, baseado numa profilaxia social, e para a integração dos países vistos como subdesenvolvidos na dinâmica do capitalismo ocidental.

Na sequência, Cristina Aparecida Mendes Makowiecki dedica-se a apresentar as representações da pedagogia personalizada e comunitária nas semanas pedagógicas, realizadas nas cidades de

SUMÁRIO

Rio Janeiro e São Paulo, nos anos de 1955 e 1956. Trata-se de semanas voltadas à formação de professores de escolas católicas, fruto do movimento de renovação educacional que mobilizou o campo educacional na década de 1950. A análise do impresso produzido pela Associação de Educação Católica (AEC) dá indícios de uma proposta educativa alicerçada em princípios católico-humanistas, referenciando inclusive orientações presentes na Encíclica *Divini Illius Magistri*, e nos ideais escolanovistas que divulgavam um constructo educacional que incorporava práticas pedagógicas pautadas em uma educação mais ativa e emancipatória.

Rogério Klaumann volta a examinar a força interventora de uma militância católica brasileira após a Segunda Guerra Mundial, impulsionada por uma matriz intelectual francesa e pelas experiências de vivência nos espaços de vulnerabilidade social. Paulo Freire, alvo específico da análise desse estudo, foi um desses militantes católicos dedicados ao campo educacional. Em sua obra *Educação como prática de liberdade*, publicada em 1967, Freire aplicou e formulou uma pedagogia da ação inspirada na filosofia política de Jacques Maritain e na filosofia da ação de Emmanuel Mounier, estabelecendo uma relação com a teoria marxista. Segundo o autor, havia uma intencionalidade de converter e de formar um quadro amplo de agentes católicos engajados e militantes com o objetivo de consolidar um protagonismo social católico em torno das discussões sobre o desenvolvimento econômico humanista e por meio de uma educação libertadora.

Já a pesquisadora Bruna Marques Cabral analisa a história da *R.E.B.* (Revista Eclesiástica Brasileira) e examina sua origem, seus editores, seus propósitos, seu público alvo e, para tanto, o perfil de seus colaboradores mais frequentes, bem como as principais características da revista. Faz também um levantamento dos números publicados a fim de analisar as continuidades e rupturas do corpo editorial da *R.E.B.*, de forma a compreender quem continuou publicando, quem deixou de publicar e aqueles que começaram a escrever no periódico, entre o período de 1964-1988.

SUMÁRIO

Em seguida, Caroline Jacques Cubas propõe-se a apresentar relações entre mudanças que atingiram a vida religiosa feminina a partir dos anos 1960 e os discursos sobre emancipação feminina, característicos do feminismo de segunda onda. A partir de discursos do Papa Paulo VI e de periódicos impressos, a autora observa em que medida tais discursos foram mobilizados por revistas e jornais brasileiros para tratar da vida religiosa feminina. É possível atestar uma especial atenção aos debates a respeito do possível abandono do hábito religioso e sua substituição por vestes civis. Tais questões foram abordadas a partir das categorias de gênero e corporalidade, auxiliando-a a pensar o hábito como um atributo identitário a partir do qual construíam-se sentidos e definiam-se espaços sociais.

Finalizando aqui os apontamentos sobre o processo de formação do catolicismo social no Brasil, João Carlos Corso busca analisar e compreender alguns dos elementos que compõem a história da Economia de Comunhão, principalmente a relação da fé com a proposta de economia. A Economia de Comunhão foi fundada no Brasil, em 1991, a partir de uma proposta efetivada pela fundadora do Movimento Focolare, instituição ligada ao Catolicismo. Nesse estudo evidenciam-se as relações entre a Economia de Comunhão e a Doutrina Social da Igreja, bem como a oposição dessa proposição econômica à economia capitalista, considerada pelo Movimento geradora da desigualdade e da miséria.

Os próximos dois capítulos se situam no debate do exercício do poder religioso em contextos distintos, mas demonstrando igualmente a relação de força que a religião estabelece com a sociedade e sua vontade, como instituição, de influenciar e interditar comportamentos subjetivos e sociais.

O estudo de Maria Adaiza Lima Gomes analisa os discursos publicados no jornal católico *O Nordeste*, produzido em Fortaleza, a fim de perceber de que modo este periódico foi usado pelos seus responsáveis como ferramenta de moralização da população e de

manutenção do poder da Igreja católica no Estado do Ceará. Entre os anos de 1922 e 1927, percebeu-se a presença constante de textos que se utilizavam das temáticas “Religião”, “Educação”, “Pátria” e “Família” como argumentos de convencimento, com a intenção de intervir na conduta dos seus leitores, ditando a maneira como estes deveriam agir dentro dos moldes do catolicismo. Tais temáticas serviram como fundamentação para a defesa da ideia de que o catolicismo seria fundamental para o “progresso” da sociedade, sendo *O Nordeste*, portanto, um instrumento de manutenção da hegemonia da religião católica dentro do Estado.

Por fim, Alisson Cruz Soledade analisa como o discurso religioso cristão influenciou a experiência de pessoas evangélicas LGBTQIA+ em Salvador. A partir de uma abordagem qualitativa, faz a análise de entrevistas com integrantes da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador que se identificavam como cristãos e LGBTQIA+, buscando compreender como eles lidavam com as tensões entre sua fé, sexualidade e o discurso de regulação existente nas suas comunidades religiosas de origem. Examina também a construção do discurso sobre a diversidade sexual e de gênero que se tornou hegemônico no campo religioso evangélico, bem como o seu papel na produção de sofrimento na vida das pessoas dissidentes sexuais e de gênero evangélicas.

Como se percebe, é vasto o campo de pesquisa sobre os impactos e efeitos da religião no contexto histórico brasileiro. Persiste-se aqui em dar continuidade a essas pesquisas e publicações a fim de alimentar o debate e estimular continuamente outros estudos.

Organizadores

Rogério Klaumann

João Carlos Corso

1

Rogério Klaumann (UFSC)

A FORMAÇÃO DO CATOLICISMO SOCIAL NO BRASIL (1945-1970)¹

1

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (Processo nº 302952/2021-7).

DOI: [10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3.1](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3.1)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

É imperativo empreender um esforço contínuo na reflexão sobre o papel das instituições sociais na mitigação de conflitos gerados pela desigualdade econômico-social, bem como na análise crítica da insuficiência da concepção de crescimento econômico quando contrastada com a abordagem do desenvolvimento humano, a qual abarca todas as dimensões dos indivíduos. Neste sentido, o estudo que aqui se apresenta é orientado por um questionamento devedor de uma expressão que remonta aos anos 1940 e é originária do “catolicismo social” politicamente engajado. Pode uma economia ser considerada “humana”, voltada à humanidade e não ao capital? Esta questão, de fato, ainda hoje convoca uma contínua reflexão e conecta diversos e plurais agentes em busca de ações coletivas e institucionalmente organizadas para enfrentar a “desumanidade” intrínseca à economia capitalista, na medida em que esta gera resultados perversos e desumanos. Atualmente, tal perspectiva permanece como uma demanda premente para aqueles que fundamentam sua esperança e ação em uma economia que priorize os valores do desenvolvimento humano e social, independentemente de afiliações partidárias ou religiosas.

Após a Segunda Guerra Mundial, muitos intelectuais e ativistas católicos brasileiros direcionaram sua atenção ao pensamento humanista, buscando assimilar suas estratégias de transformação social em diversas esferas, como a educacional, política, econômica, sindical e teológica, bem como em outros domínios de influência. Muitos desses agentes empreenderam viagens ao continente europeu, imergindo-se em experiências de trabalho, estudo, cooperação e interações sociais. Entre os que se aventuraram nessa jornada estavam pensadores, estudantes de teologia, políticos, sindicalistas, clérigos, professores e operários, os quais, ao desembarcarem em países como França, Bélgica, Itália e Alemanha, absorveram,

reinterpretaram e contribuíram para a disseminação de um conjunto de ideias e práticas sociais. Esse processo contribuiu para a formulação de um novo paradigma de ação político-social no Brasil, influenciado pelos eventos de transformação político-econômica ocorridos entre 1945 e 1970. Os pensadores e lideranças dessa vanguarda buscaram adaptar a mensagem católica aos novos contextos, explorando questões como justiça social, democracia, direitos humanos e desenvolvimento econômico.

A EMERGÊNCIA DE UM “CATOLICISMO SOCIAL” NO PÓS-GUERRA

Após 1945, a Igreja católica no Brasil experimentou uma transformação marcante, caracterizada pela emergência de grupos católicos progressistas e assertivos, que passaram a atuar de forma mais vigorosa no âmbito social durante as décadas de 1950 e 1960. Nesse contexto, um número significativo de intelectuais católicos, membros do Partido Democrata Cristão (PDC), sindicalistas, educadores, padres e outros militantes ligados à Igreja católica empenharam-se em consolidar um novo referencial de vanguarda. Esses agentes desempenharam um papel proeminente na formulação e implementação de abordagens mais dinâmicas e engajadas no campo social, marcando uma mudança significativa na postura e na influência da Igreja católica no Brasil.

Nos regimes totalitários entre os anos 1930 e 1940 a Igreja Católica muitas vezes se apresentou como uma instituição legitimadora dos interesses e da força ordenadora do Estado (Lenharo, 1986; Isaia, 1992; Klaumann, 1996), realizando uma transformação sem métodos e, paradoxalmente, sem espaço para a ação e para as iniciativas de renovação. Após o período pós-1945, uma parcela mais ativa e politicamente engajada da comunidade católica brasileira

emergiu como agente redefinidor do papel do Estado e colaborador direto na organização econômica e social. Esses agentes passaram a questionar, participar e sugerir mudanças de forma mais ativa e sistemática. Ultrapassaram, pois, os limites tradicionais de suas atuações nos diversos campos de poder, engajando-se em debates e ações que visavam influenciar políticas públicas, estruturas econômicas e sociais, e a organização da sociedade como um todo. Esse movimento reflete uma mudança significativa na postura da catolicidade brasileira, que passou a assumir um papel mais proativo e influente na esfera pública (Klaumann, 2015).

O discurso e a estratégia de aproximação adotados envolveram um processo de mudança comportamental e de hábitos não apenas daqueles que se desejou engajar, tais como estudantes, intelectuais, políticos, educadores, sindicalizados, operários e agricultores, mas também da própria instituição que promoveu essa aproximação. Essa abordagem estimulou o desenvolvimento de uma consciência crítica abrangente, cuja ação englobava aspectos higiênicos, habitacionais, alimentares, trabalhistas e de reivindicação, por meio de uma pastoral mais especializada e voltada, portanto, a determinados grupos sociais. O objetivo não era tanto integrar e mobilizar organicamente as classes sociais, mas proporcionar-lhes melhores condições de vida.

Tratava-se de uma nova experiência de ação em um meio que não seria mais o burguês tradicional e que não coincidiria nem um pouco com a cultura pastoral de até então, centrada em rituais litúrgicos, catequese e encontros de congregados em torno da sede paroquial e de suas capelas. Observa-se um movimento de afastamento do centro paroquial, uma força centrífuga que impulsionou o engajamento social para além do território tradicional da paróquia, visando instaurar mudanças no novo espaço de atuação. Essa opção pela inserção social segue uma abordagem inspirada no modelo francês humanista, conforme documentado por diversos estudiosos (Poulat, 1965; Compagnon, 2003; Béraud, Gugelot,

Saint-Martin, 2012; Klaumann, 2015). Esse deslocamento pode ser interpretado à luz do histórico papel da Igreja Católica de enraizar o catolicismo na sociedade, competindo pela hegemonia em diversos movimentos e espaços sociais. No entanto, é importante destacar que essa mudança na abordagem pastoral também possibilitou uma reavaliação por parte de todos os envolvidos, impulsionada pela nova prática militante católica e pelas demandas por transformação cultural na sociedade pós-guerra. Muito desse processo é atribuído à experiência dos católicos brasileiros que absorveram o catolicismo humanista e o reinterpretaram de maneira contrastada e tensa à luz de sua realidade nacional. E, à imagem de seus homólogos anarquistas e comunistas, a experiência de grupos católicos militantes no Brasil e em outros países veio desempenhar um papel motor na formulação de uma prática e de uma teoria revolucionária reformista pouco preocupada com as fronteiras confessionais.

Diversos exemplos ilustram de maneira marcante o engajamento e a militância desse catolicismo social no Brasil pós-1945. Entre esses exemplos, destacam-se: a “Cruzada São Sebastião”, liderada por Dom Hélder Câmara nos morros do Rio de Janeiro, ocorrida antes mesmo de sua mudança teológica significativa a partir dos anos 1970; o Movimento de Natal, na Arquidiocese de Natal, Rio Grande do Norte; a atuação de Dom Antônio Fragozo como bispo auxiliar na Diocese de São Luís, Maranhão; o Movimento de Educação de Base, com destaque para a contribuição de Paulo Freire, visando erradicar o analfabetismo no Nordeste; os sistemas de financiamento de projetos sociais para agricultores promovidos pela Misereor (Alemanha) em Santa Catarina e Rio Grande do Sul; a associação dos dirigentes cristãos de empresas, incentivada pelo Padre Joseph Lebret; as empresas comunitárias organizadas pelo Frei João Batista Pereira dos Santos; a atuação de organizações como a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC); a presença de militantes católicos nas diretorias de sindicatos rurais e operários; as experiências das Ligas Camponesas; a influência do Partido Democrata Cristão

(PDC) no Brasil; e a chegada ao Brasil de padres franceses e belgas, que, após passarem pelos EUA e Canadá, confrontaram-se com a realidade da miserabilidade, pouco visível na Europa², e encontraram um campo fértil para sua atuação. Esses exemplos evidenciam o amplo espectro de atividades e iniciativas empreendidas por alguns dos agentes da Igreja Católica, de alguns de seus adeptos e simpatizantes na busca por transformações sociais e melhorias nas condições de vida dos brasileiros.

A confluência de católicos engajados, comunistas e padres europeus, especialmente aqueles de orientação desenvolvimentista, como os padres operários, em espaços sociais compartilhados de pobreza na América Latina, Brasil e França, possibilitou uma forma singular de convivência, marcada por tensões, negociações e coexistência. Essa dinâmica não necessariamente se configurava como um cristianismo da libertação, conforme delineado por Michael Löwy (2000), mas certamente representava uma nova maneira de engajamento católico no processo de “insurreição social” e que aqui chamamos de “catolicismo social”. Por ocorrer antes do Concílio Vaticano II, esse contexto não estava sujeito a muitas determinações ou diretrizes dogmáticas específicas. No seio da comunidade católica pós-1945, era comum encontrar referências à necessidade de uma “insurreição da bondade”, como pregava o Movimento Emmaüs, liderado pelo padre francês Abbé Pierre. Essa convergência de influências e ideologias humanistas e marxistas resultou em uma mutação na militância católica contemporânea, proporcionando um ambiente propício para a emergência de novas abordagens e práticas de engajamento social e propostas de reforma econômica.

É fundamental salientar que esse movimento de militância católica não deve ser interpretado como uma forma preliminar ou antecedente da Teologia da Libertação. Estamos diante de um processo caracterizado por crises, emergências, formações e mutações

2 É sabido também que muitos padres europeus foram convocados pelo Papa Pio XII para se dirigirem à América Latina para combater o comunismo.

nos discursos e práticas católicas. A militância do catolicismo social entre os anos de 1945 e 1970 evidencia seu crescimento em diversos domínios de atuação e movimentos de esquerda, conquistando uma posição significativa em associações de solidariedade, sindicatos, partidos políticos e estruturas governamentais de planejamento, estabelecendo-se e reconhecendo outras lideranças. Ao contrário do apelo ao “bénévolat” francês, que se concentra em ações assistenciais voltadas para a pobreza e precariedade, ou no desenvolvimento econômico por meio de uma rede de militantes católicos (Lagree, 1992), no Brasil – e em outros países da América Latina, a exemplo do Chile – uma nova identidade militante, humanitária e católica emergiu a partir da urgência social e do apelo ao desenvolvimento econômico e humano, buscando mesmo se imiscuir nas instituições governamentais do país e dar-lhes uma organização política e um planejamento socioeconômico de base humanista e de metodologia às vezes marxista. Essa abordagem difere significativamente da abordagem francesa, refletindo as especificidades do contexto brasileiro – e latino-americano – e as demandas sociais e políticas presentes na época.

Com efeito, a formação de uma organização ou movimento social católico, assim como a participação de católicos engajados em outras organizações militantes, demandou um processo de socialização que implicou uma redistribuição mais ou menos significativa das redes de relações nas quais esses militantes estavam inseridos. Esse processo envolveu não apenas a integração a novos círculos sociais e políticos, mas também a adaptação das práticas e valores católicos aos contextos e demandas específicas dos ambientes sociais. Assim, a participação ativa dos católicos militantes em movimentos sociais e políticos representou não apenas uma extensão de suas atividades dentro da comunidade católica, mas também uma transformação das próprias dinâmicas de engajamento e da sua própria identidade católica.

SUMÁRIO

É verdade que muitas vezes se negligencia a importância desse momento histórico do “catolicismo social” no Brasil. É crucial empreender uma investigação meticulosa, coletar e analisar as fontes disponíveis, cruzar dados e compreender as orientações de pensamento que permearam esse período. Isso inclui entender o processo de conversão e reconversão dos indivíduos envolvidos, assim como compreender as tensões e os conflitos inerentes às experiências com o outro. Este momento histórico representou um ponto de inflexão na penetração de um novo limiar social-católico, desencadeando uma crise na Igreja que exigiu a convocação do Concílio Vaticano II e o surgimento de uma nova Teologia. Portanto, é imperativo que se dê a devida atenção e análise a esse período, a fim de compreender suas implicações e contribuições para o processo de transformação do catolicismo e da sociedade brasileira como um todo. Segundo Alfredo Bosi,

O catolicismo brasileiro realmente começava a ser progressista nos anos 1950, sob a liderança intelectual de Alceu Amoroso Lima e a liderança política de André Franco Montoro, colaborador do padre Joseph Lebreton desde a primeira hora, ao passo que o catolicismo francês (suíço, belga e holandês) derivava para o centro e, em face do comunismo, para uma franca posição de centro-direita (Bosi, 2012, p. 255).

Esse desconhecimento obviamente nos interpela. De fato, o estudo do “catolicismo social” nos anos de 1945 a 1970 não pode ser considerado como um objeto secundário de investigação. Pelo contrário, representa uma dinâmica histórica fundamental que não apenas contextualiza e situa a militância posterior, mas também prepara o terreno para o diálogo entre os setores de esquerda, estabelece redes de contatos e aproximações, e nutre a função teleológica e social da Teologia da Libertação.

A necessidade de uma experiência direta com a realidade social entre os anos de 1945 e 1970 gerou uma nova percepção e sensibilidade, desencadeando reações diversas e alimentando

outras narrativas. Diante das expectativas de que o desenvolvimento humano e o progresso social pusessem fim à exploração do sistema capitalista e, por conseguinte, ao flagelo da fome no mundo, os militantes desse pensamento e movimento social católico se viram confrontados com sinais pouco convincentes e encorajadores desse mesmo progresso. Nesse contexto, era possível que buscassem redirecionar sua atenção para o pensamento crítico e as teorias que se opunham à ideia de progresso e desenvolvimento capitalista, como as correntes humanistas e marxistas, por exemplo. Isso inevitavelmente os levava a confrontar as contradições inerentes ao seu próprio discurso e, especialmente, às suas práticas. Esse processo de reflexão e reavaliação era essencial para o amadurecimento do pensamento e da ação desses militantes católicos engajados na promoção da justiça social e da transformação da realidade socioeconômica.

É inegável que os militantes do catolicismo social tiveram um impacto considerável e exerceram uma influência significativa sobre todo o sistema político, econômico e educacional brasileiro durante o período em questão. A participação ativa e organizada dos católicos em diversos setores da sociedade, incluindo movimentos sociais, sindicatos, partidos políticos, estruturas governamentais e instituições educacionais, contribuiu para moldar as políticas e práticas adotadas nesses domínios. No campo político, os católicos dessa militância desempenharam um papel importante na formulação dos planejamentos governamentais e na implementação de políticas públicas voltadas para questões sociais, como educação, saúde, moradia e assistência social. Suas iniciativas visavam promover a justiça social e o desenvolvimento humano e econômico, influenciando assim o curso do debate político e as decisões tomadas pelos governos municipais, estaduais e federal. No âmbito econômico, os católicos engajados contribuíram para a promoção de modelos econômicos mais inclusivos e sustentáveis, enfatizando a importância da distribuição equilibrada de recursos e oportunidades. Eles também se envolveram em iniciativas de desenvolvimento sindical, comunitário e cooperativo, buscando fortalecer as comunidades locais e reduzir

as desigualdades socioeconômicas. No campo educacional, o catolicismo social militante promoveu uma abordagem educacional centrada nos valores da justiça social, da solidariedade e da cidadania ativa. Isso se refletiu na criação de escolas de base e programas educacionais voltados para o empoderamento das comunidades marginalizadas e a promoção da igualdade de oportunidades no acesso à educação. Em suma, os militantes do catolicismo social desempenharam um papel significativo na configuração da sociedade brasileira durante esse período, deixando um legado em termos de políticas públicas, práticas econômicas e abordagens educacionais.

CATÓLICOS MILITANTES

É amplamente reconhecido que a exploração ao chamado Terceiro Mundo recebeu uma crítica contundente da alta hierarquia católica, especialmente por meio das encíclicas do Papa João XXIII. Essas encíclicas destacaram os abusos do capitalismo monopolista do período posterior à Segunda Guerra Mundial e reconheceram na análise marxista uma ferramenta útil para a reelaboração de uma Teologia voltada ao desenvolvimento econômico e humano dos povos. Essa postura representou uma importante ruptura com a visão tradicional da Igreja em relação ao capitalismo e à questão social, promovendo um diálogo tanto amistoso quanto conflituoso entre o catolicismo humanista e o pensamento marxista. A inauguração de uma ética econômica humana, no período pós-1945, construída nesse contexto de diálogo e confrontação entre humanismo católico e marxismo, ressaltou a necessidade premente de reorganização do sistema capitalista em prol do bem-estar social de todos os povos. Essa abordagem representou um desafio ao *status quo* e contribuiu para a emergência de novas perspectivas sobre a economia e o desenvolvimento humano, influenciando tanto as políticas públicas quanto os debates intelectuais da época.

No entanto, para além da elaboração de um pensamento ético-religioso que influenciou e proporcionou uma base explicativa à nova ordem econômica (Klaumann, 2015), houve uma clara organização de um movimento interno da Igreja Católica no Brasil, orientado para interferir de maneira engajada e militante em diversos espaços sociais e políticos, visando o diagnóstico, planejamento e desenvolvimento socioeconômico do país. Uma geração de militantes católicos desempenhou um papel fundamental na fundação do Partido Democrata Cristão (PDC), na definição das políticas governamentais promovidas pelas comissões federais e estaduais de desenvolvimento social, econômico, educacional e habitacional, na intervenção nos sindicatos urbanos e rurais e na disseminação de um pensamento intelectual humanista fundamentado no neotomismo e numa apropriação crítica do marxismo. Esses sujeitos engajados, capacitados para operacionalizar um *ethos* de maneira ativa e influente, construíram uma rede de relações de poder e influência extremamente significativa, moldando assim as dinâmicas políticas, econômicas e sociais do período em questão. Seu envolvimento abrangente e estratégico em diferentes esferas da sociedade brasileira contribuiu para a promoção de uma abordagem mais humanista e solidária no processo de desenvolvimento do país.

A historiografia tem pouco se debruçado sobre esse fenômeno social e tão pouco percebido como um movimento social propriamente dito que se estruturou e permeou as relações político-sociais. Certamente, é imprescindível reconhecer que a geração de militantes católicos que emergiu nas primeiras décadas do pós-1945 desempenhou um papel fundamental na construção dos instrumentos desse engajamento. Esse movimento reposicionou a Igreja oficial na perspectiva da responsabilidade social em relação às necessidades humanas e estabeleceu um diálogo significativo com o pensamento marxista em busca de uma proposta alternativa e economicamente mais comunitária e solidária. Essa interação entre católicos e progressistas reflete uma convergência de interesses

SUMÁRIO

em torno de questões sociais e econômicas fundamentais, como a justiça social, a melhor distribuição de recursos e o fortalecimento das comunidades mais periféricas. Essa colaboração demonstrou uma abertura relativa da Igreja Católica para abordagens e soluções alternativas aos desafios enfrentados pela sociedade, promovendo assim um ambiente de diálogo e cooperação entre diferentes atores sociais e políticos. Portanto, o engajamento dos militantes católicos nesse período não apenas redefiniu o papel da Igreja na esfera pública, mas também contribuiu para a formação de alianças e parcerias que visavam promover uma transformação mais profunda e inclusiva na sociedade.

Na Europa e na América Latina formaram-se os partidos democratas cristãos. No Chile ganharam mesmo as eleições presidenciais. Em suas memórias, Pablo Neruda refere-se ao Partido Democrata Cristão nestes termos:

O Partido Democrata Cristão me interessou muito desde seu nascimento. Surgiu quando um grupo reduzido de intelectuais católicos formou uma elite maritanista e tomista. Este pensamento filosófico não me preocupou [...] A velha hierarquia eclesiástica esteve a ponto de dissolver o novo partido. Só a intervenção de um bispo precursor os salvou do suicídio político [...] A declaração do prelado de Talca permitiu a sobrevivência do grupo que com o tempo se transformaria no partido político mais numeroso do Chile (Neruda, 1980, p. 363 e 364).

No Brasil, a democracia cristã teve sua origem após o período ditatorial do governo de Getúlio Vargas, em julho de 1945, quando foi fundado o Partido Democrata Cristão (PDC). Inspirado em modelos europeus, sua estruturação se baseou no Partido Democrata Cristão italiano, liderado por Alcide de Gasperi, uma figura proeminente do catolicismo romano, bem como na União Democrática Cristã da Alemanha, no Partido Social Cristão da Bélgica e no Partido Popular Austríaco. Esses exemplos europeus influenciaram a formação e a orientação ideológica do PDC brasileiro, que buscava articular valores

cristãos com princípios democráticos em sua atuação política. Para Alceu Amoroso Lima, um dos fundadores e uma das lideranças do partido no Brasil, “não se tratava de uma iniciativa confessional, mas de um movimento de fraternidade cívica inspirado nos princípios políticos que a Igreja propõe a seus filhos e que uma sã filosofia do homem e da sociedade descobre e aprofunda” (Lima, 1945, p. 105).

A democracia cristã representou, de fato, uma novidade significativa no sistema de forças políticas e no processo de constituição de uma militância católica como movimento político-social. Ao introduzir uma abordagem política que combinava valores cristãos com princípios democráticos, a democracia cristã ofereceu uma alternativa distinta aos tradicionais partidos políticos brasileiros. Além disso, proporcionou um espaço para a participação ativa dos católicos na esfera política e nas estruturas governamentais, permitindo-lhes articular suas convicções religiosas de influência humanista com suas preocupações sociais e políticas. A democracia cristã, assim, desempenhou um papel importante na ampliação do espectro político no Brasil e na consolidação do ativismo católico como uma força significativa na vida política e social do país.

Esses militantes do catolicismo social foram os porta-vozes de uma causa que se manifestou e se consolidou com uma ênfase mais prática do que teórica, embora não tenham alcançado o sucesso desejado. A voracidade do processo de industrialização na década de 1970 e seus desdobramentos econômicos e sociais trouxeram desafios imprevistos para os ideais e práticas dos militantes católicos. A resposta tardia do Concílio Vaticano II e seu eventual recuo em relação a certas propostas de renovação e ao modelo de desenvolvimento econômico também representaram obstáculos para a continuidade do movimento. Além disso, o golpe militar no Brasil exacerbou ainda mais a repressão e a desarticulação das redes e organizações sociais, incluindo aquelas associadas ao ativismo católico. Em face desses acontecimentos, os militantes do catolicismo social se viram confrontados com um ambiente político e social cada

vez mais hostil e desafiador, o que eventualmente levou ao declínio de sua influência e ativismo. No entanto, seu legado humanista e solidário verberou nas novas linhas traçadas pelo pensamento e ação da Teologia da Libertação.

A história destes militantes católicos é a história daqueles sujeitos saídos do catolicismo mais tradicional, que descobriram os limites e os impasses do seu momento sociorreligioso e o refutaram. Eram os nascidos sob a égide de um catolicismo antimodernista, assistencialista, preso às relações de subserviência ao Vaticano e seu processo de romanização. Mas eram os mesmos que sentiram os ares da renovação teológica dos anos 1920, o nascimento dos movimentos da Ação Católica especializada (JEC, JUC, JOC) e as experiências da democracia cristã europeia e da sua relação com o mundo moderno e o catolicismo humanista. Eles vinham de um catolicismo intransigente (Poulat, 1977), que recusava o materialismo contemporâneo que negava a transcendência e que acabava impossibilitando o laço social. O contexto da Segunda Guerra Mundial e seus abalos trágicos advindos de um sistema de valor social e religioso que o formou e o manteve por largos anos estava quebrado e sem sentido. Havia um espaço vazio de significados, teorias, práticas e inovações a serem estabelecidas. Esses católicos do qual estamos falando foram se distanciando progressivamente de suas bases de valor ético ao curso do qual eles se descobriram solidários de uma modernidade que eles tinham recusado. E as exigências práticas da nova experiência social precederam as reformulações doutrinárias, colocando-os de início à distância do catolicismo oficial e “invisibilizados” pela hierarquia católica. Ao se referir às experiências sociais dos padres operários franceses, o historiador Charles Suaud mostra, por exemplo, que

Era se expondo às fadigas, aos riscos de trabalho assim como às sanções por vezes mortais motivadas por erros técnicos, que os padres operários se colocaram em situação de conhecer uma nova contra inculcação corporal, oposta àquela frequentemente recebida nos seminários (Suaud, 2004).

É preciso, portanto, admitir a estranheza desse movimento e desse militante católico ao se constituir na sua relação com o mundo moderno no qual ele se engajará e após isso admitir também a estranheza desse movimento e desse mesmo militante ao se apresentar de forma tão capilar e enraizada na vida social e política brasileira entre os anos 1945 e 1970. Afinal, esses militantes do catolicismo social recusavam a herança liberal do mundo moderno e eram absolutamente institucionais. Eram saídos dos bancos universitários, de uma elite empresarial, de sindicatos rurais e de operários, de escolas católicas, de partidos políticos e da hierarquia católica. Eram protagonistas de um novo mundo que se abria à sua frente e se alinhavam ao pensamento democrata cristão constituído na Europa e na América Latina. A matriz humanista e a vivência em França foram de grande influência, marcadamente para aqueles militantes do movimento “Economia e Humanismo” fundado pelo padre Louis-Joseph Lebret (da ordem religiosa dominicana).

Estudando a obra de Marx, o padre Joseph Lebret incorporou à doutrina social cristã a noção de mais-valia: daí a sua crítica à economia liberal. Economia Humana parte das necessidades do trabalhador e não dos cálculos de lucro do empresário. As equipes de pesquisa (surveys) do movimento Economia e Humanismo estudaram as condições de vida dos bairros pobres de cidades francesas depois da Segunda Guerra Mundial. Vindo ao Brasil, Lebret orientou levantamentos semelhantes em São Paulo, Rio, Belo Horizonte e Recife, formando pesquisadores que trabalharam junto às prefeituras locais. Visitou 60 países do Terceiro Mundo. Por indicação de D. Helder Câmara, Paulo VI o designou para a função de perito em questões de desenvolvimento social no Concílio Vaticano II. Redigiu, pouco antes de falecer (1966), a encíclica *Populorum Progressio* (Bosi, 2012, p. 249).

Padre Lebret esteve diversas vezes no Brasil incentivando a constituição de uma militância católica, a criação de uma democracia cristã, a aproximação com o marxismo, a participação nos espaços

políticos e o desenvolvimento econômico pela aplicação de métodos sociológicos específicos. Ao fundar o movimento “Economia e Humanismo”, Lebret elaborou uma economia humana em que a base científica da economia política e das ciências humanas renovaria a doutrina social da Igreja. No contato com os países de “terceiro mundo”, dentre eles o Brasil, foi possível elaborar as teorias econômicas do desenvolvimento humanista e de um pensamento político, estimulando a ida de católicos à França para conhecerem as experiências e estratégias adotadas no processo de desenvolvimento socioeconômico (Pelletier, 1996).

Como já se pode verificar, um grupo de militantes católicos aflorou, se alimentou também na experiência feita em solo francês e se lançou engajadamente em uma utopia comunitária de influência política sob bases científicas de forte presença nos espaços sociais mais diversos e de aproximação com o pensamento marxista, alcançando a oficialidade da Igreja a ponto de provocar o Concílio Vaticano II. Essa história de originalidade do catolicismo social na sociedade contemporânea e brasileira é a própria história de mudança da Igreja que incorporou muito desse processo ou que muito recuou.

Trata-se de sujeitos que participavam ativamente e de maneira engajada em espaços político-sociais capazes de interferir nas políticas governamentais e de estabelecer uma relação de poder capaz de criar demandas e oferecer soluções. O envolvimento efetivo desses sujeitos alcançava lugares diversos e atuavam fortemente em suas organizações. O militante católico de feições sociais pós-1945 está para além do formato baseado no assistencialismo e na caridade, o que é comumente atribuído às atividades religiosas (Avritzer, 1997). Estes militantes do catolicismo social participaram no sentido de liderar organizações políticas e partidárias, sindicais, associações culturais e espaços escolares e que, por meio de uma postura crítica e discursos comuns, agiram diretamente no sistema social em vista de transformá-lo.

SUMÁRIO

Identifico, inicialmente, na presença dos frades dominicanos em São Paulo um cenário da constituição formativa e educativa do que seria e viria ser esse militante católico dos primeiros tempos do pós-1945. O vínculo estreito ao campo religioso aos poucos ia se abrindo e se articulando com outros campos (político e educacional). Esses religiosos ensaiaram um movimento de convergência com movimentos que buscavam uma educação baseada no humanismo integral e de renovação no sistema secundário e universitário brasileiro e estavam muito ligados aos dominicanos franceses. Segundo Frei Betto,

As novas vocações dominicanas brasileiras eram enviadas à França para cursar Filosofia e Teologia. Imbuíam-se da filosofia de Jacques Maritain e da teologia do padre Congar; do pensamento militante de Emmanuel Mounier e dos exemplos de ação conjunta de marxistas e cristãos na resistência francesa. Esse influxo renovador encontrou, no Brasil, a terra fértil arada pela atuação pioneira de dom Helder Câmara, fundador da CNBB e incentivador da Ação católica, respaldada pelas ideias arejadas de Alceu Amoroso Lima. Os jovens dominicanos retornados da França se envolviam com o mundo operário e o movimento estudantil, interessados em formar lideranças leigas. Nossos conventos tornaram-se oficinas de novas ideias e propostas. Em São Paulo, Frei Carlos Josaphat, atraía o público a seus cursos sobre justiça e doutrina social da Igreja. Reunira uma equipe de conceituados jornalistas e fundara o tabloide BRASIL URGENTE que seria fechado pela ditadura (Betto, 2006, p. 69).

O grupo de estudantes dominicanos comungavam os impasses e as opções de uma expressiva parcela de uma geração universitária. Eram alunos da USP e alguns discípulos do padre Lebret (Betto, 2006, p. 78). Sabe-se que o superior dominicano do convento de São Paulo, Frei Romeo Dale, e posteriormente superior do convento do Rio de Janeiro, foi quem acolheu e introduziu Lebret no Brasil, criando as "Equipes de Economia Humana" e traduzindo alguns de seus livros para o português (*Principes pour l'action*). Dale também se tornou o coordenador nacional da Juventude Universitária Católica

(JUC), fazendo difundir entre os universitários métodos de pesquisa e diagnóstico social. As cartas trocadas entre Dale e Lebret (Arquivo da Biblioteca dos dominicanos em São Paulo e Rio de Janeiro) reforçavam essa relação e mostravam a necessidade de disseminar os princípios de uma nova Ação Católica no Brasil de forma organizada e sistematizada. Segundo Alfredo Bosi,

Lebret encontrou no Brasil uma sociedade meio tradicional, meio moderna, na qual o sentido da palavra comunidade não soava como uma reminiscência medieval. Uma sociedade que conhecia ilhas de solidariedade vicinal tanto em áreas rurais como em bairros pobres das metrópoles que começavam a inchar com a migração. Era possível entrar nos cortiços e nas favelas, conversar com os moradores e ouvir de sua boca as suas necessidades e sentir o calor da sua generosidade. O Brasil deu à Economia Humana de Lebret uma injeção de ânimo. E uma perspectiva nova (Bosi, 2012, p. 260).

Estou me referindo aqui, portanto, à constituição de um engajamento católico de feições distintas e originais e que nasceu da aproximação com o marxismo e com o catolicismo humanista francês, que adquiriu a dimensão social com as experiências da JOC, JEC e JUC importadas da Bélgica, que se fortaleceu com as palavras do Papa João XXIII e que alcançou o chão da fábrica e do mundo rural em sua condição mais sub-humana.

É preciso dizer que a “cultura católica brasileira” e a “cultura católica francesa” aproximaram-se pela experiência acumulada e refletida da realidade social. Essa experiência social comum e relacional permitiu uma memória coletiva, relações de solidariedade e uma afinidade eletiva que se deram, pois, por meio da narração (escrita e falada) dos lugares e dos acontecimentos da experiência vivida, rememorada e solidária.

Posso previamente apontar para cinco grupos específicos de militantes católicos brasileiros no pós-1945 e que realizaram experiências de vivência social em França ou que foram influenciados pelo

pensamento católico francês: os intelectuais (ex: Alceu Amoroso Lima, Antônio Queiroz Filho), os políticos (ex: André Franco Montoro, Plínio de Arruda Sampaio, Paulo de Tarso), os sindicalizados (ex: Mario Carvalho de Jesus – advogado do sindicato dos metalúrgicos de SP, 1950-1953 –, Vicente Marota Rangel e Nelson Abrão – membros da direção do sindicato da indústria de cimento Perus e que foram fazer experiência de sindicato e trabalho na fábrica de caixas de relógio em Boimondau, de gestão comunitária e idealizada pelo padre Joseph-Lebret), os educadores (ex: Paulo Freire, na sua relação com o humanismo integral do católico francês Jacques Maritain e Georges Bernanos) e os religiosos (ex: Dom. Hélder Câmara, Dom Jorge Marcos de Oliveira, Dom Antônio Fragoso, Frei Romeo Dale).

Embora individualmente estes sujeitos militantes e engajados possam pertencer a mais de um campo de poder (Bourdieu, 1999), deve-se analisá-los a partir da sua especificidade de atuação em cada um dos campos, com o intuito de caracterizar sua condição de especialista e de interferência. E a partir destes grupos pode-se melhor reconhecer e caracterizar esses militantes com suas funções e atribuições nesse intrincado jogo genealógico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o que se apresentou, pode-se dizer que é possível avançar para traçar uma genealogia do catolicismo social brasileiro do pós-1945 como um movimento organizado e atuante nos espaços públicos e institucionais. Havia, de fato, uma intencionalidade de formar um quadro de agentes católicos engajados, impedindo de se tornarem conservadores, de agir politicamente nos partidos políticos, nos governos municipais, estaduais e federal e nos sindicatos a partir de uma doutrina social católica, adaptando ao Brasil os estudos teóricos do desenvolvimento humano e integral

francês e do pensamento marxista. Chegava a hora de lançar-se numa cruzada por mais moradias e educação de base, organizar empresas comunitárias pelo princípio da cogestão, redefinir a ética econômica do dirigente empresarial e industrial, fomentar as experiências das Ligas Camponesas e aproximar-se dos espaços de atuação comunista seja para contrapô-la seja para eleger aquelas ideias ou ações consideradas adequadas e afins. Era o nascimento de um protagonismo social católico brasileiro, era o nascimento do catolicismo social.

REFERÊNCIAS

AVRITZER, Leonardo. Um desenho institucional para o novo associativismo. **Lua Nova**. São Paulo, v. 1, n. 39, p. 149-174, 1997.

BEAUDOIN Jean & PORTIER Philippe (Dir.) **Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité**. Enquête autour d'une militance éclatée. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

BÉRAUD, Céline, GUGELOT, Frédéric & SAINT-MARTIN, Isabelle (dir). **Catholicisme en tensions**. Paris: EHESS, 2012.

BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: guerrilha e morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOSI, Alfredo. Economia e humanismo. **Estudos Avançados** [online]. São Paulo, v. 26, n. 75, p. 249-266, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

CÂMARA, Hélder. **Les conversions d'un évêque**. Paris: Seuil, 1977.

COMPAGNON, Olivier. **Jacques Maritain et l'Amérique Latine**. Le modèle malgré lui. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2003.

FILLIEULE, Oliver e PUDAL, Bernard. Sociologie du militantisme. Problématisations et déplacement des méthodes d'enquête. In Fillieule Olivier, Eric Agrikoliansky and Isabelle Sommier (eds.). **Penser les mouvements sociaux**. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines. Paris: La Découverte, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, la généalogie, l'histoire**. In: BACHELARD, S. et al. (Ed.). Hommage à Jean Hyppolite. Paris: PUF, 1971.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. São Paulo: Moraes, 1980.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **A JUC**: os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

GUGELOT, Frédéric. **La Conversion des Intellectuels au Catholicisme en France, 1885-1935**. Paris: CNRS Editions, 1998.

IOGNA-PRAT, Dominique. **Cité de Dieu, Cité des hommes**: l'église et l'architecture de la société. Paris: Puf, 2016.

ION, Jacques (dir.). **L'Engagement au pluriel**. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001.

ISAIA, Artur. **O Cajado da Ordem**: catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul. Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 1992.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. **A construção de uma nova ordem**: catolicismo e ideal nacional em Santa Catarina (1930-1945). 1996. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 1996.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. O discurso católico latino-americano após a segunda guerra mundial. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, Ed. da UFSC, v. 29, p. 115-131, 2001.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. A ética católico-desenvolvimentista e o capitalismo de bem-estar social após a segunda guerra mundial. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**. Petrópolis, RJ, n. 272, v. 68, 2009.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. Entre l'humanisme de Maritain et l'économie de Lebrét: L'engagement catholique face aux changements sociopolitiques au Brésil (1945-1965). In: Laurent Loty; Ramón Tortajada; Jean-Louis Perrault. (Org.). **Vers une Economie Humaine? Au prisme de notre temps**. 1ed. Paris: Éditions Hermann, 2014, p. 82-99.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. **A Ética Católica e o Capitalismo de Bem-estar Social**. Lisboa (Portugal): Editora Esfera do Caos, Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e CLEPUL/Universidade de Lisboa, 2015.

LAGREE, Michel. **Religions et cultures en Bretagne (1850-1950)**. Fayard, 1992.

LEBRUN, Jean. **Les chrétiens de gauche avant Vatican II**. Paris: francelinter, 2013.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da política**. São Paulo: Papirus, 1986.

LIMA, Alceu Amoroso. Sugestões de um Partido Político. **A Ordem**. Rio de Janeiro, ago/1945, p. 105.

LOTY, Laurent; PERRAULT, Jean Louis & TORTAJADA, Ramon (dir.). **Vers une économie humaine**. Paris: Hartmann, 2014.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez e A. Associados, 1991.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. **Redenção e Utopia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MARIN, Richard. **Dom Hélder Câmara: les puissants e les pauvres**. Paris: Atelier, 1995.

MONTENEGRO, Antônio. As Ligas Camponesas e os Conflitos no Campo. **Saeculum** (UFPB), v. 18, p. 11-31, 2008.

NERUDA, Pablo. **Confesso que vivi**. São Paulo: Círculo do livro, 1980.

ORLANDI, Eni P. **A linguagem e seu funcionamento**. Campinas, SP: Pontes, 1996.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PELLETIER, Denis. **La crise catholique**. Religion, société, politique en France (1965-1978). Paris: Payot & Rivages, 2005.

PELLETIER, Denis. **Economie et Humanisme: De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966**. Paris: Le Cerf, 1996.

POULAT, Émile. **Eglise contre bourgeoisie**. Paris: Casterman, 1977.

PELLETIER, Denis. **Les prêtres ouvriers**. Paris: Casterman, 1965.

SAINT-MARTIN, Isabelle & GAUDIN, Paul (dir) **Double défi pour l'école laïque: enseigner la morale et les faits religieux**. Paris: Riveneuve editions, 2014.

SIQUEIRA, Elcio. **Melhores que o patrão**: a luta pela cogestão operária na Companhia Brasileira de Cimento Portland Perus (1958-1963). Tese (doutorado em História). UNICAMP, São Paulo, 2009.

SOUSA, Jessie Jane V. de. **Círculos Operários- a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

SUAUD, Charles. **Prêtres et ouvriers**: une Double fidélité mise à l'épreuve - 1944-1969. Paris: Karthala, 2004.

SUAUD, Charles. **La vocation**: conversion et reconversion des prêtres ruraux. Paris: Minuit, 1978.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. **O continente pobre e católico**: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992). Campinas, SP, Tese de Doutorado, UFCH/UNICAMP, 2012.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. A historiografia da teologia da libertação na América Latina e a questão dos pares assimétricos. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 14, n. 25, p. 161-181, 2012.

WACHE Brigitte (Dir.). **Militants catholiques de l'Ouest**. De l'action religieuse aux nouveaux militantismes, XIX^e-XX^e siècle, Rennes, PUR, 2004.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1996.

2

Douglas Orestes Franzen (UCEFF)

**“NA MAIORIA DO MUNDO
HÁ FOME”:
OS CATÓLICOS ALEMÃES E A GEOPOLÍTICA
DESENVOLVIMENTISTA DO PÓS-
GUERRA ATRAVÉS DA MISEREOR**

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para entendermos o processo de fundação da entidade Misereor, é preciso fazer uma leitura do contexto histórico que a Alemanha vivia após a Segunda Guerra Mundial e também sob quais princípios de cooperação humanitária do pós-guerra ela foi justificada. Por isso, é preciso ter uma compreensão do desenvolvimento da Alemanha após a Segunda Guerra Mundial. Essa é uma questão importante para se compreender o contexto da formação da Misereor, principalmente sob a dimensão das políticas econômicas que alavancaram a Alemanha Ocidental num contexto geopolítico de Guerra Fria e das diretrizes do Plano Marshall que culminaram na efetivação do aumento da qualidade de vida e de bem-estar do povo alemão.

A partir desse cenário de desenvolvimento socioeconômico, é importante compreender como surgiu e se desenvolveu a instituição Misereor a partir dos anos de 1958/59. Assim, sintetizam-se quais os princípios que impulsionaram essa entidade e principalmente quais eram as fontes de recursos que a mantinham. É preciso ter em vista de que instituições de cooperação são sustentadas por princípios e filosofias norteadoras, mas também, por recursos financeiros, dentre os quais se destacam as doações coletadas pela Igreja Católica Alemã e também repasses financeiros do Estado.

O propósito é de analisar a inserção dessa instituição na conjuntura de cooperação internacional, estimulada com a fundação da Organização das Nações Unidas em 1945 e a proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948. Esse movimento colaborou na formação de uma nova ordem mundial pós-guerra em que o conceito de desenvolvimento foi potencializado e representou uma bandeira da nova ordem mundial que se pretendeu constituir.

A intenção é situar a instituição Misereor na conjectura geopolítica do pós Segunda Guerra Mundial. Entende-se que a instituição transformou-se em uma importante agência de fomento

e cooperação ao desenvolvimento, que norteada sob os princípios do ideal cristão de ajuda humanitária, estendeu seus projetos a zonas consideradas sócio e economicamente vulneráveis, conhecidas como Terceiro Mundo. Nascida no princípio do combate à miséria e à fome, a Misereor rapidamente alcançou o status de uma agência de desenvolvimento, exercendo importante papel político no contexto histórico dos anos 1960 e 1970.

UMA ANÁLISE DO CENÁRIO DA ALEMANHA NO PÓS-GUERRA

Terminada a Segunda Guerra Mundial, a Alemanha teve de enfrentar um processo de reconstrução bastante complexo e amplo, que se conjecturou sob a ótica geopolítica da década de 1950. Dessa forma, a Alemanha recebeu atenção especial visto a ocupação dos soviéticos a leste de seu território. Nesse cenário potencializou-se a disputa por regiões de influência, o que acabou ocasionando a divisão do território alemão em 1961.

Para tanto, é importante compreender o processo de formação do sentimento de caridade e solidariedade sob estímulo do catolicismo num cenário de reconstrução da Alemanha pós-guerra. A perspectiva do *ethos* do povo alemão, ou seja, da perspectiva de mundo sob a base do altruísmo, da misericórdia, da ajuda, da noção de responsabilidade diante das atrocidades cometidas no passado, são aspectos que nos propomos analisar. Para isso, alguns fatores devem ser levados em consideração, sendo um deles o aspecto econômico. O processo de reconstrução da Alemanha Ocidental tem de ser compreendido na ordem mundial do pós-guerra, mais precisamente através da reformulação de políticas sociais e econômicas bem como pelo financiamento norte americano. O Plano Marshall injetou grandes cifras financeiras na Alemanha e combinado com modelos de gestão, proporcionou ao país plenas condições para sua reestruturação na década de 1950.

Outro aspecto a considerar sobre a condição da Alemanha Ocidental no pós-guerra foi a promulgação da Lei Fundamental de 1949 (*Grundgesetz*), documento constitucional que se tornou influente para o constitucionalismo contemporâneo. Nesse documento estão alicerçadas as bases de um direito fundamental que tem como princípio a ideia da dignidade humana, dos direitos humanos como invioláveis e inalienáveis, os fundamentos da liberdade, da equidade e da subsidiariedade.

Fato a destacar é que em 1949 assume o governo da Alemanha Ocidental Konrad Adenauer, levando a democracia cristã a ser um dos partidos mais influentes. Não podemos precisar em que medida e incisão isso ocorre, mas não se pode deixar de vincular os princípios da democracia cristã à formatação dos princípios constitucionais alemães. A noção de dignidade humana, os princípios da liberdade e da subsidiariedade são alavancados numa proximidade com o cristianismo e o catolicismo alemão, o que entendemos ter relação com o surgimento da Misereor em 1959.

Nesse contexto, a Igreja Católica, através da Conferência dos Bispos da Alemanha, iniciou os debates quanto à necessidade da criação de campanhas de mobilização visando a sensibilização da população quanto a problemas de ordem social. Bessel (2010), argumenta que as igrejas cristãs alemãs, principalmente a Católica e a Luterana, buscaram se firmar na década de 1950 transmitindo a mensagem de que seus princípios deveriam esclarecer as tragédias e os erros cometidos no passado. Pronunciamentos de Bispos e Arcebispos, por exemplo, ressaltavam que era necessário que os alemães novamente voltassem seus olhos para a religião, buscando, nesse sentido, reforçar a ideia da recristianização e o fim das ideologias extremistas. A ideia de uma culpa coletiva sobre os acontecimentos da guerra e do totalitarismo alemão (direitos e liberdades suprimidas) foi muito trabalhada pelas igrejas cristãs nos primeiros anos após a guerra. Uma ideia de solidariedade baseada na culpa, como contextualiza Meier (Bessel, 2010).

Norbert Elias também defende a ideia de que na Alemanha Ocidental havia um sentimento de crise de identidade após a Segunda Guerra Mundial, principalmente entre as gerações mais novas. Houve a necessidade de fortalecer o sentimento de crença em uma nação alemã, pois após os conflitos do século XX, as gerações mais novas e também grande parte do povo alemão não tinham certeza de sua identidade e seu papel como nação. Talvez fosse por isso que as instituições religiosas tentaram implantar o sentimento de solidariedade, buscando tomar um espaço vazio deixado por essa crise de identidade (Elias, 1997).

A fundação da Instituição Misereor em 1958 precisa ser conectada a esse contexto de pós-guerra, de um reordenamento de valores da sociedade alemã frente às atrocidades cometidas no passado. As gerações nascidas a partir dos anos de 1950 na Alemanha vão desenvolver-se num contexto em que afloraram novas identidades. O desenvolvimento da Misereor faz parte da evolução desse *ethos* construído pela população alemã na segunda metade do século XX, também sob os princípios e ordenamentos da Igreja Católica.

SUMÁRIO

SÍNTESE DO CENÁRIO GEOPOLÍTICO: A POSTURA DA IGREJA

É necessário entender o contexto da Guerra Fria para conjecturar a atuação da Instituição Misereor em projetos de desenvolvimento e cooperação na América Latina, África e Ásia. Assim, é pertinente perceber qual era o princípio legitimador de tal contexto, principalmente em relação ao papel da Igreja Católica Alemã e da Alemanha Ocidental. Não se afirma que a geopolítica da Guerra Fria foi o único fator determinante na atuação da Instituição Misereor, mas é possível dizer que foi um dos fatores que motivou a ação episcopal, visando a promoção da cooperação da Alemanha para com regiões consideradas carentes e/ou subdesenvolvidas.

O aspecto que interessa contextualizar em relação à Guerra Fria, na geopolítica das zonas de influência ocorridas depois da Segunda Guerra Mundial sob comando, principalmente dos Estados Unidos e da União Soviética, é o imaginário disseminado e representado de diversas formas nos Estados Nação, nas instituições e na população. No nosso caso, o imaginário quanto à intenção da União Soviética em desestabilizar o padrão de vida ocidental, inclusive o regime administrativo democrático, o capitalismo e as instituições religiosas, principalmente a Católica Apostólica Romana. O período da Guerra Fria pode ser resumido no embate entre os padrões organizacionais do capitalismo e do comunismo. Nesse cenário, o papel da Alemanha Ocidental foi muito determinante.

É importante destacar que o posicionamento da Igreja Católica em relação às ideologias do século XX não era unicamente contra o comunismo. A crítica ao liberalismo como modelo excludente e perverso também era veemente, como podemos ver nos estudos de Zanoto (Zanoto, 2007), que afirma que a postura da Igreja Católica no século XX foi de combate às tendências do positivismo, do liberalismo como expressão do capitalismo perverso, do materialismo, do comunismo, do ateísmo e outros “ismos

Na Alemanha da década de 1950, os bispos demonstravam preocupação quanto à condição espiritual e religiosa da população. No estudo de Toscer (1997), pode-se perceber uma diminuição gradual da prática religiosa, como frequentar regularmente as celebrações e contribuir financeiramente com doativos para ações pastorais da Igreja. A Confederação dos Bispos da Alemanha assinalava uma preocupação quanto à miséria espiritual e religiosa da população. Explicavam essa ocorrência pelo crescente espírito de materialismo, pela prosperidade econômica do país e pelo fortalecimento de doutrinas concorrentes ao catolicismo. Nesse sentido, os esforços passaram a ser direcionados ao fortalecimento dos princípios cristãos na população.

O surgimento das campanhas de caridade e o nascimento da instituição Misereor estão diretamente ligados a essa conjectura. A iniciativa dos bispos alemães em fomentar campanhas de doações e ações de caridade sob os princípios do cristianismo foram uma tentativa de envolver a população nas práticas religiosas e humanitárias. Nesse sentido, os bispos alemães, sob a liderança do Cardeal Josef Frings, buscaram unir-se ao estado alemão, que administrado pelo democrata cristão Konrad Adenauer, representou um baluarte para a eficácia da cooperação transnacional sob os princípios do catolicismo e do cristianismo.

A ideia dos bispos alemães era unir forças com o Estado para construir uma política de união e integração internacional, visando fazer frente à vulnerabilidade dos povos e Estados mais suscetíveis a governos opressores e deficitariamente soberanos. O objetivo era construir uma paz e prosperidade condicionada e tutelada alicerçada nos ideais de democracia e liberdade. A Igreja Católica teve que ter uma postura frente a esse processo. Instabilidade política, guerra, avanço do comunismo eram temas recorrentes de atenção na geopolítica da Alemanha Ocidental. Já Konrad Adenauer entendia que era necessário construir uma nova imagem da Alemanha após os conflitos mundiais, uma representação mais cooperativa e de responsabilidade com o desenvolvimento das nações.

A própria atuação dos bispos alemães no Concílio Vaticano II leva à compreensão de que havia uma intencionalidade de se constituir uma ação cosmopolita de uma mais incisiva abertura da Igreja às necessidades dos novos tempos baseado numa preocupação com a causa social. Nas discussões sobre a atividade missionária da Igreja ao longo do Concílio, tendo como base teórica o pensamento do teólogo Josef Ratzinger, os padres alemães exerceram grande influência tendo participação direta dos Cardeais Franz König, da Áustria, e de Julius Döpfner, da Alemanha. A coordenação da Comissão das Missões no Concílio foi entregue ao Cardeal Josef Frings, tendo como argumento as instituições Misereor e Adveniat, entidades engajadas na causa social do catolicismo. Esse aspecto fortalece a

tese de Wiltgen (2007), de que as entidades de ajuda ao desenvolvimento alemãs serviram de argumento de peso para fortalecer a ala progressista do catolicismo advinda dos países que margeavam o Rio Reno, denominada de Aliança Europeia.

A FUNDAÇÃO DA AÇÃO MISEREOR NA ALEMANHA

A ideia da fundação de um fundo de caridade mantido à base de doações de fiéis católicos começou a ser estruturada no ano de 1954, no Congresso Católico realizado na cidade de *Fulda*. Na oportunidade, tomaram força as ideias da constituição de entidades e campanhas frente às condições de miséria e fome detectadas nos países em desenvolvimento. Temos como exemplo a organização internacional *Pax Christi*, fundada em 1945 na França, que representou uma aproximação histórica da França com a Alemanha, sob coordenação da Igreja Católica. A instituição Caritas, que já vinha atuando nesse contexto desde o século XIX, também participou de forma efetiva nesse processo. No entanto, temos de ter presente que a Misereor surgiu numa perspectiva de ocupar os espaços da ajuda humanitária, visando o protagonismo de uma entidade com identidade alemã.

Os Congressos Católicos, ou *Katholikentage*, já eram organizados desde 1848, seguindo os princípios das *Sozial Frage*, ou questões sociais da Igreja Católica. Eram eventos que na Alemanha visavam discutir questões pautadas acerca das condições da economia, dos trabalhadores, das injustiças sociais, que deram suporte ao surgimento do catolicismo social. Para a criação da Misereor e do protagonismo do Cardeal Josef Frings e do Padre Gottfried Dössing, é importante destacar a realização do Congresso Católico realizado na cidade de Colônia no ano de 1956, momento em que, segundo Trippen (2005), a causa social foi ainda mais fortalecida no contexto da Igreja.

Além disso, a prática religiosa manifestada pela comunhão pascal e pela prática dominical decadente na Alemanha ao longo da década de 1950 era outro motivo de preocupação dos bispos. Para a Confederação dos Bispos da Alemanha, essa realidade era decorrente da prosperidade econômica, do materialismo crescente e da expansão de ideologias concorrentes ao cristianismo.

De maneira geral, é preciso vislumbrar que os Congressos Católicos seguiam as orientações do Vaticano quanto à ação social da Igreja frente às condições em que se encontravam os fiéis, principalmente os desamparados e injustiçados, num contexto de expansão do capitalismo, da industrialização e da exposição da população às ideologias, Estados e ordens econômicas consideradas subversivas e excludentes.

A partir do ano de 1956, passaram a ser estimuladas diversas campanhas de mobilização da população alemã para a arrecadação de fundos para a promoção de projetos visando ações humanitárias em regiões de vulnerabilidade social. Em 1956, a filial alemã da *Pax Christi* angariou doações para os famintos, leprosos e estudantes estrangeiros que viviam na Alemanha. Nos anos de 1957 e 1958, as campanhas se multiplicaram, como a mobilização da *Katolische Arbeitnehmer Bewegung* ou Movimento Católico Operário, que promoveu a doação de uma parte do salário dos trabalhadores para o Projeto *Aktion Bombay* para o combate à fome na Índia. A entidade *Pax Christi* promoveu a campanha "Uma refeição para os famintos". A Arquidiocese de *Köln* desenvolveu uma campanha na televisão no Natal de 1957 denominada "Arroz para Calcutá". A entidade *Bund der Deutschen Katolischen Jugend* da juventude católica alemã organizou a campanha "Nós jejuamos para as pessoas famintas do mundo".

Conforme o histórico extraído do site oficial da Misereor, no Natal de 1958, em sua mensagem aos fiéis, o Cardeal Josef Frings da Arquidiocese de *Köln* fez um apelo por doações para os projetos de cooperação humanitária e anunciou publicamente que a

Confederação dos Bispos Católicos da Alemanha teria um projeto ambicioso de fundação de uma entidade de cooperação internacional para o desenvolvimento. Essa postura do Cardeal Josef Frings confirma a tendência crescente de fortalecimento das instituições de cooperação para o desenvolvimento direcionadas, principalmente, para as nações consideradas subdesenvolvidas da América Latina, África e Ásia. Surgem nesse contexto, por exemplo, as entidades *Brot für die Welt* (1959), ligada à Igreja Luterana Alemã; a *Adveniat* (1961) e a *Katholischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe* (1962), ambas coordenadas pela Igreja Católica Alemã.

Outra instituição alemã que passou a se dedicar a projetos de cooperação foi a Fundação Konrad Adenauer (*KAS – Konrad Adenauer Stiftung*). A instituição surgiu na década de 1950 sob iniciativa do Partido da Democracia Cristão (CDU) financiando a partir de então projetos de educação e desenvolvimento em países de vulnerabilidade social, com economias deficientes e regimes de governo autoritários. Na verdade, a grande linha de ação da Fundação Konrad Adenauer foi financiar projetos que fomentassem os princípios da democracia cristã, por isso ela teve forte atuação no Chile, no Brasil e na Argentina, financiando projetos de iniciativa local e oferecendo bolsas de estudos de pós-graduação na Alemanha, fomentando princípios da subsidiariedade, da democracia e desenvolvimento descentralizado.

Ainda no ano de 1958, num panorama do processo de fundação da entidade Misereor, na reunião anual do Comitê Central de Católicos Alemães em parceria com a direção da *Pax Christi Internacional*, foi sugerido que se fizesse uma campanha de coletas e doações na Quaresma de 1959, visando angariar fundos para a consecução de ajuda humanitária em regiões de vulnerabilidade no mundo subdesenvolvido. Essa proposta foi aprovada pela Confederação dos Bispos da Alemanha Ocidental. Assim, na Quaresma de 1959 foram coletados mais de 34 milhões de marcos alemães, provindos de doações de fiéis e simpatizantes das ações humanitárias.

O sucesso da primeira campanha de doações pode ser explicado, segundo Toscer (1997), por dois fatores. O primeiro é o engajamento da mídia – rádio, televisão, jornais, revistas - na divulgação da ação de caridade e ajuda humanitária aos povos em estado de fragilidade. O segundo é o fato de que o tema da fome e da miséria do mundo era bastante recorrente na Alemanha, o que alimentava a memória de sofrimento do povo devido a um passado sombrio, fator que se tornou ainda mais perceptível pela ajuda que os alemães receberam após a Segunda Guerra, com donativos de alimentos, roupas e outros mantimentos. O programa Socorro à Europa Faminta foi uma dessas iniciativas.

Vendo que esse movimento de mobilização para as ações de cooperação encontrou solo profícuo para seu desenvolvimento na Alemanha, a Confederação dos Bispos da Alemanha, sob liderança do Cardeal Josef Frings, criou ainda em 1958, a ação humanitária visando o combate à fome e à hanseníase no mundo. Essa campanha fora denominada de "*misereor super turban*". Esse lema representa um fragmento bíblico do Novo Testamento retirado de Marcos (8,2) que significa "tenho compaixão da multidão que me segue" e passou a ser o tema central da instituição criada com o nome de Misereor.

SUMÁRIO

O DISCURSO DO CARDEAL JOSEF FRINGS

Em seu discurso na conferência anual dos Bispos alemães de 1958, o Cardeal Josef Frings assinalou a que propósito a instituição Misereor viria a agir. Segundo Frings, após "pacotes de ajuda" oferecidos à Alemanha durante os períodos de guerra no século XX e em seguida visando a reconstrução do país, o "milagre" econômico trouxe prosperidade ao povo alemão e seria o momento de olhar para os necessitados do mundo: "ainda não esquecemos de nossa própria necessidade, e agora isso está no centro de nossa consciência: na maioria dos países do mundo há fome" (Frings, 1958).

Cardeal Josef Frings (1887-1978) foi Arcebispo de Colônia, elevado ao nível de Cardeal da Confederação dos Bispos Católicos da Alemanha em 1946. Considerado de tendência progressista, participou do Concílio Vaticano II como defensor de reformas progressistas na Igreja. Engajou-se na organização de entidades e ações da Igreja Católica Alemã para o combate às condições de vulnerabilidade social da população. É considerado um dos idealizadores e fundadores da Misereor. Sua história se confunde com a tendência progressista dos bispos alemães e da inserção social da Igreja. Ficou famoso por fazer frente ao regime nazista e, diante das condições miseráveis do pós-guerra, estimulava as pessoas carentes a roubarem comida para o sustento da família e carvão das ferrovias para o aquecimento das residências. Na região de *Köln*, inclusive, as pessoas que roubavam carvão das ferrovias eram chamadas de "*fringsen*", numa referência ao Cardeal.

No entanto, o discurso do Cardeal Frings, apesar do fundo de compaixão e de consciência do povo alemão quanto às necessidades e carência do passado de flagelos e de guerras, também possuía forte tendência política. Na fala do Cardeal, o colonialismo estaria chegando ao seu crepúsculo na segunda metade do século XX, o que traria a independência das colônias: "as pessoas de cor estão acordando. O bolchevismo está como aliado para eles na luta pela libertação nacional e da prosperidade econômica. A ajuda dos católicos, portanto, deve ser um meio frente à influência da União Soviética no Terceiro Mundo" (Frings, 1958).

No discurso de Frings, há um apelo no sentido de que a ação Misereor se fundamentaria numa prática de misericórdia cristã, a princípio independente da filiação religiosa dos receptores. No entanto, sendo a estrutura da própria instituição Misereor de caráter católico, vinculada diretamente aos bispos alemães e gerenciada sob seus condicionantes e interesses, podemos concluir que a expectativa prática da caridade esteve também alicerçada no princípio da expansão do cristianismo em áreas de vulnerabilidade social do

Terceiro Mundo. No discurso de Frings, isso também fica claro ao afirmar que, mesmo sendo os receptores das ações de caridade de outras correntes religiosas, se Deus assim o permitisse, além de contribuir na realidade social, também auxiliaria no processo como religião, "como uma ajuda em nome de Jesus e da sua Igreja, porque deveria" (Frings, 1958).

O sentido da criação da entidade Misereor, conforme o Cardeal Josef Frings, esteve alicerçado no princípio do evangelho da caridade e da misericórdia para com os necessitados e a conscientização do que ele denominou de "os poderosos" sobre determinadas condições políticas, sociais e econômicas de vulnerabilidade social. "Enquanto que as coisas políticas, econômicas e sociais não estão de acordo com a vontade de Deus e as calamidades do mundo não são resolvidas, todos os crentes têm de praticar as obras de misericórdia ricamente e abundantemente" (Frings, 1958).

No discurso de Frings é importante perceber a explicação proferida quanto à sugestão do nome para a instituição, destacando que em vez de um substantivo, a ideia de Misereor denotaria um verbo, uma ação constante de caridade e ajuda. Percebe-se a preocupação quanto ao poder religioso da palavra Misereor, sugerindo até mesmo uma oração em latim para os momentos de jejum e coleta: "*Miserere mei, sicut et ego Misereor*", o que se pode traduzir como uma oração de misericórdia e de compaixão.

No centro da rede de cooperação encontrava-se a Misereor, com sede em Aachen, vinculada à Confederação dos Bispos da Alemanha Ocidental. Com administração própria e relativa autonomia de ação, composta por comitês gestores, era quem organizava, planejava, fomentava e selecionava os projetos de cooperação para ajuda ao desenvolvimento.

Como mantenedores financeiros da Misereor estavam, em primeiro, o povo alemão, que contribuía com donativos coletados nas campanhas e, geralmente, com algum tema norteador,

as *Fastenaktion*. Da mesma forma, a partir de 1962, o governo alemão, através do Ministério para Cooperação Econômica e Desenvolvimento da Alemanha Ocidental, passou a fazer o repasse de recursos financeiros visando manter e apoiar as entidades de cooperação. A *Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe - KZE*, instituição criada em 1962 em parceria com o Governo da Alemanha Ocidental, englobava as entidades de cooperação católicas do país, visando unificar as políticas de apoio e cooperação a nível internacional, o que dava a ela considerável poder político. Era uma forma legal, segundo Voges (2015), de unir forças entre a igreja, a sociedade civil e o governo da Alemanha Ocidental.

Como representantes diretos da Misereor nos países considerados subdesenvolvidos, estavam os Arcebispos e Bispos. Como autoridades locais competentes, eram responsáveis por fomentar a cooperação da Misereor e validar os projetos encaminhados. Todos os projetos de cooperação deveriam ser aprovados pela autoridade eclesial regional. Na sequência estavam as entidades de base, responsáveis pela coordenação social do projeto de cooperação, ou seja, a execução em si. Essas entidades detectavam as realidades sociais e buscavam firmar parcerias junto à Misereor no desenvolvimento de um projeto social.

O GERENCIAMENTO DOS RECURSOS FINANCEIROS: UMA REDE DE INFLUÊNCIAS

Quando foi fundada, em 1959, a Misereor surgiu basicamente sob os alicerces da Igreja Católica Alemã, idealizada pela Confederação dos Bispos daquele país e era sustentada com recursos provindos basicamente de coletas e doações de fiéis.

Com a criação do *Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung* ou Ministério para Cooperação Econômica e Desenvolvimento da Alemanha Ocidental, a entidade passou a receber recursos financeiros do Estado, como promotora de cooperação e desenvolvimento.

Conforme se constata no histórico oficial do Ministério, nos anos 1960, o governo alemão foi pressionado pelo Bloco Ocidental a promover políticas de desenvolvimento e cooperação aos países em desenvolvimento, numa clara alusão à contenção das zonas de influência dos países do Leste, no contexto geopolítico da Guerra Fria. Nesse cenário, entidades como a Misereor recebiam recursos do Governo da Alemanha Ocidental e, conseqüentemente, eram pressionadas a respeitar essa lógica geopolítica. Assim, nesse contexto, estrutura-se a expansão da Misereor, alicerçada em recursos adquiridos de campanhas de doação e valores financeiros provindos da dedução de impostos da Igreja Católica e do referido Ministério do Governo alemão.

A iniciativa de inserção da Alemanha Ocidental na política internacional era parte integrante de um projeto de reestruturação da nação, numa clara pretensão de reconstrução de uma identidade internacional do país após um passado sombrio. Essa postura do Estado alemão, alicerçada sob a liderança do chanceler Konrad Adenauer (1949-1963) e pelos seus sucessores Ludwig Erhard (1963-1966), Kurt Kiesinger (1966-1969), Willy Brandt (1969-1974), Helmut Schmidt (1974-1982)] e seus subseqüentes, fez do Ministério de Relações Exteriores uma ferramenta primordial para a construção de uma imagem internacional alicerçada na cooperação e no desenvolvimento. Em síntese, como contextualiza Erb (2003), o multilateralismo, a cooperação e a ajuda da Alemanha para o desenvolvimento das nações subdesenvolvidas não eram simplesmente valores de política externa, mas táticas para a retomada da liderança da Alemanha Ocidental no cenário econômico e geopolítico. Erb (2003) também

reforça a tese de que a postura alemã na política externa, principalmente na era Adenauer e que claramente irá respingar os governos subsequentes, é de um alinhamento à geopolítica ocidental.

É importante não perder de vista a questão de que a Misereor era concebida como instrumento de política externa da Alemanha Ocidental. Nesse sentido, a preocupação da organização episcopal também deveria estar voltada para as políticas de cooperação desejáveis pelo Estado. Como exemplo, temos os princípios da Doutrina Hallstein, que previa que a Alemanha Ocidental não manteria relações de cooperação com países que reconheciam a soberania da Alemanha Oriental (a não ser a União Soviética). De alguma forma, essa tensão foi uma pedra no sapato da Misereor. A Doutrina Hallstein vigorou de 1955 a 1969, quando foi revogada pelo então Chanceler Willy Brandt.

Outro elemento a considerar é o fato de que a Alemanha Ocidental sofreu com as restrições geopolíticas no pós-guerra. Uma delas tratava das imposições militares impostas pelo bloco ocidental sob liderança dos Estados Unidos. Impedida de conquistar respeito internacional através dessas imposições e dos inúmeros entraves a que padecia em organismos internacionais, a Alemanha viu na cooperação uma possibilidade de se afirmar internacionalmente e de constituir novamente laços e relações internacionais que poderiam alavancar sua influência geopolítica.

Conforme matéria do jornal alemão *Aachner Nachrichten*, de 1967, o referido Ministério matinha relações próximas com a Misereor, principalmente para o repasse de recursos financeiros. A reportagem, intitulada "54 Milhões de marcos para Misereor e Pão para o Mundo" contempla o orçamento do Ministério para o financiamento de projetos de desenvolvimento e cooperação internacional, quando o fato que chama a atenção foi o atrelamento do recurso financeiro a empresas alemãs:

Würselen – O Governo Federal pretende neste ano no contexto de ajuda ao desenvolvimento, dar uma ajuda específica de 54 milhões de marcos alemães para as ações "Misereor" e "Pão para o mundo". O anúncio foi feito pelo Ministro Federal da Cooperação Econômica, Hans-Jürgen Wischnewski no sábado, na coletiva da imprensa. Wischnewski calcula que terá no orçamento de seu ministério de 1,7 até 1,8 bilhões de marcos alemães para esse ano. O ministro também espera que em 1967 sejam concedidos 160 milhões de marcos em empréstimos a países subdesenvolvidos. A concessão dos empréstimos aos países subdesenvolvidos está relacionada com contratos de fornecimento para empresas alemãs. Neste contexto, ele citou uma reunião realizada entre ele e o representante da empresa Krupp (Aachener Nachrichten, 1967, tradução do autor).

Constata-se que o recurso financeiro era destinado à promoção de projetos de cooperação internacional, mas o texto deixa transparecer também que ao ser concedido esse valor financeiro, haveria a exigência ou a sugestão, de que fossem vinculadas empresas alemãs no contexto de aplicação dos recursos destinados para projetos de desenvolvimento, no caso a multinacional Krupp. Esse aspecto é interessante se levarmos em consideração o contexto da modernização da agricultura, visto que havia várias empresas alemãs interessadas em promover técnicas modernas de produção buscando mercados para expansão.

Dessa forma, as instituições de desenvolvimento cristãs da Alemanha também passaram a ser um baluarte do Estado, assumindo uma postura política internacional de influência alemã no cenário geopolítico dos anos 1960 e 1970. O governo da Alemanha entendia que instituições de desenvolvimento alicerçadas nos padrões cristãos, como a Misereor e a Pão para o Mundo, legitimavam a cooperação pela sua gênese humanitária e de responsabilidade social.

Assim, podemos concluir que todo movimento de ajuda ao desenvolvimento promovido pelos católicos alemães esteve

alicerçado numa conjuntura mais ampla, de relações de influência, de pretensões políticas, de inserção social e promoção do catolicismo, de política externa do governo alemão, de um cenário geopolítico conturbado, de condições de vulnerabilidade social que demonstrava a ineficiência do modelo de desenvolvimento das nações periféricas. O que os alemães pretendiam era a construção de um novo modelo de desenvolvimento, mais pontual e localizado, o que tornava a política de ajuda mais efetiva e, obviamente, mais incisiva a geopolítica de influência alemã.

Mas de maneira geral, grande parte dos recursos financeiros da Misereor provinha de recursos próprios, advindo de coletas junto à sociedade ou de fundos financeiros da própria Igreja alemã. Por exemplo, no período de 1959 a 1978, conforme o Anuário Estatístico da Misereor (Misereor Arbeitshilfe, 1979), do total de cerca de 2 bilhões de marcos remetidos em projetos para a América Latina, cerca de 60% provinha de recursos próprios. O restante dos recursos foi intermediado pelo governo alemão a partir de 1962 e a partir do ano de 1970 de um fundo das Dioceses da Alemanha. Mas a Misereor tinha certa autonomia para gerenciar a distribuição desses recursos.

Enquanto a Igreja Católica Alemã, através da Confederação dos Bispos, passou a gerenciar a Misereor desde a coleta dos recursos, o seu gerenciamento e a formulação de políticas de ação aos Bispos residentes nos países receptores, foi designada a função de gerenciar localmente a ação dos recursos da Misereor, dando autenticidade e legitimidade aos projetos e às linhas de ação em regiões de interesse. Todos os recursos da Misereor deveriam passar sob o crivo do Bispo ou Arcebispo da sua região de abrangência nas dioceses.

A expansão e consolidação da Misereor como entidade internacional de cooperação para o desenvolvimento, o combate à fome e à promoção dos direitos humanos esteve diretamente vinculada à realização do Concílio Vaticano II, oportunidade em que os bispos do mundo puderam conhecer as possibilidades da entidade.

SUMÁRIO

Até janeiro de 1962, já havia chegado à sede da Misereor, em Aachen, cerca de 2.500 cartas e ofícios de diversas regiões do mundo, solicitando todos os tipos de ajuda possível, tais como alimentos, roupas, cobertores e medicamentos.

Kiefer e Risse (1962) apresentam as linhas de ação para selecionar os projetos de cooperação que seriam contemplados com auxílio financeiro da entidade. Essas linhas de ação representaram as prioridades da concepção de cooperação para o desenvolvimento socioeconômico consideradas prioritárias para a Misereor:

1. Ajudar no aumento e melhoramento da produção de alimentos: envio de profissionais; compra de gado, sementes, fertilizantes e equipamentos; medidas de irrigação, construção de poços; drenagem de terras; medidas de estímulos à agricultura; promoção da pesca; construção e ampliação de escolas agrícolas e instrução comercial; cursos agrícolas e serviços de consultoria; promoção de cooperativas autossustentáveis.
2. Ajudar a expandir a base econômica e melhorar as condições de vida: construção e ampliação de escolas de artesãos, cursos de artesanato e serviços de consultoria; Construção e ampliação de escolas de donas de casa e cursos de economia e consultoria doméstica; estímulo à produção, transformação e criação de cooperativas de consumo.
3. Ajudar a melhorar a assistência à saúde: construir e ampliar hospitais, ambulatórios, maternidades, escolas de enfermagem; assessoria à saúde e higiene pessoal; envio de enfermeiros e médicos.
4. Ajuda para a formação de líderes locais: para melhorar as condições de vida na agricultura e no trabalho, nos serviços de saúde, na indústria e na técnica; estruturar condições sociais saudáveis e um quadro de desenvolvimento global equilibrado: desenvolvimento das comunidades, cooperativas e opinião pública.

A noção de desenvolvimento da Misereor esteve obviamente alicerçada na noção cristã de uma sociedade mais justa. Na concepção de Osner (1976), os princípios fundamentais para o trabalho de desenvolvimento promovido pela Igreja seriam:

- a. O princípio de eliminar a longo prazo as causas da fome e da doença;
- b. O princípio da promoção de iniciativas de caráter local;
- c. O princípio da parceria; e
- d. O princípio dos pequenos passos e do desenvolvimento integral.

Nesses preceitos elencados é possível retirar alguns princípios norteadores que caracterizam a noção de desenvolvimento da Misereor. Num primeiro momento, o princípio de eliminar as causas da fome e da doença dos países considerados do *Dritten Welt* ou Terceiro Mundo. Assim, entendia-se que um dos princípios da dignidade humana partia das necessidades básicas de alimentação e saúde.

O último aspecto elencado por Osner (1976) e que é muito significativo, é representado pelo que se denominava de *kleinen Schritte*, ou pequenos passos. Ou seja, era através dos pequenos passos, das iniciativas pontuais e localizadas, que a mudança social e a integração dos grupos marginalizados se efetivariam. Esse aspecto vem ao encontro do que se constituiu acerca da causa social no Concílio Vaticano II. Ou seja, havia uma intencionalidade de constituir um padrão de desenvolvimento que não fugisse da tutela da Igreja, que promovesse um desenvolvimento idealizado pelo catolicismo, mas que não fosse o estopim de uma guinada radical. Na verdade, a nosso ver, a ideia era promover um ajuste funcional e a integração das sociedades desestruturadas aos padrões modernos de cultura e sociedade, consumo e produção.

FASTENAKTION E CAMPANHA DA FRATERNIDADE: A MENSAGEM DE AJUDA DA IGREJA SE TRANSNACIONALIZA

A partir de sua fundação, a Misereor passou a organizar campanhas anuais de mobilização por doações, bem como, receber e gerenciar os recursos financeiros para ações de mobilização humanitária no mundo subdesenvolvido. As regiões de ação da instituição direcionaram-se ao que se denominou de Terceiro Mundo ou países subdesenvolvidos, a destacar: América Latina e Caribe, África e Ásia. Nesse sentido, a Misereor passou a organizar anualmente o que ela denominou de *Fastenaktion*, ou seja, campanhas precisas e pontuais com um tema norteador referente àquele ano corrente. As *Fastenaktion* podem ser consultadas no site oficial da Misereor.

A primeira campanha, de 1959, foi incisiva na questão da fome no mundo. O primeiro cartaz de divulgação das campanhas de coletas promovida pela Misereor demonstra basicamente qual foi o princípio norteador inicial. Conforme a mensagem do cartaz: “dê você algo para eles comer”; e logo abaixo anuncia a ação do ano que se refere: “contra a fome e as doenças no mundo”. A primeira campanha, de 1959, tinha como alvo doações e caridades, numa intenção norteadora de resolver um problema básico, a fome, não num sentido de esmola, mas de combater uma causa endêmica.

As campanhas de doações ou *Fastenaktion* compunham-se de temas norteadores, que, além de estimular as doações, trabalhavam a questão da conscientização dos doadores sobre temas recorrentes no mundo subdesenvolvido. A evolução dessas campanhas e desses materiais instrutivos é analisada no estudo Phillip, que busca compreender o sentido e a mensagem dos temas das ações anuais, tanto da instituição católica Misereor, bem como da luterana *Brot für die Welt*.

Um dos méritos do trabalho de Phillip (2006), que afirma que as referidas instituições de cunho cristão passaram ao longo dos anos de meras entidades de caridade para agências de cooperação para o desenvolvimento, reside no fato de que as doações e coletas de recursos financeiros para campanhas de caridade aos povos mais necessitados partem de uma questão central: o reconhecimento da população alemã de sua condição de desenvolvida para com populações consideradas subdesenvolvidas e carentes.

As *Fastenaktion* foram idealizadas pela Misereor, a partir de 1959, para sensibilizar a população alemã a colaborar com donativos para os projetos de cooperação. Elas passaram a ser pensadas e postas em prática anualmente, tendo como plano de fundo um tema norteador, com uma mensagem de urgência. E a partir de 1972 passaram a ter regiões determinadas como foco de ação. A importância das *Fastenaktion* reside no tema sensibilizador, que se transnacionaliza através de um discurso que conclamava para uma realidade social adversa.

O estudo dos temas norteadores das *Fastenaktion* colabora na compreensão da estruturação do pensamento de ajuda da Igreja frente às condições sociais adversas, tornando-se uma mensagem de cunho político com focos de ação. As *Fastenaktion* transformaram-se num discurso de ação, uma reação da Igreja, que tem seu germe na Alemanha e que se internacionalizou através dos seus temas e da sua mensagem educativa e principalmente, pelo seu teor de alerta sobre questões pontuais, em particular, a da fome. O aspecto educativo e de alerta tinha como princípio a sensibilização da população alemã sobre temas urgentes diante das condições de vida dos povos do Terceiro Mundo.

No entanto, diante da rápida expansão da Misereor e da influência que exerceu sobre bispos, padres e outros religiosos de diversos países, a ideia da criação de campanhas norteadoras do propósito de cooperação e ajuda da Igreja acabou por estimular iniciativas similares. No Brasil, por exemplo, a Campanha da Fraternidade surgiu no Rio Grande do Norte por influência das *Fastenaktion* da Misereor,

quando Dom Heitor de Araújo Sales, que no início dos anos 60 estudava na Alemanha, levou à Arquidiocese de Natal-RN a proposta de cooperação local sob os mesmos princípios alemães. Surgiu ali a primeira Campanha da Fraternidade, que a partir de 1964, sob coordenação de Dom Eugênio Sales, foi assumida oficialmente como uma política da CNBB.

Até o ano de 1965, os temas norteadores das *Fastenaktion* foram pontuais na questão da fome. O pedido de dar algo para comer para aqueles que estariam com fome é um apelo significativo para sensibilizar a população alemã sobre um dos problemas mais recorrentes de muitos países: a fome e a desnutrição. Os apelos dos folders de sensibilização representaram importante catalizador das doações dos alemães para as campanhas de ajuda humanitária da Misereor. A questão da fome e da extrema pobreza atingiu sensivelmente grande parte da população alemã, que respondeu em grande escala ao seu caráter apelativo. Entendemos que os temas norteadores da fome atingiram um dos aspectos que ainda estavam recorrentes na memória do povo alemão: a necessidade básica do alimento que em vários momentos fora afetada ao longo do século XX.

As campanhas que tinham a fome como tema pontual possuíam algumas similitudes e abordagens caracterizantes e imbuídas de uma simbologia. Por exemplo, na campanha de 1965 apresenta-se uma mão “branca” dando um pão a duas mãos “negras”, o que por si só remete a ideia de que poucos podem ajudar muitos e numa perspectiva de estereótipo racial, de que um branco pode ajudar a muitos negros. O sofrimento decorrente da fome e da miséria está em evidência nessas campanhas, sendo que o flagelo humano poderia ser revertido através da ajuda humanitária, como dizem as campanhas de 1962 e 1963, nas quais a mensagem denota a ideia de que milhões de pessoas estariam passando fome e que era possível alimentá-las.

A partir de 1966, as *Fastenaktion* começaram a ter temas norteadores com papel mais educativo, englobando a temática da

necessidade do apoio às crianças como uma ajuda necessária para o desenvolvimento das regiões carentes. O caráter educativo transcende da simples sensibilização dos alemães quanto aos problemas do mundo, também estimula a formação de consciência das populações receptoras dos recursos financeiros. É o ideal do fermento cristão que pretende fazer efeito em relação às mazelas e deficiências das populações, como por exemplo, no ano de 1969, quando o slogan afirmava a necessidade de dar a cada pessoa uma chance, no sentido de que o ser humano, quando apoiado e estimulado, poderia buscar alternativas para fazer frente às condições de vulnerabilidade. A ideia do *Selbsthilfe*, ou seja, da ajuda própria é muito significativa, aspecto que vem ao encontro do conceito de integração funcional dos marginalizados de Vekemans.

A *Fastenaktion* de 1971 representou uma inovação na formulação da mensagem da campanha de doações para a ajuda humanitária. O tema norteador remetia ao direito da criança que espera viver, que envolve uma série de fatores necessários para que isso ocorra, como um teto seguro para sua proteção, um banco escolar para sua formação, uma alimentação completa para seu crescimento sadio e que futuramente ela necessitaria de um local de trabalho para geração de renda. Para além do problema da fome e da miséria, as campanhas da Misereor demonstram a evolução da consciência da amplitude das necessidades para o desenvolvimento dos povos considerados subdesenvolvidos. Da mesma forma, a campanha de 1972 apela para que se tirassem as pessoas da cruz: da cruz da miséria, da cruz da ignorância e da cruz da repressão. Pela primeira vez, as campanhas denotavam a uma região específica de ação, o que representava maior sensibilização e clareza nos propósitos da ajuda para o desenvolvimento.

No ano de 1975, pela primeira vez, é desenvolvida uma campanha direcionada especificamente ao tema da América Latina. Com o lema "Misereor, vá em direção aos seus irmãos", a região foco da campanha é a sensibilizada quanto às condições das populações

andinas e da América Central. No ano de 1979, a campanha da Misereor tem o Brasil como tema norteador, através do slogan: "Outra vida, aprender a compartilhar. Viver no limite chama-se: salário indigno, fome, barraca, escravidão, desrespeito pela dignidade humana". Nesse sentido, a campanha da *Fastenaktion* chama a atenção para problemas pontuais vivenciados no Brasil naquele período.

A Campanha de 1978 possui uma imagem que nos remete a uma simbologia cristã. Enquanto a mensagem de sensibilização clama por outra vida, no sentido de dar respostas frente a uma sociedade injusta, a imagem remete a um garoto carregando madeira, numa denúncia ao trabalho infantil. Mas a imagem é simbólica e emblemática, pois a primeira impressão é a de que o garoto carrega uma cruz, em referência à simbologia cristã do sacrifício e do sofrimento.

Aspecto que demonstra ficar claro nos temas das *Fastenaktion*, é a sugestão de que a Igreja e a ajuda para o desenvolvimento deveriam assumir uma postura diante da negligência ou ineficiência do Estado diante das emergências das causas sociais. Mesmo que isso não estivesse expresso claramente nas mensagens, sejam escritas ou através das imagens, o que se subentende é que a solidariedade e a ajuda dos agentes envolvidos pretendiam suprir essa deficiência, fortalecendo a compreensão da subsidiariedade. Esse aspecto nos é muito revelador visto que a transnacionalização das ações sociais da Igreja passou por diversos agentes, que deram a esse aspecto uma dimensão universal. A mensagem da ajuda e da postura da Igreja foi construída conjuntamente, com o envolvimento de lideranças religiosas, leigas e da sociedade civil. Entendemos que o discurso da ajuda da Misereor não foi uma mensagem de alguém para alguém, mas sim, uma consequência de todo um movimento que se universalizou e se materializou em ações conjuntas da Igreja.

O simbolismo presente nas imagens e nas mensagens exponencializavam e colocavam em evidência o princípio da subsidiariedade,

de colocar o indivíduo dos países subdesenvolvidos como responsável pela constituição de seu próprio futuro no sentido de ser um agente de desenvolvimento local. Os princípios de cooperação da Misereor não se destinavam a Estados ou políticas macroestruturais, mas focavam na lógica inversa, ou seja, de que os próprios sujeitos e as iniciativas localizadas em vilarejos, comunidades de base, cooperativas, sindicatos, representassem uma força de mudança social, de desenvolvimento e integração ao mundo moderno ocidental.

Ao compararmos lemas da Campanha da Fraternidade postos em prática pela CNBB no Brasil percebe-se que há similitudes nos temas de sensibilização. As ideias de solidariedade, de repartir o pão e os frutos do trabalho, a promoção da justiça, e a consciência diante dos problemas das populações oprimidas e flageladas são temas recorrentes que se assemelham à *Fastenaktion* da Misereor. Essas iniciativas de cooperação e ajuda ao desenvolvimento não foram iniciativas isoladas, mas que se inseriram num mesmo contexto de posicionamento da Igreja Católica diante de um mundo visto como subversivo, excludente e desequilibrado.

Numa perspectiva de transnacionalização das ações da Igreja de cooperação para o desenvolvimento, isso representa um aspecto muito importante. O ideal de ajuda e ação social da Igreja se torna uma política universal para fazer frente às condições de miséria e desigualdade social. Nesse sentido, as regiões de ação são as que historicamente foram menos favorecidas e que estavam à margem do progresso. Portanto, se o foco da Misereor abrangia uma perspectiva global de desigualdade, partindo seu olhar para os países considerados subdesenvolvidos, os projetos sociais da CNBB voltavam-se para realidades brasileiras, de caráter interno, formando uma espécie de escala de desigualdades.

Assim, a Misereor e os católicos alemães assumiram uma postura de protagonismo, influenciando e dando um tom de cooperação da Igreja diante dos problemas sociais do mundo. Muitos bispos

e religiosos do Brasil, envolvidos e comprometidos com a causa social, vão se remeter à Misereor para fazer frente a suas realidades locais, de suas dioceses e de suas paróquias. Nesse sentido, um mundo universal de cooperação torna-se local, regionaliza-se, e fortalece a ideia de transnacionalização do ideal de cooperação, onde o fermento cristão pretendeu ser um catalizador da postura cristã diante de realidades sociais e políticas adversas.

Temos, como exemplo, um fragmento retirado do registro do Pastoral de Conjunto da Arquidiocese de Florianópolis, onde há um apelo à importância da Campanha da Fraternidade para a promoção de ações sociais na região:

Campanha da Fraternidade: Seu sentido, finalidade e seu método de ação. Ninguém desconhece a necessidade de uma publicidade e divulgação do auxílio mútuo, de fraternidade e também a necessidade econômica por que passamos. Tentaremos fazer com a Campanha da Fraternidade o que a Caritas e as dioceses da Alemanha nos estão fazendo (Pastoral de Conjunto, 1966).

Há uma reflexão sobre a necessidade de se fomentar iniciativas locais diante de políticas já promovidas por entidades internacionais, em que são citadas a Caritas e também as iniciativas das dioceses da Alemanha, numa referência clara à cooperação para o desenvolvimento, promovida pelos católicos alemães. Essa é uma questão muito importante, pois percebemos no discurso acima que a ajuda internacional vinha da Alemanha, não fazendo necessariamente referência à Misereor. Isso reforça a tese de que a ação conjunta das instituições cristãs para o desenvolvimento e o governo alemão transmitia uma mensagem internacional de uma nação, no caso a alemã, que se engajava para a ajuda ao desenvolvimento das regiões subdesenvolvidas. Isso em termos de simbologia e significância tem uma representatividade transnacional relevante.

O TEXTO NO CONTEXTO

Como síntese, pode-se deduzir que o surgimento da entidade Misereor inseriu-se no processo de expansão da política de cooperação para o desenvolvimento na década de 1950. Buscou-se conjecturar nesse texto os aspectos determinantes para o surgimento e expansão, mas principalmente, a gênese e a legitimidade do fortalecimento dessa instituição alemã. Foi possível perceber que a gênese da ação Misereor esteve alicerçada sob os princípios da caridade e da ajuda advindos do evangelho bíblico, mas sua legitimidade também assumiu uma postura política, num cenário conturbado de Guerra Fria, quando a Igreja Católica Apostólica Romana assumiu a postura de fazer frente ao avanço das ideologias por ela consideradas subversivas e maléficas para o mundo.

Os católicos alemães, ao assumirem a postura de dianteira na cooperação para o desenvolvimento, pretendiam fomentar no mundo o sentimento de ajuda humanitária. Seus esforços colaboraram e foram decisivos no transcórre do Concílio Vaticano II, sendo a cooperação para o desenvolvimento e os problemas de desigualdade social, exclusão e exploração incluídos na agenda de discussão do Concílio, o que colaborou na formulação da carta *Gaudium et Spes*.

Objetivou-se analisar e situar a instituição Misereor no contexto geopolítico da década de 1950, mas também, no processo de reorganização e reformulação do catolicismo frente aos problemas do mundo. Esse movimento fez parte da tentativa da Igreja Católica em assumir um protagonismo no combate às vulnerabilidades e desigualdades, principalmente dos países considerados subdesenvolvidos do eixo Sul.

Essa noção de subdesenvolvimento do sul ou dos países de Terceiro Mundo tornou-se evidente quando se analisou os projetos desenvolvidos em cooperação com a Misereor na América do Sul.

A ideia de desenvolvimento idealizada pela instituição buscou fazer frente aos movimentos desenvolvimentistas tutelados pelos Estados Unidos, numa perspectiva de que as comunidades latino-americanas deveriam ser ajudadas a promover um padrão de desenvolvimento sob os princípios humanitários do cristianismo, considerados urgentes após a Segunda Guerra Mundial.

Dessa forma, torna-se necessário compreender sob quais parâmetros e lógicas se constitui o ideal de cooperação e de ajuda ao desenvolvimento na segunda metade do século XX. Como um movimento complexo e abrangente, a noção de desenvolvimento para a construção de um mundo mais “justo”, alicerçado no ideal de paz e prosperidade das nações, é assimilada pela Igreja Católica, que postula papel de protagonismo nessa conjuntura. Sob o ideal do fermento cristão para o mundo, a instituição e suas diversas representações buscaram disseminar e fomentar uma ação cristã para a construção de um novo modelo de sociedade no pós-guerra sob o baluarte do desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

AACHENER NACHRICHTEREN. **54 Milhões de marcos para Misereor e Pão para o Mundo**. Aachen, Deutschland, v. 9, 1967, p. 01.

BEIGEL, Fernanda. **Misión Santiago**: el mundo académico jesuíta y los inicios de cooperación internacional católica. Santiago: Lom Ediciones, 2011.

BESSEL, Richard. **Alemanha, 1945**: da guerra à paz. Tradução de Bertilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

COSTA, Iraneidson. Amar e servir no Sul da América: origem e articulação dos centros sociais jesuítas. In: **Caderno CRH**, v. 29, n. 03, p. 171-186, 2016.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

ERB, Scott. **German foreign policy**: navigating a new era. Lynne Rienner: Boulder, 2003.

FRINGS, Josef. **Abenteuer im Heiligen Geist**. Fulda, August, 1958. Disponível em: <http://www.misereor.de/ueber-uns/misereor-geschichte.html>. Acesso em 10/10/2014.

KIEFER, W.; RISSE, H.T. **Misereor**: ein Abenteuer der christlichen Liebe. Mainz, Deutschland: Mathias-Grünwald-Verlag, 1962.

KOCH, Ulrich. **Meine jahre bei Misereor**: 1959-1995. Edition Weltweite Solidarität. MG: Aachen, 2003.

MISEREOR ARBEITSHILFE. **Misereor jahresbericht 1978 und Rechenschaftsbericht 1959-1978**. Aachen: Publicação especial, 1979.

OSNER, Karl. Strategische Grundideen Misereor's: Versuch einer Standortbestimmung. In: Bischöfliche Kommission für Misereor (Hg.). **Misereor - Zeichen der Hoffnung**. Beiträge zur kirchlichen Entwicklungsarbeit. Kösel München, 1976, p. 163-189.

PASTORAL DE CONJUNTO. **Revista da Arquidiocese de Florianópolis**, Florianópolis, janeiro de 1966, p. 2.

PEASE, Henry. Die Kirchen und die Sozialen Reformen in Peru. In: Bischöfliche Kommission für Misereor (Hg.). **Misereor - Zeichen der Hoffnung**. Beiträge zur kirchlichen Entwicklungsarbeit. Kösel München, 1976, p. 335-348.

PHILIPP, Carolin. **Diskurse in der Entwicklungszusammenarbeit unter Berücksichtigung von Postkolonialer Theorie: Weißsein** in den Grundlegenden Dokumenten von Misereor und Brot für die Welt. Schriftliche Arbeit zur Erlangung des akademischen Grades `Magistra Artium´ an der Fakultät für Wirtschaftsund Sozialwissenschaften der Universität Potsdam, 2006.

TOSKER, Sylvie. **Les catholiques allemands à la conquête du développement**. Paris, França: L´Harmattan, 1997.

TRIPPEN, Norbert. **Josef Kardinal Frings (1887-1978)**: Buch II – sein Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre. Ferdinand Schöningh: Paderbon, 2005.

VOGES, Stefan. **Konzil, dialog und demokratie**: der Weg zur Würzburger Synode 1965-1971. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015.

ZANOTO, Gizele. **Tradição, Família e Propriedade (TFP)**: as idiossincrasias de um movimento católico (1960-1995). Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

WILTGEN, Ralph. **O Reno se lança no Tibre**: o Concílio desconhecido. Tradução de Jairo Britto de Souza. Niterói, RJ: Permanência, 2007.

3

Cristina Aparecida Mendes Makowiecki (UDESC)

REPRESENTAÇÕES DA PEDAGOGIA PERSONALIZADA E COMUNITÁRIA NAS SEMANAS PEDAGÓGICAS (1955-1956)

INTRODUÇÃO: A RENOVAÇÃO EDUCACIONAL CATÓLICA POR PIERRE FAURE

A educação de uma nação é um tema complexo, com problematizações distintas e sem respostas simples. Na década de 1950, o ambiente não era diferente. O país vivia um momento de transformações intensas e no campo educacional era possível observar a ampliação das unidades escolares e o aumento das vagas com o propósito da disseminação da escolarização para uma maior parcela da sociedade. Entendia-se esse processo como algo estruturante da identidade nacional, com possibilidade de capacitar a população para o trabalho e ampliar seus modos de ser e viver, sem perder de vista os valores.

No entanto, apesar dos esforços em se divulgar a ideia de uma escola pública, gratuita e laica, os ditos valores advinham da presença e força da igreja católica no contexto educacional, principalmente por ser a instituição responsável pela formação de um número majoritário de professores que atuavam nas diversas escolas do país (Xavier, 1999).

E, justamente neste ensejo de renovação da educação, da presença da igreja, é que chega ao Brasil, a convite da Associação de Educação Católica (AEC), Pierre Faure, padre Jesuíta francês. Faure criou o *Centre d'Études Pédagogiques*, escreveu para revistas educacionais, criou a revista *Pédagogie* e desenvolveu a proposta do ensino personalizado e comunitário. O ensino personalizado e comunitário consiste em uma proposta de ensino pautada nas dimensões antropológica-espiritual, biopsicológica e na pedagogia apoiada na *Ratio Studiorum* e na Escola Nova.

Klein (1998) aponta as inspirações que colaboraram com a proposta de Faure. Tratava-se de um projeto educacional voltado ao desenvolvimento integral do estudante, valorizando a pessoa, cultivando a solidariedade e defendendo o protagonismo do aluno. A proposta de trabalho fauriano entendia o conhecimento como uma descoberta, e o educador seria o responsável pela preparação de um ambiente que incitasse a curiosidade, o desejo pela pesquisa. Daí a relevância de estimular os alunos a ver, contemplar e observar.

A circulação dessa pedagogia personalizada foi divulgada com a participação de Faure em congressos, em seus escritos, em revistas e com a sua participação em cursos de formação de professores. Trata-se de uma experiência educativa coordenada por Faure a partir de estudos desenvolvidos na França e outros países europeus, onde conheceu os trabalhos de educadores como Maria Montessori, Helena Lubienska e Célestin Freinet. Estudiosos que influenciaram sua obra e seu projeto educativo (Dallabrida, 2018).

Pierre Faure veio então ao Brasil com intuito de animar as chamadas Semanas Pedagógicas, ação promovida pela Associação de Educação Católica³ (AEC), colaborando com a formação dos professores católicos e a renovação desejada no campo educacional confessional. Essas semanas aconteceram em 1955, no Colégio Sacré Coeur de Marie, no Rio de Janeiro, e em 1956, no Colégio Sion, em São Paulo.

Dentro deste contexto, propõe-se estudar as representações da pedagogia personalizada e comunitária nessas semanas pedagógicas supracitadas e apresentar as suas estruturas formativas, verificando permanências de possíveis dissidências na ação pedagógica realizada nessas escolas.

3 Associação de Educação Católica (AEC) surge em 1944 como preparação para o I congresso do sindicato dos estabelecimentos particulares de ensino mantidas por ordem religiosa. Tendo como finalidade o fortalecimento da fé cristã, defender direito da família quanto educação, promover a educação gratuita, semi gratuita e cooperar com a união dos educadores católicos (Rocha, 1997).

A SEMANA PEDAGÓGICA – COLÉGIO SACRÉ-COEUR DE MARIE, NO RIO DE JANEIRO

A formação de professores oferecida pela AEC se dava nas Semanas Pedagógicas. Esse era um espaço organizado para instruir o desenvolvimento de uma pedagogia cristã, transmitindo um “cristianismo verdadeiro” (AEC, s.d, p. 10) e tendo como objetivo uma educação, pautada no esforço do indivíduo e no seu senso de família e vida. No material impresso sobre a divulgação desta semana, é possível notar o sumário das ações que seriam desenvolvidas nos dias de curso ou mesmo as técnicas e os métodos pedagógicos.

Dentro deste contexto, ali estava Pierre Faure que iria atuar na Semana Pedagógica realizada no Rio de Janeiro em 1955, no Colégio Sacré Coeur, uma instituição de origem francesa, que tinha como missão apregoar e manifestar o amor de Cristo, utilizando como meio para tal feito, a educação.

Na introdução do opúsculo, Pierre Faure, destaca a importância de desenvolver nos alunos a consciência e a responsabilidade de cada um para a construção da sociedade ativa, produtiva e cristã. Esse ideal de formação foi amplamente atendido ao observar a proposta formativa, onde se abordou os seguintes temas:

- Condições para uma pedagogia cristã
- O “Contrainte” e a Autonomia: como formar as consciências
- A formação religiosa nas diferentes idades
- O despertar do senso social
- Conclusões gerais

Durante a formação, Faure incitou o grupo de participantes a pensar sobre a necessidade de promover um ambiente educacional em que estudantes e a comunidade encontrassem relações amigáveis, de ajuda mútua, de oração e de fé.

Para Faure, a escola que incorporava em seu fazer pedagógico metodologias de um ensino personalizado, possibilitava aos alunos uma maior aquisição da consciência de seu papel como estudante, na aprendizagem e no reconhecimento da importância do esforço para o sucesso (AEC, s.d.).

Neste sentido, Faure oferece um modelo educativo regido pelo movimento de renovação educacional, em que o estudante passa ter maior protagonismo no ato de aprender e o professor assume papel de observador e pesquisador.

Assim, na proposta pedagógica apresentada por Faure é possível verificar a influência das educadoras Maria Montessori e Helena Lubienska de Lenval, ao verificar algumas aproximações. A primeira delas se dá no fato de Faure convidar Lubienska para colaborar com suas formações, e Lubienska incorporava em seu modelo pedagógico os princípios montessorianos, uma vez que tinha tido estreita relação com a educadora italiana.

Lubienska absorveu muito o método montessoriano e o ampliou com a filosofia e o ensino religioso, dando a sua metodologia um conceito litúrgico (Gilsoul, 2014), pois considerava imprescindível à escola cristã uma educação que valorizasse a pessoa em sua integralidade, garantindo o desenvolvimento físico, psíquico e espiritual. O professor, para esse modelo de educação, deveria se educar, antes de se dedicar ao ensino do outro.

Um professor improvisado está fora de cogitação, pois quem deseja instruir é antes chamado a fazer rigoroso trabalho em si mesmo, afinal, deve ser um “humilde servidor da vida”. Além disso, “necessita esclarecer sua própria consciência, livrar-se de muitas ideias presunçosas e preconcebidas, fazer-se humilde e passivo a fim de modificar seus hábitos morais”. [...] É importante dirigir o olhar do educador para uma perspectiva em planos: o do espírito, o do corpo e o da alma de cada criança. Portanto, torna-se essencial que durante sua formação o professor seja des-

pernado para a riqueza, a profundidade do ser humano, assim como para sua complexidade (Gilsoul, 2014, p. 20).

Na concepção filosófica desta proposta de educação cristã defendida Lubienska, a finalidade da educação era dar prioridade ao espírito, na vida. Fazer do corpo e da mente “instrumentos dóceis do seu eu espiritual” (Gilsoul, 2014, p. 15).

Por sua vez, Faure (1979) compreende que a ideia desta integralidade no processo educativo levará a criança a despertar da mente e ao desenvolvimento do espírito social, e dá grande relevância à proposta de Lubienska, tratando como única pedagogia autêntica das Igrejas cristãs, pois “preserva ou restaura a integridade de todo o ser mediante atividade simultaneamente corpórea, psíquica e espiritual” (Faure, 1979, p. 45).

Na educação, é preciso ensinar a criança progressivamente, mas desde o início, a tomar consciência do que pode fazer, ou deve fazer, dos meios ao seu alcance para realizá-lo, do que pode buscar e conseguir, tanto no domínio prevalentemente material das coisas e das atividades da vida, como na conquista dos conhecimentos, na aquisição do saber. [...] São estes os elementos básicos (que deveriam estar presentes em toda parte) duma pedagogia que pretende ajudar as pessoas a se tornar “progressivamente cada vez mais conscientes” mais responsáveis pelos próprios atos, seus e dos outros...pois estes existem! Nós podemos dizer que são objetivos fundamentais de qualquer pedagogia, e sobre os quais insiste uma formação personalista e comunitária (Faure, 1979, p. 41).

São justamente essas ideias e princípios do ensino personalizado e comunitário, pensado por Faure (1979), que foram apresentados na organização e proposta de formação dos professores do Colégio Sacré Coeur, quando se observa a proposta de atividades (AEC, s.d.).

Durante cinco dias, os educadores foram convidados a pensar sobre a temática de uma educação cristã. No primeiro dia, o bloco temático apresentado trazia as seguintes questões: “Existe

SUMÁRIO

uma pedagogia cristã? Podemos escolher uma pedagogia unicamente pela sua eficácia? Existem pedagogias incompatíveis com a formação cristã? Quais os sinais para reconhecer uma pedagogia suscetível a se tornar cristã? Condições essenciais e ternas de uma pedagogia cristã" (AEC, s.d., p. 5).

No segundo dia, o tema escolhido foi a formação das consciências, tendo como subtítulos: "Pode-se obter a educação pelo constrangimento? Pode-se conseguir educação sem constranger? A finalidade da educação é a autonomia? O que supõe a formação de consciência? Normalização: normalização ou socialização da criança. Necessidades e dificuldades atuais para a educação e para o ensino. Etapas e métodos de acordo com as idades" (AEC, s.d., p. 5).

O terceiro dia trouxe a formação do espírito com tema central, subdividido em duas sessões. Na primeira, as questões eram: "O que devemos procurar aos alunos? Como formar o espírito? Papel do corpo na formação do espírito. A importância de um ideal educativo." Na sequência, a pergunta ajudou a elaborar a parte metodológica, referenciando práticas do método montessorianos ao abordar o trabalho pessoal. A questão proposta foi: "Como formar para o Trabalho Pessoal?" (AEC, s.d., p. 5).

Em seguida, apresentaram-se pontos que ajudaram na elaboração do conceito de trabalho pessoal, sendo eles: "importância do início do dia e do início da aula; utilidade do plano de trabalho e necessidade de uma progressão no trabalho; fornecimento de instrumentos de trabalho acessíveis a todos; controle imediato e auto-correção; troca de experiências pessoais e coletivas; organização dos horários e; atitude do mestre" (AEC, s.d., p. 6).

O quarto dia teve como tema a formação religiosa nas diferentes idades. Os itens para discussão foram: "Que dizem nossos ex-alunos da formação religiosa que receberam? As etapas segundo as idades. A idade ideal para a formação. Métodos e sistemas. A atividade pessoal do aluno. O testemunho do mestre. Um segundo tópico

fala sobre intitulado: Problemas atuais da formação abordou o indiferentismo religioso, o sincretismo religioso, objeções e dificuldades comuns e como transmitir às crianças o amor à Igreja" (AEC, s.d., p. 6).

O derradeiro dia trouxe o debate sobre o "Despertar do Sentido Social". Em seus subtítulos tratou da evolução da palavra social, dos objetivos da formação social. Etapas do senso social, senso social e senso cristão. Como subtítulo, referiu-se aos meios de formação social na idade escolar: formação do ensino religioso; as diversas disciplinas do ensino e os hábitos de vida (AEC, s.d., p. 6).

Durante a formação oferecida na semana pedagógica foi possível verificar o alinhamento entre as expectativas de renovação educacional do campo católico, já que as escolas católicas haviam perdido espaço com a laicidade, e as propostas educativas escolanovistas de renovação, as quais circulavam entre os educadores do período. A semana marca uma intenção de avançar no contexto de renovação, mantendo os princípios cristãos. Vale lembrar que a própria encíclica *Divini Illius Magistri*⁴ traz orientações para o sistema educacional e seus partícipes. O texto orienta que:

É, portanto, da máxima importância não errar na educação, como não errar na direção para o fim último com o qual está conexas íntima e necessariamente toda a obra da educação. Na verdade, consistindo a educação essencialmente na formação do homem como ele deve ser e portar-se, nesta vida terrena, em ordem a alcançar o fim sublime para que foi criado, é claro que, assim como não se pode dar verdadeira educação sem que esta seja ordenada para o fim último, assim na ordem atual da Providência, isto é, depois que Deus se nos revelou no Seu Filho Unigênito que é o único « caminho, verdade e vida », não pode dar-se educação adequada e perfeita senão a cristã (Pio XI, carta encíclica "*Divini illius magistri*": acerca da educação da juventude cristã. Vaticano, 1929).

4

Carta do Santo Papa Pio XI datada de 31 de dezembro de 1929. Papa Pio define a educação como missão da Igreja educar, pois recebeu essa missão de Cristo. As ideias expostas na encíclica estão presentes na Revista Brasileira de Pedagogia (SGARBI, 1997).

A educação católica carrega a tradição e os princípios cristãos, trilhando a nova perspectiva de uma formação humana, integral e comunitário com ação efetiva dos estudantes durante o processo de escolarização. Ainda que seja o professor o responsável pela observação atenta às necessidades dos alunos, da seleção de materiais e disciplinas, será o professor, o responsável pelas escolhas, recortes curriculares e orientações interpessoais.

A renovação educacional católica utilizou como estratégia de propagação dos ideais católicos, previstos na encíclica, os editoriais, os boletins, programas e guias de ensino, como o apresentado no programa das Semanas Pedagógicas. Segundo Marta Carvalho (1994), ao escolher tratar da renovação educacional, usando o termo escola nova, os católicos delimitavam o campo de atuação do movimento, restringindo-o à pedagogia. Assim, divulgavam as inovações metodológicas ou os modelos pedagógicos que não feriam a doutrina católica.

A Semana Pedagógica no Colégio Sacré Coeur evidencia o alinhamento com as orientações da Encíclica, tanto filosófico, quanto de concepção de sujeito social, delineando características e valores pertinentes a uma educação cristã.

A SEMANA PEDAGÓGICA - COLÉGIO SION, EM SÃO PAULO

Em 1956, a convite da AEC, aconteceu a Semana Pedagógica no Colégio Sion, colégio em que Celma Pinho Perry implantava uma classe com o uso da pedagogia personalizada, adaptando o projeto à realidade brasileira. A iniciativa se deu depois de participar de formações, na França, com a pedagoga Lubienska, nos colégios do congresso Grandbourg. Celma também realizou estágio no *Centre*

de *Formation Pédagogique*, em Paris, sob a orientação de Pierre Faure (Klein, 1998). O Colégio Sion é uma instituição católica, de educação feminina, que prioriza uma educação requintada, zelando pelos valores cristãos, com a formação disciplinada e moral das estudantes. Na instituição, as alunas cumpriam atividades normalizadas, com disciplina, obediência e orientação religiosa e eram estimuladas a desenvolver atividades nas obras de caridade (Achnitz, 2008).

A Semana Pedagógica de 1956 foi divulgada no boletim *Servir*⁵, com atividades destinadas à formação cristã e social. Foram oito dias de estudos, em que foram trabalhados oito temas. A jornada de estudos inicia com dois títulos: Nosso ensino é cristão? Como dar uma formação cristã pelo ensino?

No primeiro bloco foi abordado os seguintes temas:

- Nosso ensino forma verdadeiros cristãos?
- Sejam quais forem as derrotas parciais aparentes, como pode, nosso ensino formar cristãos?

Os temas do segundo bloco foram:

- O ensino, fonte de formação para a abnegação e o domínio de si
- O ensino, fonte de formação da vontade
- O ensino, fonte de formação da lealdade
- O ensino, fonte de julgamento cristão da vida
- O ensino, fonte de enriquecimento da cultura cristã (AEC, s.d., p. 45)

5 O Boletim *Servir* foi o primeiro impresso oficial da Associação de Educação Católica (AEC), tinha o objetivo de debater a educação religiosa no país. SILVA, Daniele Húngaro da; DALLABRIDA, Norberto. Circulação de artigos de Pierre Faure na Revista *Servir*. **Patrimônio e Memória**, Assis, SP, v. 16, n. 2, p. 175-191, jul. /dez. 2020. Disponível em: pem.assis.unesp.br.

No segundo dia, a abordagem foi: Como escolher métodos e técnicas de ensino?

- Os falsos critérios
- Os verdadeiros critérios
- Condições de escolha

Adaptação dos métodos e técnicas às diferentes idades:

- Condições especiais a serem observadas com crianças de 3 a 6 anos
- Condições especiais a serem observadas com crianças de 5 a 7 anos
- Condições especiais a serem observadas com crianças de 7 a 12 anos
- Condições especiais a serem observadas com crianças de 12 a 20 anos
- Condições especiais a serem observadas com crianças de 15 a 20 anos e além.
- Os períodos sensíveis nestas idades, suas características e exigências (AEC, s.d., p. 46).

O terceiro dia teve como temática: Como criar condições psicológicas favoráveis ao ensino: Explorando dois pontos: a normalização da criança e o interesse da criança para o trabalho. Na sequência foi abordado a temática da didática, subdividida em sete itens: a disposição dos pais, os regulamentos de ordem disciplinar, os planos de trabalho, a coordenação entre as disciplinas, os controles individuais e coletivos, as repetições e as provas e finaliza com as notas objetivas e notas educativas (AEC, s.d., p. 47).

O quarto dia de estudos dedicou-se em pensar no primeiro tópico: Como criar, no ensino, condições favoráveis a uma formação social e cristã? Seguindo o roteiro: dar ao trabalho verdadeira motivação; organizar o auxílio mútuo; organizar o auxílio mútuo intelectual; fazer os alunos encarregarem-se das atividades ou serviços comuns (jogos, biblioteca, documentação, instrumentos de trabalho), fazê-los descobrir os problemas e os aspectos sociais das disciplinas ensinadas e dar às orações e atos religiosos, um sentido de comunidade. O segundo tópico trouxe o título: Didática - Como poderá o ensino de língua materna contribuir para a formação integral da criança. Observando os conceitos da leitura e vocabulário; expressão oral; poesia, dicção, arte dramática, estilo e expressão escrita (AEC, s.d., p. 47-48).

A formação prosseguiu e no quinto dia abordou a respeito da aprendizagem do esforço e o sentido da cruz. A pauta do dia enfatizou os seguintes itens: progresso e sucesso; lealdade, probidade e resultado escolares; como tornar aproveitáveis a derrota e o insucesso, o otimismo cristão e a paz de espírito (AEC, s.d., p. 48).

Os três últimos dias foram dedicados à elaboração do papel da emulação na formação cristã, pensar em como o ensino pode formar para a verdadeira devoção e os contrapontos possíveis entre o ensino religioso e o profano. Em uma proposta de educação comunitária, é bastante pertinente discutir sobre a competição, disputa entre os estudantes, sendo a competição coletiva ou individual. A proposta personalista e comunitária incita uma relação mais cooperativa e de comunhão. Na construção deste ambiente cooperativo, a oração, a fé e o respeito poderiam favorecer a consolidação de uma relação mais solidária (AEC, s.d., p. 48-49).

Como se percebe, as Semanas Pedagógicas movimentaram o campo educacional. Um dos desdobramentos da ação formativa foi a implementação do método Montessori- Lubienska-Faure em São Paulo (Avelar, 1978). No seguimento do ensino secundário, as

classes experimentais testificam a importância dos esforços dos educadores para avançar na construção da renovação das práticas pedagógicas. Faure atuou na formação dos educadores envolvidos e na disseminação das classes experimentais (Dallabrida, 2018).

A formação prevista para os educadores católicos tinha como objetivo qualificar a ação docente dos profissionais, tornando a relação com os educandos mais atrativa, eficaz, possibilitando uma relação mais reflexiva e significativa. Nessa perspectiva, o professor assume o papel de observador e curador, para que o estudante, seja ele criança ou jovem, avance na construção de saberes e tenha sua curiosidade saciada e instigada pelo espaço educativo previamente preparado para recebê-lo. Aspectos cognitivos, motores, psicológicos, antropológicos e do espírito montam o quadro de saberes que deverá ser bem pesquisado e manipulado pelo professor.

O curioso é que todo o esforço de modernização e renovação do campo educacional católico destina-se à manutenção de uma sociedade subserviente, de controle e de manutenção da estrutura vigente. O professor continua fazendo a seleção do currículo, ainda que possibilite a sua ampliação diante de uma sinalização de curiosidade dos estudantes. Mas meninos e meninas, ricos e pobres continuam desempenhando seus papéis sociais. Existirá os que fazem a caridade e aqueles que recebem a caridade. Não se percebe um esforço para que a estrutura seja confrontada. Na escola que atende as meninas, elas serão instruídas de tal maneira, que não corrompam a estrutura.

O modelo fauriano propõe uma educação orgânica, interpessoal, conectada às necessidades da vida social. Aponta para responsabilidade formativa, conhecimento técnico e para a importância da cientificidade. Entretanto, todas as nuances do processo educativo encaminham para o fim maior da educação, que é, na perspectiva cristã, o relacionamento com Deus. A renovação pedagógica se dá em função da manutenção da situação vigente, embora estimule o senso de vínculo comunitária e de valorização integral da pessoa humana.

Para avaliar se o processo de renovação católica foi bem-sucedida, é preciso avaliar seu impacto e permanência ao longo do tempo. Os educadores que participaram da formação no colégio Sion receberam orientações para o desenvolvimento de características pessoais e profissionais de sujeitos capazes de elaborar níveis de consciência e responsabilidade essenciais à educadores e educandos de uma orientação educacional cristã – uma pedagogia pautada no esforço, dedicação, normalização e despertar do senso social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização das Semanas Pedagógicas ofereceu às escolas católicas um modelo educacional inovador, por incorporar práticas pedagógicas que foram desenvolvidas na comunidade internacional. Pierre Faure, professor convidado para animar a formação, apresentou uma proposta de trabalho que conciliou as necessidades de renovação, sinalizada pelo campo educacional católico, e as expectativas da Igreja, anunciadas na Encíclica *Divini Illius Magistri* e em impressos como a Revista *Servir*.

Na primeira edição da semana, que aconteceu no Rio de Janeiro, foi possível observar o cuidado do palestrante ao selecionar os tópicos discutidos em cada um dos dias da formação. Tratava-se de uma pedagogia cristã, preocupada com a formação do espírito e a formação religiosa.

Em São Paulo, Faure dedicou-se no aprofundamento do método e das técnicas de ensino, considerando as perspectivas biológica, psicológica e espiritual. A relevância do ensino religioso é pontuada tanto na didática como na seleção dos temas abordados no currículo.

Esse trabalho dedicou-se, portanto, a apresentar o programa das Semanas pedagógicas e sinalizar as aproximações dos temas abor-

dados com as orientações da encíclica *Divini Illius Magistri* e as aspirações do movimento de renovação católico, sinalizando algumas características esperadas de professores e alunos partícipes do processo de renovação educacional católico proposto naquele momento histórico.

REFERÊNCIAS

- ACHNITZ, Sonia Alves. **Violetas do Sion**: memórias de normalistas. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Nove de Julho, São Paulo, 2008.
- AEC do Brasil. **Semanas pedagógicas**: de 1955 e 1956, promovidas pela AEC do Brasil – sob a orientação do rev. p. Pierre Faure, S. J., do Centre d'Études Pédagogiques de Paris. Rio de Janeiro: Edições da AEC do Brasil, s. d.
- AVELAR, Gersolina Antônia de. **Renovação educacional católica**: Lubienska e sua influência no Brasil. São Paulo: Cortez&Morais, 1978.
- CARVALHO, M. M. C. de. Fernando de Azevedo: pioneiro da Educação Nova. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. l.], n. 37, p. 71-79, 1994. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i37p71-79. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/71080>. Acesso em: 3 mar. 2024.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.
- DALLABRIDA, Norberto. Circulação e apropriação da pedagogia personalizada e comunitária no Brasil (1959-1969). **Educação Unisinos**, v. 22, n. 3, p. 297-304, jul. /set. 2018.
- FAURE, Pierre. **Ensino personalizado e comunitário**. São Paulo. Loyola, 1979.
- GILSOUL, Martine. Consciência e responsabilidade: finalidades sempre atuais da educação, segundo Helena Lubienska de Lentral. In: LENTAL, Helena Lubienska de. **A educação do homem consciente**: desenvolvimento físico, psíquico e espiritual. Campinas: Cedet, 2014.
- KLEIN, Luiz Fernando. **Educação personalizada**: desafios e perspectivas. São Paulo. Loyola, 1998.

LENVAL, Helena Lubienska de. **A educação do homem consciente**: desenvolvimento físico, psíquico e espiritual. Campinas: Cedet, 2014.

ROCHA, Lucia Maria da Franca. **Associação de educação católica do Brasil: uma proposta de escola pública não-estatal-1978-1990**. 1997. Tese (Doutorado em História da Filosofia da Educação) – PUC-SP, São Paulo, p. 291. 1997.

SGARBI, Antônio D. (1997). **Igreja, educação e modernidade**: o escolanovismo católico construído pela Confederação Católica Brasileira de Educação (CCBE) e divulgado pela Revista Brasileira de Pedagogia (RBP) na década de 30 (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Recuperado de: <https://repositorio.ifes.edu.br/handle/123456789/959>

SANTO PADRE (Pio XI), carta encíclica **Divini illius magistri**: acerca da educação da juventude cristã. Vaticano, 1929.

SILVA, Daniele Húngaro da; DALLABRIDA, Norberto. Circulação de artigos de Pierre Faure na Revista Servir. **Patrimônio e Memória**, Assis, SP, v. 16, n. 2, p. 175-191, jul. /dez. 2020. Disponível em: pem.assis.unesp.br.

XAVIER, Libânia Nacif. **O Brasil como laboratório**: educação e ciências sociais no projeto do centro brasileiro de pesquisas educacionais. Bragança Paulista: IFAN/CDAPH/EDUSF, 1999.

4

Rogério Klaumann (UFSC)

A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO CATÓLICO FRANCÊS NA FORMULAÇÃO DA PEDAGOGIA LIBERTADORA DE PAULO FREIRE⁶

6

Trata-se de uma versão do trabalho publicado originalmente na Revista Brasileira de História
<http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472019v39n82-09>.

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3.4

INTRODUÇÃO

Muitos pensadores e militantes católicos brasileiros, após os abalos da Segunda Guerra Mundial, procuraram estar atentos ao pensamento católico francês e associar as suas estratégias de transformação social nos campos escolar, político, econômico, sindical, teológico e outros espaços e campos de poder. Muitos foram até mesmo ao continente europeu e se enfronharam em experiências de trabalho, estudo, cooperação e vivências sociais. Foram pensadores, estudantes de teologia, políticos, sindicalistas, padres, professores e operários que, ao desembarcarem em França, Bélgica, Itália e Alemanha, consumiram, ressignificaram e possibilitaram a circulação de um pensamento e de uma prática social que serviu para constituir um novo paradigma de ação político-social no Brasil a partir dos processos de mudança político-econômica que ocorreram a partir de 1945.

Nesse sentido, a teoria de campo social proposta por Pierre Bourdieu diz bem para o que se quer discutir aqui. Os pensadores e militantes que pertenciam ou se inseriram, especificamente, ao campo católico do período buscaram fazer valer suas posições e obter espaço, reconhecimento e prestígio dentro do seu próprio campo de atuação e em outros campos de poder e de saber em disputa. Afinal, todo o campo é um campo de forças em disputa para conservar ou transformar esse mesmo campo de forças, no qual se pode “engendrar as estratégias dos produtores, a forma de arte que defendem, as alianças que estabelecem, as escolas que fundam e isso por meio dos interesses específicos que aí são determinados” (Bourdieu, 2004, p. 22 e 23). Deste modo, pode-se dizer que aqueles pensadores e militantes católicos brasileiros que atuaram nos mais diversos campos sociais de luta, disputaram posições, elaboraram propostas, circularam ideias e estabeleceram relações de poder. Paulo Freire (1921-1997) é exemplo eloquente deste engajamento católico militante no campo científico da educação, ao formular uma

“pedagogia da ação” elaborada a partir da sua própria experiência de vida com a realidade precária da população empobrecida e das suas leituras ressignificadas da filosofia política de Jacques Maritain (1881-1973) e da filosofia da ação de Emmanuel Mounier (1905-1950).

Há, de fato, que se fazer um esforço constante em refletir sobre as relações entre o pensamento e a ação católica no Brasil e em França, sobre o papel das instituições para reduzir os conflitos sociais e sobre a insuficiência da ideia de crescimento econômico em relação à ideia de desenvolvimento humano aplicado a todas as dimensões dos sujeitos. O pós-1945 se apresenta como esta nova condição emergencial e expõe um contexto que deve ser analisado, segundo pressupostos da metodologia genealógica foucaultiana, a partir dos estados de forças que marcaram o aparecimento de paradigmas, discursos e práticas.

A história, genealógicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde viemos, essa primeira pátria a qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as discontinuidades que nos atravessam (Foucault, 1979, p. 34 e 35).

É preciso, portanto, construir uma genealogia do catolicismo social brasileiro do pós-1945 perspectivada como um movimento heterogêneo e por isso descontínuo, polissêmico, plural, de muitas matrizes com seus usos diferenciados, contraditados e dissipados e, ao mesmo tempo, atuante nos espaços públicos e institucionais, buscando traçar a influência e a interferência das múltiplas relações de poder e de força sobre a vida das pessoas. Na genealogia das relações de poder, Foucault também se preocupa em problematizar acerca das interinfluências e das relações de poder voltadas à produção do conhecimento e da verdade no campo das ciências e na institucionalização de práticas político-sociais.

SUMÁRIO

Há um combate “pela verdade” ou, ao menos, “em torno da verdade” entendendo-se que não se trata de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha. É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de “ciência/ideologia”, mas em termos de “verdade/poder” (Foucault, 1979, p. 13).

Paulo Freire, inserido no campo em disputa das ciências da educação, atuará em direção à produção da verdade e de um conhecimento pedagógico referenciado nos paradigmas da economia humanista católica.

MILITANTES CATÓLICOS EM ESPAÇOS PÚBLICOS E NOS CAMPOS DE PODER

Como se sabe, a exploração do terceiro-mundo ganhou uma severa crítica da Igreja católica oficial com as encíclicas papais de João XXIII (*Mater et Magistra*) e de Paulo VI (*Populorum Progressio*), mostrando o abuso do capitalismo liberal e reconhecendo na análise marxista uma ferramenta útil para a reelaboração de uma Teologia voltada ao desenvolvimento econômico e humano dos povos. A inauguração de uma ética econômica humana após a Segunda Guerra Mundial, construída no diálogo ora amistoso e ora conflitivo entre catolicismo e comunismo, trouxe à cena a necessidade de reorganização do sistema capitalista em vista do bem-estar social de todos os povos.

No entanto, mais que a elaboração de um pensamento ético-religioso que serviu relativamente de base à nova ordem econômica, houve a organização clara de um movimento interno da Igreja católica no Brasil em interferir de maneira engajada e militante nos mais diversos espaços sociais e políticos em vista do diagnóstico,

planejamento e desenvolvimento socioeconômico do país (Souza, 2015). Nas décadas de 1950 e 1960, a Igreja católica no Brasil, representada por grupos católicos de vanguarda, passou a atuar de modo mais engajado nos mais diversos campos de poder da sociedade. E foram muitos os pensadores católicos, políticos do Partido Democrata Cristão (PDC), sindicalistas, educadores, padres, estudantes universitários e outros atores católicos que buscaram consolidar um novo referencial vanguardista. Este catolicismo militante e engajado produziu um impacto e exerceu um efeito significativo sobre todo o sistema político, econômico e educacional brasileiro do período.

Uma geração de militantes católicos no Brasil contribuiu, pois, para a fundação do Partido Democrata Cristão, para a definição das políticas de governo apresentadas pelas comissões federais e estaduais de desenvolvimento social, econômico, educacional e habitacional, para interferência em sindicatos urbanos e rurais e para a difusão de um pensamento intelectual humanista e leitor crítico do marxismo. Estes sujeitos engajados, capazes de operacionalizar um *etos* de maneira atuante e influente nos campos de poder da sociedade, construíram uma rede de relações de força extremamente significativa.

A historiografia tem pouco se debruçado sobre esse fenômeno social e tampouco percebido como um movimento social propriamente dito que se estruturou a partir do campo religioso católico e que permeou as relações político-sociais dos outros campos articuladores de poder da sociedade. Não se pode esquecer que a geração de militantes católicos, ao forjar nas primeiras décadas do pós-1945 os instrumentos desse engajamento, reposicionou a Igreja oficial na perspectiva da responsabilidade social e participativa com as carências humanas e dialogou fortemente com os comunistas em vista de uma proposta economicamente mais comunitária e solidária. De fato, como chama atenção Bourdieu, dentro dos campos e, em específico, no campo religioso católico do pós-1945 no Brasil, percebem-se “relações de força entre os agentes e a instituição

que lutam pela hegemonia, isto é, pelo monopólio da autoridade, que concede o poder de ditar as regras e de repartir o capital específico do seu campo de poder” (Bourdieu, 1983, p. 114).

Neste processo de atuação destes novos militantes no campo católico e na sua relação com o campo político, verifica-se na Europa e na América Latina a formação dos partidos democratas cristãos. No Chile ganharam mesmo as eleições presidenciais. Paulo Freire, na época do seu exílio no Chile, trabalhou por cinco anos para o movimento de reforma agrária da Democracia Cristã.

No Brasil, a democracia cristã foi fundada em julho de 1945 e veio a denominar-se “Partido Democrata Cristão” (PDC). O PDC buscava – sob os pressupostos da obra *Humanismo Integral* publicado em 1936 pelo católico francês Jacques Maritain – a constituição de um Estado secular, democrático, leigo, pluralista e tolerante, constituído por católicos engajados politicamente e outros agentes sociais, avessos aos regimes liberais tradicionais, às democracias burguesas e aos regimes totalitários. Tinha-se por finalidade criar democraticamente uma ordem temporal-estatal penetrada pelo humanismo integral cristão.

Este novo humanismo, sem medida comum com o humanismo burguês e tanto mais humano quanto não adora ao homem, se não que respeita, real e efetivamente, a dignidade humana e reconhece direito às exigências integrais da pessoa, o concebemos orientado para uma realização sócio temporal daquela atenção evangélica ao humano que deve não só existir na ordem espiritual, mas encarnar-se, tendendo ao ideal de uma comunidade fraterna (Maritain, 1936, p. 06).

Para Jacques Maritain, para seus seguidores católicos engajados e para alguns simpatizantes da vertente comunista no Brasil e na América-latina, a democracia cristã era mais que um sistema de governo pela maioria, era uma maneira participativa de viver em sociedade, construída pelo princípio vital da justiça social

e do amor solidário a todas as pessoas e sob a condição de uma filosofia política do desenvolvimento humano integral, pautada no heroísmo militante de ser cristão. Por esta razão, todo ambiente social deveria permitir a comunicação socialmente ampla entre as pessoas para que elas viessem a desenvolver plenamente suas habilidades, reivindicar progressivamente seus direitos e garantir a sua dignidade (Maritain, 1942).

Era a primazia da existência sobre a essência, da ação como revelação do ser. De fato, para Maritain, a pessoa é um ser que se revela somente por uma prática político-social democrática em vista de seus direitos humanos na história. Será, pois, este valor fundamental de se constituir e de agir como pessoa livre em todos os espaços e contextos sociais que lhe garantirá os direitos em prol do progresso social e de melhores condições de vida. Toda democracia dita civilizada, segundo Maritain, deveria aprovar em sua carta magna e perseguir em sua ação política os direitos e as liberdades da pessoa humana, os direitos e as liberdades políticas, os direitos e as liberdades sociais com as suas responsabilidades correspondentes (Maritain, 1950). O norte apontado pela filosofia política de Maritain privilegia, pois, a pessoa no seu exercício de agir e de participar democraticamente nos espaços sociais e institucionais. E a conceituação operante da noção de pessoa humana sobre a realidade social constituiu a contribuição principal de Jacques Maritain ao grupo que formulou a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU em 1948 e do qual ele fez parte, bem como orienta e fundamenta, em parte e ainda hoje, a adoção deste conceito pelos comitês da ONU como critério basilar para julgar a civilidade das nações.

A Democracia Cristã, ou a "nova democracia", foi, de fato, um dado novo no sistema de forças políticas e no processo de constituição e fortalecimento de uma militância católica enquanto movimento social e político do pós-guerra.

SUMÁRIO

Gómez de Souza (2003) lembra que em 1959 os dominicanos e universitários da JUC seguiam realmente as propostas de Jacques Maritain, mas, logo no começo da década seguinte, o personalismo de Emmanuel Mounier é que serviria de inspiração. Fundador em 1932 da revista *Esprit*, Mounier fez uso deste instrumento, associado a outros pensadores, dentre eles Maritain, para divulgar o pensamento de uma nova civilização nascida a partir de uma revolução personalista e comunitária. Sua principal obra *O personalismo* (1950) exerceu uma enorme influência no pensamento político das nações ocidentais, dando força às ações humanistas em toda a segunda metade do século XX e orientando os ideários políticos — da democracia cristã progressista à democracia de inspiração socialista. O personalismo de Mounier consistia em uma oposição frontal ao individualismo. A preocupação desta revolução personalista era descentralizar o indivíduo para colocá-lo em uma perspectiva aberta à construção da pessoa humana em comunidade. Esta pessoa surgiria como

[...] uma presença voltada para o mundo e para as outras, sem limites, misturadas com elas em uma perspectiva comunitária. As outras pessoas não a limitam, fazem-na ser e crescer. Não existe senão para os outros, não se conhece senão pelos outros, não se encontra senão nos outros [...] A verdade de cada um só existe quando em união com todos os outros (Mounier, 1950, p. 45-47, 86-87).

Se Maritain havia contribuído com movimentos em países como o Chile, a Venezuela e mesmo a seção paulista do PDC, a ação dos militantes da JUC, principalmente em Belo Horizonte e São Paulo, irá recorrer ao pensamento de Mounier. Um compromisso que, aos poucos, foi se revelando como personalista e socialista.

Queríamos deixar-nos penetrar pelas aspirações de uma nova consciência histórica e apostávamos, com Emmanuel Mounier, num socialismo personalista e comunitário; denunciavam-se o sistema capitalista desigual e o subdesenvolvimento, dependente e associado, como se diria um pouco mais adiante; reformas de base, pediam

dirigentes estudantis e sindicais; começava a descoberta da cultura popular: Paulo Freire, conscientização, MEB, MCP de Recife, CPC da UNE; valorizavam-se o saber do povo e seu processo pedagógico, da consciência mágica à consciência crítica (Gómez de Souza, 2003, p. 176).

Mas como esses militantes católicos tornaram-se democratas cristãos engajados? Como se constituíam em grupos de liderança e de interferência? Quais suas origens sociais e políticas? Quais espaços ocuparam e que tipo de interferência realizaram em determinados campos de poder? Quais relatos deixaram? A partir de qual pensamento econômico, pedagógico e teológico que se elaboraram ideias, vertentes e metodologias? Há um universo de questões a serem feitas e respondidas, a serem coletadas, organizadas e narradas. Para o momento, tentaremos focar em Paulo Freire.

Freire, de fato, propôs uma pedagogia da ação inspirada na filosofia política de Jacques Maritain, na filosofia da ação de Emmanuel Mounier, estabelecendo uma relação com a teoria marxista. Essa convergência de uma rede transnacional agiu no sentido de interferir nas políticas educacionais de governo, buscando reformar e humanizar o sistema socioeconômico capitalista a partir de uma ética de conscientização social e de intervenção estatal que permitisse a mobilização e integração de setores da sociedade brasileira. A própria concepção de “tomada de consciência”, de “conscientização” e de “desenvolvimento social” foi atribuída por Paulo Freire aos intelectuais católicos do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), vinculado ao Ministério da Educação e Cultura do Brasil (MEC), especialmente a Álvaro Vieira Pinto e Alberto Guerreiro Ramos. No sentido bourdieusiano, o próprio sistema de educação no Brasil desse período começou a se reconfigurar para dar conta desse vanguardismo “virtuoso” com suas novas práticas pedagógicas de transformação social e com seu “novo corpo de intelectuais católicos”, ofertando uma pedagogia libertadora explicativa, orientadora e conscientizadora capaz de fazer frente às estruturas de opressão do sistema capitalista.

PAULO FREIRE: UM EDUCADOR DA ENCARNAÇÃO SOCIAL E MILITANTE CATÓLICO

Trazer muito brevemente a trajetória de vida de Paulo Freire como católico engajado no período pós-1945 ajuda a exemplificar a situação interrelacional daqueles outros militantes católicos, na busca de se inserirem no interior dos outros campos sociais de poder e neles disputar o controle, a legitimação dos bens produzidos (Bourdieu, 2004) e a produção de verdade (Foucault, 1979). Nesse sentido, Freire insere-se no campo das ciências da educação, disputando a legitimidade de atuação entre os que têm posições dominantes no campo e produzindo verdade. Esta atuação mostrou a relevância da educação libertadora como dispositivo privilegiado no processo de conscientização social, de difusão mais ampla do pensamento democrático cristão em sua relação com a análise marxista, de conversão dos sujeitos à ação participativa e de transformação da realidade a partir do desenvolvimento de uma economia humanista.

Quando Freire havia completado oito anos de vida, a crise financeira de 1929 lançou sua família em direção à miserabilidade, à fome e à percepção de uma pobreza silenciosa, de religiosidade inoperante e “incomprometida” com a realidade de sofrimento e incapaz de se integrar com as soluções de seus problemas sociais. No ano seguinte, ao perder o pai militar de confissão espírita e a quem admirava pela postura sempre dialógica, assumiu deliberadamente a cultura católica da mãe e isso iria influenciá-lo de maneira permanente. Este dilema da sua infância fez reconhecer a importância de “estar no lugar do outro” e “ser com o outro” (Freire, 1978). E é por essa razão, que no processo educativo freiriano não basta entender e conhecer, é preciso vivenciar e experimentar as realidades “do outro com o outro”, a partir de uma atitude sensível e dialógica de não o violentar na sua cultura própria, na sua dimensão volitiva de querer, de optar, de escolher e de se expressar.

A sua experiência de infância e a influência do humanismo integral de Jacques Maritain, do personalismo comunitário de Emmanuel Mounier e do marxismo serão fundamentais para conceituar e teorizar esta sensibilidade pelo desvalido, pelo oprimido e pelo despossuído enquanto práxis de transformação e libertação das condições de empobrecimento e dependência econômica.

Nesta época, devido às distâncias, que, ingenuamente, não podia compreender, entre a vida mesma e o compromisso que ela exige, e o que diziam os padres nos seus sermões dominicais, afastei-me da Igreja – nunca de Deus – por um ano, com o profundo sentimento de minha mãe. Voltei a ela através, sobretudo, das sempre lembradas leituras de Tristão de Atayde, por quem, desde então, nutro inabalável admiração. A estas imediatamente se juntariam as leituras de Maritain, de Bernanos, de Mounier e outros (Freire, 1978, p. 07).

Como corrobora Francisco Weffort no prefácio à obra de Paulo Freire “Educação como prática da Liberdade” escrita entre os anos de 1964 e 1965 no exílio em Chile e publicada no Brasil em 1967, a matriz de pensamento de Freire é, deveras, católica. Sua filiação cristã é explícita e escreve Weffort,

Existir, para Freire, é uma dialogação do homem com o homem, do homem com seu Criador. É essa dialogação do homem sobre o seu contorno e até sobre os desafios e problemas que o faz histórico. [...] Os reacionários não podiam compreender que um educador católico se fizesse expressão dos oprimidos e menos ainda podiam compreender que a cultura levada ao povo pudesse conduzir à dúvida sobre a legitimidade de seus privilégios. Preferiram acusar Paulo Freire por ideias que não professa a atacar esse movimento de democratização cultural pois percebiam nele o gérmen da revolta. (Freire, 1967, p. 11 e 14).

A opção inicial de Freire é pelo humanismo cristão de Jacques Maritain, um dos propositores da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, na qual a pessoa humana é apresentada

como um ser em construção na história e membro solidário voltado à formação integral das suas aptidões humanas e ao bem comum. Por esta razão, Freire adverte para o perigo de uma educação técnica e especializada que suprime a visão integral da pessoa humana e que conduz a uma animalização progressiva da vida.

Se concordamos em que o animal é um especialista — diz-nos Maritain em *La Educación en Este Momento Crucial*, pág. 39 — e especialista perfeito, já que toda a sua capacidade de conhecer está limitada a executar uma função determinadíssima, haveremos de concluir que um programa de educação que aspirasse só a formar especialistas cada vez mais perfeitos em domínios cada vez mais especializados, e incapaz de dar um juízo sobre um assunto qualquer que estivesse fora da matéria de sua especialização, conduziria, sem dúvida, a uma animalização progressiva do espírito e da vida humana (Freire, 1967, p. 98).

Ao fazer também a opção pelo personalismo comunitário de Emmanuel Mounier, Freire vai dizer que o vínculo unitivo interpessoal e engajado é que situaria o sujeito na história, pois seria a ação humana no mundo, nos diversos contextos sociais da vida e na experiência comunitária que daria consciência, personalidade e existência à pessoa humana: “Em Emmanuel Mounier, o liame entre pessoa e a comunidade é tão orgânico que tudo o que se diz da pessoa pode ser transposto e dito da comunidade” (Freire, 1967, p. 50). Por isso, a própria filosofia de Mounier se converte para Freire em pedagogia da vida comunitária ligada a um despertar da pessoa, mobilizando-a a se engajar no seu entorno social e transformando o mundo à sua volta. Não é por outra razão que a educação não pode se reduzir a uma simples transmissão da cultura por meio de livros, senão por um processo de conhecimento dialógico-crítico da pessoa com a sua realidade social. Em assim sendo, a democracia, dentro da concepção comunitário-personalista freiriana, seria a representação dos pluralismos sociais na qual todas as pessoas teriam acesso aos benefícios gerados por elas, já que todos

também seriam coproprietários dos meios de produção e realizariam a cogestão, fazendo referência ao pensamento humanista cristão e às encíclicas papais de João XXIII (*Mater et Magistra*) e Paulo VI (*Populorum Progressio*). Freire, ao ingressar em 1947 como docente na Escola de Serviço Social de Pernambuco, lecionando Filosofia da Educação, “reconheceu mesmo ter sido a Escola de Serviço Social um dos polos de influência de seu pensamento pedagógico e social. [...] Dominava ali uma ciosa defesa de princípios e valores, próprios da doutrina social da Igreja” (Gadotti, 1996, p. 90).

Mas, Freire faz um movimento de aproximação e de crítica em relação ao catolicismo. Ele tem a nítida percepção do poder do campo católico no Brasil de interferir e de se imiscuir em outros campos: intelectual, econômico, político e educacional. Por esta razão, critica aquele catolicismo reformista que tenta apenas harmonizar as classes e que busca o entendimento mútuo de base moral. Freire (1978) fala que muitos grupos latino-americanos sérios caíram nessa consciência sem ação.

O olhar crítico e analítico de Freire como intérprete do Brasil nasce, portanto, de sua experiência de vida, amplia-se em razão das leituras de vivência e conversão de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Alceu Amoroso Lima e consolida-se pelas experiências dos padres operários nas fábricas e de certas lideranças católicas nas zonas rurais, nas favelas, nas comunidades carentes e nos espaços escolares de periferia. Nesses termos, Freire também se “converte” em católico engajado e militante.

O conceito de conversão do pós-1945 (Suaud, 2004), adensado pela matriz do existencialismo cristão-humanista, vem deste tornar-se “outro” pela experiência e modo de vida “do outro” e “com o outro”, pelo sentir e viver o sofrimento “do outro” e “com o outro” (Freire, 1967), estabelecendo uma relação direta com o socialismo comunitário de Mounier.

É necessário conhecer o povo e para isso não basta olhá-lo de fora. Assim, para perceber o sentido deste conhecimento do povo é preciso não somente agir para o povo, ocupar-se de obras que visam ao povo humilhado e desprezado, mas ser com. existir com o povo, sofrer e comungar com seu destino (Mounier, 1950, p. 62).

O contexto do pós-1945 permitiu, pelo pacto populista e democrático, uma aproximação desses agentes “convertidos” (protestantes, católicos, operários, padres, intelectuais, sindicalistas, educadores, políticos) em espaços comuns de experiência, instituindo um período de transição desafiadora para que estes agentes também comesçassem a mudar de uma visão idealista e de uma consciência moral para uma visão dialética e transformadora da realidade, como havia sugerido a filosofia político-democrática de Maritain e a filosofia da ação do personalismo comunitário de Mounier. De acordo com Freire em *Os cristãos e a libertação dos oprimidos* (1978), “nesse processo aprenderam muito, não só na sua ação junto ao povo, mas também com o exemplo de desprendimento e de coragem de boa parte da juventude” (Freire, 1978, p. 41). Estes agentes convertidos, portanto, se deram conta de que a realidade é um processo contraditório e conflitante, expressão histórica do embate das contradições reais da vida. Esta posição exigiu uma análise crítica das estruturas sociais e exigiu o emprego das ciências político-sociais como se havia dito anteriormente a se fazer referência ao padre Lebreton.

Esta nova noção de conversão remete, assim, a uma atitude de ação, presença, engajamento e militância nos espaços não vivenciados, bem como a uma atitude de radicalismo revolucionário. Segundo o próprio Freire, “na atualidade brasileira, as posições radicais, no sentido positivado que lhes damos, vinham sendo assumidas, sobretudo, se bem que não exclusivamente, por grupos de cristãos para quem a ‘História,’ no dizer de Mounier, tem sentido” (Freire, 1967, p. 50). Estes cristãos católicos engajados e militantes eram preferencialmente jovens dos movimentos de luta e mobilização da Igreja em transição

(JUC, JEC, JOC, Ação Popular, MEB, CEBs). Por esta razão, a casa paroquial começa a perder sua condição de centralidade e outros territórios começam a fazer parte da cultura paroquial: a favela, a escola, o sindicato, a universidade, o círculo de cultura, a fábrica, a periferia, a roça.

De fato, o pensamento e a práxis de Paulo Freire em *Educação como prática da liberdade* estavam colados ao idealismo político-democrático de Maritain e à filosofia da ação de Mounier e não às posturas revolucionárias marxistas.

A produção em série faz do trabalhador um ser passivo. Medroso. Ingênuo. Daí, a sua grande contradição: a ampliação das esferas de participação e o perigo de esta ampliação sofrer distorção com a limitação da criticidade. A solução, na verdade, está na aceitação da realidade, na solução objetiva de seus problemas e na humanização do homem. Apreciamos as análises de Mounier, neste sentido. Emmanuel Mounier — *Sombras de Medo Sobre o Século XX* (Freire, 1967, p. 89).

Por este motivo, o radical revolucionário não deveria deter a história e tampouco antecipá-la, “estes seriam os sectários de direita e de esquerda ativista” (Freire, 1967, p. 60). Aqui neste ponto, Freire se distancia do marxismo e se aproxima ainda mais das posturas do catolicismo social. Vê o radical revolucionário militante como aquele que interfere e interage com a realidade em vista de transformá-la, libertá-la, sem dar um entendimento teleológico, fechado e certo ao futuro. Pois o futuro, nesta acepção, é uma construção, um fazer-se no processo, no caminho, na travessia, sem uma previsão, senão aquela da libertação dialógica ou da libertação em processo inacabado e contínuo. “Só na convicção permanente do inacabado pode encontrar o homem e as sociedades o sentido da esperança. Quem se julga acabado está morto” (Freire, 1967, p. 61).

Este compromisso com a existência personalista mounieriana é entendido por Freire como um processo dinâmico que implica um diálogo participativo e transformador das suas relações

com o mundo (exterioridade), com os outros sujeitos (alteridade) e com o Criador (transcendentalidade). Nesse sentido, considerando os pressupostos maritanistas e mounierianos de Freire, a intransitividade social representa um “incompromisso” do sujeito com sua existência em direção ao desenvolvimento pleno e integral. Somente pelo diálogo, participação e integração com a realidade social o ser humano é capaz de promover uma transitividade para uma sociedade humana e integralmente desenvolvida. Em um primeiro estágio esta transitividade é ingênua e se caracteriza pela simplicidade na interpretação dos problemas e se deixa conduzir pela interpretação de outros. Em um segundo estágio se torna uma transitividade crítica (conscientização, inserção, participação e integração transformadora para o desenvolvimento humano pleno e integral), fruto de uma educação voltada à responsabilidade participativa, social e política, se caracterizando pela profundidade na interpretação e nas soluções dos problemas.

A própria concepção de “tomada de consciência”, de “conscientização” e de “desenvolvimento social” é atribuída por Paulo Freire aos intelectuais católicos do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), vinculado ao MEC, especialmente Álvaro Vieira Pinto e Alberto Guerreiro Ramos, bem como sua difusão em outras línguas por Dom Hélder Câmara (Freire, 1980, p. 25). Conforme Bresser-Pereira,

Essa concepção de conscientização proposta por Paulo Freire é provavelmente a estratégia política revolucionária por excelência da esquerda católica na América Latina. Nascida de um católico, ela tem grande apelo nos meios católicos. O humanismo cristão que a inspira, seu caráter ao mesmo tempo neutro e ideológico, sua ênfase na liberdade e na responsabilidade, seu claro relacionamento com a “conversão”, a prioridade que dá à mudança de mentalidade ao invés da mudança das estruturas. Todos esses aspectos têm um forte apelo para os católicos e ajudam-nos a explicar a adoção da conscientização como sua estratégia básica (Bresser-Pereira, 2006, p. 128).

SUMÁRIO

A ação pública de Freire, em consonância com a militância católica do período, deu-se por um processo de engajamento e de denúncia da ordem social injusta, fundamentado na autoridade máxima do Papa João XXIII, em suas encíclicas *Mater et Magistra* (1959) e *Pacem in Terris* (1963). Assim como Emmanuel Mounier fora chamado de “o educador da encarnação social”, o mesmo se pode dizer de Paulo Freire. Ele viveu esse engajamento social e essa militância encarnada nas suas experiências como diretor do Movimento de Cultura Popular (MPC), destacando-se por seu trabalho na área da educação popular, voltada tanto para a alfabetização de adultos e jovens como para a formação da consciência política. O MPC foi criado em 13 de maio de 1960 na gestão do prefeito do Recife, Miguel Arraes, a partir de encontros com vários intelectuais e educadores. A proposta que instituiu o movimento foi elaborada por Germano Coelho, que havia retornado ao Brasil após seu estágio doutoral no Movimento *Peuple et Culture*, em França. Segundo Germano, O MPC nasceu desta influência vivida em França e da miséria do povo do Recife, “da lama, dos morros e alagados, onde crescem o analfabetismo, o desemprego, a doença e a fome. Fincam-se nas terras áridas do Nordeste. Refletem o seu drama, como síntese dramatizada da estrutura social inteira” (Coelho, 2012, p. 437).

O MPC e o próprio Freire influenciaram o Movimento de Educação de Base (MEB), instituição criada em 1961 pela CNBB, com sua cartilha de alfabetização voltada a uma educação libertadora. Para além de um trabalho social mais amplo, buscavam-se conscientizar camponeses e operários sobre as possibilidades de se organizar coletivamente e transformar a realidade. E no contato do MEB com as comunidades de trabalhadores e nas trocas de ideias, o educando era levado a “converter-se” e a assumir o seu processo educativo com autonomia a partir de uma linha de reflexão e ação sobre suas necessidades concretas, tais como: acesso à assistência à saúde, a um trabalho digno, à habitação e ao universo

cultural, refletindo sobre sua relação com o outro, com Deus, com a comunidade e com o Estado. A proposta era superar os níveis de marginalização, visando, segundo Mounier, “à libertação integral e ao desenvolvimento de uma mentalidade participativa em que as condições da existência material fossem mais bem distribuídas” (Freire, 1967, p. 97). Essa responsabilidade participativa recolocava o educando e, por extensão, o povo como agente de sua própria recuperação, porque a participação que interfere no mundo e com o mundo é um dado existencial, algo incorporado vivencialmente, que se integra ao seu contexto e o modifica, muda, transforma e faz de cada sujeito autor de sua própria libertação. Portanto, o fim da educação libertadora “não consistia em fazer, mas em despertar pessoas (Mounier, 1950, p. 129).

No Brasil do pós-1945 vivia-se, de fato, uma transitividade moderna: rádio, televisão, caminhão, avião, industrialização, mecanização do campo ao mesmo tempo em que havia um movimento popular que instaurava também uma disposição ativista, reivindicativa, reformista e até revolucionária. Segundo insistia Freire,

Cada vez mais nos convencíamos de que teria o homem brasileiro de ganhar sua responsabilidade, participando, ganhando cada vez maior ingerência nos destinos da escola do seu filho, nos destinos de seus sindicatos, de sua empresa, através de agremiações, de clubes e de conselhos, ganhando ingerência na vida do seu bairro, de sua Igreja. (...) Assim, iríamos ajudando o homem brasileiro, no clima cultural da fase de transição, a aprender democracia, com a própria existência desta (Freire, 1967, p. 100).

O processo educativo deveria, portanto, instaurar o método da ação participativa e transformadora da realidade que não se realizaria unicamente na tomada da consciência em espaços escolares, mas na radical transformação das estruturas sociais, em cujo processo se transformam as consciências. Por isso, educadores e educandos

deveriam estar integrados e vinculados através da sua presença engajada e atuante na sociedade. A educação devia, portanto, tornar a pessoa humana consciente de sua liberdade no mundo, estimulando a atitude crítica diante da realidade social. Palavras do cotidiano, como favela, fome, trabalho, deveriam ser discutidas no processo de aprendizagem para, na sequência, se pensar no engajamento político e nas transformações das condições materiais da existência (Freire, 1967).

Freire assumiu essa sua parcela de responsabilidade participativa na busca pelo desenvolvimento social e pela humanização do mundo e dos sujeitos em condições de existência precária e de vulnerabilidade socioeconômica. Suas formulações, construídas a partir do aparato teórico da filosofia humanista cristã, foram importantes desde então, marcando não apenas a pedagogia brasileira, latino-americana e mundial, como também a própria história da esquerda latino-americana, sobretudo por sua vinculação com a democracia cristã e com os teólogos católicos da Libertação a partir da década de 1970.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como é possível verificar, os militantes católicos do pós-1945, assim como Paulo Freire, tinham os pés bem assentados na realidade e na contradição dela e reconheciam a dificuldade de operacionalizar ou pensar em soluções de aplicação fácil. Embora individualmente estes sujeitos militantes e engajados possam pertencer a mais de um campo social (Bourdieu, 2004), deve-se analisá-los, a exemplo de Freire, a partir da sua especificidade de atuação em cada um dos campos, com o intuito de caracterizar

sua condição de especialista e de interferência. E a partir destes grupos pode-se melhor reconhecer e caracterizar esses militantes com suas funções e atribuições nesse intrincado jogo genealógico. Afinal, segundo Michel Foucault, a genealogia guarda uma estreita relação com a possibilidade de estabelecer o conhecimento válido acerca das coisas em um espaço e em um tempo determinados. A genealogia não é a construção de um desenvolvimento linear da história, senão que pretende revelar os traços da influência e interferência das múltiplas relações de poder e de força sobre a vida das pessoas em um determinado passado que se apresenta sempre diverso, plural, polissêmico e contraditório (Foucault, 1979).

Considerando o que se apresentou até aqui, pode-se dizer que é possível avançar para traçar uma genealogia do catolicismo social brasileiro do pós-1945 como um movimento organizado e atuante nos espaços públicos e institucionais. Havia, de fato, uma intencionalidade de “converter” e de formar um quadro de agentes católicos engajados e militantes, impedindo de se tornarem conservadores, de agir politicamente nos partidos políticos (PDC), nos governos estaduais e federal e nos sindicatos a partir de uma doutrina social católica, adaptando ao Brasil os estudos teóricos do desenvolvimento humano e integral francês. Chegava a hora de lançar-se numa cruzada por mais moradias e educação de base, organizar empresas comunitárias pelo princípio da cogestão, redefinir a ética econômica do dirigente empresarial e industrial, fomentar as experiências das Ligas Camponesas e aproximar-se dos espaços de atuação comunista seja para contrapô-la seja para eleger aquelas ideias ou ações consideradas adequadas e afins. Era a tentativa de consolidar um protagonismo social católico brasileiro por meio do desenvolvimento econômico integral e humanista e por uma educação libertadora.

SUMÁRIO

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Ferdinand. **Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Universidade de Pernambuco. Disponível em: http://unicap.br/catedradomhelder/?page_id=56. Acesso em: 09 julho 2018.
- BETTO, Frei. **Batismo de Sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- BOSI, Alfredo. Economia e humanismo. **Estudos Avançados** [online], v. 26, n. 75, p. 249-266, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: UNESP, 2004
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **As revoluções utópicas dos anos 60: a revolução estudantil e a revolução política na Igreja**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- CÂMARA, Hélder. **Les conversions d'un évêque**. Paris: Seuil, 1977.
- COELHO, Germano. **MCP - História do Movimento de Cultura Popular (1960-1964)**. Recife: Ed. do Autor, 2012
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- FREIRE, Paulo. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa: Base, 1978.
- FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. São Paulo: Moraes, 1980.
- GADOTTI, Moacir (Org.). **Paulo Freire: uma biobibliografia**. São Paulo: Cortez, 1996.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **A utopia no meio de nós**. Rio de Janeiro: Maud, 2003.
- LAGREE, Michel. **Religions et cultures en Bretagne (1850-1950)**. Paris : Fayard, 1992.
- LIMA, Alceu Amoroso. Sugestões de um Partido Político. **A Ordem**. Rio de Janeiro, agosto, 1945.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina.** Petrópolis: Vozes, 2000.

MARITAIN, Jacques. (1936). **Humanismo Integral.** São Paulo: Dominus, 1965.

MARITAIN, Jacques. (1942). **Cristianismo e Democracia.** Rio de Janeiro: Agir, 1945.

MARITAIN, Jacques. (1950). **O Homem e o Estado.** Rio de Janeiro: Agir, 1950.

MOUNIER, Emmanuel. (1950). **O personalismo.** São Paulo: Centauro Editora, 2004.

NERUDA, Pablo. **Confesso que vivi.** São Paulo: Círculo do livro, 1980.

PELLETIER, Denis. **Economie et Humanisme: De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966.** Paris: Le Cerf, 1996.

POULAT, Émile. **Eglise contre bourgeoisie.** Tournai, Casterman, 1977.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. **A Ética Católica e o Capitalismo de Bem-estar Social.** Lisboa (Portugal): Editora Esfera do Caos, FCT/CLEPUL/Universidade de Lisboa, 2015.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. Militância e engajamento católico diante dos processos de mudança político-social no Brasil (1945-1970). **História: Debates e Tendências.** Passo Fundo, v. 9, n. 2, p. 288-298, 2009.

SUAUD, Charles. 2004. **Prêtres et ouvriers: une Double fidélité mise à l'épreuve – 1944-1969.** Paris: Karthala, 2004.



5

Bruna Marques Cabral (UFRRJ)

A REVISTA ECLESIAÍSTICA BRASILEIRA:

**UM BREVE PERCURSO HISTÓRICO
E A ANÁLISE BIBLIOMÉTRICA**

DOI: [10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3.5](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3.5)

INTRODUÇÃO: HISTÓRIA E CARACTERÍSTICAS DO PERIÓDICO

Buscaremos entender a trajetória institucional da *Revista Eclesiástica Brasileira* e iremos demonstrar como a *R.E.B.* e seus colaboradores se posicionaram frente aos principais acontecimentos políticos da fase por nós analisada (1964-1988) e como enfrentaram a transição de editores.

Acreditamos que Leonardo Boff, concomitantemente com os demais colaboradores da revista, estabeleceu uma “guerra de posição”⁷, apresentando sua própria organização interna, uma estrutura assinalada por autonomia, possuindo uma relação intrínseca e extrínseca com a obra.

Cruz e Peixoto (2007) analisam a *R.E.B.* como um circuito e indicam algumas características pertinentes ao grupo da revista. Trata-se de um grupo estruturado, cujo interior existem relações de interesse convergentes e divergentes, no qual ocorrem estratégias de atores das instituições envolvidos nas guerras de posição em busca de hegemonia⁸. É nesse campo que o grupo, mediante a obra, terá maior capacidade de mobilização e irá propor o projeto político da revista.

7 Segundo Gramsci, a “guerra de posição” é preparada minuciosamente pelos Estados e pelas classes sociais em tempos de paz. E corresponde à conquista de posições relevantes para a constituição da hegemonia. Logo, a “guerra de posição” permite, de fato, a realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento. Para uma maior compreensão ler: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale. *Dicionário Gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 358-360.

8 O conceito de hegemonia refere-se à liderança de uma classe social sobre as demais, no qual o sistema de poder assenta-se não só na coerção, mas também no consentimento voluntário da classe dominada. Desta forma, a classe hegemônica faz concessões à classe dominada pensando em um projeto a longo prazo para se perpetuar no poder. Para uma maior compreensão ver: GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*, volume 1. edição e tradução Carlos Nelson Coutinho. 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

Para melhor compreender o nosso objeto de pesquisa, cujo *corpus* se constitui a *Revista Eclesiástica Brasileira*, faz-se necessário realizar, ainda que de maneira breve, uma pequena história dos periódicos. Desta forma, procuramos compreender a origem do gênero “revista” ao longo da história. O primeiro registro sobre periódicos ocorreu em Colônia, Alemanha, no século XVI, quando o austríaco Michel Von Aitizing lançou o primeiro semestral. Segundo Martins (2001), o imperador Rodolfo II havia publicado “edições mensais, noticiando feitos políticos, bélicos e cortesãos, fora do sacro Império”⁹. Foi lançada em Estrasburgo e Augsburg, uma gazeta semanal. De acordo com a autora, posteriormente foram lançados periódicos hebdomadários em diversas regiões da Europa.

Para Martins (2001), os estudos sobre a origem dos periódicos mostram a França como a “pioneira no periodismo literário”, isto devido aos jornais *Journal des Sçavans* e *Journal des Savants*. Por outro lado, Cruz e Peixoto (2007) demonstram os caracteres histórico, cultural, social e linguístico inseridos em conflitos, que demonstram relações de poder e de interesses dentro da composição do periódico.

No Brasil, o primeiro periódico a circular, oficialmente, foi a Gazeta do Rio de Janeiro de 1808, com a instalação da Imprensa Régia, sob o regime de Dom João VI. No entanto, Hipólito da Costa, três meses antes, criou o *Correio Braziliense* como forma de propagar, no Brasil, as ideias que circulavam na Europa. Existe uma controvérsia, pois para alguns, ele seria o fundador da imprensa brasileira.

Buscamos compreender o papel que as revistas desempenharam como construtoras de uma cultura original, influenciadora de uma nova sociedade. Segundo Darnton (1990), tudo o que está ao redor da elaboração da revista, ou seja, a relação autor/editor, até o leitor que “encerra o circuito, porque ele influencia o autor, tanto antes quanto depois do ato de composição” (1990, p. 112). Durante o circuito, encontram-se os fornecedores, gráficos, distribuidores e livreiros.

Procuramos manter um diálogo com Gramsci, pois este faz uma proposta para a compreensão da organização de uma revista, e com Darnton (1990), pois este propõe estudar e aprofundar seu caráter cíclico. Na obra *Cadernos do Cárcere* (2011), Gramsci elabora um projeto de estudos com os mais variados temas e, dentre eles, busca pesquisar os “tipos de revistas”, compreendendo-as como de natureza teórica, crítico-histórico-bibliográfico e de cultura geral.

Gramsci (2011) elucida que as revistas teóricas possuem um grau elevado de intelectualidade e homogeneidade intelectual. O autor elenca diversas atribuições à redação e seus editores, como forma de organização, e até mesmo elementos novos, capazes de contribuir com suas atribuições.

Para Ruiz (1953) o editor é mais que um informador, pois se caracteriza por “rapidez de concepção e realização”, a fim de ser “objetivo, realista e certo”. O editor trata-se de uma das peças fundamentais do periódico, isto porque o editorialista pode ser nomeado como “filósofo da atualidade”. Desta forma, Ruiz considera o editor capaz de captar as nuances que configuram o fazer, o elaborar e o construir o periódico, além de estar atento aos acontecimentos da sociedade podendo influir na construção do periódico.

A segunda atribuição da redação é corrigir erros de informação e, principalmente, erros de conhecimentos gerais ou de caráter científico. A terceira atribuição é da “abertura de elementos estranhos à redação (jovens e estudantes)” (2011, p. 213), com o objetivo de as redações serem verdadeiras escolas político-jornalísticas, como forma de resolver o problema da escola profissional, contando com a contribuição de “especialistas alheios ao jornal e que saibam compreender suas necessidades”¹⁰.

Quando o leitor está aberto à leitura de um periódico, ele se expõe a um ideário que o levará a uma transformação de postura diante do mundo. Nesse sentido, Cruz e Peixoto (2007) percebem que os “leitores são mobilizados e se mobilizam pela leitura do periódico enquanto um campo de força”. Já o aspecto econômico, nos mostra quem pode consumir o periódico e desta forma, fornece vestígios do tipo de leitor, nos quais se configuram suas “marcas da presença de interesses, valores e perspectivas desses grupos” (2007, p. 263-264).

A incidência deste público leitor ocorre constantemente, sob formas de “pressão”, e isto, talvez, devido ao fato de Rothen (2004) intitular de “leitor imaginário”, ou seja, aquele a quem o diretor ou o escritor pretende atingir; e o leitor explícito é o que vai ler a obra de fato.

A distinção feita acima é fundamental para identificarmos na *Revista Eclesiástica Brasileira* a relação dos editores/autores, isto é, dos franciscanos responsáveis pela Editora Vozes com os intelectuais (escritores/autores) e estes com seus leitores.

Avaliar o público leitor implica estudar a comercialização do periódico. Porém, numa investigação apressada, pode-se incorrer no seguinte risco: os periódicos de grande circulação, com venda de vários números, que demonstram uma forte comercialização, sejam qualitativamente superiores. Por outro lado, um periódico com uma distribuição menor pode indicar um público restrito, devido a sua especialização.

No que concerne ao editorial, este procura traduzir numa linguagem acessível o que se produz no periódico, com o escopo de introduzir o leitor, especializado ou não, em tal universo. Segundo Carvalho, o “editorial é enquadrado como gênero opinativo”, pois além de conter a subjetividade do editorialista, há uma empresa a qual ele representa. Portanto, o editorial emite uma opinião, uma ideologia e expressa os interesses de um determinado grupo.

Logo, mesmo o editorial sendo um lugar de opinião, está associado à natureza crítica. Portanto, nesse espaço podemos observar o caráter ideológico de um grupo de intelectuais, as suas concepções da realidade, bem como a releitura da vida política e social, debatidas sequencialmente nas páginas do periódico. Deste modo, enxergamos um embate entre o editor e a própria empresa.

A TRAJETÓRIA DA *R.E.B.*

A ideia de fundar uma revista para todo o clero brasileiro partiu, no final da década de 1930, de dois sacerdotes de Minas Gerais: o Padre Guilherme Boeing¹¹ e o Cônego José Xavier de Maria.¹² Posteriormente, foram à procura dos franciscanos que editavam a “Vozes”, na cidade de Petrópolis, e então conseguiram o apoio da empresa.

Em 1938, a Editora Vozes possuía como dirigentes o Frei Inácio Hinte, o Frei Frederico Leopoldo Vier e o Frei Cândido Schutsal. Este tomou a frente na elaboração da revista, solicitando a permissão do Cardeal do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, para levar adiante o seu projeto. Nesse sentido, Cardeal Leme não só aceitou o plano da Revista, como acabou por anexar a ela o Boletim Arquidiocesano do Rio de Janeiro e tornou a assinatura da nova revista obrigatória para o clero. A princípio, o novo órgão eclesiástico intitulava-se “COR: Revista Eclesiástica Brasileira”, e, segundo os dirigentes, propunha o Coração de Jesus como modelo de coração sacerdotal, sendo lançada em janeiro de 1939. A revista *COR* apresentava-se em fascículos de 64 páginas, divididas nas seguintes seções: “Atos da Santa Sé”, “Teologia Dogmática”, “Teologia Moral”, “História” e “Exegese”.

11 Natural da Holanda e ligado a questões sociais. Trabalhava como missionário em Minas Gerais.

12 Nasceu em Divinópolis, em 1894, e ordenou-se sacerdote no ano de 1916, em Mariana (MG). Além disso, lecionou durante muitos anos no Seminário da Arquidiocese.

Contudo, o periódico não conseguia se projetar em âmbito nacional, porque apresentava uma dupla finalidade: funcionar como órgão nacional e como boletim regular do Rio de Janeiro. Com o seu conteúdo voltado apenas para as questões da Igreja em âmbito nacional (com a retirada da sigla "COR" do seu nome), a revista começou a se firmar e chamar-se apenas *Revista Eclesiástica Brasileira*.

A nova revista intitulada *Revista Eclesiástica Brasileira (R.E.B.)* foi fundada pelo Frei Thomas Borgmeier, no ano de 1941, e vem sendo publicada até os dias atuais sem interrupções. Em 1941, Borgmeier foi nomeado Diretor da Editora Vozes e no mesmo ano atendeu ao pedido de Cardeal Leme e fundou o periódico supracitado, com o intuito de ser um elo entre o clero, que se encontrava disperso pelo território nacional, o que resultava em grande dificuldade de comunicação. Sendo assim, a revista serviu como um espaço de debates, no qual padres, freis e teólogos expuseram suas reflexões acerca de diversos temas, tais como: teologia, espiritualidade e realidade sociorreligiosa. Vejamos como a Revista se apresentou:

A "Revista Eclesiástica Brasileira" se torna assim, espontaneamente, um ponto de referência, para todo o clero, de norte a sul, secular e regular, das cidades e dos sertões. Suprimindo as distâncias e aproximando os corações, despertando o zelo de uns e excitando a coragem de outros, a R.E.B. será um laço de união entre o clero do Brasil. Em "Revista Eclesiástica Brasileira" se retrata a marcha do catolicismo em nosso país. Temos certeza de que imediatamente isso será compreendido. Trabalha-se muito, entre o clero brasileiro... Nossas seções não se limitam a Teologia Dogmática, Moral Pastoral, Direito Canônico, Exegese, Homilética, Catequética, Liturgia, Ascética, etc., mas comportam qualquer assunto a fim, desde que se relacione com as coisas da religião, como sejam Filosofia, Ciências naturais, Pedagogia, História, Sociologia, Arte religiosa etc (Borgmeier, 1941, p. 02-03).

O periódico, voltado para o clero católico, foi reconhecido pela CNBB como órgão oficial da Igreja, embora não fosse

considerado um veículo “porta-voz da CNBB”. Desde a sua fundação, em 1941, a publicação era trimestral – nos meses março, junho, setembro e dezembro. O redator inicial e fundador da revista foi Frei Thomas Borgmeier, no período de 1941 a 1952. Entre 1952 e 1971, Frei Boaventura Kloppenburg tornou-se redator-chefe. De 1972 a 1985, o redator foi Frei Leonardo Boff. E, de 1986 até o momento, Frei Elói Piva virou o redator do periódico. Todos pertenciam ao Convento dos Franciscanos. A revista era publicada pela Editora Vozes, sediada no município de Petrópolis, Rio de Janeiro. No período por nós avaliado, observamos que a *R.E.B.* possuía como objetivo influenciar o clero católico, para construir uma unidade doutrinária.

Ainda nessa primeira edição, evidenciava-se que aquela deveria ser um porta-voz das necessidades contemporâneas. Podemos perceber a *R.E.B.* como uma tentativa de estabelecimento da relação social da Igreja com a modernidade e a capacidade de a instituição católica apreender esta nova realidade. Declarava a redação daquele momento:

É uma revista para o nosso tempo, adaptada às necessidades da época e do país. O padre de hoje deve ser mais do que um repetidor de fórmulas antiquadas. “O sacerdote – escreve Pio XI – deve ser sadiamente moderno, como o é a Igreja que abraça todos os tempos e todos os lugares, e a tudo se adapta, bendiz e promove todas as iniciativas, e não se assusta nem mesmo dos mais arrojados progressos da ciência, contanto que seja verdadeira” (Borgmeier, 1941, p. 03).

De 1964 a 1988, a *R.E.B.* esteve estruturada com as seguintes seções:

1. **Editorial:** Artigo que apresenta a opinião do periódico sobre uma determinada questão. Esta seção foi criada no fascículo de março de 1972, quando Leonardo Boff tornou-se redator da *R.E.B.*

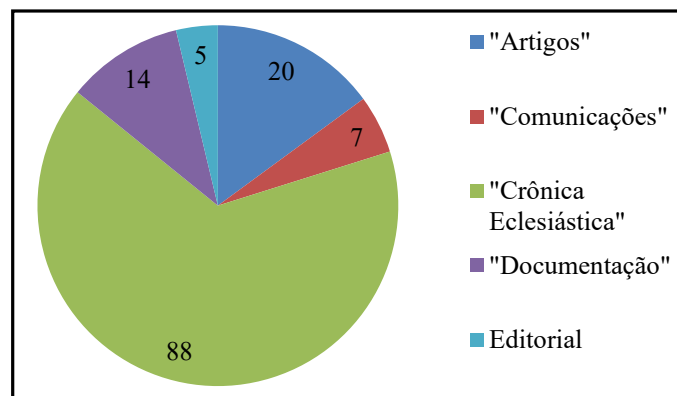
SUMÁRIO

2. **Artigos:** apresenta textos, nos quais eram expostas as discussões doutrinárias, teológicas, sendo fruto de pesquisas de variados temas. O que diferencia esta sessão da revista é a discussão mais aprofundada sobre um determinado assunto.
3. **Comunicações:** composta por textos pequenos de, no máximo, 10 páginas, em que eram debatidas questões da atualidade, além de comentários sobre obras consideradas relevantes para a Igreja Católica. Possuía um caráter objetivo, cuja intenção está em apresentar sumariamente as discussões que acontecem na Igreja.
4. **Assuntos Pastorais:** referia-se à legislação eclesiástica, escrevendo sobre normas de conduta dos fiéis e postura dos padres frente a problemas que afetavam a sua paróquia. Portanto, são textos voltados para os trabalhos do clero e que concernem às ações concretas nas comunidades.
5. **Documentação:** publicava na íntegra os documentos do Vaticano, da CNBB e dos Papas.
6. **Ministerium Verbi:** abordava a chamada liturgia da palavra, ou seja, enfatizava-se um ou mais trechos da Bíblia. Esta parte da revista sugere a reflexão e a aplicação sobre o que fora anunciado nos textos bíblicos e sua aplicação para a atualidade.
7. **Crônica Eclesiástica:** expressava as notícias mais recentes sobre o clero, bem como a atuação da Igreja nos mais variados setores.
8. **Necrologia:** noticiava o falecimento dos membros do clero naquele período.
9. **Apreciações:** formada por breves resenhas de obras consideradas relevantes para a formação do clero.

10. **Pelas Revistas:** constava a relação de artigos publicados em revistas católicas de todo o mundo.
11. **A Mesa da Palavra:** Surge em junho de 1977 e apresentava comentários exegéticos das três leituras dominicais e sugeridas pistas para a homilia. Segundo Boff, esta seção seria mantida pelo tempo que fosse necessário e auxiliava na atualização dos pastores, dos agentes de pastoral e de todos que estivessem ligados à diaconia da palavra.

Além de apresentarmos cada parte da revista, consideramos relevante expor e ilustrar, por meio de um gráfico, o espaço ocupado no periódico pelas seções da *R.E.B.* que foram mais utilizadas em nossa pesquisa. Vejamos:

Gráfico 1 - Seções da R.E.B.



Fonte: Revista Eclesiástica Brasileira, volumes: 24 ao 48, correspondentes aos anos de 1964 a 1988, pesquisados na Biblioteca Nacional

A seção "Crônica Eclesiástica" foi a mais utilizada no decorrer da pesquisa. Escrita pelo redator do periódico e testemunhando o ponto de vista e principais interesses da linha editorial, tinha como característica principal expressar as notícias mais recentes sobre o clero.

Os redatores do período por nós pesquisado foram Frei Boaventura Kloppenburg, Frei Leonardo Boff e Frei Elói Piva. No que concerne aos colaboradores, a grande maioria era composta por membros da Igreja Católica, sobretudo nos anos de 1960. Os que não pertenciam à instituição eram pesquisadores, especialmente cientistas sociais.

Consideramos de suma importância destacar dois trabalhos: o de Tânia Regina de Luca (2005) e o de Ana Luiza Martins Camargo de Oliveira (1997), posto que foram essenciais para a configuração do campo de pesquisa histórica interessado em utilizar periódicos como objetos e fontes de pesquisa. Para Oliveira (1997), as revistas apresentam um forte conteúdo documental, sendo uma alternativa de espaço para publicações de distintos teores com traço fragmentado e periódico, derivando em uma publicação datada.

Segundo Tânia Luca (2005), ao utilizarmos os periódicos como objeto de investigação histórica, devemos perceber que a imprensa é fonte de manipulação de interesses e de intervenção na vida social, pois estes veículos de comunicação não são transmissores imparciais de acontecimentos. Ou seja, os periódicos possuem uma posição ideológica dentro da realidade político e social na qual estão inseridos.

A *R.E.B.* apresentava como ideia central o seguinte lema: revista do clero, feita pelo clero e para todo o clero. Assim, a revista deveria apresentar artigos e comunicações científicas que abordassem questões pastorais e pontos de vista da atualidade percebidos pelo olhar privilegiado do próprio clero.

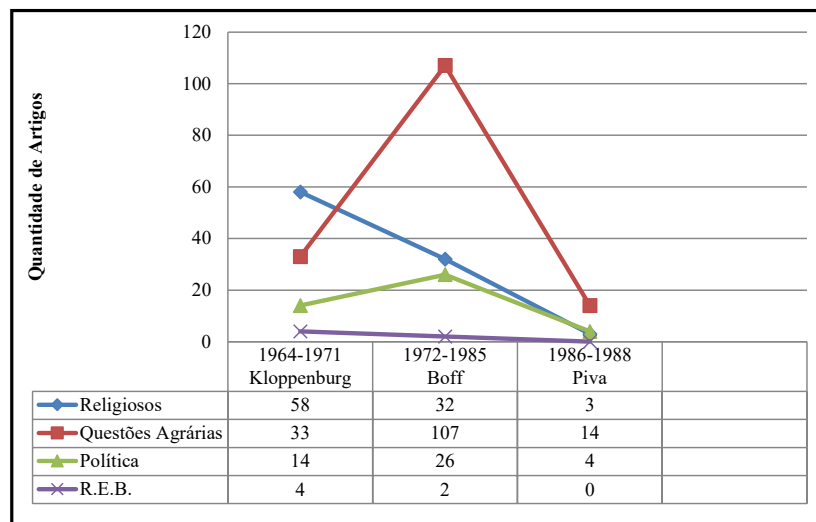
Todavia, a repercussão da *R.E.B.* não ficou restrita ao Brasil. Ao analisarmos a seção “Comunicações” do ano de 1961, ou seja, duas décadas após a sua criação, encontramos uma reportagem sobre a revista no periódico sacerdotal *Incunabile*. O texto foi caracterizado por realizar elogios a *Revista Eclesiástica*. Deste modo:

No es que lleve consigo una originalidad extrema. Antes, al contrario, responde al plan tradicional de lo que suele ser una revista eclesiástica. Ni em temática ni em criterio hay em ella nada que pueda llamar la atención, y acaso esto contribuya a su desconocimiento. La estridencia y la agresividad se cotizan más, a la hora de dar se a conocer que la recta orientación y El buen criterio. Y desde luego proporciona, con extraordinaria abundancia, datos muy interesantes sobre la evolución religiosa del Brasil moderno. La "Revista Eclesiástica Brasileira" podría, si estuviera presente con más frecuencia em los anaqueles de los Seminarios, servir maravillosamente para un conocimiento actual de tan interesantes realidades. Porque los franciscanos que la dirigen podrían haber dicho que una revista así no era realizable entre necesidades tan inmensas como las que em Brasil se presentan. Pero...aunque no podían, quisieron y La revista ha sido un hecho. Que ha producido ya, y producirá cada día más, magníficos frutos (Borgmeier, 1941, p. 968).

Portanto como afirma Luca (2005) a imprensa periódica, no caso da *R.E.B.*, seleciona, ordena, estrutura e narra, de uma determinada forma, aquilo que se elegeu como digno de chegar até o público. E, à medida que o debate agrário foi "engrossando" e "esquentando" em nossa sociedade, a questão agrária ganhou destaque na revista. Além disso, percebemos que a mudança de redator, também contribuiu para o aumento de publicações ligadas a questão agrária e a política da época. Como podemos elucidar através do gráfico a seguir:

SUMÁRIO

Gráfico 2 – Temáticas da R.E.B.



Fonte: Revista Eclesiástica Brasileira, volumes: 24 ao 48, correspondentes aos anos de 1964 a 1988, pesquisados na Biblioteca Nacional

Gostaríamos de salientar que o descritor “Religiosos” inclui as seguintes temáticas: assuntos religiosos de uma forma geral; CNBB; Encíclicas; Concílio Vaticano II; Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e o Plano Pastoral de Conjunto; o descritor “Questões Agrárias” abrange assuntos como: Frentes Agrárias; Movimento de Educação de Base (MEB); Problemas rurais; Reforma Agrária; Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e Comissão Pastoral da Terra (CPT); o descritor “Política” envolve textos sobre a ditadura militar; o período de redemocratização e a Constituição de 1988; por último, o descritor “R.E.B.” refere-se aos textos sobre o próprio periódico.

Através do gráfico, observamos que, no período por nós estudado, ocorreu um decrescente interesse em relação aos temas religiosos e, em contrapartida, um aumento em relação aos assuntos ligados à questão agrária e a política da época. Isso nos mostra que a mudança de redator do periódico contribuiu para a ampliação de

textos sobre a questão agrária e política na *R.E.B.* No período do Frei Boaventura Kloppenburg, os assuntos religiosos eram maioria na revista, enquanto na fase do Frei Leonardo Boff a frente da *R.E.B.*, a temática agrária triplicou no periódico, além do aumento de textos relacionados à política, sobretudo, o cerceamento das liberdades provocado pelo regime militar.

ANÁLISE BIBLIOMÉTRICA: CONTINUIDADES E RUPTURAS NA R.E.B.

Após termos realizado um breve percurso histórico buscando compreender a trajetória da *R.E.B.*, apresentaremos dados da pesquisa referente ao nosso recorte cronológico: de 1964 a 1988. Utilizaremos a análise bibliométrica, com o objetivo de levantarmos dados, para aprofundarmos diversos objetos de estudo.

Segundo Otlet (1986), bibliométrica é “a parte definida que se ocupa da medida ou da quantidade aplicada ao livro” (1986, p. 20). Portanto, procurou definir-se a aplicação estatística ao livro, em um processo de mensuração, em que dados quantitativos pudessem servir para captar elementos não perceptíveis na pesquisa, somente bibliográfica.

Fizemos um levantamento a fim de analisarmos as continuidades e rupturas do corpo editorial da *R.E.B.*. Inicialmente, examinamos o período de 1964 – começo da ditadura militar – até 1971, último ano de Frei Boaventura Kloppenburg à frente da *R.E.B.* Posteriormente pesquisamos de 1972 a 1986, momento que o Frei Leonardo Boff se tornou o redator da revista. Buscamos compreender quem continuou publicando, quem deixou de publicar e aqueles que começaram a escrever no periódico. E por fim, examinamos de 1986 a 1988, momento que Frei Elói Piva assumiu a redação do periódico.

No primeiro fascículo de 1972 foi lançada a seção da revista, intitulada "Editorial", no qual observamos uma nova orientação nos rumos da *R.E.B.*:

Ao assumirmos os serviços de redação professamos nosso comprometimento às intenções de seu fundador, Frei Tomás Borgmeier, que, velhinho, ainda se dedica a especializados estudos entomológicos, e que foram retomadas por Frei Boaventura em 1953: "a REB será uma revista do clero, feita pelo clero e para o clero... A REB será uma verdadeira revista no sentido etimológico da palavra; será uma revista eclesiástica atendendo aos interesses da Igreja e de toda a Igreja; e será uma revista eclesiástica brasileira" refletindo a fé e a história da salvação como é aqui vivida, tentada, desafiada e refletida teologicamente... A REB não poderá deixar de refletir semelhante pluralismo (Boff, 1972, p. 03 e 04).

A transição de redatores não foi amistosa, pois houve conflitos ideológicos que mudaram o perfil do periódico, pois Boff – o novo redator – rompeu com uma tradição conservadora e imprimiu-lhe outro caráter. Desta forma, estabeleceu-se uma nova orientação para a *R.E.B.* e por sua vez, provocou uma intensa ligação entre os intelectuais e o povo com a problemática política e social do continente latino-americano.

No primeiro editorial, Frei Leonardo Boff realizou elogios ao antigo redator, Frei Boaventura Kloppenburg:

Com rara competência teológica que o fez como articulista e autor de inúmeros livros internacionalmente conhecido. Com acurado engajamento eclesial que o tornou talvez um dos teólogos brasileiros mais especializados na problemática teológico-pastoral de nosso país. [...] Sem subversão teológica, mas também sem subserviência, propôs corajosamente e defendeu ardentemente opiniões teológicas que a vida e não a especulação o exigia (Boff, 1972, p. 03).

Assim, as palavras de Boff demonstram que Kloppenburg foi um teólogo ligado ao dogmatismo eclesial, entretanto não se prestou ao servilismo teológico. Foi capaz de pronunciar que as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II colocariam os seus fundamentos doutrinários em ruínas. Boff reconhece a grandeza do seu antecessor quando afirma: “o novo Redator, seu discípulo, cresceu à sua sombra” (Boff, 1972, p. 03), no entanto tal serenidade anunciada no editorial não mostra os conflitos de pensamentos ideológicos e teológicos entre o mestre e o discípulo.

Percebemos as contradições nas entrelinhas, ao lermos: “Os tempos mudaram. Não à fé. As orientações teológicas aqui e alhures se abriram para novos horizontes e se orientam por outras estrelas” (Boff, 1972, p. 03). A menção concernente às alterações do tempo implica a fé comprometida com questões sociais e do senso crítico. Entretanto, a problemática na alteração do redator se encontra não só nas transformações dos tempos, mas também nas “orientações teológicas.”

Portanto, os “novos horizontes” aludidos tratam de uma Teologia Política, voltada para temáticas da vida social. A referida teologia tornar-se-ia, em Nuestra América, a Teologia da Libertação. Desta forma, era essa nova orientação teológica, que estava por detrás dos conflitos entre Kloppenburg e Boff na *R.E.B.*. Vejamos:

Como consta literalmente no meu diário de 30 de novembro de 1971, “eu não combino com o modo de pensar dele (de Frei Leonardo), declarado adepto da teologia da libertação. Para mim seria praticamente impossível continuar a trabalhar com ele, sem que nos desentendamos em coisas fundamentais. E assim para não brigar, é melhor que eu me vá. Mas é dominante. Quero vê-lo daqui a vinte anos. Eu disse ao Frei Ludovico que, se, em alguns anos, a REB andar para trás em matéria de assinantes (pois desconfio que com a nova orientação vai perder leitores), e se então necessitarem outra vez de uma mão firme e ortodoxa, estarei disposto a ajudar ou a retomar a direção.

Mas faço votos de que isso não aconteça. Nos meus vinte anos de REB, não tive nenhum problema grave com autoridades eclesiásticas, apesar dos tempos difíceis e delicados pelos quais passamos” (Kloppenburg, 2007, p. 511 e 512).

Ainda no “Editorial”, Boff agradece a Kloppenburg e enfatiza sua saída de forma gentil, demonstrando admiração por ele. Deste modo: “À sua saída como redator, ela quer prestar a Frei Boaventura Kloppenburg sua homenagem de gratidão. Cremos que essa gratidão encarna também os sentimentos de seus leitores por todos esses anos” (Boff,1972, p. 03). Além disso, Boff destaca que ao longo dos vinte anos redigidos por Kloppenburg, a *R.E.B.* continuou como desde sua fundação, a ser a revista principal do clero brasileiro. Logo, ela “se conta, ainda hoje, entre as grandes revistas eclesiásticas do continente e do mundo” (Boff,1972, p. 03).

No entanto, Kloppenburg em seu artigo contradiz a cordialidade do redator Leonardo Boff. E demonstra certo descontentamento com episódios ocorridos tanto na Editora Vozes quanto na *Revista Eclesiástica Brasileira*:

Como professor de teologia dogmática, eu me sentia cada dia mais superado. Assim sendo, pensava que seria melhor deixar as preleções sobre teologia e a REB em mãos mais novas. Propus que Frei Leonardo Boff assumisse minhas aulas e direção da revista. [...] E foi assim, quase fugindo, que abandonei a minha querida Editora Vozes de Petrópolis e minhas preleções de teologia no convento franciscano. Meus livros começaram a ser retirados do catálogo. Não só não queriam publicar outro livro meu, mas a própria REB ficou até proibida de mencionar meu nome na lista de artigos publicados em outras revistas. Fui rigorosamente censurado pela direção da própria Editora e simplesmente silenciado por meu sucessor. E não era apenas um silêncio obsequioso de um ano. Minha exclusão fora total e brutal (Kloppenburg, 2007, p. 514).

SUMÁRIO

Embora, Frei Boaventura Kloppenburg tenha feito as afirmações referentes a proibição de suas obras e pesquisa, encontramos alguns artigos de sua autoria na *R.E.B.*, tais como: *Conversações Ecumênicas sobre o Ministério*, publicado em 1973; *As Razões do Coração*, baseado na filosofia de Pascal, do ano de 1974; e no periódico de 1975, na seção "Comunicações", encontramos o texto *Análise do Consenso entre Luteranos e Católicos estadunidenses sobre o primado Papal*.

Na tabela, a seguir, demonstraremos o fato de 1964 a 1971, Kloppenburg ter sido o que mais escreveu, com 32 artigos, seguido por José Comblin com 11 textos. Já no período de 1972 a 1986 – momento que Boff assumiu a redação da *R.E.B.* – Kloppenburg publicou 5 artigos ao longo de 14 anos. E de 1964 a 1971 – últimos anos de Boaventura Kloppenburg à frente da *R.E.B.* – Leonardo Boff escreveu 5 textos. É importante destacar que José Comblin e Eduardo Hoornaert mantiveram-se de maneira contínua na produção intelectual do periódico.

Tabela 1: Autores com mais de 4 artigos publicados entre 1964 e 1971

| Autores | Número de Artigos |
|------------------------|-------------------|
| Boaventura Kloppenburg | 32 |
| José Comblin | 11 |
| Eduardo Hoornaert | 9 |
| Alberto Beckhauser | 7 |
| Jaime Snoek | 7 |
| A. Bugnini | 6 |
| Arlindo Rubert | 6 |
| Leonardo Boff | 5 |
| Jesús Hortal | 4 |
| Valfredo Tepe | 4 |
| Demais autores | 177 |
| Total | 268 |

Fonte: Revista *Eclesiástica Brasileira*, volumes: 24 ao 31, correspondentes aos anos de 1964 a 1971, pesquisados na Biblioteca Nacional

Na próxima tabela, analisaremos os autores que mais publicaram entre 1972 e 1986. Como se observa, Leonardo Boff, o redator, foi quem mais escreveu no periódico, seguido de Clodovis Boff, publicando de maneira expressiva. E Eduardo Hoornaert, João Batista Libânio e José Comblin, completam o grupo dos cinco com mais publicações. É importante ressaltar que José Oscar Beozzo e Alberto Libânio Christo (Frei Betto), são considerados expoentes da Teologia da Libertação.

Tabela 2: Autores com mais de 6 artigos publicados entre 1972 e 1986

| Autores | Número de Artigos |
|---|--------------------------|
| Leonardo Boff | 36 |
| Clodovis Boff | 23 |
| Eduardo Hoornaert | 21 |
| José Comblin | 17 |
| João Batista Libânio | 12 |
| Pedro A. Ribeiro de Oliveira | 11 |
| Antônio Moser | 11 |
| Hubert Lepargneur | 10 |
| Riolando Azzi | 10 |
| José Oscar Beozzo | 10 |
| Luiz Alberto Gómez de Souza | 9 |
| Francisco C. Rolim | 9 |
| Antônio da Silva Pereira | 7 |
| Bernardino Leers | 7 |
| B. Beni dos Santos | 6 |
| Carlos Alberto Libânio Christo (Frei Betto) | 6 |
| Demais Autores | 379 |
| Total | 584 |

Fonte: Revista Eclesiástica Brasileira, volumes: 32 ao 46, correspondentes aos anos de 1972 a 1986, pesquisados na Biblioteca Nacional

Além disso, entre os dois períodos, fizemos um levantamento de quantas mulheres escreveram na revista. Dentre os artigos publicados entre 1964 e 1971, somente um foi escrito por uma mulher. E entre 1972 e 1986, 19 mulheres publicaram na *R.E.B.*, período no qual podemos destacar 3 artigos escritos por Maria Clara Bingemer e 2 por Ivone Gebara e as demais autoras com um texto somente cada uma. Acreditamos que a pouca presença feminina na revista, possa ser explicada, hipoteticamente, pelo ambiente masculino, próprio do universo eclesialístico.

Na tabela abaixo, examinaremos os dois primeiros anos do Frei Elói Piva como redator da *R.E.B.*. Como podemos observar, o referido redator apresentou o maior número de artigos, seguido de Leonardo Boff, Manoel J. de F. Castelo Branco e José Comblin.

Tabela 3: Autores com mais de 2 artigos publicados entre 1986 e 1988

| Autores | Número de Artigos |
|---|--------------------------|
| Elói Piva | 9 |
| Leonardo Boff | 6 |
| Manoel J. de F. Castelo Branco | 4 |
| José Comblin | 3 |
| Antônio Moser | 2 |
| Carlos Alberto Libânio Christo (Frei Betto) | 2 |
| Eduardo Hoornaert | 2 |
| José Geraldo Vidigal de Carvalho | 2 |
| José Oscar Beozzo | 2 |
| Luiz Carlos Susin | 2 |
| Paulo Suess | 2 |
| Riolando Azzi | 2 |
| Demais Autores | 58 |
| Total | 96 |

Fonte: Revista Eclesiástica Brasileira, volumes: 46 ao 48, correspondentes aos anos entre 1986 e 1988, pesquisados na Biblioteca Nacional

É importante destacar que Frei Elói Piva assumiu a redação do periódico em 1986 e permanece até os dias atuais. No entanto, só analisamos seus dois primeiros anos à frente da revista, devido ao nosso recorte cronológico. Ele começa em 1964, ano de elaboração do Estatuto da Terra e termina em 1988, com a promulgação da Constituição brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando Frei Leonardo Boff assumiu a redação da *R.E.B.*, houve um aumento exponencial em relação aos assuntos ligados à questão agrária e a política da época. No período do Frei Boaventura Kloppenburg, os assuntos religiosos eram maioria na revista, enquanto na fase do Frei Leonardo Boff a frente da *R.E.B.*, a temática agrária triplicou no periódico, além do acréscimo de textos relacionados à política, sobretudo, ao cerceamento das liberdades provocado pelo regime militar.

Deste modo, verificamos as guerras internas do sistema religioso, sobretudo, no interior da Igreja Católica, marcada por uma multiplicidade de correntes, que embora fossem divergentes, deveriam seguir lealdades institucionais. Assim, a Igreja seria palco de disputas concernentes a projetos, ideias, relação com o mundo, dentre outros, pois como instituição histórica estaria sujeita a choques e contradições internas. Levando tais disputas para a *R.E.B.*, constatamos que a transição de redatores não foi amistosa, pois houve conflitos ideológicos que mudaram o perfil do periódico, pois Boff – o novo redator – rompeu com uma tradição conservadora e imprimiu-lhe outro caráter. Desta forma, estabeleceu-se uma nova orientação para a *R.E.B.* e, por sua vez, provocou uma intensa relação entre os intelectuais e o povo com a problemática política e social do continente latino-americano.

Ao assumir a redação da revista, Frei Leonardo Boff destacou que as alterações do tempo implicavam a fé comprometida com questões sociais e desenvolvimento do senso crítico. Entretanto, a problemática na alteração do redator se encontrava não só nas transformações dos tempos, mas também nas “orientações teológicas”. Assim, os “novos horizontes” aludidos tratam de uma Teologia Política, voltada para temáticas da vida social. A referida teologia tornar-se-ia, em *Nuestra América*, a Teologia da Libertação. Desta forma, era essa nova orientação teológica que estava por detrás dos conflitos entre Kloppenburg e Boff na *R.E.B.*

Por fim, diante de nossas análises, acreditamos que o período de Leonardo Boff como redator da *R.E.B.* foi muito vivo, porém o mais polêmico. E tornou-se um espaço aberto aos pensadores ligados a Teologia da Libertação, além de terem muitos trabalhos de caráter bem pastoral, publicados nesta fase. No entanto, desde 1986, sob a direção de Frei Elói Piva, a *R.E.B.* voltou ao estilo de normalidade impresso por seu fundador Frei Thomás Borgmeier. Foi essa tônica que caracterizou a revista por décadas e trouxe um prestígio reconhecido, não somente no Brasil, mas em todo o mundo católico.

SUMÁRIO

REFERÊNCIAS

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. “Na oficina do historiador: conversas sobre a história da imprensa”. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História**. São Paulo, n. 35, dez. 2007, p. 253-270.

DARNTON, Robert. **O beijo da Lamourette**: mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KLOPPENBURG, Boaventura. Bispo jubilar com suas vicissitudes eclesiais. **Revista Teocomunicações**. Porto Alegre, v. 37, n. 158, dez. 2007, p. 511-512.

LUCA, Tânia Regina. “A história dos, nos e por meio dos periódicos” In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 111-153.

MARTINS, Ana Luiza. **Revistas em Revista**: Imprensa e práticas culturais em tempos de República. São Paulo: Edusp, 2001.

OLIVEIRA, Ana Luiza Martins Camargo de. **Revistas em revista**. Imprensa e Práticas Culturais em Tempos de República (1890-1922). Doutorado, FFCL-USP, 1997.

OTLET, Paul. "O livro e a medida: bibliometria." In: OTLET, Paul. **Bibliometria**: teoria e prática. São Paulo: Cultrix, 1986.

ROTHEN, José Carlos. **Funcionário intelectual do Estado**: um estudo de epistemologia política do Conselho Federal de Educação. Tese (Doutorado em Educação). Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2004.

RUIZ, Nicolás Gonzáles. **El periodismo**: Teoría e Práctica. Barcelona: Noguer, 1953.

PERIÓDICO: REVISTA ECLESIAÍSTICA BRASILEIRA

BOFF, Frei Leonardo. Editorial. **R.E.B.**, v. 32, fascículo 125, mar.1972, p. 03-04. Biblioteca Nacional (BN), cód. 2-137, 01, 05.

BORGMEIER, Frei Thomas. Revista Eclesiástica Brasileira. **R.E.B.**, v. 01, fascículo 01, mar.-jun. 1941, p. 02-03. Biblioteca Nacional (BN), cód. 2- 134, 01, 01.

INCUNABLE, Periódico Sacerdotal. Salamanca, jul.-ago. 1961, p. 02 *Apud* KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **R.E.B.**, v. 21, fascículo 04, dez. 1961, p. 968. Biblioteca Nacional (BN), cód. 2-136, 01, 02.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Conversações ecumênicas sobre o ministério. **R.E.B.**, v. 33, fascículo 130, jun. 1973. Biblioteca Nacional (BN), cód. 2-137, 01, 08.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. As razões do coração. **R.E.B.**, v. 34, fascículo 134, jun.1974. Biblioteca Nacional (BN), cód. 2-137, 01,10.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Análise do Consenso entre Luteranos e Católicos estadunidenses sobre o primado Papal. **R.E.B.**, v. 35, fascículo 138, jun. 1975. Biblioteca Nacional (BN), cód. 2-137, 01, 12.

SARANYANA, Joseph-Ignasi. Medio siglo de la Revista Eclesiastica Brasileira (REB). **R.E.B.**, v. 48, fascículo 220, mar. 1986, p. 267. Biblioteca Nacional (BN), cód. 2-145, 01, 02.

6

Caroline Jaques Cubas (UDESC)

“SAIAS COMUNS PARA FREIRAS”:

**VIDA RELIGIOSA FEMININA
E EMANCIPAÇÃO
(BRASIL, 1960 E 1970)¹³**

13

Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no II Seminário Internacional de História do Tempo Presente, sediado na Universidade do Estado de Santa Catarina. O trabalho insere-se atualmente em pesquisa com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3.6

A vida religiosa feminina consagrada, e a Igreja Católica, de forma geral, foram intensamente marcadas por eventos que ocorreram ao longo do século XX. A partir da realização do Concílio Vaticano II (CVII), transformações foram institucionalizadas, afetando diretamente o cotidiano de religiosas católicas no Brasil e em outros países (Lecaros, 2021). Neste sentido, podemos indicar como significativas as alterações nos hábitos religiosos, autorizadas pela publicação do decreto *Perfectae Caritatis*, em outubro de 1965, e os embates sobre possibilidades de emancipação feminina, particularmente inspirados em documentos provenientes da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM), realizado em Medellín, em 1968, como questões que, ao mesmo tempo em que foram objeto de reflexão conciliar, transcenderam a instância institucional e tornaram-se objeto de uma ampliada atenção em âmbito social (Cubas, 2018).

Na historiografia brasileira contemporânea, é possível contar com um montante relevante de trabalhos dedicados a analisar a Igreja Católica no referido período. Estes, majoritariamente, destacam o Concílio Vaticano II, às Conferências Episcopais Latino-Americanas (CELAM), o Cristianismo de Libertação e as complexas relações estabelecidas entre a Igreja e o regime militar instaurado a partir de 1964 (Löwy, 2002; Mainwaring, 2004; Serbin, 2001, 2008). Nesta mesma produção é comum encontrarmos referências às ações perpetradas por padres ou bispos, particularmente a partir do momento em que a Igreja, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), assume um posicionamento de oposição ao regime militar e em defesa dos direitos humanos. Menos comuns, no entanto, são os trabalhos dedicados à vida religiosa feminina (Nunes, 1985; Cubas, 2018; Carranza, 2021).

Diante de tais constatações, o presente artigo volta-se aos debates em torno da condição feminina das religiosas, observados a partir de documentos eclesiais – notadamente os discursos

proferidos pelo Papa Paulo VI e o decreto *Perfectae Caritatis*, resultante das reuniões do Concílio Vaticano II – e periódicos de grande circulação no Brasil, entre as décadas de 1960 e 1970.

É possível afirmar que as décadas acima referenciadas são particularmente importantes no que concerne aos debates sobre a emancipação feminina. Ao tratar das narrativas fundadoras do feminismo de Segunda Onda, voltado às lutas em torno do direito ao corpo e contra o patriarcado, Joana Maria Pedro destaca a relevância do Ano Internacional da Mulher como efeméride (Pedro, 2006). Ainda que o estabelecimento de datas seja sempre passível de questões, uma vez que envolve disputas políticas e tensões, é possível afirmar que o reconhecimento das lutas e conquistas das mulheres foi oficializado pela ONU através da institucionalização do ano de 1975 como Ano Internacional da Mulher e do dia 8 de março, como Dia Internacional da Mulher. Conforme Pedro (2006, p. 251):

a iniciativa da ONU apenas repercutiu o que estava acontecendo desde os anos 60 e, principalmente, no início dos anos 70, em vários países da Europa e nos Estados Unidos, onde as manifestações feministas enchiam as ruas das cidades reivindicando direitos — entre estes, o de livre disposição do corpo.

No universo da cristandade, as décadas de 1960 e 1970 foram igualmente marcadas pelo pontificado de Paulo VI, deambulando entre a renovação anunciada pelo Concílio Vaticano II e atitudes compensatórias para com a ala conservadora da Igreja. Ao longo dos 15 anos de seu pontificado, entre 1963 e 1978, o Papa dirigiu alguns de seus discursos às mulheres (religiosas ou não) versando sobre as especificidades

de sua condição. Dentre os mais de 2.350 discursos, encontramos 8¹⁴ que, em nossa leitura, dirigem-se às mulheres de forma ampla.¹⁵

Em 08 de dezembro de 1965, por ocasião do encerramento do Concílio Vaticano II, o Papa endereçou-se às mulheres (consagradas e não consagradas). As marcas daquele momento fazem-se visíveis logo no início do discurso, na medida em que Paulo VI destaca, em uma mesma frase, o orgulho da Igreja em assegurar a libertação das mulheres, assim como em evidenciar sua igualdade em relação aos homens. Dentre as responsabilidades, o Papa indica às mulheres a tarefa educativa, mais especificamente a responsabilidade pela passagem das tradições aos filhos e filhas. Às consagradas, conclama-as a guardarem a pureza, altruísmo e piedade, diante de um mundo onde “o egoísmo e a busca pelo prazer se tornariam lei” (Paulo VI, 1965). O “espírito do Concílio” deveria ser levado por ambas para as distintas instâncias da vida diária, através de sua reconhecida capacidade de fazer a verdade “doce, suave e acessível” (Paulo VI, 1965).

A respeito das funções da mulher, o discurso proferido em 17 de novembro de 1973 chama-nos igualmente a atenção. A ocasião, neste caso, era a primeira reunião da recém-formada “Comissão de Estudo sobre a Função da Mulher”. Voltada ao que Paulo VI caracteriza como um “problema bastante atual”, a tarefa da referida comissão era “recolher, verificar, interpretar, rever e desenvolver as ideias expressas sobre a função da mulher na comunidade moderna”

14 São eles: Às mulheres, de 8 de dezembro de 1965; Às superiores gerais das Congregações religiosas, de 7 de março de 1967; Às madres gerais da união internacional das superiores gerais de 22 de novembro de 1969; Às representantes de todas as congregações de mulheres, de 29 de outubro de 1970; À comissão de estudos sobre a função das mulheres, de 17 de novembro de 1973; À assembleia geral da união internacional das superiores gerais, de 19 de novembro de 1973; Ao comitê para o ano internacional da mulher, de 18 de abril de 1975; À comissão de estudos sobre a mulher na sociedade e na igreja e ao comitê para o ano internacional da mulher, de 31 de janeiro de 1976.

15 Em uma primeira quantificação, contamos um total de 2.531 discursos. Os 8 selecionados referem-se às mulheres (de forma geral) ou às religiosas (como um coletivo). Além destes, foram encontrados outros discursos (não muito numerosos) voltados à estudantes e ou congregações religiosas femininas específicas (em sua maioria, italianas).

(Paulo VI, 1973a). Proferido oito anos após o discurso de 1965, no qual ressaltara a libertação e a igualdade promovidas às mulheres pela Igreja, o Papa volta a falar em igualdade, mas desta vez referindo-a como progressiva em termos de direitos e deveres fundamentais. Ainda que não evidencie explicitamente o que faz da função da mulher um problema, importa notar o emprego da expressão “atitude defensiva”, referindo-se à necessidade de fazer frente a tudo o que ignoraria uma previamente referida dignidade feminina, pautada em valores e funções, igualmente caracterizados como femininos, mas que no texto permanecem subentendidos (Paulo VI, 1973a).

Em 18 de abril de 1975, o Papa volta-se novamente ao tema da mulher, direcionando-se aos membros da Comissão para o Ano Internacional da Mulher (Paulo VI, 1975). Refere-se de início ao trabalho da comissão anteriormente citada, destacando a tarefa de promoção efetiva da dignidade e responsabilidade das mulheres, a qual deve ocorrer de forma progressiva, sem “queimar etapas”. Ao mesmo tempo em que resalta a necessidade de tratar do papel da mulher, Paulo VI afirma que falar em equalização de direitos não “resolve o problema”, e que se deve perseguir a complementaridade entre homens e mulheres na construção de um mundo não nivelado e uniforme, mas harmonioso e unificado (Paulo VI, 1975). Afirma a solidariedade da Igreja em relação aos objetivos do institucionalizados pela ONU, conformando discursivamente a necessidade de integração da mulher em um esforço global de desenvolvimento e as características atribuídas ao feminino, dentre as quais cita a sensibilidade, capacidade de compreensão, doçura, perseverança, generosidade e humildade.¹⁶

Um novo discurso foi proferido em 31 de janeiro de 1976, endereçado simultaneamente à Comissão de Estudo sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja e ao Comitê pelo Ano Internacional da Mulher.

16

Neste discurso são referidos outros dois que, infelizmente, não conseguimos acessar. Supõe-se que tratem da questão da mulher e que tenham sido proferidos em 6 de novembro de 1974 e 7 de dezembro de 1974.

Neste, Paulo VI revisita a história da Comissão, lembrando que ela foi criada durante o Sínodo dos Bispos de 1971, diante da constatação de um “movimento generalizado de promoção da mulher no mundo”. Após reafirmar a relevância do trabalho realizado pela Comissão e a necessidade de se rever, por um lado, a participação das mulheres na vida social e, por outro, na vida e missão da Igreja, o Papa registra o desejo de que as mulheres sejam encorajadas e auxiliadas no papel primordial que assumem por suas famílias. Em tom de alerta, afirma que “certos movimentos feministas suspeitam que queremos prender as mulheres em tarefas familiares austeras e limitadas, impedindo-as de desenvolver o seu potencial noutras áreas sociais” (Paulo VI, 1976, p. 3). A este respeito, acrescenta que é desejável que a educação dos filhos seja uma obra conjunta, do pai e da mãe, mas que o papel da mulher permanece essencial. Encaminhando-se para as conclusões do discurso, insiste na necessidade de alertar contra o que qualifica como possíveis desvios no movimento contemporâneo pela promoção da mulher. Em suas palavras:

A equalização de direitos não deve degenerar num nivelamento igualitário e impessoal. O igualitarismo, cegamente defendido pela nossa sociedade materializada (sic), dificilmente se preocupa com o bem específico das pessoas. e ao contrário do que parece, ele não se importa com o que combina ou não com a mulher (Paulo VI, 1976, p. 4).

Podemos perceber que o posicionamento institucional da Igreja, através dos discursos do Papa, deambulava entre o reconhecimento das lutas empreendidas em nome dos direitos das mulheres, e a manutenção de papéis baseados na concepção de uma essência. Ao final do documento, o papel das mulheres na humanização da sociedade e aprofundamento da fé na família e na comunidade eclesial é ressaltado.

Se relembrarmos as proposições de Michel Foucault acerca das unidades do discurso, as palavras de Paulo VI podem ser lidas pela chave das “continuidades”, através das quais eles – os discursos – se organizam. Através das continuidades se cria a expectativa

SUMÁRIO

de recomposição dos acontecimentos e se atribui uma lógica contínua ao processo histórico. Para Foucault, porém a “história é essencialmente descontínua. É uma história cataclísmica, feita de rupturas e discontinuidades. Não é o desenrolar previsível do mesmo, e sim uma série de mutações inaugurais” (Rouanet, 1996, p. 111). O Papa Paulo VI reconhece, em um primeiro momento, a necessidade de transformações do papel desempenhado pelas mulheres na sociedade (essa era uma das finalidades de se comemorar o Ano Internacional da Mulher). Por outro lado, dentre as novas possibilidades abertas às mulheres, exalta sua capacidade única de prover e criar a vida. Dessa forma, relaciona as potencialidades da mulher a uma ideia de tradição, a qual, por sua vez, caracteriza aquilo que poderia ser diferente e novo, como contínuo e temporalmente ancorado em uma verdade conhecida (o papel da mulher como progenitora). Segundo Foucault, a respeito da noção de tradição, é “graças a ela que as novidades podem ser isoladas sobre um fundo de permanência, e seu mérito transferido para as originalidades, o gênio, a decisão própria dos indivíduos” (Foucault, 2004, p. 26). Sendo assim, ao reiterar o papel fundamental da mulher como partícipe de um núcleo familiar, relacionando-o com as transformações que ocorriam, percebemos na fala enunciada pelo Papa a tentativa de atualizar a função social da mulher de acordo com os elementos discursivos da tradição católica.

Uma outra possibilidade de exercício da condição de mulher cristã referenciada pelos discursos do Papa era a vida consagrada, que implicava em pertencer a outra estrutura e concepção de família. Esta, outrossim, não passou ilesa às transformações da década de 1960.

Dentre os temas concernentes à vida religiosa feminina, alinhados aos debates sobre emancipação, que ganharam a atenção de jornais e revistas ao longo das décadas de 1960, 1970, destacamos aqui o uso (e possibilidades de modificação) do hábito religioso. A este respeito, o decreto *Perfectae Caritatis*, resultado das reuniões do Concílio Vaticano II, expõe o seguinte:

O hábito religioso, sinal que é de consagração, seja simples e modesto, pobre a ao mesmo tempo decente, além de consentâneo com os requisitos da saúde e circunstâncias de tempos e lugares, como ainda acomodado às necessidades do ministério. Tanto o hábito dos homens quanto o das mulheres que não se ajustarem a essas normas devem ser modificadas (Vier, 1987, p. 500).

Estas possibilidades de adequação causaram diferentes reações, desde as mais radicais, que defendiam a abolição do hábito religioso, às mais comedidas ou mesmo desconfiadas. Na América Latina, tal medida foi encarada por uma grande maioria dos padres e religiosas como oportunidade de aproximação entre religiosos e leigos, conforme os objetivos proclamados pelo Concílio Vaticano II. Tal argumentação pode ser exemplificada através da nota "Saias comuns para as freiras", publicada no jornal Folha de São Paulo, em 03 de junho de 1968. Ao relatar o retorno da provincial da Congregação do *Sacré-Coeur de Marie* ao Brasil, após um curso de renovação da Igreja, encontramos a seguinte afirmação: "a provincial informou que sua congregação já está estudando a adoção para as freiras, de saias comuns que permitirão "uma melhor integração com o povo" (Folha de São Paulo, 1968a). Integração e aproximação não eram, porém, os únicos movimentos propiciados pelas modificações do hábito religioso. A reportagem "A freira e seus encantos", publicada pela revista VEJA em dezembro de 1968, apresenta, entre as acusações feitas a mulheres que optavam pela vida religiosa, a noção de que a freira é uma pessoa que "precisaria se atualizar, pois mesmo agora que a Igreja está se atualizando ela teima em permanecer na Idade Média" (Revista Veja, 1968). Em resposta a esta acusação encontramos a afirmação de que um dos elementos que reforçam essa imagem é justamente o uso das vestes. No Brasil, algumas congregações, como a *Sacré-Coeur de Marie*, já iniciavam o processo de troca dos hábitos por trajes civis e justificavam tal atitude com dois motivos: "o primeiro, o Concílio Vaticano II que deu novos rumos a responsabilidade social da Igreja, e o segundo, a própria emancipação da mulher" (Revista Veja, 1968). Tais possibilidades e transformações

SUMÁRIO

não foram, conforme pontuamos anteriormente, consensuais. Mesmo as irmãs que adotaram desde o princípio as modificações no hábito tinham consciência de que tal processo não ocorreria de forma rápida e absoluta. Na reportagem “A nova vida da freira”, publicada pela revista *Veja* em 13 de agosto de 1969, a freira franciscana e superiora na Casa da Infância da Liga das Senhoras Católicas, em São Paulo, Madre Maria de São Miguel, afirmava que o hábito religioso era um sinal de separação entre o povo e os que o trajam e que deverá ser abolido, ponderando, porém, que “em uma cidade grande uma freira sem hábito não impressiona, mas numa pequena cidade do Nordeste, seria um escândalo” (*Revista Veja*, 1969).

Para melhor compreender o fervor em torno do debate sobre o hábito religioso é necessário considerar a complexidade de suas significações, uma vez que o incomodo atingia tanto aqueles que o trajavam quanto aqueles habituados a olhar. É preciso pontuar que o hábito era um forte elemento de reconhecimento daquelas que optavam pela vida religiosa consagrada. Diríamos até o elemento primeiro, afinal, o visível. O hábito religioso pode ser compreendido como signo que agregava e distanciava, como um atributo identitário na medida em que era um meio através do qual estabeleciam-se relações com o mundo e com os outros. É compreensível que a possibilidade de ausência do hábito causasse estranhamento, não pela roupa “em si”, mas pelo que simbolizava. Através do hábito constituíam-se formas de identificação socialmente estabelecidas e codificadas por meio do corpo escondido, e até dessexualizado. Seu uso carregava consigo um peso secular, peso de uma Igreja construída sobre a égide da hierarquia, do autoritarismo e do poder verticalizado. O despir do hábito era o mesmo que neutralizar tais predicados e sem eles, os sentidos da vida religiosa, outrora tão marcadamente estabelecidos, tornavam-se difusos. Conforme Maffesoli: “As roupas são máquinas de comunicar” (Maffesoli, 1996, p. 161).

Ao falar sobre conventos e recolhimentos no Brasil colonial, Leila Mezan Algranti pontua que a honra das mulheres era questão

pública e privada, sendo que a manutenção dela dependia da aparência. Manter a honra era, antes de tudo, manter as aparências e o uso do hábito cumpria esta função (Algranti, 1999, p. 112). Aparência, segundo o dicionário Houaiss, é a configuração exterior de alguém ou de algo, aquilo que se mostra imediatamente, o aspecto. Ora, a aparência é aquilo que é visto. A partir da aparência, permite-se a construção de diversos sentidos e significados relacionando aquilo que é visto, com diferentes referenciais, os quais vão terminar por definir o ser. Ao pensar a questão da aparência, Guacira Lopes Louro (2003, s/p) afirma:

[...] a determinação das posições dos sujeitos no interior de uma cultura remete-se, usualmente, à aparência de seus corpos. Ao longo dos séculos, os sujeitos vêm sendo examinados, classificados, ordenados, nomeados e definidos por seus corpos, ou melhor, pelas marcas atribuídas aos seus corpos.

Neste sentido, além de transformar a autocompreensão da Igreja, o Concílio implementou alterações referentes ao estilo de vida, votos, serviço apostólico, formação e relações dentro de cada congregação. Ao possibilitar alterações no hábito religioso, os documentos conciliares propunham uma realocação dos religiosos em suas comunidades e, especialmente, nas relações estabelecidas com a comunidade. Tais propostas podem ser observadas na reportagem "Padres Conciliares querem renovar ordens religiosas", publicada pela Folha de São Paulo em 12 de novembro de 1964. A reportagem noticiava as considerações do Concílio Vaticano II acerca de uma série de propostas para a modernização das ordens religiosas, "inclusive das freiras, frades e monges, sendo de opinião geral dos padres conciliares a necessidade de uma renovação ampla na vida religiosa" (Folha de São Paulo, 1964). Entre os itens pontuados como importantes para esta renovação tiveram grande repercussão as intervenções do arcebispo de Agra, na Índia e do cardeal Léo Suenes, de Mallinas, na Bélgica, que pediram a "supressão de certos costumes, como o uso dos hábitos religiosos" (Folha de São Paulo, 1964).

SUMÁRIO

Importante salientar também que, sendo a renovação uma obrigação estabelecida pelo Concílio, como toda imposição, gerou conflitos e desconfortos. Tais desconfortos deviam-se ao fato de que as transformações exigidas pelo Concílio faziam referência a elementos e hábitos consolidados, a partir dos quais muitos e muitas haviam construído os sentidos que atribuíam à vida religiosa. Ao mudarem tais hábitos, a vida religiosa, muitas vezes, perdia sentido. Segundo Maria de Lourdes Gascho, em dissertação de mestrado sobre a atuação das Catequistas Franciscanas em Santa Catarina, “o Concílio mexeu não só com estruturas, obras, constituições, mas também com a identidade, com o subjetivo dos membros da congregação” (Gascho, 1998, p. 149). Ao abandonar costumes e práticas institucionalizados, temia-se que o sentido da vida religiosa fosse igualmente abandonado.

O fato de o hábito gerar diferenciação e, principalmente, distanciamento, era um dos elementos que deveriam ser alterados. A postura a ser adotada era a de igualdade, em contraposição à de superioridade a qual a Igreja vinha se auto-creditando há séculos. Agora, não eram apenas aqueles que se dedicavam à vida religiosa, mas todo o povo de Deus que teria acesso à santidade. Essa tentativa de busca por igualdade, porém, obteve alguns resultados diferentes daqueles esperados. Em 1971, seis anos após a finalização do Concílio, a Folha de São Paulo continuava a publicar reportagens referentes ao debate sobre o uso do hábito religioso.

Em “O debate sobre a batina no Sínodo” percebemos que a questão continuava gerando opiniões bastante divergentes. Bispos e cardeais, entre eles Karol Wojtila, arcebispo da Polônia e futuro Papa João Paulo II, argumentavam que era “desejo dos fiéis que os sacerdotes ajam e se vistam como sacerdotes e que os padres e freiras com roupas seculares têm provocado escândalo entre os fiéis” (Folha de São Paulo, 1971). Ponderam também que “o hábito não faz o monge, porém o defende e lhe permite oferecer um testemunho o testemunho (*sic*) dado por Cristo ao mundo” (Folha de São Paulo, 1971).

Quais perigos poderiam assolar padres e freiras? De acordo com Michel Maffesoli, aquele que usa uma roupa curva-se a um modo de viver em especial: “Quando o senso comum declara que o hábito não faz o monge, ele lembra, ao contrário, que tradicionalmente o hábito e o monge são um só” (Maffesoli, 1996, p. 172). A partir do momento em que, incitadas pelas modificações implementadas pelo Concílio, as irmãs trocaram o hábito religioso por vestes civis, o signo que as distinguia dos leigos foi extinto. A identificação pelo uso do hábito, pela aparência que acabava por determinar aquilo que eram, não acontecia mais. Se as representações sobre a vida religiosa feminina eram construídas a partir da imagem vista, a partir do momento em que a aparência não demonstrasse mais distinção, quais e a partir do quê seriam as representações construídas? O que diferenciaria irmãs e leigas?

As transformações na vida religiosa foram igualmente objeto da revista *Veja* em 4 de agosto de 1971, na reportagem “Os hábitos do novo monge”. Nesta, os hábitos referenciados no título e discutidos ao longo da reportagem dizem respeito tanto às vestimentas quanto aos elementos característicos da vida religiosa, como os votos de pobreza, obediência e castidade. A sentença “Se o hábito não faz o monge, pelo menos mostra o que ele pensa” introduz o texto e anuncia a sutil ironia que caracteriza a forma como a temática é abordada. A apresentação das transformações defendidas por determinados grupos é antecedida e ilustrada pela descrição detalhada de novas vestes, enfatizando o terno azul claro de casimira inglesa do frei Constâncio Nogara, secretário executivo da CRB (Conferência dos Religiosos da Brasil), “que jamais o revelaria como um franciscano preso a um voto de pobreza” (*Revista Veja*, 1971). As roupas, segundo a reportagem, eram representativas das mudanças que marcavam a vida religiosa na época. Segundo Guacira Lopes Louro (2003), aprendemos a classificar os sujeitos pelas formas como eles se apresentam corporalmente. No que se refere às freiras, a reportagem ressalta mudanças no cuidado com a castidade, afirmando que anteriormente as congregações envolviam as freiras em proteções desnecessárias, sendo que a preocupação excessiva com o voto limitava ações junto ao povo de Deus.

O hábito era o signo a partir do qual se articulavam emoções. Aquilo que era dito e demonstrado inseria-se numa ordem organizada pelo que o hábito representava. O hábito exercia efeito pedagógico, tanto sobre as irmãs que o vestiam quanto sobre os leigos, cujas falas e gestos tornavam-se mais ponderados na presença de uma religiosa (in)vestida por tudo aquilo que o hábito representava. Com as transformações do hábito, o signo havia sido alterado. Segundo Guacira Louro:

os significados das marcas dos corpos se alteram, pois, ao longo da existência das sociedades e dos sujeitos: mudam as fontes da autoridade, mudam os discursos, mudam os códigos, muda a medicina, a tecnologia e a moda, mudam os hábitos, os sujeitos envelhecem, adoecem, morrem (Louro, 1996, p. 2).

Os tempos estavam mudado e a Igreja, enquanto instituição, precisava garantir seu lugar neste mundo em transformação. A Igreja não poderia ser apenas uma instituição que se bastasse em si mesma, mas deveria ser “para os outros”, para todo o povo de Deus. Nesse sentido, transformações de regras, comportamentos, compreensões e, é claro, hábitos também precisavam ser efetivadas. A mudança de hábito trouxe dúvidas, desconfortos e preocupações. Compreensível quando lembramos que o hábito era um elemento de identificação, sobre o qual as irmãs construía sentimentos e, muitas vezes, depositavam aquilo que representava pertencer a uma congregação religiosa feminina. Sem o hábito, apesar dos conflitos, das inquietudes e até mesmo das desistências, a vida religiosa feminina continuou a existir.

Um outro aspecto bastante recorrente em jornais e revistas na época, relacionado à problemática das transformações no hábito religioso, diz respeito à noção de emancipação das religiosas, em confluência com a ideia de emancipação feminina difundida especialmente na década de 1970. Ainda que esse movimento tenha obtido maior visibilidade entre os anos de 1960 e 1970, é importante pontuar que a luta por emancipação antecede esses anos.

Segundo Joana Maria Pedro, o feminismo, como movimento social, pode ser percebido por meio de ondas, sendo que a primeira se desenvolvera no final do século XIX, com as lutas por direitos políticos, civis e sociais, e a segunda tem seu início no final da Segunda Guerra Mundial, com reivindicações relacionadas ao “direito ao corpo, ao prazer e contra o patriarcado” (Pedro, 2005, p. 3).

Em meio às reivindicações e bandeiras de luta advindas desta segunda onda, cujo mote “o privado é político”, a partir da década de 1960, o movimento feminista ganhou mais visibilidade. Os livros, “A mística Feminina”, de Betty Friedan, e “O Segundo Sexo”, de Simone de Beauvoir, tornaram-se ícones destes movimentos. As religiosas, que viveram as transformações institucionais da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II, não ficaram alheias a estas discussões. A busca por novos espaços e possibilidades foi incorporada através do debate sobre o hábito, sobre os espaços destinados à atuação da freira e, até mesmo, sobre o que significava ser freira e mulher.

Entre os jornais e revistas consultados, nos deparamos com algumas reportagens que abordam o tema de maneira bastante explícita. A reportagem “Os hábitos do novo monge”, da revista Veja, citada anteriormente pelas descrições detalhadas das novas vestes dos sacerdotes em suas relações com as modificações na vida religiosa, apresenta uma coluna específica sob o título “Libertação da freira”. Nesta, o processo de emancipação das religiosas é enunciado como uma evidência ao se observar as salas de reuniões da IX Conferência dos Religiosos da Brasil, à qual a reportagem se refere de uma maneira geral. Entre as evidências desse processo emancipatório, a reportagem pontua a crescente busca das religiosas por aperfeiçoamento e especialização em faculdades leigas ou religiosas e a superioridade numérica de freiras em relação aos padres. Em 1971, havia cerca de 41.181 freiras para 13.135 sacerdotes (padres seculares e religiosos). A superioridade numérica traria como consequência uma inegável influência das habilidades e ideias femininas. Vale pontuar que a reportagem não esclarece quais seriam essas ideias e habilidades

específicas das irmãs. A certeza era que elas eram evidentes, uma vez que em pequenas paróquias, muitas vezes, as irmãs acabavam assumindo tarefas e suprindo a falta de padres. Na reportagem “A freira e seus encantos”, a questão da emancipação é pontuada de forma mais objetiva, quando a emancipação da mulher é colocada lado a lado com as propostas do Concílio Vaticano II, na tentativa de explicar as mudanças que vinham ocorrendo nas congregações femininas, especialmente no que se refere ao uso do hábito e direcionamento social. A reportagem transcreve as palavras de Frei Spindeldreier, que afirma que “no século XX o ideal de mulher mudou de maneira radical. Ela abandonou seu papel tradicional de passividade, assumindo cada vez mais um papel acentuadamente ativo” (Revista Veja, 1968), e o desabafo da monja carmelita inglesa, Irmã Margareth Rowe, sobre a submissão a regras construídas por homens. Para a irmã, “a que horas nos levantamos, a que horas comemos, que roupa usamos, tudo isso decidem os homens. Certamente as monjas estão mais qualificadas para tratar desses assuntos” (Revista Veja, 1968).

É importante referendar que, mesmo que as discussões sobre a emancipação das mulheres e conseqüentemente das religiosas tenha ganhado espaço entre membros do clero e repercutido em jornais e revistas, os documentos da oficialidade católica não tratam do assunto com a mesma intensidade. Ainda que o Papa João XXIII tenha considerado a emergência das mulheres no espaço público como um sinal dos tempos, o Concílio não enfatiza a questão e o mesmo ocorre em termos de América Latina, com a conferência de Medellín em 1968. Tal referência acontecera apenas nos discursos proferidos pelo Papa e na conferência de Puebla, em 1979, a qual dedica 11 parágrafos de seus documentos finais à problemática da mulher, defendendo sua participação na Igreja como discípula de Jesus Cristo, a exemplo de tantas mulheres da Bíblia (Tepedino, 1996, p. 197-220).

A delimitação desta participação se construía através de linhas bastante fixas e, muitas vezes, referendadas na naturalização de características atribuídas ao feminino. Características estas que

secularmente foram utilizadas como justificativa para a submissão das religiosas (e das mulheres de uma forma geral). A reportagem “Entre Eva e Maria”, publicada pela revista *Veja* em 20 de maio de 1970, é representativa desta tensão referente a uma redefinição das possibilidades das mulheres religiosas em tarefas e atividades institucionais (Revista *Veja*, 1970). A questão da emancipação da mulher é discutida a partir de uma iniciativa do Papa Paulo VI, ao atribuir a Santa Tereza de Ávila e Santa Catarina de Siena o título de doutoras da Igreja, até então outorgado apenas a homens. A atribuição do título foi considerada não apenas uma homenagem à contribuição intelectual das duas, mas, especialmente, como “um passo a mais na luta pela emancipação da mulher na Igreja” (Revista *Veja*, 1970). A grande polêmica apresentada na reportagem era se a mulher deveria/poderia ou não dispor das mesmas funções e dos mesmos direitos que um homem.

Entre os argumentos elencados, tendo por subtítulo “A culpa de Eva”, reconhece-se que as mulheres demonstraram aptidão em *quase* todos os setores para concorrer em condições de igualdade com os homens, porém, que a grande questão é a necessidade de se desconstruir a imagem de mulher naturalizada pela e para a Igreja a partir das noções de *auxiliadora do homem* e descendente de Eva. Nesse sentido, a Igreja, segundo constatações de Marlene Tuininga, então colaboradora da revista *Informations Catholiques Internationales*, reconhece apenas dois modelos de mulher: a mãe de família e a virgem consagrada. Ambas sempre sob a proteção masculina. O ativismo da mulher é considerado indispensável, desde que em espaços considerados apropriados para a natureza feminina (Revista *Veja*, 1970). A crença em uma natureza feminina é igualmente o argumento daqueles que assumem posição crítica e contrária à possibilidade de igualdade entre homens e mulheres no seio da Igreja. Um dos problemas, apontados por um sacerdote italiano em entrevista à revista *L’Europeo*, remonta a imagem da Eva sedutora e traiçoeira:

Quem pode me assegurar que nunca, por nenhum motivo, a feminilidade da mulher possa distrair o espírito do homem durante a Eucaristia ou prejudicar-lhe a sinceridade na hora da confissão? O senhor poderia me dar essa garantia somente supondo a imagem de uma mulher-sacerdote totalmente assexuada e tolhida de suas características tentadoras, próprias da mulher? (Revista Veja, 1970)

É curioso perceber que os argumentos para impedir a participação das mulheres na celebração da Eucaristia são exatamente os mesmos usados no século XII para justificar a necessidade da clausura. A preocupação, na verdade, seria a de poupar aos homens a provação e evitar uma possível (e aparentemente justificável) queda perante a tentação-mulher. O outro argumento para limitar a participação das mulheres, sintetizado por Frei Antônio, então religioso da paróquia de Porto Alegre e depoente na reportagem, é de que “Cristo não escolheu nenhuma mulher para ser seu apóstolo. Isso está escrito no evangelho e acabou-se a discussão” (Revista Veja, 1970). Tal argumento é reforçado pelo cônego Amaury Castanho, na época diretor do Centro de Informações Ecclesia, em São Paulo, para quem o sacerdócio não é uma tradição criada pela Igreja, como o celibato. “Diante disso, conclui-se ser mais fácil a Igreja permitir o casamento dos padres do que abrir as portas ao sacerdócio feminino” (Revista Veja, 1970).

De fato, no início do século XX era impossibilitada às mulheres até mesmo a participação em coros da Igreja. Proibição esta que se estendeu até 1940, quando Pio XII permitiu que as mulheres cantassem, desde que fora do presbitério e da mesa de comunhão. O Código de Direito Canônico, em vigor desde 1983 explicita no cânon 230 que o ofício de acólito, o ministério litúrgico, pode apenas ser exercido por homens¹⁷ e, ainda no princípio da década de 1980, o Papa João Paulo II chegou a vedar a participação das mulheres até mesmo das funções de ajudantes das missas. Tal decisão foi revogada em 1994 e,

também no mesmo ano, exatamente em 22 de maio, o mesmo Papa ratificou a impossibilidade do sacerdócio feminino, recorrendo, como respaldo argumentativo, à declarações de Paulo VI em 1975 (Ano Internacional da Mulher), e à Bíblia. A não ordenação feminina foi negada em caráter definitivo, tendo como razões:

o exemplo - registrado na Sagrada Escritura - de Cristo, que escolheu os seus Apóstolos só de entre os homens; a prática constante da Igreja, que imitou Cristo ao escolher só homens; e o seu magistério vivo, o qual coerentemente estabeleceu que a exclusão das mulheres do sacerdócio está em harmonia com o plano de Deus para a sua Igreja (João Paulo II, 1994).

O debate era realmente acirrado tanto para pequenas comunidades que assistiam as mudanças quanto para instâncias hierarquicamente superiores, que tinham poder de definição sobre a intensidade das mudanças. A reportagem "Freiras também querem reformas", publicada na Folha de São Paulo em 06 de julho de 1968, apresenta situação bastante conflituosa a respeito da implementação das mudanças em uma comunidade de religiosas nos EUA. A reportagem descreve a inconformidade de um cardeal perante as atitudes de cerca de 500 freiras de uma ordem considerada progressista, que apelaram ao Papa sobre a possibilidade de mudanças em seu cotidiano. De acordo com a reportagem:

O fato é que a atitude das monjas é realmente insólita. Vestem-se como querem, e levantam-se quando querem, também para fazer suas orações. [...] Elas querem muito mais do que isso. Pretendem entrar de verdade no torvelinho da vida real [...]. Alguns observadores creem que as freiras rebeldes estejam levando demasiadamente longe seus desejos de reforma, ao usar trajes normais, faltar a algumas missas, diminuindo as suas orações, discutindo a autoridade diocesana e trocando as suas tarefas docentes e hospitalares por outras alheias aos seus propósitos fundamentais já seculares, além de serem inimigas do madrugado e terem suas luzes acesas até horas tardias (Folha de São Paulo, 1968b).

Existiam, porém, opiniões que ponderavam a participação das religiosas e defendiam uma vida mais atuante, perante a necessidade de renovação. Em 06 de setembro de 1967, a Folha de São Paulo noticiou a visita do Cardeal Suennes a São Paulo, e sua participação como palestrante em uma conferência sobre o tema “A religiosa na vida atual”, promovida pelo Instituto de Formação Religiosa de São Paulo, através da Confederação de Religiosas do Brasil. Durante a conferência, D. Suennes declarou que “as religiosas devem chegar à emancipação atingida pelas mulheres na vida profana, e sua atuação no mundo moderno, embora o objetivo seja alcançado como na direção de um carro, usando freio e acelerador, onde necessário e possível” (Folha de São Paulo, 1967). Percebemos, na descrição da fala do Cardeal, a defesa da emancipação dentro de certos limites. Ao mesmo tempo em que afirma que já no Concílio Vaticano II defendia a participação das mulheres e religiosas nas próprias discussões do conciliares, uma vez que “as mulheres eram responsáveis por metade da população do mundo”, sinaliza que as freiras devem adotar uma atitude ativa, devendo fazer valer também sua opinião própria perante o superior, “que continua tendo, porém, a última palavra” (Folha de São Paulo, 1967).

Além do debate entre religiosos que se posicionam contra ou a favor de uma maior participação das freiras através da noção de renovação, a Folha de São Paulo publicou algumas notas e reportagens bastante ilustrativas sobre o momento pelo qual passava a vida religiosa feminina. Algumas delas despertam-nos a curiosidade pelo simples fato de terem ganhado espaço nas páginas do jornal. Em 15 de janeiro de 1965, por exemplo, em uma reportagem sobre um encontro promovido pela CNBB para discutir questões referentes à situação da Igreja no nordeste, encontramos uma breve passagem narrando que durante os intervalos os participantes [...] “fazem exercícios de higiene mental, os bispos com cruz de madeira ao peito, os padres empunhando seus terços, e as freiras, de saia e blusa, dançando ao compasso de sambas de breque, ao som do violão entre dunas, coqueiros e mangueiras, na praia de Ponta Negra” (Folha de São Paulo, 1965).

SUMÁRIO

A referência bastante sutil às transformações que afetaram especialmente a vida religiosa feminina é mais uma vez pautada pelo traje e pelo comportamento. Enquanto os religiosos homens (bispos e padres) foram descritos em seus momentos de intervalo, empunhando insígnias características de sua função (o crucifixo e o terço), as freiras foram referenciadas pelas roupas que trajavam (saias e blusas) e por aquilo que faziam (dançando sambas de breque). A austeridade dos padres e bispos pode ser lida em contraposição à intransigência das irmãs, dançando ao som do violão entre dunas, coqueiros e mangueiras.

Ao acompanharmos os debates, percebemos que a publicação destas curiosas reportagens é bastante coerente com os discursos que circulavam sobre a vida religiosa feminina. Notas sobre a presença de freiras em treinos e estádios (Folha de São Paulo, 1966), sobre uma freira que obteve permissão para ser bailarina (Folha de São Paulo, 1968c), sobre freiras vistas fumando em público (inovação estupefante, segundo a reportagem) (Folha de São Paulo, 1970), freiras presentes em desfiles de moda (Folha de São Paulo, 1965b), freiras jogadoras (Folha de São Paulo, 1967) e cantoras (Folha de São Paulo, 1968d), pululavam nas páginas de jornais, insistindo em lembrar que os tempos e as freiras estavam mudando.

SUMÁRIO

REFERÊNCIAS

ALGRANTI, Leila M. **Honradas e Devotas**: mulheres na Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

CARRANZA, Brenda (et all). **Religieuses en Amérique Latine**: invisibles mais indispensables. L' Harmattan: Paris, 2021.

CUBAS, Caroline Jaques. **Do hábito à resistência**: freiras em tempos de ditadura militar no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

Folha de São Paulo. **Padres conciliares querem renovar ordens religiosas**. Primeiro caderno, 12/11/1964, p. 2.

Folha de São Paulo. **Bispos debatem posição da Igreja no Nordeste**. Primeiro Caderno. 15/01/1965, p. 7.

Folha de São Paulo. **Presença de freiras em desfile de modas religiosas em Roma**. Ilustrada. 14/09/1965a, p. 1.

Folha de São Paulo. **Nota Alegre**. Primeiro Caderno. 03/06/1966, p. 24.

Folha de São Paulo. **D. Suennes diz às freiras como renovar**. Primeiro Caderno. 06/09/1967, p. 12.

Folha de São Paulo. **O Vôlei da Freiras**. Primeiro Caderno. 21/07/1967a, p. 1.

Folha de São Paulo. **Saias comuns para as freiras**. Edição da tarde. 03/06/1968a, p. 1.

Folha de São Paulo. **Freiras também querem reformas**. Ilustrada. 06/07/1968b, p. 1.

Folha de São Paulo. **Freira Bailarina**. Ilustrada. 18/06/1968c, p. 2.

Folha de São Paulo. **As freiras do jipe conquistam sucesso**. Ilustrada. 03/05/1968d, p. 1.

Folha de São Paulo. **Paulo VI volta a condenar o aborto**. Primeiro Caderno. 05/01/1970, p. 2.

Folha de São Paulo. **O debate sobre a batina no Sínodo**. Primeiro Caderno. 14/10/1971, p. 6.

GASCHO, Maria Lurdes. **Catequistas Franciscanas: uma antecipação ao aggiornamento em Santa Catarina**. Florianópolis. Dissertação (Mestrado em História) PPGHST. UFSC, 1998.

JÃO PAULO II. **Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis**. 1996. Consultado em 22/02/2024. Disponível em www.va.com

LECAROS, Véronique; SUÁREZ, Ana Lourdes; CARRANZA, Brenda. **Religieuses em Amériqúe Latine: invisibles mais indispensables**. Paris: L'Harmattan, 2021.

LOURO, Guacira Lopes. **Corpos que escapam. Labrys: revista virtual de estudos feministas**. n. 4, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOWY, Michael. **Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

NUNES, Maria José Rosado. **Vida Religiosa nos Meios Populares**. Petrópolis: Vozes, 1985.

SUMÁRIO

PAULO VI. **Discurso às mulheres.** 8 de dezembro de 1965.

PAULO VI. **Às superiores gerais das congregações religiosas.** 7 de março de 1967.

PAULO VI. **Às madres gerais da união internacional das superiores gerais.** 22 de novembro de 1969.

PAULO VI. **Às representantes de todas as congregações de mulheres.** 29 de outubro de 1970.

PAULO VI. **À comissão de estudos sobre a função das mulheres.** 17 de novembro de 1973.

PAULO VI. **À assembleia geral da união internacional das superiores gerais.** 19 de novembro de 1973.

PAULO VI. **Ao comitê para o ano internacional da mulher.** 18 de abril de 1975.

PAULO VI. **À comissão de estudos sobre a mulher na sociedade e na igreja e ao comitê para o ano internacional da mulher.** 31 de janeiro de 1976.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História.** São Paulo, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005.

PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). **Revista Brasileira de História.** 26 (52), dez 2006. Acesso em 20/02/2024. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0102-01882006000200011>

Revista Veja. **A Nova Vida da Freira.** Ed. 49, 13/08/1968, p. 56.

Revista Veja. **Os hábitos do novo monge.** Ed. 152, 04/08/1971, p. 54.

Revista Veja. **Entre Eva e Maria.** Ed. 89, 20/05/1970, p. 59-62.

ROUANET, S. P. A gramática do homicídio. In: FOUCAULT, M. et al. **O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, Celibato e Conflito Social:** uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na Sombra:** bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TEPEDINO, Ana Maria. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, Ana Maria (org.). **Mulheres:** autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1996.

VIER, Frei Frederico (Coord. Geral). **Compêndio do Vaticano II:** Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis-RJ, Vozes, 1987.

7

João Carlos Corso (UNICENTRO – Irati)

ELEMENTOS DA HISTÓRIA DA ECONOMIA DE COMUNHÃO:

A FÉ MOTIVANDO MUDANÇAS NA ECONOMIA

INTRODUÇÃO

Este ensaio tem por objetivo refletir sobre a Economia de Comunhão, desenvolvida a partir do Movimento Focolare ou Obra de Maria, instituição pertencente à Igreja Católica.

A reflexão tem como ponto de partida a História da Economia de Comunhão (EDC), que iniciou suas atividades primeiramente no Brasil, na década de noventa e que se faz presente em 182 países, por meio de ações empresariais e fomentando processos que visam combater a desigualdade econômica e social.

Num segundo momento, busca-se compreender um pouco da história e dos elementos que compõem o Movimento Focolare, movimento esse que se estrutura a partir do carisma da Unidade.

Na sequência foram analisadas as proximidades e relações da EDC com a Doutrina Social da Igreja (DSI), a qual vem tratando das problemáticas sociais desde o final do século XIX, sendo que, de certo modo, mostra que a Igreja Católica desenvolveu certa tradição em se posicionar frente a realidade contemporânea.

Por fim, a EDC e o capitalismo são postos em oposição, buscando verificar elementos de diferenciação.

ASPECTOS HISTÓRICOS DA ECONOMIA DE COMUNHÃO

A Economia de Comunhão (EDC) nasceu no Brasil, no início da década de 1990, mais precisamente no dia 29 de maio de 1991, a partir de uma proposta elaborada pela fundadora do Movimento Focolare (MF), Chiara Lubich, durante um evento com membros desse movimento religioso na cidade de Vargem Grande Paulista.

Pois bem, nestes dias nasceu uma ideia na Mariápolis Araceli: a ideia de que talvez Deus esteja chamando o nosso Movimento no Brasil – onde há uma participação de cerca de duzentos e cinquenta mil pessoas – a pôr em prática a comunhão de bens, enriquecida com todos os princípios da Doutrina Social da Igreja, globalmente, todo o Movimento junto. Pensamos que esse testemunho poderia ser experimentado de fato, a começar pela nossa Mariápolis Araceli (Lubich, 2004, p. 4).

A EDC é um movimento econômico e cultural estruturado a partir de uma espiritualidade cristã, a qual já continha uma vasta experiência no interior do Movimento Focolare e no dia a dia dos seus membros presentes em boa parte dos países de todos os continentes. Essa espiritualidade tem como ponto central a busca da unidade, da unidade não somente no campo religioso, mas principalmente da unidade enquanto humanidade, onde o objetivo é a fraternidade universal. Segundo Souza e Barros, “a economia de Comunhão é uma variante da Economia Social e da Economia Solidária” (2017, p. 137).

Ela não surge a partir de uma teoria econômica, mas a partir de uma proposta espiritual, religiosa. A fé inspirando um modelo econômico justo. A motivação para essa ideia se relaciona também com a realidade visualizada por Chiara. Ao chegar em São Paulo ficou impactada com a contradição de uma megacidade, com o esplendor da riqueza e do luxo dos grandes edifícios e a miséria da grande maioria da população nos casebres das favelas. O Cardeal D. Paulo Evaristo Arns, chamava de a “coroa de espinhos”, as favelas que circundavam a cidade de São Paulo. Desse impacto surge a intuição de criar a EDC.

Ela surge num contexto histórico significativo, principalmente por ser pós-queda do muro de Berlim. No qual parecia que a única economia possível era a capitalista, pois a contraposição comunista havia entrado num processo de desestruturação. Fukuyama anunciou o fim da história, pois entendia que o capitalismo triunfou. No mesmo período, o Papa João Paulo II lança a encíclica *Centesimus Annus*, buscando alternativas ao capitalismo ocidental.

Neste sentido o ideal do “que todos sejam um” e “de terras novas e céus novos”, enfrenta, também na década de 80 e início dos anos 90, vários desafios: a dicotomia do desenvolvimento norte-sul; o colapso do comunismo e o triunfo de um capitalismo não inclusivo. No interior dessa comunidade, que nasce e se desenvolve na segunda metade do Século XX, configura-se um relacionamento econômico entre seus membros em âmbito mundial, que irá desembocar no projeto surgido em 1991, no Brasil, conhecido, então, como economia de comunhão” (Lucas, Rossetto, Faria, 2019, p. 194).

No Brasil havia uma grande crise econômica gerada por uma hiperinflação, decorrente do Plano Collor. O contraste entre a miséria da população e a opulência dos mais ricos demonstrava que a sociedade brasileira estava marcada pela má distribuição de renda e, principalmente, pelo grande desemprego em que grande parte da população vivenciava a fome no dia a dia. Foi nesse período, por exemplo, que o sociólogo Betinho criou a campanha contra a fome.¹⁸

Chiara Lubich, que já havia visitado o Brasil outras vezes, chegou a São Paulo em 1991, e se surpreendeu com a grande desigualdade econômica. O Brasil havia passado por uma ditadura militar que gerou uma enorme dívida externa e interna, como também uma grande recessão econômica. Na reabertura democrática elegeram Collor, o qual fez um plano econômico que resultou em mais recessão, hiperinflação e fome. Ela percebeu que o capitalismo gera riqueza demasiada a uns poucos, enquanto a maioria da população vive na miséria e não consegue meios para viver de modo digno.

A EDC é fruto da inspiração e sensibilidade de Chiara Lubich. Desde o início do MF, a preocupação sempre foi com o outro (refúgio, alimento, comunhão de bens), isso em pequenos atos cotidianos.

18

Herbert de Souza liderou a campanha Ação da Cidadania contra a fome, a miséria e pela vida. https://ibase.br/betinho/?gad_source=1&gclid=CjwKCAjwqMO0BhA8EiwAFTLgID7wKL-M8FAL-Ga8mvaeBPTaKaY5d3oDwAeeUuzT0ytCh3uuNhNnCOxoCMGQQAvD_BwE

Chiara lançou o projeto para colaborar na diminuição das desigualdades sociais e miséria. Ela queria colaborar na formação de uma nova cultura econômica. Num contexto em que o lucro é compreendido como a principal função da economia, a EDC aparece com a proposição de que o lucro não pode ser apenas para satisfazer a ganancia dos donos do capital, mas servir para gerar justiça social e promover ações de partilha com os mais empobrecidos.

A EDC busca trazer a ética nas relações econômicas. Uma visão humanista cristã do mundo dos negócios. Chiara queria fazer uma revolução interna no sistema capitalista, modificando mecanismos para sanar os efeitos negativos causados na maioria da população, que não era contemplada nos benefícios da economia do lucro. A intuição dela era criar mecanismos de geração de riqueza para pessoas necessitadas, dentro do próprio sistema econômico, dentro do próprio mercado.

A EDC nasce a partir da ineficácia do mercado em resolver as injustiças da concentração de renda e proliferação da miséria. Na época, praticamente não havia nem discurso a respeito da responsabilidade social, inclusive em relação ao meio ambiente, que só passou a ser tema significativo a partir da ECO 92.

Quando a EDC começou, em 1991, era apenas um grupo de pessoas, que já vivenciavam a cultura da comunhão no interior do MF e que contavam com o incentivo de Chiara para desenvolver uma nova economia.

Esse estilo de vida se concretizou, depois de quase cinquenta anos, no projeto economia de comunhão. Ele surgiu em maio de 1991, em São Paulo (Brasil), durante um encontro meu com a comunidade local, no coração de um país onde se sofre de maneira dramática o contraste entre poucas pessoas riquíssimas e milhões de pessoas paupérrimas (Lubich, 2004, p. 31).

No decorrer dos anos, o grupo de pessoas engajados cresceu e passou a buscar entender melhor como atingir os objetivos de erradicar a pobreza e, ao mesmo tempo, difundir a cultura da fraternidade na economia.

Nas duas primeiras décadas, a EDC estava mais focada no ambiente empresarial e como fazer a partilha do lucro. Porém, como o passar do tempo a EDC passou a compreender que todas as decisões e relacionamentos da empresa determinam a concepção do produto, produção, distribuição e venda. Também percebeu que o ambiente interno deveria estar em sintonia, pois não seria coerente utilizar o lucro para ajudar quem necessitava e que estava fora da empresa e não fazer o mesmo com quem trabalha na empresa, seus familiares e clientes.

Em 2004, é criada a Associação Internacional de Economia de Comunhão e, em 2005, no Brasil, é criada a Associação Nacional Por Uma Economia de Comunhão - AMPECOM. Alguns projetos desenvolvidos pela EDC são a AMU - *Azione per um mondo unito* - ajuda humanitária, o IUS - Instituto Universitário Sophia - cursos com os princípios da EDC. Também há o SUPERA - Programa de superação da vulnerabilidade econômica e o PROFOR - Programa de fortalecimento de negócios inclusivos e de comunhão - incubadora de negócios.

Outro aspecto importante, que demonstra amadurecimento, foi a determinação de identificar as pessoas que seriam ajudadas com o termo "participantes", e não com o termo "pobre". Marta Chiara e Silva (2023), compreende que a EDC colabora na superação da aporofobia, pois ela ajuda a superar os preconceitos que a sociedade criou contra os mais pobres. Além disso, as ações da EDC vão além da ajuda solidária, as pessoas são integradas no processo, fazem parte das ações.

SUMÁRIO

O enfoque na “cultura do dar”, da partilha, da comunhão se contrapondo à “cultura do ter” e do consumo desenfreado parece ser um dos elementos que compõem a EDC. Há também uma concepção antropológica de comunhão, que é contrária ao individualismo e contrária ao coletivismo (provavelmente procurando frisar que se coloca contra o capitalismo da competição sem limites, assim como os regimes coletivistas sem espaço para a liberdade individual). Compreende que a pessoa em sua essência é feita para viver a comunhão.

Também há uma postura evidente de não ser confundida com filantropia, nem assistencialismo. Pois busca destacar que quer colaborar na construção de uma “cultura da comunhão”, de uma cultura pautada no uso moderado dos bens e na partilha.

Desde a criação da EDC, o foco sempre foi direcionado para as empresas, e o lucro entendido como algo que tem relação direta com o bem comum. Os atores da EDC são empresários, trabalhadores, clientes, fornecedores. Voltado para empresas de mercado, que visam lucro e não para empresas de filantropia, esse é um diferencial de outros projetos de economia. Como afirma Benites: “É um projeto delegado à iniciativa privada, de empresas já existentes e outras iniciativas por empreendedores desejosos de partilhar seus lucros, estimulados pela inspiração de Chiara. Trata-se, é bom frisar, de empresas com fins lucrativos” (2009, p. 20).

A ideia inicial foi ajudar os membros do MF e simpatizantes que tinham necessidades. Chiara percebia que era incoerente o movimento falar de unidade e comunhão e, ao mesmo, ter entre seus membros tantas diferenças econômicas, inclusive pessoas em situação de pobreza extrema. “Era evidente, para nós, que, numa mesma casa (a Obra) não podia haver pessoas que sofrem fome e pessoas que estão saciadas” (Lubich, 2004, p. 39). E a inspiração vinha de trechos bíblicos como esse: “a multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma... e não havia entre eles necessitado algum” (At 4, 32-34). É a concepção de que os primeiros cristãos viviam a partilha, tudo entre eles era comum.

A proposta pensada por Chiara Lubich foi fazer o lucro ser repartido em três partes: uma para reinvestimento na empresa, outra parte para formação de “homens novos” (nova cultura econômica) e a terceira parte para ajudar aos necessitados. Analisando cada uma dessas partes do que seria o lucro, percebe-se que Chiara idealiza que apenas um terço do lucro retorne como investimento na própria empresa, um terço do lucro seriam aplicados na formação de pessoas nos ideais do MF e da EDC e um terço seria disponibilizado para a comunhão com as pessoas necessitadas.

Essa proposta é bem idealista, visto que a quantia da maior parte do lucro não ficaria na empresa. Mas a própria Chiara afirmava que a proposta dela tinha como objetivo criar o caminho para uma economia da comunhão e que seria necessário constante avaliação para saber qual o melhor caminho a seguir. Até porque Chiara não era especialista em economia como ela mesma afirmou: “Embora eu não seja especialista em problemas econômicos, pensei que poderiam ser criadas, por pessoas do Movimento, empresas que canalizassem capacidades e recursos de todos para juntos produzirem riquezas em prol dos que se encontravam em dificuldades” (Lubich, 2004, p 25).

Fica evidente que a EDC percebe que há necessidade de modificar a mentalidade de dirigentes e operários para a comunhão, para que compreendam a ideia de que o lucro não é o fim em si mesmo e que a finalidade social é o objetivo. Assim, as empresas precisariam fazer o ser humano estar no centro dos objetivos de suas ações.

O MOVIMENTO FOCOLARE

Em uma cidade palco de bombardeios da Segunda Guerra Mundial chamada Trento, na Itália, nasceu a primeira semente do que viria a ser o Movimento Focolare (MF). Em meio à conturbada tentativa de sobreviver à destruição causada pelas bombas jogadas

de aviões nazistas, a jovem Silvia Lubich, que ficou conhecida mundialmente como Chiara Lubich (nome que adotou em homenagem a Santa Clara), e suas amigas passaram a viver a cada dia pequenas frases do evangelho e, a partir das experiências vivenciadas de partilha, de comunhão e solidariedade, deram início, a partir de 1943, a esse movimento religioso.

Chiara é filha de seu tempo, nasceu no período do entreguerras (Primeira e Segunda Guerra Mundial) e representa uma vertente cristã que lança luzes aos problemas do século XX. “Da antítese dos sentimentos da guerra, nasce os alicerces do pensamento de Chiara” (Lucas, Rossetto, Faria, 2019, p. 192).

De uma família modesta, com poucas posses, sendo o pai um jornalista antifascista, vivenciou as dificuldades econômicas decorrentes de fazer oposição a um regime totalitário. Seu irmão mais velho se associou aos comunistas no pós-Segunda Guerra, atraído pelos ideais socialistas de justiça social.

A Itália, do ponto de vista religioso, era um país eminentemente católico, com inúmeras ordens religiosas. Chiara está inserida nesse contexto. A Segunda Guerra, os sonhos desfeitos, amigos e parentes mortos, cidades destruídas, um verdadeiro caos ocorria na Itália. Ninguém imaginava que surgiria um movimento com foco na unidade de todos os seres humanos em meio à guerra. Da destruição de tudo, nasceu os ideais de Chiara.

Nesse período, a humanidade vivenciava um momento de grande desilusão e intolerância, uma guerra de proporções mundiais, em meio aos bombardeios, onde tudo desmoronava ao redor da pequena cidade de Trento. Chiara reúne um grupo de jovens e as convida a viver radicalmente o evangelho, arriscando suas vidas: as palavras do evangelho, conta Chiara, pareciam iluminadas por uma nova luz; a oração que Jesus dirigiu ao Pai antes de morrer, “que todos sejam um” tornou-se a meta de suas vidas (Lubich, 2021, p. 342).

Do contexto de ódio e aversão, vem a proposta de ir ao encontro do outro, vendo o outro como paraíso. O MF sai da era da destruição com o propósito do encontro ao outro. Diante dos modelos econômicos do pós-guerra, já início da Guerra Fria, Chiara se firma contrária ao comunismo e ao capitalismo.

Chiara Lubich não imaginava o tamanho da obra que se desencadearia a partir daqueles pequenos gestos concretos de ação solidária. A cidade de Trento estava destruída pelos bombardeios, mas foi ali, no meio das ruínas, e com a morte que se espalhava pela cidade, que surgem as primeiras experiências de fé e ação concreta do primeiro núcleo do Movimento dos Focolares.

O MF é um movimento religioso leigo, aprovado pela Igreja Católica no ano de 1962, tendo como carisma a Unidade. Esse carisma foi inspirado na frase do Evangelho em que Jesus Cristo reza antes de sua morte: "Pai, que todos sejam um" (Jo 17,21). O objetivo passou a ser a unidade, com isso passou a ser um movimento dedicado ao diálogo ecumênico, ao diálogo inter-religioso, ao diálogo humanitário, em busca da unidade da humanidade.

De um pequeno grupo de mulheres, o MF se tornou um movimento internacional, estando presente em mais de 180 países. Há membros leigos e religiosos católicos e de várias outras religiões, bem como ateus. Tem como objetivo central a fraternidade universal, com ações locais.

O Brasil foi o primeiro país fora da Europa a receber o MF. A História da vinda dos primeiros focolarinos ao Brasil começa com o Padre João Batista Zattera, que durante sua estadia na Itália, em 1956, conheceu o MF e se apaixonou pelo carisma e pelo modo de vida da comunidade, que ele entendeu ser como os primeiros cristãos.

Em 1958 chegaram à cidade do Recife, no Estado de Pernambuco, os três primeiros focolarinos: Marcos Tecilla, Lia Brunet e Ada Ungaro. Esses três formaram a primeira comunidade do MF no Brasil.

Em 1959, Chiara recebeu uma carta do bispo do Recife, D. Antonio de Almeida Junior, pedindo a abertura de centros do movimento na cidade. No mesmo ano chegam ao Recife mais 4 focolarinos e 4 focolarinas. No ano de 1962, o MF chega a São Paulo, e a partir daí vai adentrando todos os estados do Brasil.

Chiara Lubich esteve no Brasil seis vezes, em 1961, 64, 65, 66, 91 e 98. No ano de 1991 lança a ideia da Economia de Comunhão e em 1998 inaugura o Polo Empresarial Spartaco.

A IGREJA E A QUESTÃO SOCIAL: RELAÇÕES ENTRE A ECONOMIA DE COMUNHÃO E A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Nos discursos de Chiara Lubich (2004) é possível perceber a ênfase em a EDC ser uma tentativa de pôr em prática aspectos da Doutrina Social da Igreja. Nesse sentido, faz-se necessário uma análise dos elementos que se destacam na doutrina e que, de certo modo, foram incorporadas pela EDC.

A Doutrina Social da Igreja (DSI) teve seu marco inicial no século XIX, por meio da Encíclica *Rerum Novarum* (RN), de 1891, do Papa Leão XIII. A partir daí, a Igreja Católica passou a tratar das questões sociais.

O objeto central da RN é a situação dos operários. Estes se encontravam, no século XIX, numa situação de insalubridade devido ao crescimento das cidades e à falta de condições mínimas de saneamento e habitação, mas também enfrentavam uma longa jornada de trabalho e, ainda, recebiam baixos salários. Essa realidade estava ligada ao desenvolvimento da Revolução industrial. Diante dos conflitos sociais que emergiram nesse período, a Igreja procurou se posicionar (Corso, 2019, p. 38).

A RN é compreendida como uma espécie de discurso fundador¹⁹ da Doutrina Social da Igreja. A partir desse documento, quase todos os papas trataram das questões sociais, inclusive algumas encíclicas foram elaboradas em comemoração à publicação de Leão XIII, como a *Quadragesimo Anno* (40 anos da RN), a *Octogésima Adveniens* (80 anos da RN), a *Laborem Exercens* (90 anos da RN) e a *Centesimus Annus* (100 anos da RN).

O Papa pode ser considerado como aquele que tem o poder estruturado num capital simbólico²⁰, sendo o representante da instituição Igreja e reconhecido pela sociedade, mas principalmente pelos católicos, como autoridade legítima. Com isso, seu discurso tem reconhecimento.

A partir da RN, a Igreja passou a fazer parte de um processo de luta simbólica, buscando mostrar sua visão de mundo nas problemáticas sociais. Sendo que o século XIX foi entendido de modo negativo pela Igreja, inclusive contestando tanto o liberalismo quanto o materialismo, entendidos como frutos da modernidade. Uma vez que a modernidade era vista de modo pessimista pela Igreja naquele momento.

A Igreja propõe uma solução para o problema da “condição dos operários”, esta solução é estruturada na ideia de justiça e equidade. Busca-se apresentar uma solução para os conflitos entre capital e trabalho. Ela não se coloca a favor dos operários e nem contra os empresários (capital), mas ela apresenta uma resposta para esses conflitos. Coloca-se numa postura de quem olha a realidade de cima para baixo, considerando-se a única capaz de apresentar uma solução para o problema.

19 Discurso fundador pode ser compreendido como os fundamentos de um discurso. Mostra a necessidade que há no discurso de fazer sua origem no passado. Orlandi é uma das expoentes desse conceito.

20 O capital simbólico é na visão de Bourdieu, algo que não é visível num primeiro momento, mas que quase como se fosse mágica demonstra o poder de um sujeito ou instituição. No caso do Papa, suas vestes, seus gestos demonstram seu poder. Para aprofundar esse tema ver: Bourdieu, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

E a solução apresentada pela RN era a “concordia”. Não aprovava a luta de classes, pois entendia que as classes sociais deveriam se unir. E acreditava que a sociedade poderia se redimir à medida que recuperasse os princípios do cristianismo.

A EDC foi criada no mesmo período em que o Papa João Paulo II lançou a Encíclica *Centesimus Annus*, que reportava ao centenário da RN.

Exatamente nos dias que precederam nossa viagem ao Brasil, tínhamos refletido muito sobre a encíclica social de Joao Paulo II, *Centesimus Annus*. Nela, o Papa como que resume toda a Doutrina Social da Igreja, reportando-se à primeira encíclica social, a *Rerum Novarum*, de Leão XIII, e referindo-se também às outras duas encíclicas sociais que ele mesmo promulgou (a *Laborem Exercens*, de 1981, e a *Sollicitudo Rei Socialis*, de 1987). A *Centesimus Annus* apresenta uma radiografia perfeita da situação socioeconômica e política do mundo de hoje, uma situação dramática em tantos lugares, como a América Latina, e em muitas outras partes; situação um pouco melhor em outros países, mas que, de qualquer modo, precisa ser corrigida (Lubich, 2004, p. 12).

A encíclica foi um dos elementos que levaram Chiara a propor a ideia da EDC, mas também porque o que o Papa propunha foi ao encontro de uma longa experiência de partilha e comunhão na comunidade do MF, desde a sua origem em plena Segunda Guerra.

Foram justamente a lembrança daquela primeira intuição de nossas cidadezinhas e a reflexão sobre a *Centesimus Annus* que nos levaram a considerar um elemento essencial da espiritualidade do nosso Movimento: o seu aspecto socioeconômico. Ele enfatiza a comunhão de bens; e não só enfatiza, mas a realiza há quarenta e sete anos, sob diversas formas (Lubich, 2004, p. 13).

Ressalta-se que Chiara tinha consciência de que a EDC poderia contribuir na realização da DSI.

Dizem desde já – como sempre acontece com os impulsos que vêm do Espírito – que essa Economia de comunhão, que nos propomos colocar em prática como nossa contribuição específica para a realização da Doutrina Social da Igreja, terá futuro. E haverá de contribuir para estimular uma nova mentalidade, um novo estilo de vida no campo socioeconômico (Lubich, 2003, p. 16).

A EDC se coloca desde o início na possibilidade de pôr em prática os elementos que estavam presentes na DSI.

A economia de comunhão propõe comportamentos inspirados na gratuidade, na solidariedade e na atenção para com os excluídos – comportamentos normalmente considerados típicos de organizações sem fins lucrativos – também às empresas que por natureza buscam o lucro. Por conseguinte, a economia de comunhão não se apresenta como tanto como uma nova forma de empresa, alternativa às que já existem, mas pretende transformar intimamente as estruturas habituais das empresas (quer sejam sociedades anônimas, cooperativas ou de outro tipo), orientando todas as relações intra e extra empresariais segundo um estilo de vida de comunhão, tudo em pleno respeito aos valores autênticos da empresa e do mercado (aqueles frisados pela Doutrina Social da Igreja e, de maneira especial, por João Paulo II na sua encíclica *Centesimus Annus*) (Lubich, 2004, p. 27).

A Doutrina Social da Igreja sempre rejeitou a tese liberal, que entende o mercado com total independência. A economia deve ter como centro o ser humano e suas necessidades. Nesse sentido, o mercado precisa ter como meta não o lucro de alguns, mas a realização social por meio de uma economia que possibilite a todos os seres humanos uma vida digna. Segundo o teólogo Mario A. de Souza Romeiro (2000, b), a teologia pensa a questão econômica e protesta contra a economia de mercado que ameaça a vida dos pobres. A teologia deve recuperar a esperança para os pobres. Ele afirma que o problema não é da pobreza, mas, sim, a pobreza é um problema.

A propriedade não é algo absoluto, deve ser usada para satisfazer as necessidades de todos. O critério aceito é a propriedade ter uma função social, ela não deve servir para dar poder econômico a uns poucos, mas para colaborar com a sociedade.

Numa sociedade altamente consumista, o supérfluo, por direito, é dos pobres. Pois, dar ao pobre não é generosidade, mas uma forma de justiça, é dar o que é deles por direito. Segundo Ribeiro, Carvalho e Oreiro (2019) no princípio da destinação universal dos bens: "A hermenêutica cristã dos primeiros séculos considerou, a partir do relato da criação do Gênesis, que o acesso aos meios de subsistência é, por Direito Natural, comum a todos" (p. 715). Desse modo, a propriedade privada vai ser encarada como aquela que tem uma função social.

O próprio Papa Francisco manifesta indignação contra a ordem econômica e social que coloca grande parte da população mundial na miséria e na pobreza. Na encíclica *Laudato si* fica evidente o cuidado com a casa comum, a desigualdade social e a necessidade de cuidar da casa comum (planeta terra). "Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la" (2015, parágrafo 2).

Em 2019, o Papa Francisco convidou economistas e outros intelectuais para pensar formas de fazer uma economia diferente, que respeite a vida, que faz inclusão, que humaniza, que cuida. Aliás, em 2022, ocorreu um grande encontro em Assis (Itália) para criar um pacto visando a mudança na economia atual.

A economia deveria ter o pobre como foco. O Papa foca na busca por alternativas ao capitalismo, pois o mesmo gera consumo desenfreado e rentabilidade excludente. Sem contar que há um risco do cristianismo virar um bem ofertado no mercado para o consumo. Por isso a crítica é tão enfática.

Desse modo, percebe-se que a EDC legitima suas ações por meio da DSI, e desse modo gera um impacto significativo no âmbito da Igreja católica e da tradição cristã. Assim, a EDC não se configura como uma tentativa de adentrar no campo econômico de modo particularizado, mas sendo uma expressão da instituição católica nesse meio.

ECONOMIA DE COMUNHÃO E A ECONOMIA CAPITALISTA

Fica evidente que a EDC foi pensada para as empresas com fins lucrativos, as quais estão inseridas dentro do mercado capitalista. A proposta de gerar uma cultura econômica da partilha, da comunhão, não é objetivada para a destruição total do capitalismo, mas para modificar aspectos desse sistema que geram desigualdade social e econômica.

Segundo Lubich (2004) a EDC busca humanizar a economia: "A experiência da Economia de Comunhão, com as peculiaridades consequentes da espiritualidade da qual provém, coloca-se ao lado das numerosas iniciativas individuais e coletivas que procuraram e procuram "humanizar a economia" (p. 26). Após a queda do muro de Berlim e a desestruturação da União Soviética, o comunismo colapsou e o capitalismo aparentemente triunfou. Mas como afirma Singer:

O capitalismo se tornou dominante há tanto tempo que tendemos a tomá-lo como normal ou natural. O que significa que a economia de mercado deve ser competitiva em todos os sentidos: cada produto deve ser vendido em numerosos locais, cada emprego deve ser disputado por numerosos pretendentes, cada vaga na universidade deve ser disputada por numerosos vestibulandos, e assim por diante. A competição é boa de dois pontos de vista: ela permite a todos nós consumidores escolher o que mais

nos satisfaz pelo menor preço; e ela faz com que o melhor vença, uma vez que as empresas que mais vendem são as que mais lucram e mais crescem, ao passo que as que menos vendem dão prejuízo e se não conseguirem mais clientes acabarão por fechar. Os que melhor atendem os consumidores são os ganhadores, os que não o conseguem são os perdedores (Singer, 2002, p. 7).

Uma cultura marcada pela competição sem limites gera mais problemas sociais do que se imagina. Para que um indivíduo, ou uma empresa, avance degraus acima, outros terão que descer muitos degraus, muitos nem sequer irão pisar num dos primeiros degraus.

Não obstante essas virtudes, a competição na economia tem sido criticada por causa de seus efeitos sociais. A apologia da competição chama a atenção apenas para os vencedores, a sina dos perdedores fica na penumbra. O que acontece com os empresários e empregados das empresas que quebram? e com os pretendentes que não conseguem emprego? ou com os vestibulandos que não entram na universidade? Em tese, devem continuar tentando competir, para ver se se saem melhor da próxima vez. Mas, na economia capitalista, os ganhadores acumulam vantagens e os perdedores acumulam desvantagens nas competições futuras. Empresários falidos não têm mais capital próprio, e os bancos lhes negam crédito exatamente porque já fracassaram uma vez. Pretendentes a emprego que ficaram muito tempo desempregados têm menos chance de serem aceitos, assim como os que são mais idosos. Os reprovados em vestibular precisariam se preparar melhor, mas como já gastaram seu dinheiro fazendo cursinho a probabilidade de que o consigam é cada vez menor (Singer, 2002, p. 8).

Quando Chiara Lubich chega ao Brasil, em 1991, e se depara com a diferença marcante, entre os que venceram e podem então habitar os grandes edifícios da Avenida Paulista, e os que não conseguiram, os que perderam a competição e só resta a miséria e o espaço da periferia, é que vem a inspiração para propor algo novo no campo econômico, alicerçado na ideia da partilha.

Porém, ela não propõe uma solução a partir da concepção marxista, que entendia a superação do capitalismo por meio da luta de classes. De modo coerente com aquilo que estruturou o carisma do MF, que é a busca da unidade, ela não propõe o acirramento de um conflito que já existe e é latente. Como enfatiza Benites: "O novo projeto, porém, ao contrário da tradicional proposta marxista centrada no conflito entre capital e trabalho, excluía a luta de classes e até mesmo qualquer antagonismo entre ricos e pobres" (2009, p. 20).

Na concepção trazida por Chiara, o conceito de fraternidade universal possibilita pensar a humanidade pelo que une, mesmo com as diferenças econômicas e sociais, ou seja, todos fazem parte da comunidade humana. Nesse sentido, a concepção classista reduziria o entendimento de irmandade para o interior de cada classe social.

A visão de mundo desse Movimento está centrada na realidade de Deus Pai de todos. Disso decorre o chamado do homem, de todos os homens, a se comportarem como filhos Dele e irmãos entre si, numa fraternidade universal que anuncia um mundo mais unido (Lubich, 2004, p. 30).

Outro aspecto importante que contribuiu para encontrar uma postura diferente da perspectiva classista foi a rejeição aos modelos autoritários de Estado, os quais marcaram a história do MF, principalmente no início, em plena Segunda Guerra Mundial, com o avanço do fascismo, mas também com o embate feito pelos grupos socialistas e comunistas.

O MF vê a democracia como um caminho, percebe que esse modo de gestar o Estado cria a possibilidade de a política ocorrer, ou seja, o diálogo no interior da sociedade. Mas, além disso, a democracia possibilita a formação de movimentos sociais e políticos que questionam, que se contrapõem ao capitalismo. E Chiara percebe que se o próprio capitalismo gera conflitos e barreiras entre as classes e grupos sociais, sendo necessário um processo de humanização da economia.

SUMÁRIO

Embora atuando no mercado e sendo, para todos os efeitos, sociedades ou firmas comerciais, elas se propõem, como sua razão de ser, a fazer da atividade econômica um lugar de encontro no sentido mais profundo do termo, um lugar de comunhão: comunhão entre quem tem bens e oportunidades econômicas e quem não os tem; comunhão entre todos os agentes envolvidos de diferentes maneiras nessa mesma atividade. Se é verdade que não é raro a economia contribuir para criar barreiras entre as classes sociais e entre pessoas de interesses diversos, essas empresas, ao contrário, se empenham em: destinar parte do lucro para atender diretamente às necessidades mais urgentes de pessoas que estão em dificuldades econômicas; promover no próprio interior e nos contatos com os consumidores, fornecedores, concorrentes, comunidade local e internacional, administração pública relações de abertura e confiança mútuas, tem do sempre em vista o interesse geral; viver e difundir a “cultura do dar”, da paz e do respeito às leis, do cuidado com o meio ambiente (é preciso ser solidário também com a criação) dentro e fora da empresa (Lubich, 2004, p. 34).

Desse modo, a EDC busca criar, dentro de uma economia de mercado, tipicamente capitalista, caminhos possíveis de humanização da atividade econômica. Para isso, propõe a partilha e a comunhão no lugar do lucro como ponto central da atividade econômica. Como afirma Chiara Lubich: “aqui está a novidade: esse lucro não deveria ser repartido entre todos os que participam do capital, mas deveria ser posto em comum. Disso haveria de nascer uma Economia de Comunhão” (2004, p. 14).

Portanto, mesmo que a proposta da EDC seja para atuar dentro do mercado capitalista, a ideia não é aceitar totalmente as regras do jogo, já definidas pelo capitalismo, pois o capitalismo enfatiza o individualismo, a competição desenfreada. Singer define o capitalismo do seguinte modo:

O capitalismo é um modo de produção cujos princípios são o direito de propriedade individual aplicado ao capital e o direito à liberdade individual. A aplicação destes

princípios divide a sociedade em duas classes básicas: a classe proprietária ou possuidora do capital e a classe que (por não dispor de capital) ganha a vida mediante a venda de sua força de trabalho à outra classe. O resultado natural é a competição e a desigualdade (Singer, 2002, p. 10).

Percebe-se que a EDC busca ir em outra direção, do que essa normalmente estabelecida pelo mercado capitalista. Propõe a divisão do lucro, criando mecanismos de impacto social e objetivando a construção de uma sociedade com menos desigualdade econômica.

E a motivação, o alicerce da proposta da EDC, não se estrutura em teorias econômicas, mas no âmbito religioso, legitimado por meio de elementos de fé:

Antes de programar iniciativas concretas, é preciso promover uma espiritualidade da comunhão, capacidade de sentir o irmão como um que faz parte de mim, para saber partilhar as suas alegrias e os seus sofrimentos, para intuir os seus anseios e dar remédio às suas necessidades. A espiritualidade da comunhão é ainda a capacidade de ver antes de mais nada o que há de positivo no outro, para acolhê-lo como dom de Deus um dom para mim. Por fim, espiritualidade da comunhão é saber criar espaço para o irmão, levando os fardos uns dos outros (Lubich, 2004, p. 46).

Essa espiritualidade, estruturada a partir de princípios cristãos, não busca promover a conversão dos que atuam na empresa, ou dos que são o alvo das ações de impacto social. Souza e Barros compreendem que a economia foi estruturada historicamente em elementos de engenharia e ética, mas que a ética ficou esquecida, principalmente no capitalismo. Eles enfatizam que a EDC busca construir uma economia a partir de uma ética cristã. Essa ética cristã fundamentalmente se apresenta como elemento motivador das ações. Desse modo, a ação humanizadora se estrutura numa combinação de elementos da fé com a busca de construção de uma economia que coloca o ser humano no centro e não o lucro. Além disso,

como o cristianismo tem como principal elemento de fé a crença em Jesus Cristo, as ações da EDC são fundamentadas na ideia de que o cada ser humano passa a ser visto não como consumidor, mas como o próprio Cristo.

Chiara exemplifica que tipo de ação tem que ocorrer diante das necessidades das pessoas.

Precisam ter a certeza de que eles e seus filhos terão o que comer; de que a sua casa, por vezes um barraco, um dia vai mudar de aspecto; de que as crianças poderão continuar a estudar; de que aquela doença, cujo tratamento é sempre adiado por ser muito caro, enfim poderá ser curada; que se possa encontrar um emprego para o pai. Sim, são esses os nossos irmãos necessitados, que, não raras as vezes, também ajudam de alguma forma os demais. São um tipo de Jesus bem determinado, que merece o nosso amor e que, um dia, nos repetirá: "Tive fome, estava nu, não tinha casa ou estava com a casa arruinada e vocês Sabemos o que então nos dirá. (Lubich 2004, p. 41).

Mesmo que em um primeiro momento isso possa parecer algo idealizado, uma espécie de utopia, isso pode também gerar adesão de empresários, de economistas e de trabalhadores. E, prova disso, é que a EDC ultrapassou a fronteira nacional, estando presente em diversos países de praticamente todos os continentes.

Diante do capitalismo, que divide a sociedade entre uns poucos que acumulam capital, que enriquecem, enquanto a maioria das pessoas estão endividados, pagando altos juros, ou foram demitidos e não conseguem voltar ao mundo do trabalho, ou ainda que estão na miséria, empobrecidos e que por isso são excluídos, a proposta de EDC se apresenta como possibilidade de a economia gerar riqueza para promover a comunhão, para superação das desigualdades sociais e econômicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A EDC nos apresenta uma proposição inovadora no campo econômico, propondo o combate às desigualdades econômicas e sociais no âmbito empresarial, colocando a empresa como instituição que pode colaborar efetivamente na construção de uma sociedade sem miseráveis, sem pessoas passando fome.

Normalmente, o que vemos é a generalização, que trata as empresas como instituições que visam apenas o lucro, que se estruturam na exploração do trabalhador. Mas, nesse caso, há uma revolução ocorrendo silenciosamente, no seio do capitalismo, minando de dentro o sistema, se colocando como algo em ação a ser efetivada no interior da empresa.

Outro aspecto que se destaca é a fundamentação da EDC que se baseia tanto na tradição da DSI como nos elementos da fé. E a fé se alicerça nos princípios cristãos e no carisma da unidade, carisma construído pela experiência de fé de Chiara e tantos outros que viveram os valores trazidos pelo movimento Focolare.

A realidade profundamente desigual do Brasil dos anos 90 apresentou-se a Chiara do mesmo modo que o cenário da Guerra na sua cidade natal, Trento. Cenário esse que é quase impossível de pensar que geraria algo novo, um movimento religioso que contrapõe a guerra com a busca da unidade, da fraternidade universal. E o cenário brasileiro da miséria do povo, do empobrecimento e da exclusão da maioria da população inspirou a novidade no campo econômico, uma Economia que coloca o ser humano no centro e não o lucro.

A análise efetivada aqui nesse ensaio não esgota a temática, a qual tem inúmeras possibilidades de novos olhares, principalmente nas experiências construídas na história das empresas da EDC e dos que foram participantes das ações geradas na EDC.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, G. de Souza; ANDRADE, A. P. C Luna de. O dialogo no Movimento dos Focolares. **Revista Eclesiástica Brasileira** (REB), v. 81, n. 319, p. 339-359, 2021.

BENITES, Marcelo Riella. **Pessoas que fazem a Economia de Comunhão**. Vargem Grande Paulista, SP. Editora Cidade Nova, 2009.

CORSO, João Carlos. **Herdeiros da Terra prometida**: discursos, práticas e representações da Comissão Pastoral da Terra e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra nas décadas de 1980/1990, 2019.

LUBICH, Chiara. **Economia de Comunhão**: história e profecia. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2004.

LUCAS, A. D. P.; ROSSETTO, C. B. de SOUZA; FARIA, R. M. de. Economia de Comunhão: antecedentes, concretização, desafios e perspectivas. **Revista Cadernos de Campo**, Araraquara, n. 26, p. 187-216, jan./jun. 2019.

SILVA, Marta Chiara e. Economia de comunhão como possibilidade de superação da aporofobia. **PqTeo**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 05-18, jan./jun. 2023.

SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. 1 ed. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2002.

SOUZA, Francisco Rafael Félix de; BARROS, Pedro Ferreira. Economia da comunhão: um estudo na perspectiva de retomada do debate ético na economia. In: PAIVA, Maria Jeanne Gonzaga de (org.). **Capitalismo, trabalho e política social** (livro eletrônico). São Paulo: Blucher, 2017.

RIBEIRO, A. R; CARVALHO, R da S.; OREIRO, J. L. A Doutrina Social da Igreja Católica e a economia social de mercado: diálogos possíveis. **Revista de Economia Política**, v. 39, n. 4, p. 710-735, out./dez. 2019.

8

Maria Adaiza Lima Gomes (SME - Fortaleza)

RELIGIÃO, PÁTRIA, EDUCAÇÃO E FAMÍLIA:

**OS PRINCÍPIOS DEFENDIDOS
NAS PÁGINAS DE *O NORDESTE***

Após a Proclamação da República, com a nova constituição (de 1891), que tornou o Brasil um estado laico, a influência da Igreja Católica na sociedade brasileira foi ameaçada, pois, juridicamente, o catolicismo não faria mais parte da esfera pública, e sim da vida privada da população. Assim, com a separação entre a Igreja e o Estado, houve um interesse por parte daquela em buscar manter seu espaço como uma das principais e mais poderosas instituições do país. Dessa forma, o clero buscou novos meios de divulgação da religião como maneira de garantir a sua aproximação com os fiéis.

Como estratégia para seu plano, foi dada uma atenção especial à imprensa, na intenção de obter uma maior influência na vida pública. Em especial, as décadas de 1910 e 1920 tiveram como uma de suas características a proliferação de jornais católicos em todo o país. Para realizar essa empreitada, os clérigos contaram com a ajuda fundamental de leigos que, na condição de redatores ou colaboradores das folhas confessionais, atuaram numa busca pela mobilização da população católica no cumprimento dos interesses da religião. Sua participação teria uma grande importância para a causa católica no Ceará, visto que ocupariam um lugar social de destaque naquele período. Não eram somente jornalistas, mas também acadêmicos e políticos, em sua maioria, ou seja, sua ação não se limitaria somente às páginas de *O Nordeste*, e ainda se utilizariam de sua influência para legitimar a causa do catolicismo. Através de seus discursos, defenderiam uma moral religiosa para os habitantes de Fortaleza. Sendo assim, a imprensa confessional foi uma ferramenta utilizada pelo clero brasileiro em conjunto com intelectuais católicos leigos, para defender sua religião, combatendo as ideias contrárias a ela e propagando seus princípios, valores e padrões de comportamento (Furtado, 1990; Lima, 2013).

No Ceará, especificamente, *O Nordeste* foi o veículo de informação utilizado para esse fim. Este teria o papel de orientar os cearenses e difundir os ensinamentos católicos não só na capital, mas em todo o estado.

Intelectuais supervisionados pelo clero, a exemplo de Andrade Furtado²¹, atuaram na confecção da gazeta contribuindo para a propagação dos ideais católicos pelo Estado, com a intenção de orientar a população, educá-la, moralizá-la e corrigi-la.

Neste momento, faz-se necessário que conheçamos exatamente quais eram os ideais defendidos na folha e de que maneira tanto os responsáveis por ela, quanto membros do clero, utilizavam-se deles em seus discursos na intenção de reconquistar o lugar da religião na sociedade frente às mudanças vindas com a implantação do regime republicano.

Quando *O Nordeste* foi lançado, de Acordo com Monsenhor André Viana Camurça²², seu papel seria não só “divulgar as normas, as circulares, todas as determinações da Igreja local, como dar um noticiário seguro, sem interferência, sem uma inclinação ideológica.” Porém sabemos que os discursos não são neutros. Eles carregam consigo as intenções e os interesses de quem os produzira. *O Nordeste*, como qualquer outro jornal, não seria desvinculado de ideologias. A partir do momento em que se pretendia divulgar as normas e as determinações da Igreja local, a folha teria sim uma inclinação ideológica católica.

Além disso, podemos notar que ao afirmar a falta de relação com qualquer sistema de ideias, na verdade, a folha se posicionava contrária às ideologias que começavam a tomar corpo naquele

21 Manuel Antônio de Andrade Furtado, nascido em Quixeramobim, Ceará, no dia 28 de janeiro de 1890, foi um dos mais expressivos intelectuais católicos da época estudada. Era bacharel em direito, jornalista, poeta, professor e diretor da Faculdade de Direito do Ceará, professor da Faculdade de Filosofia e da Escola de Agronomia, primeiro vice-reitor da Universidade Federal do Ceará, Secretário do Estado durante o governo de Menezes Pimentel, membro do Instituto do Ceará e da Academia Cearense de Letras. Passou ainda por várias organizações católicas da cidade, como o Círculo Católico, do qual foi um dos presidentes, e o Crédito Popular São José. Foi uma pessoa bastante influente na sociedade fortalezense, visto que teve participação ativa no meio político e cultural, incluindo sua atuação como militante do catolicismo no Ceará.

22 Entrevista realizada por Tânia Furtado em 20 de agosto de 1990 (Furtado, 1990, p. 10).

momento no país e no cenário mundial. Parga (2012), por exemplo, aponta que *O Nordeste* se mostrava como opositor ao laicismo e ao comunismo, visto que seriam possíveis perigos para a religião.

Já no primeiro número, o periódico deixou nítido que não estava filiado a partidos nem a agremiações eleitorais, mas que defenderia, porém, o prestígio da Igreja Católica. Sendo assim, fica implícito que ele defenderia os preceitos do catolicismo e ideias que estivessem relacionadas com a importância da Igreja para o povo brasileiro. Nesse sentido, apesar de declarar-se neutra, a gazeta tinha seus ideais, que a caracterizavam como favorável ao catolicismo e contrária às suas ameaças. Afirmar neutralidade, do mesmo modo que defender seus preceitos, significaria também condenar aqueles presentes em outras ideologias.

Sabendo do poder de formação de opiniões que tinha a imprensa, o clero percebeu que usá-la a seu favor seria uma maneira bastante eficaz de manter sua influência naquele período no qual as cidades brasileiras passavam por inúmeras mudanças. É o que podemos perceber no seguinte artigo:

O mundo é governado pela opinião pública e esta pelo jornalismo. [...] Porque a eficácia e o domínio moral que as folhas diárias exercem sobre [a população] é maior que o da simples palavra diária. Nesta, entre outras cousas, discute-se entre dois por distração ou controvérsia, naquellas, porém, o jornal fala sempre constantemente e com tendência determinada à conquista de seu cliente, para infiltrar-lhe no animo suas ideias, enquanto o cliente escuta, cala-se e alimenta-se do que constantemente lhe vem servindo.

Erro, mentira, maxima, por licenciosa e immoral que seja sustentada pelo jornalismo dominante, não há força humana que se lhe oponha com efficacia. O único meio de conseguir algo nesse caso é apoderar-se do próprio jornalismo para volta-lo da propaganda do mal para a propaganda do bem.

Não conseguiremos conquistar a opinião pública desnorteada sem primeiro conquistar preponderância no jornalismo, único meio de paralisar-lhe o mal e impedir-lhe o contágio (SILVA, 10 de agosto de 1923, p. 1).

No texto, fica explícita a ideia de que a imprensa exerce uma grande influência sobre as pessoas, e que dominar a opinião pública é também dominar suas ideias e, conseqüentemente, suas vidas. O autor assinala que a imprensa moderna seria uma má influência para a sociedade e que faria a propaganda do mal. Para a Igreja, o mal seria tudo aquilo que a afastasse de seus fiéis e, assim, diminuísse seu poder de influência. A maneira de se defender seria, então, apropriar-se da imprensa como instrumento de disseminação do bem – nesse caso, o bem seria o catolicismo. O mal trazido pela imprensa moderna é comparado a uma doença contagiosa. Apoderando-se do meio de contaminação, que seria o jornalismo, os católicos deveriam curar a doença da população. Ainda nesse texto, o autor propõe que seja criada a liga da boa imprensa, que seria difundida por todo o país, na intenção de que “se torne um centro de organização social em favor da Igreja e da Pátria”.

Assim como o autor propõe a criação da Liga como um centro de organização social, ou seja, com a intenção de “organizar” a sociedade de acordo com os valores da Igreja, nas demais fontes analisadas, nota-se que os discursos tinham um cunho moralizador, ficando explícita a intenção que se tinha de influenciar os pensamentos e os comportamentos dos leitores, orientando-os e educando-os de acordo com ideias religiosas, reprimendo as condutas indesejadas e combatendo os pensamentos anticlericais.

Na primeira página de cada edição, era sempre publicada uma frase que serviria de conselho para o leitor da folha. No dia 05 de outubro de 1922, por exemplo, foi publicada a seguinte frase: “A religião e a Moral são os primeiros bens de um homem livre” (Washington, 05 de outubro de 1922, p. 1). Ou seja, a moral e a religião são apresentadas como os principais valores que as pessoas

deveriam cultivar. Quando se fala em religião nas páginas de *O Nordeste*, refere-se à religião católica, já que a função da folha era propagá-la, e quando se fala em moral, fica implícito qual a moral defendida. É uma moral religiosa, que deveria estar de acordo com os interesses da Igreja. A moral estava como tema constante, em que se enfatizava a necessidade da religião e dos “bons costumes” para o bem das famílias, da sociedade e da pátria.

De acordo com Francisca Rafaela Parga (2012, p. 122),

A estratégia para formação de um movimento leigo atuante era consistente e articulada, direcionada a um público heterogêneo, abarcando vários segmentos de todas as camadas sociais. Investiu na mulher, para influenciar o espaço doméstico; na juventude, almejando preparar as futuras gerações nos moldes católicos; congregou operários para afastá-los da esquerda; arregimentou a intelectualidade, transformando-a em zelosa propagandista da causa. Junto ao Estado se esquivou do enfrentamento direto e da política partidária. O trabalho era nacional, mas seu êxito dependia do engajamento da comunidade católica local (leigos e clero). Adota a cautela no campo da crítica política.

Assim como a autora aponta, é possível notar, nas páginas de *O Nordeste*, o esforço em atingir um público cada vez maior e mais variado, o qual pudesse persuadir a pensar e agir de acordo com os interesses e pontos de vista da Igreja Católica. Procurou-se abordar temas que englobassem todos os campos da vida dos cearenses, ensinando como uma mulher deveria se comportar em casa e em público; como um homem deveria agir em relação à família e seu papel como cidadão; e como se deveriam educar as crianças e a juventude, buscando passar a ideia de que elas seriam o futuro da sociedade e que por isso deveriam ser ensinadas a agir de acordo com os “bons costumes”.

No entanto, dos assuntos abordados nas páginas de *O Nordeste*, nota-se a presença constante de quatro elementos: a religião, a educação, a família e a pátria. Os discursos moralizadores

publicados na gazeta giravam em torno dessas ideias. Todas elas, porém, se relacionavam e se complementavam na construção de uma única: a de que a religião era necessária para a configuração social que se formava naquele momento e para o futuro do país.

O intuito era passar aos leitores a ideia que a família era a base da sociedade e que, por isso, ela deveria ser valorizada e defendida dos males trazidos pela modernidade e pelo anticlericalismo, e que a maneira de fazer isso era através da religião, razão pela qual se devia priorizar a educação religiosa nas escolas e em casa, a fim de formar uma sociedade moralizada, promovendo, dessa forma, o bem para toda a nação.

Buscava-se transmitir que, mesmo com todas as mudanças que o país atravessava naquele momento, com a abolição do trabalho escravo, a Proclamação da República, o estabelecimento do Estado Laico e a modernização dos centros urbanos, a Igreja Católica não deveria ser abandonada, visto que era a responsável pelos benefícios conquistados no país até o momento, e que seria também a promotora dos que viriam. Ou seja, a nação deveria “civilizar-se”, mas com a ajuda da igreja e dentro dos limites estabelecidos por ela.

Ainda no primeiro número, essa ideia foi transmitida, quando se afirmou que a folha “defenderá o prestígio da Igreja Católica sob cujo influxo exemplar se modelou o nosso character, se engrandeceram nossos destinos, se alcançaram as mais nobres conquistas da nossa civilização” (O Nordeste, 29 de junho de 1922, p. 1). Ou seja, à igreja eram dados todos os méritos das conquistas realizadas no país. A civilização teria sido alcançada a partir da religião. A religião, desse modo, não deveria ser vista como sinal de atraso, e sim como aliada do progresso e do bem da sociedade. Fica, portanto, implícito que ao defender a religião, se estaria defendendo também o bem da nação.

O nacionalismo foi um tema muito presente no período pesquisado. Já no primeiro número fica exposto que a folha é um órgão nacionalista:

Somos nacionalistas; nossas columnas estão sempre abertas à campanha eminentemente civica de se espalhar no seio das massas a semente fecunda do sacrifício, da abnegação e do patriotismo, de que há lastimável carência, principalmente, nas altas cacadas políticas do paiz. (O Nordeste, Loc. cit.).

Como foi dito nesse mesmo texto, *O Nordeste* não se posicionaria a favor de partidos políticos, porém demonstrou o interesse pelo futuro do país e defendeu o nacionalismo, usando como justificativa para isso a falta de patriotismo da população e, principalmente, dos políticos. O nacionalismo foi apresentado como a solução para os problemas do Brasil:

O nacionalismo é a causa da redempção do Brasil; só ele poderá provar, em breve, ao nosso povo quanto pode o amor do bem público, o zelo das nossas instituições e o conhecimento dos nossos legítimos problemas para aqueles que collocam acima de tudo na vida a defesa nacional, sob os princípios incorruptíveis de Deus e da Pátria, subjetivismo puro, que não impede também trabalhar intencionalmente, corajosamente, abnegada, pela nossa emancipação economica (Delamare, 7 de setembro de 1922, p. 5).

O nacionalismo seria a salvação da sociedade brasileira, visto que, zelando pelo bem público, conhecendo a fundo os problemas do país e se esforçando para solucioná-los, melhorias poderiam ser conquistadas. Porém, o amor à pátria deveria unir-se ao cumprimento dos princípios religiosos. Estes eram princípios que estariam interligados, pois estes trariam o bem para aquela.

O ano de 1922 foi repleto de matérias que abordavam o tema do nacionalismo, isso porque foi o ano do primeiro centenário da independência do país, e os redatores, então, lhe dedicaram uma atenção especial. Principalmente no mês de setembro, podemos encontrar artigos homenageando a independência, trazendo conselhos para o futuro da nação, criticando as condutas mantidas até então e sugerindo mudanças, assim como encontramos notícias a respeito das comemorações do centenário por todo o país.

A edição do dia sete de setembro foi quase exclusivamente dedicada ao assunto do centenário da independência. Logo na primeira página podemos visualizar as imagens de Dom Pedro I, José Bonifácio, Dom Pedro II, e Epitácio Pessoa, além de textos sobre o tema. Na página seguinte, a folha traz as descrições das festas do centenário na cidade. Na página três, trouxe a programação das festas de comemoração do centenário e os hinos do Ceará, da Independência, o Hino Nacional Brasileiro e a Marcha do Centenário, esta última tendo sido composta por R. Donizetti e por Andrade Furtado, redator-chefe da folha.

Nas páginas quatro e cinco foram reproduzidas as conferências promovidas pela gazeta, junto com o Círculo Católico de Fortaleza, nas quais foram discutidos assuntos relacionados ao centenário e que traziam como discussão principal a relação entre o catolicismo e o nacionalismo. Um exemplo é a reprodução de "A Influência do Catolicismo na Formação da nossa Nacionalidade". Durante as conferências, este tema foi discutido tanto por padres como por leigos, a partir de palestras nas quais se colocava a religião católica como parte essencial da identidade nacional.

Até mesmo nos reclames, o tema do centenário esteve presente. Na página sete, por exemplo, anunciou-se a reinauguração do "Café Centenário", antes denominado "Café Bemfica", explicava-se que esta seria uma nova fase. A festa aconteceria em homenagem ao 1º centenário da independência. Foi publicada também a publicidade da loja "A Independência", que teria uma variedade de produtos para a ocasião do centenário. Ainda na mesma página, encontra-se o convite para um desfile cívico organizado pela sociedade Phenix Caixerai, também em homenagem ao centenário.

As publicações sobre o tema se seguiram durante o mês de setembro, e, ainda no mês de outubro, noticiava a procissão eucarística do Centenário, trazendo a primeira página completamente dedicada a discutir o assunto. Inclusive, teve o seguinte texto publicado como editorial:

Somos um povo privilegiado, um povo de história gloriosa, e o segredo das nossas conquistas e dos nossos reais progressos na senda da civilização e da verdadeira democracia, está em que somos um povo forte, um povo temente a Deus, um povo que sabe zelar com carinho e reconhecido ardor a nacional e tradicional religião, a cujo influxo benéfico devemos a formação cívica desta grande nacionalidade, eminentemente cristã, que acaba de ver concluído, com tanto brilho, o primeiro ciclo secular de sua emancipação política. Há um insopitável ressurgimento de Fé e de Patriotismo em todo o Brasil. [...] Salvé, o Brasil catholico! O Brasil invencível, que só teme a Deus! (Eloquente, afirmação de fé e de patriotismo, 3 de outubro de 1922, p. 1).

Mais uma vez, portanto, a religião apareceu como a causa dos progressos conquistados pelo povo brasileiro e como ponto importante para a formação da sua nacionalidade. Ainda no mesmo texto, é apontado o ressurgimento da fé e do patriotismo no Brasil. Isso teria acontecido devido a um sentimento de gratidão da população a Deus, por sua proteção ao país. As realizações da nação são apresentadas como obra de Deus, e esta realizada como resposta à religiosidade do povo.

Assim como se fazia a relação pátria-religião, relacionava-se também a pátria com a moralidade. O indivíduo patriota deveria agir de acordo com a moral estabelecida, caracterizada pela religiosidade e pelo recato na maneira de se comportar, visto que "a immoralidade degrada e avilta os homens, rebaixa e desonra a pátria" (O Nordeste, 26 de maio de 1923, p. 1). A frase citada foi publicada na primeira página, como um ensinamento para os leitores. Ao agir de maneira imoral, além de se estar fazendo o mal para si, se estaria fazendo o mal para a pátria. Essa relação também é demonstrada na seguinte frase de Montesquieu, publicada na primeira página do dia 23 de setembro de 1922: "O amor da Pátria conduz aos bons costumes e os bons costumes ao amor da Pátria!" (Montesquieu, 23 de setembro de 1922, p. 1). A frase sugere que o cidadão patriota deve agir de

acordo com o que é considerado como sendo um bom costume, e que, com a prática de bons costumes, o sujeito estaria sendo levado também a ser nacionalista.

Sobre o amor à pátria, também foi publicado o seguinte texto:

O amor á patria é um [ilegível] grave, deve pesar na consciencia do cidadão, deve merecer-lhe todo respeito e acolhimento.

Cada cidadão precisa, nesse glorioso anno do centenário, examinar como tem procedido para com a sua estremecida patria, que tem feito para o seu engrandecimento, como se tem portado diante dos seus interesses palpitantes.

Quantas pessoas deslizam a vida sem consagrar um esforço a grandeza da pátria?

Quantas têm uma existência inteira de transações iníquas contra o erário da nação?

Muita gente fala de patriotismo por toda a parte e não possui a noção preliminar de tão sagrado sentimento, de tão poderosa virtude.

Deixemos os programmas de fachadas, as plataformas ephemeras e ridículas, e videnciemos o nosso amor á patria na pratica do bem, no exemplo da virtude e no trabalho incessante pela felicidade em commum (Tabosa, 31 de julho de 1922, p. 1).

Neste texto, Monsenhor Tabosa coloca o patriotismo como obrigação dos cidadãos, como algo que lhe deve pesar na consciência. O autor sugere que para expressar seu amor à pátria, o indivíduo deve ter algumas condutas, como praticar o bem, que é também um princípio da religião católica – a caridade cristã.

O civismo foi defendido nas páginas de *O Nordeste* até mesmo através da publicidade de livros vendidos em sua livraria:

Jeca Tatu e Mané xiquexique
Por Idelfonso Albano
Estudos sobre a resistência e patriotismo do cearense
1 vol. com muitas gravuras 2\$000
NA LIVRARIA DO
"O Nordeste" (O Nordeste, 26 de setembro de 1923, p. 4).

Como foi possível perceber, o nacionalismo foi um tema bastante presente nas páginas do periódico aqui analisado, seja em artigos, notícias e até mesmo nas publicidades. No entanto, ao defender o amor à pátria, sempre se defendia também o amor ao catolicismo, o cumprimento dos seus princípios e um comportamento alinhado com a moral católica. A religião sempre era retratada como a causa do progresso e como a salvação para os problemas existentes. Buscava-se passar a ideia de que a religião ainda era importante para o país, mesmo ele sendo um estado laico. Buscava-se o reconhecimento do catolicismo como a religião dos brasileiros, como algo historicamente importante na construção da sociedade brasileira, e que ainda era essencial para ela. Defendia-se que amar o país era também amar o catolicismo, visto que ele traria os benefícios necessários para a sua prosperidade.

Porém, para melhorar o futuro do Brasil, outro ponto seria fundamental, de acordo com a visão da igreja, propagada pelo jornal: a educação. Atenemos para o seguinte texto publicado na primeira página de *O Nordeste*:

A educação é o mais sério dos nossos problemas.

Quem quer que se interesse pela reconstrução social do Brasil, moral e economicamente há de voltar suas vistas para a questão por excellencia do país:

– A EDUCAÇÃO –

[...] A educação plasma as sociedades e modela as nações, cujo progresso está na razão directa da cultura popular. Della é que a força vitalizadora dos povos, virilizadora dos homens e engrandecedora das pátrias, dependem todos os surtos e conquistas sociaes.

[..] Assim, aquelle que se sentir impellido pelo amor à Patria e se interessar pelo nosso futuro; aquelle que aspirar um Brasil sadio, intelectual, physica, moral e economicamente; Aquelle que desejar uma reforma dos nossos costumes e almejar saneamento na política – ha de visar somente um alvo: educar o brasileiro (A Educação do brasileiro, 3 de maio de 1927, p. 1).

A educação é apresentada no texto como a principal questão referente ao futuro do país. O autor aponta a importância da educação para sociedade e coloca como dever do cidadão patriota educar, visto que, a partir dela, a nação se reergueria tanto economicamente como moralmente, pois ela é representada como a causadora das conquistas obtidas pelos países. No entanto, o ponto que merece nossa atenção, nesse trecho citado, é o reconhecimento da educação como meio de modelar os indivíduos. Através da educação, pode-se influenciar a maneira de pensar e de agir das pessoas. Para a Igreja, naquele momento, ela poderia ser um modo de manter sua influência na sociedade, visto que, ao ensinar a religião desde a infância, estar-se-ia garantindo uma população católica no futuro, e, desse modo, mantendo o poder da Igreja em relação a esta.

Portanto, quando se fala em educação nas páginas de *O Nordeste*, refere-se a uma educação religiosa. Ao defender a educação, defende-se também o catolicismo e seu lugar naquela sociedade. Aí estaria a justificativa para a educação ser tema tão recorrente na folha, principalmente quando se tratava de educação religiosa.

Com a laicização do Estado viria também a laicização do ensino. Através do jornal, então, os intelectuais católicos, assim como membros do clero viriam a defender o ensino da religião católica nas escolas. Como a religião era retratada na gazeta como a salvação do país, o ensino religioso seria apresentado como o caminho para essa salvação:

SUMÁRIO

Parecer da Comissão de Instrução Pública do Estado de Minas Geraes em resposta à solicitação do governo do Estado sobre o restabelecimento facultativo do ensino religioso nas escolas officiaes, pelo dr. José Augusto do Amaral:

1. A prosperidade, a grandeza e a felicidade de um povo dependem da verdadeira educação, cujo fim é formar o homem.

2. A religião é o meio *mais poderoso de educação*, porque é *a força da disciplina, a luz da instrução e a base da efficacia dos cuidados physicos*, necessarios para o desenvolvimento e a formação do corpo humano

3. *A escola sem Deus é prejudicial à juventude* e concorre para se formar *um povo orgulhoso e corrompido*, para o qual a felicidade consistirá só nas riquezas e nos prazeres

4. *A atmospheria da escola deve ser religiosa*, como disse o estadista historiador Guisot, *porque só a religião póde inspirar a mocidade os ensinamentos de respeito, de ordem, de virtude*, sem os quaes não haverá bons cidadãos.

5. *Fechar à religião as portas da escola* é cortar uns dos meios mais efficazes de conservar a fé e combater a indiferença religiosa – verdadeira calamidade social.

6. *Deve, portanto, ser ministrado nas escolas o ensino religioso*, o unico capaz de formar a consciencia, o coração e os habitos virtuosos na infancia, porque, como pondera o notavel publicista Liberatore, *a religião é o eixo de todos os conhecimentos, o princípio vivificador de todos os actos a forma de toda a vida chistã* (A Necessidade da religião na escola, 08 de julho de 1922, p. 2. Grifos do autor).

Como se pode notar, este texto foi produzido pela Comissão de Instrução pública de Minas Gerais, e não pelos redatores de *O Nordeste*. No entanto, ele demonstra uma preocupação semelhante à dos responsáveis pelo jornal em relação ao ensino religioso, naquele momento em que, de acordo com a constituição do país, o Estado deveria ser laico e, portanto, o ensino religioso nas escolas

não deveria ser realizado. Concordando com os argumentos expostos no parecer, o periódico o publicou na intenção de demonstrar a importância da religião nas escolas.

Analisemos a estrutura do discurso que argumenta a necessidade da educação religiosa. Primeiramente, é apontada a sua importância para uma nação, argumentando ser ela a responsável pelo crescimento e felicidade do povo. Somente após este argumento, aborda-se o tema religião. Notemos que os redatores de *O Nordeste*, ao reproduzir o texto, destacam em itálico os trechos que tratam especificamente sobre a religião. Percebemos que, ao fazer isso, se deseja que o leitor preste uma maior atenção nessas ideias. O destaque de trechos em itálico seria um artifício para manipular a interpretação do leitor a respeito do texto publicado. Fica implícita a intenção de induzir o leitor a reconhecer a necessidade da religião e do seu ensino nas escolas. Voltando ao texto, após se falar da importância da educação, argumenta-se que essa educação deve ser religiosa. A religião seria o único meio de formar pessoas disciplinadas e virtuosas; já a sua ausência causaria um mal irreparável, formaria uma sociedade problemática. Ou seja, o futuro do Brasil dependeria da religião e dos seus ensinamentos para a população, principalmente para os jovens.

O Nordeste promoveria, no ano de 1923, uma campanha a favor do ensino religioso nas escolas. No dia 23 de abril foi publicada a transcrição de um artigo do Conde Affonso Celso, no qual este discutia o tema do ponto de vista jurídico. O autor cita o exemplo do estado do Paraná, no qual o tema fora discutido no Congresso legislativo. Cita vários exemplos de políticos que haviam criado projetos de lei a favor do ensino religioso facultativo nas escolas. O que todos tinham em comum em seus textos era o argumento de que o ensino seria realizado em horário diferente do expediente escolar e por padres, ou seja, não atrapalharia as aulas regulares das escolas e nem geraria gastos para o governo com o pagamento de professores, visto que eram os sacerdotes que iriam ministrar as aulas.

Além disso, ele seria facultativo. Somente os alunos que quisessem participar das aulas o fariam. Estes também deveriam ter a permissão dos pais para assistirem às aulas de religião. Um dos argumentos utilizados no texto foi que a maioria da população seria católica e que, por isso, seria certo permitir essas aulas, visto que os próprios pais de alunos, em sua maioria, desejavam que seus filhos aprendessem a religião (Celso, 23 de abril de 1923, p. 1).

Esse argumento também foi utilizado no seguinte texto:

A actual reorganização do ensino público no Ceará, fecunda por tantos títulos, não cogitou do problema religioso.

No Brasil, os administradores do regimen republicano, salvo uma ou outra exceção, sempre hostilizaram a entrada do catecismo no recinto da escola.

Escrupulos de constitucionalismo...

Entretanto o elaborador na nossa Carta Magna, o eminente conselheiro Ruy Barbosa, assignalou, em parecer luminoso a interpretação justa do texto constitucional que rege o assumpto.

O legislador não quis vedar o ensino do catecismo nas escolas públicas, mas, simplesmente não tornar obrigatório o seu estudo.

Acreditamos que Ruy Barbosa, espirito altamente liberal, como se prezava ser, não subscreveria, conscientemente, uma lei de tyrania, que negasse à quase totalidade da família brasileira o direito de educar os filhos na Fé tradicional de seus maiores.

[...] Si a constituição Republicana prohibisse taxativamente o ensino do catecismo nas escolas públicas, para usar a phrase veraz e enérgica de um publicista patricio, estaria evidentemente errada!

Não se pode legislar contra a vontade do povo (O Ensino do catecismo nas escolas públicas, 21 de abril de 1923, p. 1).

O texto traz uma crítica aos políticos que não aceitam o ensino religioso nas escolas. Coloca esse fato como uma tirania, já que a maioria da população seria a favor. Essa proibição, desse modo, seria contra a vontade do povo brasileiro e estaria fugindo ao que Ruy Barbosa teria proposto na Constituição. Procurou-se argumentar que mesmo o catolicismo não sendo mais a religião oficial brasileira, ainda era seguido pela maioria da população e que a constituição havia decretado que a Religião Católica nas escolas não era obrigatória, porém também não seria proibida. Sendo assim, ao impedir o ensino do catecismo na escola, estar-se-ia distorcendo o que dizia a Constituição, e ainda não se estaria respeitando o desejo das famílias brasileiras, já que o catolicismo não seria mais a religião oficial, mas seria a religião tradicional da população.

O mesmo editorial trouxe, ainda, respostas a indagações a respeito da não aceitação do ensino religioso nas escolas:

Que ensina o catecismo? A insubmissão contra a autoridade? O desrespeito ao império da lei? A discórdia das classes? O desprezo pelos que governam?

Não. O catecismo é a grande lição de abnegação e de fraternidade, no dizer de um luminar do jornalismo.

O catecismo ensina a não roubar, noção moral que é preciso arraigar no espírito das crianças para que não se tornem, mais tarde políticos desonestos.

O catecismo ensina a não mentir, necessidade imprescritível, em qualquer meio social, a fim de que a hipocrisia e a versatilidade de carácter não dominem como elementos devastadores da consciência humana.

O catecismo ensina a respeitar a honra do lar, as cãs da velhice, os andrajos do pobre!

Porque, então banir o ensino da moral catholica do recinto das aulas? (O Ensino do catecismo nas escolas publicas, 21 de abril de 1923, p. 1)

Como justificativa para a não proibição do ensino religioso, é argumentado que o catecismo só traria benefícios para os indivíduos que o aprendessem, já que formaria pessoas moralizadas de acordo com os ensinamentos da religião, impedindo assim desvios de caráter como a desonestidade e a hipocrisia. Sendo assim, não haveria motivo para seu banimento, já que não prejudicaria, e, sim, ajudaria na formação das crianças e da juventude.

Como foi apontado anteriormente, a educação da juventude foi uma grande preocupação da Igreja. Isso porque, através dela, os interesses do clero seriam defendidos. O ensino seria a maneira de garantir que os ensinamentos católicos não seriam esquecidos. A intenção era exatamente difundir-los cada vez mais. A juventude, desse modo, seria um público estratégico para a realização desse desejo.

Monsenhor Tabosa, realizando seu papel de defensor do catolicismo no Ceará, escreveu o seguinte texto para *O Nordeste*:

Penso que no seio da nossa pátria não existe problema mais sério que o da mocidade, salva esta, estão garantidas todas as instituições e amparados todos os esforços. A família a Pátria e a Religião serão prosperas e felizes contando com a mocidade bem formada na intelligencia e na vontade, desabarão todas as bases das nossas esperanças futuras, continuando desestimulados os jovens, abandonada a mocidade.

Formemos o moço e a nossa fé será robusta! Formemos o moço e a nossa patria será grande!

Formemos o moço e estará salvo o Brasil (Tabosa, 26 de agosto de 22).

Tabosa defende que a formação da mocidade deveria ser um assunto ao qual os católicos deveriam atentar. Ele aponta os jovens como a esperança para o país, visto que eles proporcionariam prosperidade para a família, para a pátria e para a religião. Porém, uma frase nos chama a atenção: “Formemos o moço e nossa fé será robusta”

Acreditamos que nessa frase está explícito o real motivo do interesse pelo ensino da juventude. Os jovens educados de acordo com os valores católicos seriam os militantes do catolicismo no futuro, propiciando, dessa forma, o crescimento da religião no país.

O restabelecimento do ensino do catecismo nas escolas, e, conseqüentemente, a educação da mocidade, seria uma das mais importantes formas de restabelecer a influência e o poder da religião. A educação seria mais uma maneira de impor os ideais católicos, assim como padrões comportamentais para a população, não somente a contemporânea, mas, principalmente, aos futuros brasileiros.

No texto acima, assim como em vários outros publicados em *O Nordeste*, nota-se a presença do termo *família*. Este era mais um dos princípios defendidos na gazeta, e serviria de justificativa para muitos dos discursos publicados com a intenção de incentivar a população a manter uma moral religiosa católica nos seus comportamentos.

A família tinha uma dupla importância para a Igreja, de acordo com o que se pode observar em nas fontes. Ela era o outro espaço, além da escola, onde se poderia educar as crianças e os jovens, a partir dos ensinamentos católicos, e era retratada como um bem que deveria ser preservado. Ela deveria ser protegida de todas as “imoralidades” existentes na sociedade.

A partir da visão da família como ambiente de educação, *O Nordeste* trazia ensinamentos sobre como cada membro desta deveria agir. O homem, pai de família, por exemplo, deveria se dedicar somente a ela e ao trabalho, visando ao seu sustento. A mulher, por sua vez, era uma peça fundamental na educação das crianças. Era dela a função de ensinar todos os valores morais que os filhos deveriam seguir.

Era bastante comum que a folha criticasse as leituras consideradas indecentes para as famílias, na maioria das vezes, qualificando-as de imorais. Já outras leituras eram indicadas por trazer exemplos de boa conduta e ideias religiosas. Como foi o caso do livro intitulado “Zelia ou irmã Maria do S.S. Sacramento”:

SUMÁRIO

Em todas as phases daquela existência privilegiada há ensinamentos preciosos para a formação do caráter moral das famílias.

Menina, modelo de ternura e bondade, perfeita virgem christã, esposa dedicada e bôa, mãe solícita e exemplar, viúva inteiramente consagrada ao apostolado da caridade [...]

Recomendamos às famílias cearenses esse magnífico compendio de educação christã, para que nelle encontrem as lições tão sadias e tão proveitosas de moral evangélica

De livros, como <Zelia> muito carece a sociedade contemporânea preocupada com entretenimentos frívolos e essencialmente mundanos (Um Livro optimo, 22 de julho de 22, p. 1).

Nota-se, a partir dessa indicação, quais eram os padrões de comportamento que as famílias deveriam seguir. No caso, o texto se refere à mulher, que deveria preservar sua virgindade quando solteira, realizar seu papel de mãe dando bons exemplos aos filhos e realizar a caridade cristã quando viúva. As mulheres que não seguissem os padrões assinalados não seriam vistas com bons olhos pelos redatores de *O Nordeste*. A moral católica mais uma vez aparece como meta a ser seguida pelas famílias cearenses.

Como forma de justificar o controle comportamental que os intelectuais católicos buscavam estabelecer para a população fortalezense, as famílias foram representadas como um bem a ser preservado. A folha se declarava como defensora das famílias católicas no Ceará, e, com esse argumento, publicou denúncias sobre os mais variados acontecimentos do cotidiano dos fortalezenses. Como o seguinte texto a respeito do funcionamento de um bar na cidade:

Repetimos hoje o nosso brado protesto contra o funcionamento do <Bar Cearense>, centro de imoralidades e bachanaes, estabelecido na Fernandes Vieira, no meio das residências de distintas famílias.

Estas (que miséria!) estão quase na contingência de se mudarem, porque a polícia não se resolve a mandar fechar aquela casa de perdição.

O que é certo é que as famílias ali residentes não podem continuar a serem ofendidas com as torpezas que ali se clamam em vozes altas, nem perturbadas no socego do seu somno com as gritarias de todas as noites.

Gritarias só, quando é o menos, porque, as vezes, os excessos chegam, como ante-hontem, a tiros, cacetadas, e quanto absurdo se possa conhecer de pior.

É o cumulo (O Bar Cearense continua a escandalizar as famílias, 15 de julho de 1922, p. 2).

A reclamação contra o funcionamento do bar não acontece devido às pessoas que o frequentavam e nem ao que praticavam lá. A justificativa dada para o protesto é que o Bar Cearense estaria estabelecido em um local próximo às casas das famílias. Estas, do ponto de vida defendido pelo jornal, deveriam ser resguardadas de qualquer exemplo de "má conduta". A preocupação era devido ao fato de que tal estabelecimento tiraria o sossego delas, mas também está implícito que as palavras proferidas no bar, assim como os gestos dos seus frequentadores, seriam uma afronta por serem consideradas imorais e por darem maus exemplos. Seria, de acordo com esse pensamento, inaceitável que essas famílias vivessem em um ambiente próximo ao Bar, convivendo, assim, com os comportamentos, tidos como inconvenientes, dos seus frequentadores.

De acordo com os discursos presentes em *O Nordeste*, a família deveria ser protegida de tais atitudes, visto que ela seria a base da sociedade. Com as famílias moralizadas, significaria que a sociedade também estaria moralizada.

A partir de tudo o que vimos, é possível afirmar que a folha confessional serviu à Igreja e aos intelectuais leigos como um meio através do qual estes disseminariam suas ideias e, conseqüentemente,

estabeleceriam os tipos de comportamento que deveriam ser praticados pela população fortalezense. Através de discursos que se utilizavam de termos como *pátria*, *religião* e *família*, como valores que deveriam ser almejados pelo cidadão católico, buscou-se intervir na maneira de pensar e de agir dos leitores.

A partir desses discursos, seria justificado o seu interesse em influenciar, principalmente, a juventude. Justamente com a ideia de que se estaria agindo para o bem das famílias e da nação, buscou-se continuar com a educação religiosa nas escolas. No entanto, sabemos que a juventude seria um público estratégico para que o intuito de manter a influência da Igreja na sociedade se consolidasse: esta seria composta pelos futuros defensores da religião. A mocidade, porém, não seria o seu único público de interesse; as ações não se limitariam somente a sua educação. Com o pretexto de que seriam os protetores das famílias e da sociedade no geral, defendiam tipos de comportamentos desejados para os fortalezenses ao mesmo tempo em que combatiam outros.

A ideia de que a religião, principalmente através da educação, seria a única maneira de salvar o país dos problemas sociais pelos quais passava era, na verdade, uma tentativa de reconquistar o prestígio e o poder do catolicismo naquela sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao fim deste capítulo, conclui-se que a fundação de *O Nordeste*, assim como os discursos publicados nele, seria, no momento estudado, fundamental para a conservação dos fiéis da Igreja Católica e a disciplinarização destes perante a separação oficial entre esta e o Estado. Teriam também um papel muito importante nessa empreitada os intelectuais leigos, os quais, aliados à

arquidiocese, seriam os responsáveis pelo periódico e pela fundamentação das ideias nele propagadas. Estes seriam militantes engajados no projeto de “recatolicização” da população.

Sendo colocado por vezes como o porta-voz da Arquidiocese, e outras como o defensor das famílias cearenses, *O Nordeste* seria, então, uma das principais ferramentas utilizadas para influenciar os leitores, e, conseqüentemente, defender o catolicismo no estado, combater o laicismo e o anticlericalismo, assim como para divulgar os ideais dos intelectuais católicos, propagar suas visões de mundo, intervir no comportamento da população e combater as condutas indesejadas.

Visto isso, é relevante, ao pensar a atuação de *O Nordeste* em Fortaleza e sua influência naquela sociedade, perceber que seus redatores se utilizaram de seu discurso como *estratégia* para a propagação de suas ideias na cidade e também para a disseminação de seus valores e interesses. Tal como aponta Michel de Certeau (1994), a *estratégia* seria o cálculo, ou melhor, a manipulação das relações de forças que acontece por parte de um sujeito de querer e de poder (empresa, instituição, cidade...). A estratégia parte de um lugar próprio, que serve como a base de onde partem as relações com a exterioridade. Portanto, ela tem um lugar próprio de querer e de poder. *O Nordeste*, então, seria este “lugar próprio” para os seus redatores, e para a Igreja Católica, que se utilizavam de seu *discurso* como *estratégia* pensada com o fim de disseminar os princípios religiosos para a população, assim como para construir para ela um padrão de comportamento condizente com suas visões de mundo. Foi a partir deste, publicado em editoriais, notícias, queixas, denúncias, entre outros, que os intelectuais católicos defenderam seus interesses, buscaram instituir normas comportamentais para a população de Fortaleza e defender o catolicismo no Ceará.

Dialogando com Michel Foucault (2012), é importante destacar o *discurso* disseminado através das páginas de *O Nordeste* como

uma ferramenta de *poder* utilizada para interferir na conduta dos possíveis leitores, a fim de contribuir com a manutenção da hegemonia da igreja católica como uma das mais poderosas instituições do país. Portanto, foi a partir de estruturas de formações discursivas, dentro de uma “ordem do discurso” catequizadora que se buscou interferir na subjetividade da população, com a disseminação de ideais religiosos que teriam efeitos na gestão de seu comportamento, e consequentemente, no fortalecimento da religião no estado.

Assim sendo, os discursos sobre a religião, a pátria, a educação e a família foram instrumentos de justificação e defesa de uma moral católica, e de projeção de significados sobre a realidade social do país naquele início de República, elaborados e disseminados como *estratégia* de manutenção do *poder* e da hegemonia da Igreja Católica e de seus princípios no Brasil e, mais especificamente no estado do Ceará.

REFERÊNCIAS

- CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.
- COSTA, Hipólito da. *et al.* Jornalismo e história – Interconexões. In: XXIV Congresso Brasileiro de Ciência da Comunicação, 2001. **Anais eletrônicos**. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2001/papers/NP2MELO.PDF>. Acesso em: 20/04/2014.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FURTADO, Tânia Cristina Tavares de Andrade. **O Nordeste**: trajetória de um jornal católico. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, Monografia de graduação, 1990.
- GOMES, Edgar da Silva. **A Separação Estado - Igreja no Brasil (1890)**: uma análise da pastoral coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca. (Dissertação de mestrado em Teologia Dogmática) Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural na Esfera Pública**. São Paulo: Col. Biblioteca do Tempo Universitário, 2003.

LIMA, Janilson Rodrigues. **Em defesa da fé e da família**: intelectualidade católica e as estratégias para o restabelecimento de um padrão comportamental em fortaleza (1936 – 1941). Dissertação (Mestrado em História e Culturas). UECE. Fortaleza, 2013.

MESQUITA, Peri; BRIGHENTI, Miriam F. Dom Leme, os intelectuais e o papel da educação na reconquista da hegemonia católica: a guerra de posição de 1915 a 1950. In: VIII Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas. **Anais eletrônicos**. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer_histedbr/jornada/jornada10/_files/hSXTTvUM.pdf
Acesso em: 10/01/2015.

MIRANDA, Júlia. **O Poder e a Fé**: Discurso e Prática Católicos. Fortaleza: Edições UFC, 1987.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. **As Vicissitudes do tradicionalismo no Ceará (1817 – 1978)**. Fortaleza: BNB, 1992.

NEVES, Flávio Rodrigues. **Vozes da reação**: Atuação católica e laicização do Estado Brasileiro (1890 – 1891). (Dissertação de Mestrado em História Social) Universidade do Estado do Rio de Janeiro. São Gonçalo, 2014.

NOBRE, Geraldo. **Introdução à história do jornalismo cearense**. Edição fac-similar, Fortaleza: NUDOC/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará – Arquivo Público do Ceará, 2006.

PARGA, Francisca Rafaela. **“Contra a semente da desordem”**: imprensa católica e fascismo Fortaleza/CE (1922-1930). Dissertação Mestrado em História Social. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2012.

PARGA, Francisca Rafaela. Intelectuais católicos, imprensa e autoritarismo (1922-1930). In: XIII Encontro Estadual de História do Ceará, 2010. **Anais eletrônicos**. Disponível em: http://www.ce.anpuh.org/download/anais_2010_pdf/st04/Artigo_Francisca_Rafaela_Parga.pdf. Acesso em: 15 de outubro de 2014.

9

Alisson Cruz Soledade (UFBA)

DISCURSO RELIGIOSO, EXPERIÊNCIA DE APAGAMENTO E REGULAÇÃO DE CRISTÃOS LGBTQIA+ EM SALVADOR

DOI: [10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3.9](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/978-85-7221-196-3.9)

Em 2018, o pastor Luciano da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS) foi convidado a participar de um programa de rádio em uma emissora de grande popularidade e repercussão no estado da Bahia. Em meio às discussões voltadas para a existência de igrejas ocupadas em acolher as dissidências sexuais e de gênero, uma ouvinte anônima, moradora do norte do estado, revelou estar se relacionando com uma pessoa evangélica que possuía um intenso medo de ir para o inferno devido a sua orientação sexual e gostaria de saber o que o pastor aconselharia para lidar com esse sentimento. E Luciano se posicionou assim:

Eu quero dizer para esta pessoa que acalma o teu coração, porque você não está condenado pelo fato de você ser gay ou lésbica, por conta da sua orientação sexual. Então, mais uma vez o discurso religioso aí causando esse transtorno emocional e a pessoa fica o tempo todo e o resto da vida se martirizando por conta disso. Então, fique tranquilo, porque a sua orientação sexual não é problema para esse divino, não é problema para Deus e que você não deixe de ser, porque você tem a liberdade, de ser o que você é. Então não tenha medo do inferno porque você não vai para o inferno por causa da sua orientação sexual (Luciano, 2018).

O pastor Luciano, desta maneira, ao referir-se ao discurso religioso como agente constituinte de transtornos, percebia a capacidade das construções normativas cristãs de produzirem efeitos profundos na vida dos indivíduos e no tecido social. A sensação de medo é, nesse sentido, um importante aspecto do processo de constituição das subjetividades de pessoas que não se situam nas normas sexuais historicamente construídas e que tem a religiosidade cristã como horizonte de sentido.

A Bíblia se tornou um instrumento fundamental para a construção das normatividades sexuais e de gênero ao ter passagens dos livros de Gênesis e de Levítico utilizadas historicamente como suporte para a pregação da condenação das relações e práticas sexuais consideradas, primeiramente, inadequadas com os costumes e, posteriormente, como contrárias à natureza (Vainfas, 1986).

Nesse sentido, o mito cristão da criação, contido no livro de Gênesis, apresenta os primeiros elementos “que versam explicitamente sobre a divisão binária cisgênera²³ da humanidade e sobre as atribuições específicas a cada uma das partes” (Bonassi, 2017, p. 47), bem como a matriz heterossexual das relações ao expressar a existência – estrita – de homens e mulheres, assim como das relações entre eles a fim de procriação. Essa construção performativa da naturalização da cisgeneridade e da condenação das práticas consideradas antinaturais foi elaborada e reelaborada durante séculos por teólogos e líderes religiosos. Importantes personagens da história cristã, como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, destacaram e reiteraram o – suposto – caráter natural da humanidade e coextensivamente a obrigatoriedade de seguir essa condição compreendida por eles enquanto sagrada.

No século IV, Agostinho escreveu *As Confissões* e nela expressa como as relações sexuais descritas como antinaturais eram consideradas abominações. Para isso, ele se utilizou de elementos contidos na narrativa do Levítico, como a história de Sodoma, para afirmar que os “pecados contra a natureza, por conseguinte, assim como o pecado de Sodoma, são abomináveis e merecem punição sempre que forem cometidos, em qualquer lugar que sejam cometidos [...] pois nosso Criador não prescreveu que pudéssemos utilizar uns aos outros dessa maneira” (Richards, 1993, p. 136) e, assim, concluiu que “na realidade, a relação que devemos ter com Deus é ela mesma violada quando nossa natureza, da qual ele é o Autor, é profanada pela lascívia perversa” (Richards, 1993, p. 136). Assim como Agostinho, Tomás de Aquino também compreendia as relações homoafetivas entre mulheres e entre homens como pecado de grande gravidade e no século XIII abordou o tema ao escrever a *Suma Teológica*:

23

Cisgênero é a condição social de pessoas identificadas com o sexo que lhe fora atribuído no nascimento.

Ele a via como uma forma inatural de devassidão, pois não podia conduzir à procriação. Concordava com santo Agostinho que o crime contra a natureza era o pior dos pecados, de modo que mesmo o ato inatural praticado através do consentimento mútuo, e que não prejudicasse ninguém, era uma injúria para Deus. Eles violavam a ordem natural determinada por Deus. Por ordem crescente de gravidade, os pecados contra a natureza eram: masturbação, relação inatural com o sexo oposto, relação homossexual²⁴ e bestialidade (Richards, 1993, p. 145).

As produções teológicas²⁵ de Agostinho e Tomás de Aquino se tornaram paradigmáticas para o pensamento cristão. As alterações, mediante acumulação de outros textos normativos como códigos, leis e bulas, passaram a compor esse arquivo discursivo em vista da reiteração da binaridade do gênero e das práticas sexuais ditas naturais como norma para as formações sociais cristãs. Assim, de acordo com Jeffrey Richards, as mudanças ocorridas ao longo da Idade Média relativas a práticas sexuais consideradas antinaturais seguiram as transformações dos próprios formatos dos textos que regulavam esses territórios, ou seja, das discussões teológicas às leis e códigos seguiu-se mudanças nas formas de tratamento: “no período inicial da Idade Média, a punição era a penitência; no período posterior, a fogueira” (Richards, 1993, p. 152). Para Michel Foucault, as pastorais cristãs ocupadas do sexo, sejam aquelas da confissão que exigiam penitência ou, posteriormente, a da inquisição que, com seus processos, inquiria a confissão no julgamento do investigado, tratavam o *pecado nefando* como práticas cabíveis de correção e controle (Foucault, 1999).

24 Apesar do emprego homossexual na sua obra, Jeffrey Richards compartilhava das reflexões produzidas por Michel Foucault sobre as transformações nas abordagens sobre o sexo, isto é, da passagem de significados atribuídos às práticas para as qualidades definidoras dos sujeitos.

25 Assim como Jeffrey Richards, Ronaldo Vainfas também destacou que as disputas pelas definições sobre o sagrado e a santidade no campo teológico foram fundamentais para o desenvolvimento das significações sobre sexo e desejo. Entre divergências e concordâncias, constitui-se dispositivos de poder capazes de posicionar pessoas, delimitar as práticas e impor regras, como virgindade, casamento e reprodução.

A grande inovação dos séculos XVIII e XIX, para Foucault, teria sido, através da medicalização, transformar o processo de constituição do sujeito. As relações sexuais deixaram de ser compreendidas como atos ou práticas de indivíduos e passaram a ser características do próprio sujeito:

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade (Foucault, 1999, p. 43).

É nesse desenvolvimento da história europeia, disseminada globalmente através da colonização²⁶, que tratados religiosos, jurídicos e médicos passaram a compor um arquivo discursivo sobre o sexo, responsável por integrar todo um aparato de normatização sobre as sexualidades, impondo a heterossexualidade como natural, legal e normal, ao passo que considerava a homossexualidade como antinatural, criminosa e anormal.

Desta maneira, o medo de ir para o inferno, declarado pela ouvinte da rádio e interlocutora do pastor Luciano, foi produzido através da reiteração dessas normas no ambiente religioso de maneira a interferir no processo de subjetivação dos sujeitos. Tanto o medo aludido pela ouvinte quanto a resposta do pastor Luciano

26 De acordo com Ronaldo Vainfas, a regulação da sodomia e toda a violência perpetrada pelos inquisidores não encontrava correspondência na cultura dos povos originários de Abya yala e dos africanos sequestrados para o Brasil: “Já vimos como entre os tupinambás a relação homoerótica não era objeto de recriminação em si mesma, embora *tiviras* e *tibiras* – os efeminados da cultura ameríndia – fossem passíveis de algum desprezo, menos por suas preferências sexuais do que por lhes faltarem inclinações guerreiras [...] e não seria diferente com os africanos de Angola, segundo descrição de Antônio de Oliveira Cadornega, em 1681, para quem a sodomia era corrente entre aqueles povos, havendo mesmo os que, travestidos, recebiam o nome específico de quimbandas”. VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 167.

correspondem a essas construções históricas que situam e posicionam sujeitos a partir da experiência no ambiente religioso cristão. O sentimento estava relacionado com a concepção de inadequação às normas, e a posição do pastor foi produzida por uma compreensão de sexualidade que situa o sujeito a partir da orientação sexual.

O discurso religioso enunciado por igrejas, lideranças religiosas e fiéis, ao delimitar e classificar as pessoas de acordo com suas orientações sexuais, opera, deste modo, como agente produtor de sentimentos morais, como a vergonha e a culpa em quem não se compreende em conformidade com as regras estabelecidas através desse arquivo discursivo. Para Ney, integrante da esses discursos foram fundamentais para as escolhas que fizera ao longo da sua vida:

Na minha adolescência eu já sentia atrações por meninos, mas me retraia por conta daquela questão 'é viado (sic), é safado, é sem vergonha', aí na religião é pecado, tem demônio e a questão de vergonha, porque era vergonhoso, porque não entendia, não tinha o discernimento, não tinha o conhecimento que a gente tem hoje. Então desde a minha adolescência eu já entendia que a minha atração principal era por homens, mas por conta da sociedade... 'arranja uma namorada, tá sem namorada, tem que arranjar uma namorada, aí noiva...' tanto que eu fiquei, foram 9 anos noivo. 'Vai casar quando?! Essas cobranças que se tem né? 'Vai casar quando?' (Soledade, 2017).

Enquanto o sentimento de vergonha se constituiu como resultado da vivência religiosa de Ney, Silas afirmava que: "uma característica na minha vida é os altos e baixos por causa do sentimento de culpa" (Santos, 2017). Vergonha e culpa são, nesse sentido, emoções autoconscientes produzidas a partir de autoavaliação e autorreflexão (Costa, 2008, p. 10), ou seja, são sensações advindas da experiência enquanto processo consciente de produção de significado sobre uma dada vivência. Assim, culpa e vergonha são emoções "negativas e resultam da avaliação que o próprio sujeito faz dos fracassos ou das transgressões que são cometidas, tendo em conta os valores e as

regras que são aceitáveis para si” (Costa, 2008, p. 10). Constituídos a partir da experiência, esses sujeitos sentiam as emoções tendo como referência os sistemas morais nos quais estavam inseridos, isto é, o arquivo discursivo religioso sobre a sexualidade e pecado.

As emoções, vergonha sentida por Ney e culpa por Silas, ainda que estivessem relacionadas com o mesmo sistema moral, possuíam características diferentes e, por consequência, efeitos desiguais na forma como suas expressões afetaram suas relações sociais²⁷ e, diante disso, no desenvolvimento das suas trajetórias de vida e no percurso religioso.

A vergonha enquanto sentimento provocado pela suposição de uma exposição, através de autoavaliação, implica na depreciação de si e torna capaz de suscitar no sujeito a necessidade de se esconder, escapar e até mesmo de renunciar ao que é percebido como elemento causador dessa exposição (Costa, 2008, p. 10). A vergonha, deste modo, não é uma emoção fundamentada na prática, mas na suposição de que o sujeito está globalmente inadequado ao sistema moral que compartilha. Desta maneira, o discurso religioso cristão de condenação da homossexualidade, profundamente enraizado na sociedade brasileira e reiterado na Igreja Batista da qual fazia parte, produziu em Ney o sentimento de vergonha e, por consequência, a necessidade de apagamento:

Durante muito tempo eu me anulei. Fazer o que os outros queriam que eu... fazer o que os outros achavam que era certo. Não precisava ninguém dizer, ‘você faça isso’, não precisava. Era só ler, reler a sociedade e ver que a homossexualidade era condenada (Andrade, 2017).

27

De acordo com Barbara H. Rosewein, as expressões das emoções precisam ser compreendidas fundamentalmente como interações sociais, pois “embora tendamos a falar das emoções de indivíduos, emoções são, acima de tudo, instrumentos de sociabilidade. Elas não apenas são socialmente construídas e ‘sustentam e reforçam sistemas culturais’, mas também agem sobre relações humanas em todos os níveis, da conversa íntima entre cônjuges a relações globais”. ROSEWEIN, B. H. **História das emoções**: problemas e métodos. São Paulo: Letra e Voz, 2011, p. 37.

Se a busca por apagar a exposição presumida é o item marcante da resposta à vergonha, a culpa, por outro lado, está associada à percepção negativa de um comportamento em específico. Deste modo, ela não afeta “a identidade central do indivíduo, existindo em vez disso uma tensão, remorso e arrependimento que impulsionam a pessoa a tentar reparar o sucedido através da confissão, pedido de desculpa ou comportamentos ativos reparadores” (Costa, 2008). Assim, “a culpa estaria relacionada com a violação de normas, sejam elas sociais, legais, morais, éticas ou religiosas” (Pereira; Aquino, 2016, p. 207).

O sentimento de culpa começou a aflorar em Silas após a sua primeira relação sexual, ocorrida em um período de intensos conflitos familiares (Santos, 2017). Foi nesse contexto que ele se afastou da igreja pela primeira vez. No entanto, esse foi um processo recorrente no seu percurso religioso. Ele permaneceu se sentindo culpado ao refletir sobre seus desejos e relações sexuais tendo como referência o pecado e a demonização.

Por conta disso, o intenso trânsito religioso que caracterizava a vivência religiosa de Silas se desenvolveu, tendo o sentimento de culpa como catalisador, uma vez que, ao estar afastado da igreja, se relacionava com outros homens e, assim, sentia a negativa sensação de estar em desconformidade e decidia retornar para a igreja para expiar a culpa:

Eu ficava sempre naquele entra e sai da igreja, quando me sentia culpado eu me reconciliava com Deus, indo pra igreja e procurando acreditar e obedecer principalmente no tocante a homoafetividade, eu tentava e fiz, comecei a reprimir meus sentimentos, só que algumas vezes, que eu não conseguia reprimir, quando não conseguia me ver livre daquele prazer que me dava, então me desviava. Era assim, altos e baixos (Santos, 2017).

Assim, enquanto as decisões tomadas por Ney de permanecer na Igreja Batista, de constituir uma família através do casamento heterossexual, e de buscar uma formação teológica, ocorreram atreladas ao incitamento emocional da vergonha provocada pelo

discurso religioso, o sentimento de culpa mobilizou Silas a voltar a frequentar as fileiras das igrejas evangélicas e a casar como tentativa de expiação e enquadramento. Seus percursos nas estruturas eclesiais evangélicas e suas trajetórias de vida foram profundamente marcadas por essa construção discursiva e histórica da homossexualidade como elemento inadequado da vida do sujeito, seja através da permanência que suprimia a orientação sexual de Ney ou mediante recolhimento penitente que aprofundava o sentimento de culpa em Silas.

Assim como Ney e Silas, Luciano também esteve envolvido e profundamente afetado por sentimento evocado pela sua vivência na estrutura religiosa evangélica. Ainda que seu afastamento da igreja após a revelação de sua orientação sexual tenha ocorrido de maneira paulatina sem que houvesse expulsão ou isolamento, ela se deu mediante um longo processo de silenciamento em decorrência do sentimento de vergonha. Para ele, nascido no seio de uma família evangélica, a Bíblia e as orientações pastorais tornavam incompatíveis seus sentimentos e desejos com a fé e as obrigações cristãs.

Nesse sentido, o sentimento de vergonha o acompanhou ao longo da sua vida e fundamentou suas escolhas afetivas, como a decisão de se casar com uma mulher, e permaneceu como uma barreira para a externalização da sua orientação sexual. Luciano sentia vergonha e medo de provocar vergonha, ou seja, possuía receio de que a revelação do que sentia e de quem era significaria que estava transgredindo uma norma e se tornando um cristão falho, responsável por causar um mal à própria divindade:

Em algumas comunidades religiosas falar sobre sexo ainda é um tabu, imagine sobre homossexualidade, é complicado. Em uma igreja tradicional, batista, bem batista na época e aí, né, vivendo esse conflito, né? De começar a fazer orações, pedi a Deus que me libertasse, que queria fazer a vontade dele, se o Senhor realmente me chamou pra ser pastor, então por que me chamou sabendo da minha sexualidade, e eu lembro que eu fiz

SUMÁRIO

uma oração pedindo: “ó, Deus, me leve logo, se for pra eu passar vergonha, ou causar algum tipo de constrangimento pra o Senhor mesmo, é melhor me levar”. Até hoje estou esperando Deus me levar, né? Se Deus me levasse era por outro motivo, não por isso, porque pelo tempo que eu fiz essa oração, até hoje eu tô aguardando Deus me levar. Então, mas eu fui crescendo com esse conflito, e tinha momentos que parecia que eu ia explodir, eu não estava mais aguentando esse fardo de ser considerado como pecador. Isso antes de entrar no campo teológico, como estudante e tal. Apesar de ter sido, eu era uma pessoa questionadora, mas para um adolescente tem certos discursos que pesam, né? Porque você vê, “poxa, realmente está na Bíblia”, e aquela doutrina de que a Bíblia é a Palavra de Deus pesa, porque se é a palavra de Deus, você não pode questionar. Se é a palavra de Deus é inquestionável. E se você questionar você ainda é tido como rebelde que quer saber demais os mistérios de Deus. E esse o discurso que a igreja reproduz até hoje, século XXI. É o homem de Deus, não, pastor, é o homem de Deus. Se ele está dizendo, é a verdade, boca do Senhor. Isso pra um adolescente, é complicado (Santana, 2017).

Desta maneira, o sentimento de vergonha que Luciano sentia procedia da autorreflexão sobre a incompatibilidade da sua orientação sexual com os ensinamentos cristãos proferidos na igreja, contidos na Bíblia e afirmados como *Palavra de Deus*. Esse apagamento da sua sexualidade ao longo da juventude e parte da vida adulta teve o casamento heterossexual como instrumento. Luciano formou-se em teologia, casou, teve filho e permaneceu na Igreja Batista até decidir revelar para sua esposa seus desejos, sentimentos e como se compreendia enquanto sujeito. A revelação foi, para ele, o ato de superação da vergonha, da busca pela afirmação da desconstrução da incompatibilidade entre a homossexualidade e a fé cristã.

As emoções possuíam, deste modo, um caráter social que posicionava os sujeitos diante das vivências na estrutura religiosa. Através do apagamento ou da busca por expiação, vergonha e culpa, constituíram-se como expressão do poder de enquadramento do

ordenamento moral cristão em vista dos significados atribuídos às sexualidades. No entanto, os efeitos característicos dessas emoções só tiveram o resultado eficaz de adequação para aqueles que expressavam um gênero inteligível de acordo com a norma através do silenciamento da sexualidade, da privação da prática homossexual e da negação do desejo:

Gêneros 'inteligíveis' são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade ente sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente construído e a 'expressão' ou 'feito' de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual. (Butler, 2003, p. 39).

Assim, o discurso religioso evangélico ao enunciar o – suposto – caráter divino contido no mito da criação impunha aspectos diferenciais para os corpos e sua significação (homem e mulher, masculino e feminino) e se prolonga a partir da ficcional narrativa harmônica de que as relações sexuais e desejos legítimos decorriam como consequência natural dessa diferenciação, projetando e cobrando, desta maneira, a adequação das pessoas a essa ficção heteronormativa. Essa projeção e cobrança culminavam então nos sentimentos de vergonha e culpa (Butler, 2003, p. 45).

Nesse sentido, Luciano ao silenciar seus desejos em vista do apagamento da orientação sexual conseguiu permanecer na estrutura eclesial da igreja que estava afiliado, mas isso decorria da maneira pela qual sua masculinidade era lida socialmente, ou seja, apesar de desejar outros homens e se entender como homossexual, o silêncio, o casamento, e como se expressava, reproduziam uma coerência normativa, viabilizando suas ocupações na igreja. Ainda jovem, Luciano ouvia: “você tem tudo pra ser pastor” (Santana, 2017).

Essa afirmação assinalava, simultaneamente, um modelo de pastor e o associava às características de Luciano. Para ele, essa afirmação tinha como referência o seu percurso religioso por vários setores da igreja e a postura de liderança que ele apresentava nesses espaços. Contudo, essa afirmação considerava não apenas a vivência religiosa de Luciano na igreja, ela remetia também à forma como ele se comportava e se expressava em conformidade com a ficcional coerência normativa de gênero, ou seja, identificado com o gênero designado no nascimento, com manifestações corporais e comportamentos compatíveis com o que se construiu culturalmente como masculino – virilidade, seriedade e liderança –, e da presumida heterossexualidade provocada através do silenciamento da sua orientação sexual, Luciano estava em conformidade e “tinha tudo para ser pastor”.

Assim como Luciano, Ney também era lido na sua igreja como em conformidade e coerência ficcional heteronormativa, não sendo interpelado diretamente pelo corpo eclesiástico ou por fiéis sobre as configurações práticas das suas masculinidades. Contudo, por ter se inserido na igreja evangélica ainda jovem e já estar envolvido em um relacionamento com uma mulher, que viria a ser sua esposa, a pressão sofrida por Ney foi para que consumasse a relação através do casamento, após nove anos de noivado.

O silêncio de Ney sobre sua orientação sexual também possibilitou que ele ocupasse cargos na estrutura da sua igreja e realizasse o trabalho religioso. O casamento proporcionou a ele a obtenção de autoridade decorrente do cargo eclesiástico que previa a relação heterossexual como elemento definidor da organização da igreja:

A estrutura lá de Periperi é assim, lá teve mudança. Antes, era Igreja Batista tradicional que tinha um pastor e que tinha os líderes e a diretoria. Depois a igreja entrou em um movimento chamado G12, depois mudou para M12, ou seja, o pastor tem 12 discípulos, igual como Jesus. E cada discípulo têm 12 discípulos. Cada discípulo... e assim, vai! Eu era um dos 12 do apóstolo. Não era mais pastor, era apóstolo agora. Eu era um dos 12, era pastor da

rede de casais e era 12 dele. A estrutura lá é assim: cada mês existe um casal que é chamado de governador da igreja, que só não mandava mais do que o pastor. Todos os outros casais, todas as outras tinham que obedecer a ele nas determinações (Soledade, 2017).

Diante disso, a relação heterossexual se constituía como aspecto definidor da estruturação eclesiástica da Igreja Batista de Periperi, tornando o casamento requisito obrigatório para o exercício pastoral e de governo da igreja que Ney integrava. Assim, tendo o discurso religioso como autoridade e a estrutura sacerdotal como legitimada por esse discurso, a heterossexualidade era compulsoriamente imposta através da repetição da importância e da obrigação do casamento para a realização do trabalho religioso naquela comunidade religiosa.

O sentimento de vergonha operava, nesse contexto, como expressão do conflito que envolvia a inteligibilidade de gênero produzida pelo quadro regulatório dos desejos, sentimentos e compreensões de si que esses sujeitos possuíam. Desta forma, o poder exercido pelo discurso religioso era capaz de ocultar a sexualidade através do controle da prática sexual, tendo determinada forma de masculinidade como expressão da adequação à normatividade.

Enquanto para Ney e Luciano o silêncio sobre seus desejos e como se compreendiam enquanto sujeitos permitiu que eles permanecessem e crescessem na estrutura eclesiástica evangélica, para Adailton o silêncio significou a intensa presença no quadro católico, ao decidir seguir o celibato e a carreira na Ordem Premonstratense, sofrendo o afastamento como consequência da publicização da sua orientação sexual. Contudo, se no espaço religioso ele não foi interpelado antes da decisão de verbalizar sua orientação sexual, sentiu ainda criança os efeitos da tentativa de regulação dos corpos e a reprodução da ordem normativa quando um visitante de sua casa o interpelou: “eu lembro de um senhor que era médico, ia lá pra casa de meus padrinhos e uma vez eu estava com a mão assim... em pé com a mão na cintura pra trás, ele pegou, parou e disse assim: Você é viado é?” (Souza, 2017).

A regulação corporal realizada por um estranho manifestava, desta maneira, como as normas encontravam no corpo seu espaço de ação. Naquele momento, a declaração em tom de ofensa tinha como objetivo corrigir a expressão de gênero de Adailton que não estaria consoante às características da masculinidade produzidas pelo quadro regulatório:

É como se houvesse uma polícia sexual entre os próprios homens, que controla a forma como os colegas estão andando, que deve ser com passadas largas e pernas separadas; como seguram os livros; se os levarem muito apertados contra o peito pode levantar suspeitas; nas cores das roupas; no modo de conversar. Todo trejeito, todo movimento transmite um código sexual (Bento, 2012, p. 100).

Nesse sentido, era na materialidade do corpo que o gênero se tornava inteligível. As expressões que escapavam das características construídas e impostas pelo quadro regulatório eram entendidas como inaceitáveis e os sujeitos produzidos através das experiências de subversão se tornavam suscetíveis a violências físicas, hostilidades e toda uma gama de efeitos que os posicionavam na sociedade e, por consequência, na estrutura religiosa.

Desde o início, quando sua mãe, católica, preferiu que ele aderisse e passasse a frequentar a igreja batista até o rompimento com a Igreja Batista Jerusalém, a vivência religiosa de Ailton se desenvolveu mediante o efeito de poder desse quadro regulatório. Acima das discordâncias e conflitos no campo religioso entre católicos e evangélicos, o apoio materno para que ele se filiasse ainda criança a uma igreja batista se dava pela concepção de que o espaço evangélico era mais rígido:

Eu percebia que minha mãe gostava muito que eu fosse para os cultos, para as atividades, com sete, oito anos, e, de início, eu não entendia muito por que ela, sendo católica, ficava tão feliz se eu fosse pra Igreja Batista e não para as missas da igreja católica com ela.

Quando eu fiz 13 pra 14, 15 (anos) eu comecei a compreender que era uma tentativa dela de me livrar da homossexualidade. Acho que ela achava que igreja evangélica era mais fechada, com as normas mais duras em relação à igreja católica que parecia mais fluida no sistema de monitoramento da vida dos outros, e, realmente, isso é verdade. As igrejas evangélicas, principalmente as batistas, que é o que eu conheço mais, tem muito essa questão de ver a vida dos outros (Santos, 2017).

A expectativa da mãe de Ailton, de uma vivência religiosa mais rígida no controle da sexualidade em outra denominação, se deu fundamentalmente através da leitura feita sobre a forma como o filho expressava seu gênero. Com oito anos, ainda criança, não foi a prática sexual ou a declaração da orientação sexual que provocou o apoio materno a sua adesão ao campo religioso evangélico. Foi a desconformidade com o quadro regulatório de gênero através da socialmente ininteligível (Nonato, 2017) forma como seu corpo apresentava trejeitos e maneirismos que provocou nela a posição de anuência acerca da integração do filho em uma estrutura religiosa diferente da sua.

Ailton vivenciou na IBJ um ambiente intensamente vigiado, sendo o pastor o agente principal das tentativas de controle sobre a sua sexualidade e regulação de gênero. Inúmeras vezes foi convidado para reuniões no gabinete pastoral para informar sobre como andava seu comportamento, acerca dos relacionamentos e sobre sua conduta fora da igreja. O significado dessas conversas foi gradualmente se tornando mais nítido para ele e causando desconforto, por perceber as tentativas de contenção e controle sobre aspectos da sua vida particular, principalmente sobre as experiências afetivas e sexuais. Deste modo, “a violência, na verdade, parece se apresentar particularmente presente nas narrativas dxs afeminadxs como um constante lembrete de que as expressões dos seus gêneros evidenciam que as normas não foram incorporadas adequadamente” (Nonato, 2017, p. 09). Com efeito, as pessoas afeminadxs seriam aquelas “compreendidxs como sujeitxs que são identificados como

homens no momento do nascimento, mas que não cumprem com as expectativas socialmente estabelecidas para o gênero masculino, construindo seus corpos de maneira ambígua” (Nonato, 2017, p. 09).

Assim como sua mãe, que o havia incentivado a se integrar à Igreja Batista, o pastor atuava nas orientações pastorais não de forma agressiva. Foi através da afirmação de preocupação e cuidado com o bem-estar de Ailton que as tentativas de vigilância e regulação se desenvolveram. Para sua mãe, é possível que esse cuidado estivesse atrelado ao medo de como a sociedade lidava com a homossexualidade e com as prováveis violências que seu filho poderia sofrer. Nascido na década de 1960, Ailton cresceu em uma sociedade em que a homossexualidade era entendida “como um atentado aos valores religiosos, como uma questão médica, ou mesmo de polícia. As respostas da sociedade para comportamentos homoafetivos eram o tratamento psiquiátrico, a prisão em confinamento e a perseguição policial nas ruas” (LGBT, 2020). Contudo, contraditoriamente, o cuidado materno, mesmo preocupado com os efeitos sociais das violências, atuou como exercício de poder responsável pela manutenção daquilo que fundamentava a violência e as desigualdades. Por outro lado, o cuidado, como instrumento da vigilância pastoral, estava circunscrito à tentativa de controle sobre o corpo e sobre a sexualidade, como forma de manutenção do lugar de autoridade da liderança religiosa e da capacidade do discurso religioso de manter as normas e, dialeticamente, de quem estaria apto a exercer o poder a partir da norma.

Ao frequentar a igreja e sofrer com a vigilância do pastor, Ailton teve como uma das consequências o silenciamento de sua orientação sexual, ao adiar o início da sua vida sexual, bem como por realizá-la inicialmente com mulheres:

Várias vezes o pastor chamava pra saber se estava bem na vida, né? E eu não me dava muito conta disso, não, porque eu comecei também os namoros, comecei muito tarde, e eu já percebia as diferenças porque os meninos da minha época com 15, 16 anos já estavam namorando, já estavam

SUMÁRIO

transando, e eu começo a namorar muito tarde, e dentro de uma perspectiva religiosa o sexo não estava muito presente, ou não deveria estar de forma alguma, mas que era burlável. Só que eu não tinha muito interesse de burlar, muito pelo contrário, as namoradas queriam muito mais me atacar do que eu queria atacar elas, né? Eu tive algumas tentativas e tudo, tive uma noiva de bom tempo e foi muito interessante que começou ter todo um processo de pressão social já pro casamento, pastor perguntando, a mãe dela, o pai dela perguntando, todo mundo perguntando, as pessoas do coral que eu trabalhava, acho que todo mundo queria que eu casasse apostando que o casamento iria resolver tudo, e, assim, eu estava gostando do namoro, dos beijinhos, das peganças, algumas coisas ligadas a carícias mais íntimas, mas aquilo não iria mudar minha vida, já estava fazendo faculdade, eu estava pensando muito mais na minha faculdade, no meu futuro, nos meus estudos, né, que eu achava mais interessante, sair, passear, ir ao teatro, e também na música, que eu sempre gostei mais do que o casamento em si (Santos, 2017).

Nesse sentido, ao comparar o desenvolvimento das suas vivências sexuais, Ailton tinha como referência o marcador temporal produzido a partir do quadro regulatório de gênero, que constrói temporalidade e cobra formas de expressão dos seus desejos em conformidade e de forma inteligível, ou seja, ao não se relacionar com ninguém mesmo durante boa parte da juventude adicionava novos ingredientes ao modo como sua expressão de gênero era lida socialmente. Entretanto, ao começar a namorar e se relacionar com mulheres, ele passou a sofrer outro tipo de pressão reguladora: cobrança para que noivasse e casasse.

Ailton esteve em um relacionamento com uma integrante da Igreja Batista Jerusalém durante quatro anos. Esse período foi intensamente marcado por questionamentos sobre quando aconteceria o casamento, até que a família da sua então noiva organizou um almoço e convidou sua mãe sem a sua anuência. Foi nesse evento que Ailton, ao ser pressionado a optar pelo casamento, decidiu não

mais aceitar aquelas pressões e rompeu o relacionamento. Contudo, ela era integrante da igreja e o corpo eclesiástico foi informado sobre o que havia ocorrido.

Após o rompimento, Ailton foi notificado do seu afastamento das ocupações na igreja. Ele buscou conversar com o pastor para entender as motivações da sua destituição, contudo as suas indagações foram ignoradas. Após um período sem respostas, um amigo, integrante da mocidade da igreja, relatou que a motivação declarada pelo quadro eclesiástico estava na própria existência de Ailton, sua presença no púlpito escandalizava (Santos, 2017) e ele precisava ser removido das ocupações de regência dos corais como sanção:

Sobre o corpo pesam regras, é exigido que se transforme em uma direção aceitável socialmente na medida em que revela seus atributos de gênero - para além da sexualidade e da direção do seu desejo. Aos sujeitos é imposta a coerência do sexo-gênero que deve se refletir nas expressões de seus corpos, de suas vestimentas, dos maneirismos, entre outros. Dessa forma, quando essa naturalização é rompida, uma série de severas sanções sociais são imputadas aos sujeitos desobedientes (Nonato, 2017, p. 34).

Assim, mesmo após os relacionamentos afetivos terem ocorrido com mulheres, a vigilância pastoral permaneceu ocupada com os passos de Ailton dentro e fora da igreja, tornando nítido que o gênero era o alvo da vigilância e não a fluída percepção da sua sexualidade através dos relacionamentos. Era como o corpo se apresentava, como o gênero era expresso que preocupava o pastor, o qual se ocupava em regulá-lo.

Nesse sentido, a ficcional coerência entre sexo, gênero, desejo e orientação sexual, reproduzida no ambiente familiar e religioso, interferiu decisivamente tanto na adesão religiosa de Ailton quanto na destituição sofrida na igreja. A forma como sua masculinidade ganhava significado, a partir da expressividade de seu corpo, suscitou em sua mãe a anuência em relação à integração na igreja

evangélica, com a suposição de que lá ele poderia regular sua sexualidade. Porém, a destituição do trabalho religioso se deu mediante a percepção do insucesso da correção de sua expressão de gênero, bem como da sua negativa à imposição de enquadramento, ao romper com a imposição do casamento.

As trajetórias de Ailton, Ney, Luciano e Silas demonstram como o matrimônio permaneceu funcionando como uma estratégia de coerção. O casamento heterossexual significava, nesse sentido, um enquadramento nos parâmetros considerados adequados para a religiosidade evangélica da qual eles compartilhavam o sistema moral, mas que possuía uma longa trajetória de usos para contenção e reprimenda de práticas condenáveis para os cristãos.

No entanto, a concepção do casamento como um aspecto natural e desejável pelo discurso religioso cristão é histórica e faz parte do processo de reorganização do quadro regulatório, tendo as disputas no campo religioso como seu combustível.

Nesse sentido, de acordo com Ronaldo Vainfas (1986), no período Patrístico a moral religiosa cristã não entendia o casamento como um valor sagrado. A virgindade e a continência eram os atributos priorizados e considerados como essenciais para a fé e eram evocados através da utilização de textos apostólicos, "como a exortação de Paulo aos Coríntios: que os homens permaneçam celibatários (I Cor., VII, 8); que as viúvas se mantivessem castas (id., VII, 40); que as solteiras ficassem virgens (id., VII, 38)" (Vainfas, 1986, p. 7). Esses atributos se fundamentaram como centrais para o controle sobre as práticas e corpos:

Antes de tudo, convém reconhecer que os textos desta época acentuavam claramente os valores da virgindade, da castidade e da continência, elevados ao cume da moralidade ideal. Recomendavam, de diversas formas, a renúncia ao prazer carnal, incluindo aí o ato conjugal. Propunham métodos, mais ou menos organizados, para o exercício dessa renúncia, vista como condição indispensável para

ascese da alma, e admitiam, sobretudo aos homens, a enorme dificuldade que essa luta envolvia. O casamento foi, assim, hostilizado, deplorado enquanto instituição que permitia a manifestação do desejo e o desfrute da carne, mas foi também defendido, ao menos como um espaço alternativo ao prazer desregrado (Vainfas, 1986, p. 21).

Assim, baseadas nas propostas paulinas, emergiu uma literatura ocupada em disseminar a virgindade como valor fundamental para a salvação, pois ela proporcionaria o retorno a origem, ao renunciar as forças que instituíram o pecado original. A renúncia aos desejos da carne, significava, nesse sentido, libertação. Nesse contexto, os textos cristãos devotos do celibato e da virgindade expressavam o casamento como algo que ameaçaria essa busca por salvação, pois “impedia a ascese da alma pelo apego à carne” (Vainfas, 1986, p. 11). Nem mesmo a procriação era vista como um bem, já que, ao valorizá-la, admitia-se a concupiscência.

As primeiras ressalvas sobre o desprezo ao casamento se deram com o intuito de controlar o pecado da incontinência da carne, isto é, a fornicação. Diante disso, o matrimônio passou a ser visto como “remédio, terapêutica do desejo sempre maligno: um mal, já que supunha o pecado da carne, mas um mal menor, pois impedia a fornicação” (Vainfas, 1986, p. 12). Deste modo, nos conflitos entre teólogos que hostilizavam e os que compreendiam o casamento como uma possibilidade de remediar o pecado mais vil, Agostinho se posicionou, afirmando a capacidade de a união entre homem e mulher consistir em um aspecto positivo, ao permitir o controle sobre o adultério e a fornicação, mas que isso deveria ser percebido apenas para as pessoas que não conseguissem realizar a “castidade perfeita”, tornando-se assim uma “economia da concupiscência” (Foucault, 2019, p. 292).

A posição de Agostinho se tornou uma importante fonte para a compreensão do casamento como um aspecto aceitável ao associar o matrimônio com a procriação, mas ela permaneceu marginal

até a reforma gregoriana²⁸ e o prevalecimento como sacramento no século XIII. No entanto, a consagração do casamento não significou o abandono da valorização da virgindade e da continência. Pelo contrário, o matrimônio passou a ser percebido como a condição necessária para o controle dos desejos e práticas daquelas pessoas que não possuíam interesse em realizar o celibato, construindo uma “economia dos prazeres”.

Assim, os teólogos, como Tomás de Aquino, produziram um aparato regulatório contendo três elementos interconectados:

- 1) Imposição da relação carnal como algo obrigatório no casamento, sem a qual ele não faria sentido; 2) a condenação de todo e qualquer ardor na relação carnal entre os cônjuges, quase sempre entendido como “excesso” ou, às vezes, como prática antinatural; 3) a minuciosa classificação dos atos permitidos ou proibidos, tendo em vista a função procriadora (Vainfas, 1986, p. 37).

A constituição de um inventário de práticas consideradas adequadas à fé e a imposição como regra para as relações matrimoniais configuraram o casamento como um instrumento de administração dos desejos. Os cônjuges, mesmo no leito, não deveriam se entregar às tentações da carne, e a conjunção carnal só era considerada bem-vinda com o intuito reprodutivo. As posições e práticas sexuais que não estivessem em consonância com esse objetivo e que proporcionassem prazer, bem como o excesso de excitação, eram consideradas inadequadas e merecedoras de castigos.

Enquanto dispositivo de poder, o casamento permaneceu no discurso religioso cristão, mesmo com as interferências da reforma protestante do século XVI e com as transformações advindas do puritanismo no XVII e do pentecostalismo no final do século XIX, sendo

28

Sobre as transformações na igreja e seus efeitos nas concepções sobre pecado, sexo e salvação ver: RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993; VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

enunciado simultaneamente como o instrumento necessário para a regulação dos desejos e de exclusiva validação da reprodução.

Deste modo, a condenação das relações entre homens e entre mulheres tinha íntima relação com o processo de transformação do modo como o casamento era abordado no discurso religioso cristão. Evidentemente inadequadas ao discurso de defesa da virgindade, castidade e celibato, essas relações entre pessoas do mesmo sexo permaneceram condenadas com a consagração do casamento heterossexual como valor a ser respeitado pela sua capacidade reprodutora. Assim, ainda que a castidade tenha perdido sua centralidade como ordenadora das relações, manteve-se acoplada na imposição do casamento heterossexual como dispositivo de poder.

A construção do casamento como dispositivo de poder para regulação dos desejos se desenvolveu fundamentalmente pelos atributos patriarcais da tradição cristã, que relegava as mulheres à condição contraditória, porém complementar, de protagonistas das tentações que envolviam os homens e, ao mesmo tempo, como meros acessórios a serem utilizados no matrimônio para a reprodução.

Assim, esse dispositivo de poder contido no discurso religioso, exercido pela orientação pastoral e pelas famílias, interferiu na trajetória religiosa de Ailton, Silas e Ney. Enquanto para Ailton a resistência em aceitar o enquadramento provocou a destituição do trabalho religioso, para Silas o casamento intensificou o sentimento de culpa. Por outro lado, para Ney e Luciano, o matrimônio possibilitou a permanência e a ascensão na estrutura eclesiástica. Contudo, as pressões sobre noivado e casamento, culminando ou não na sua realização, ocorreram através da utilização das namoradas, noivas e, posteriormente, esposas, como ferramentas, coisas a serem utilizadas para reprodução da norma.

O poder exercido pelo discurso religioso enunciado através da orientação pastoral, das prédicas e da leitura da Bíblia, ao reiterar que apenas as relações heterossexuais eram naturais, normais e em

conformidade com as palavras de Deus, promovia a depreciação das pessoas que não correspondiam a essas normas e das pessoas utilizadas como objetos, delimitando seus espaços na organização eclesiástica, impedindo que os gays e as lésbicas, publicamente assumidos, tivessem acesso à estrutura e pudessem se envolver com o trabalho religioso, bem como provocando subjetivamente os sentimentos de culpa e vergonha por caracterizá-los como pecadores, abomináveis e condenáveis.

Nesse sentido, se o sentimento de vergonha tinha como consequência a busca pelo apagamento da pressuposição da situação de exposição sobre a inadequação às normas e impactou na trajetória de Luciano, Ney e Adailton, o sentimento de culpa de Silas, provocado pelas experiências sexuais, tinha como efeito a cobrança de enquadramento. No entanto, além dessa diferença que envolvia as emoções, socialmente a maneira como os corpos eram genericados influenciou profundamente nas trajetórias religiosas e nas relações afetivas e sexuais.

Se, por um lado, Ney, Luciano e Adailton sofriam com o silenciamento possibilitado pela expressão de uma masculinidade lida como em conformidade com o quadro regulatório, Silas e Aílton lidaram com as consequências de produzirem confusão no sistema binário de gênero ao impedirem uma definição automática sobre seus corpos, pois enquanto afeminados ele se colocavam “potencialmente no limite da definição entre o masculino vs feminino ao entrecruzar as características que marcam ambos os gêneros, confundindo-as em sua performatividade” (Nonato, 2017, p. 60), causando, nesse sentido, uma preocupação mais intensa e rígida das famílias e das pessoas que compunham a estrutura eclesiástica.

Portanto, entre as diferenças e similaridades, a vivência religiosa dessas pessoas foi profundamente desenvolvida através do exercício de poder pastoral e do discurso religioso sobre as orientações sexuais não-normativas, bem como sobre as expressões de

gênero compreendidas como desconforme em relação ao quadro regulatório de gênero, com o intuito de corrigirem, controlarem e conterem aquelas qualidades consideradas inadequadas.

Ao serem pressionados, Silas, Ailton, Luciano, Adailton e Ney manifestaram sentimentos, estiveram envolvidos em relacionamentos não desejados e sofreram com os efeitos das tentativas de apagamento. Silêncio e apagamento, doravante, se tornaram dois aspectos fundamentais para a compreensão das vivências religiosas, dos trânsitos e da maneira pela qual após os rompimentos com suas igrejas, a contraposição aos discursos de condenação e as relações construídas com a intenção de se enquadrarem, passaram a refletir sobre a possibilidade de construir um ambiente religioso ocupado e preocupado em acolher a diversidade sexual e de gênero. Um ambiente que não reproduzisse a imposição de regras, códigos de comportamento ou controle sobre as relações – como havia sido naquelas instituições que eles vivenciaram em suas trajetórias.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.
- BENTO, Berenice. **Homem Não Tece a Dor**: Queixas e Perplexidades Masculinas. Natal: EDUFRN, 2012.
- BONASSI, Brune Camillo. **Cisnorma: acordos societários sobre o sexo binário e cisgênero**. Mestrado em Psicologia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COSTA, C.F. **As emoções morais**: a vergonha, a culpa e as bases motivacionais do ser humano. Mestrado em Psicologia. Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008.

ENTREVISTA.COM PASTOR LUCIANO. **Programa do babado**. Salvador: Metrópole FM, setembro de 2018. Programa de rádio.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

MEMÓRIAS da Ditadura. **LGBT: história da violência contra pessoas LGBT's no Brasil**. Disponível em: <http://memoriasdaditadura.org.br/lgbt/>. Acesso em: 15 abr. 2020.

NONATO, M. N. **Problemas de gênero dxs afeminadx**s. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2017.

PEREIRA, G. A.; AQUINO, T.A.A. A culpa e suas relações com a religiosidade e o sentido da vida. **Revista Logos & Existência**, UFPB, v. 5, n. 2, 2016.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROSEWEIN, B. H. **História das emoções**: problemas e métodos. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

SANTANA, Luciano. Entrevista [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017.1 arquivo mp3.

SANTOS, Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017.4 arquivos mp3.

SANTOS, Silas. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017.3 arquivos mp3.

SOUZA, Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017.2 arquivos mp3.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

SOBRE OS AUTORES

Alisson Cruz Soledade

Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, membro do Laboratório de Estudos e Pesquisas em História e Culturas (UECE) e pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos de Gênero e História (UFSC). Desenvolve pesquisa na área de História do Brasil Contemporâneo, atuando principalmente nos estudos sobre as experiências de dissidentes sexuais e de gênero no campo religioso evangélico.

Endereço eletrônico: alissonsoledade@outlook.com

Bruna Marques Cabral

Doutora em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2019). Possui Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2010), Pós-Graduação Lato Sensu em Diversidade Étnica e Educação Superior Brasileira pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2013), e Mestrado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2015). Coordenadora do grupo de pesquisa História e Catolicismo: Da Neocristandade ao Tempo Presente (UFRJ). Coordenadora geral do Laboratório de História das Experiências Religiosas da UFRJ. Coordenadora Regional Sudeste da Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões. Além disso, atua como professora de História da rede municipal de São João de Meriti e na rede estadual do Rio de Janeiro.

Endereço eletrônico: brunaclio@uol.com.br

Caroline Jaques Cubas

Professora Associada do Departamento de História da Universidade do Estado de Santa Catarina. Atua no Programa de Pós-Graduação em História e Mestrado Profissional em Ensino de História na mesma Universidade. Possui doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, com um estágio de pesquisa realizado na Université de Rennes 2. Foi uma das vencedoras do Prêmio de Pesquisa Memórias Reveladas de 2015, promovido pelo Arquivo Nacional. Tem interesses voltados prioritariamente à Educação, Ensino de História e a História das Religiões e Religiosidades no Tempo Presente.

Endereço eletrônico: caroljicubas@gmail.com

Cristina Aparecida Mendes Makowiecki

Doutoranda em Educação pela Universidade do Estado de Santa Catarina- UDESC, Mestre em Educação pela Universidade do Estado de Santa Catarina-UDESC e Professora efetiva na Rede Municipal de Educação de Florianópolis-SME/PMF.

Endereço eletrônico: cristinaapmendes@gmail.com

Douglas Orestes Franzen

Doutor em História pela Universidade de Passo Fundo. Desenvolveu estágio de pesquisa na RWTH Aachen, Alemanha e Doutorado Sanduíche Pontificia Universidad Catolica de Chile. Professor do Centro Universitário Uceff.

Endereço eletrônico: douglas@uceff.edu.br

João Carlos Corso

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná. Professor Adjunto do Departamento de História do Campus Universitário de Irati – Unicentro. Pesquisador de História da Religião e das Religiosidades.

Endereço eletrônico: corso@unicentro.br

Maria Adaiza Lima Gomes

Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestra em História e Culturas pelo Mestrado Acadêmico em História (MAHIS) da Universidade Estadual do Ceará (UECE), especialista em História do Brasil pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e graduada em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Endereço eletrônico: adaizagomes@hotmail.com

Rogério Luiz Klaumann de Souza

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná com Pós-doutorado em Ciências Sociais pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Paris). Professor titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, investigador internacional do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, professor colaborador do Programa de Doutorado em Estudos Globais da Universidade Aberta de Portugal e pesquisador produtividade do CNPq – PQ2.

Endereço eletrônico: rogerklaumann@gmail.com

ÍNDICE REMISSIVO

A

apagamento 9, 199, 205, 208, 209, 221, 222
Associação de Educação Católica 12, 69, 70, 77

C

capitalismo 11, 24, 35, 43, 46, 87, 152, 153, 154, 157, 160, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172
catolicismo 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 43, 44, 45, 55, 57, 65, 86, 87, 88, 96, 98, 103, 112, 175, 176, 177, 178, 182, 185, 186, 190, 191, 192, 195, 196
catolicismo social 8, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 29, 30, 33, 34, 45, 86, 98, 103
contexto histórico 14, 39, 40, 153

D

discurso religioso 14, 200, 204, 205, 207, 209, 211, 214, 217, 219, 220, 221
Doutrina Social da Igreja 13, 152, 153, 161, 162, 163, 164, 173

E

Economia de Comunhão 9, 13, 151, 152, 156, 161, 166, 169, 173
educação 9, 12, 23, 24, 31, 34, 47, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 85, 87, 92, 93, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 134, 149, 174, 179, 180, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 195, 197, 198
Educação Católica 12, 69, 70, 77
emancipação 9, 13, 129, 130, 131, 135, 136, 141, 142, 143, 144, 147, 181, 183

F

família 9, 49, 70, 71, 93, 134, 135, 144, 159, 174, 179, 180, 189, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 206, 207, 215
fé 9, 13, 14, 70, 71, 79, 120, 121, 127, 134, 151, 153, 160, 170, 171, 172, 183, 187, 191, 198, 207, 208, 217, 219
feminismo 13, 131, 142, 150
feminismo de segunda onda 131

G

genealogia do catolicismo social brasileiro 10, 33, 86, 103
gênero 149, 224
geopolítica 8, 11, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 52, 53, 55
geopolítica desenvolvimentista 8, 11, 38

H

hábito religioso 13, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141

I

Igreja católica 11, 14, 17, 87, 88, 166

L

LGBTQIA+ 9, 14, 199
libertação das mulheres 132

M

Misereor 8, 11, 19, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67
Movimento Focolare 13, 152, 153, 158

N

nacionalismo 180, 181, 182, 185

O

orientação sexual 200, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 216

P

pedagogia personalizada 8, 11, 68, 70, 76, 82

pensamento católico francês 33, 85

poder religioso 10, 13, 50

pós-guerra 8, 11, 17, 19, 38, 39, 40, 41, 42, 49, 53, 66, 90, 160

R

Revista Eclesiástica Brasileira 8, 12, 35, 106, 107, 108, 110, 111, 112,
115, 117, 118, 122, 123, 124, 125, 128, 173

S

Segunda Guerra Mundial 10, 12, 16, 24, 28, 29, 39, 40, 42, 43, 66,
85, 142, 158, 159, 168

semanas pedagógicas 8, 11, 68, 70

V

vergonha 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 221, 222

vida religiosa feminina 9, 13, 129, 130, 135, 140, 141, 147, 148

vulnerabilidade social 12, 46, 47, 49, 50, 55

SUMÁRIO

www.pimentacultural.com

Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil

APOIO:

