UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MASSIMO BONATO

IGREJA CATÓLICA E MODERNIZAÇÃO SOCIAL

**A crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um
grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960**

Versão corrigida

São Paulo
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MASSIMO BONATO

IGREJA CATÓLICA E MODERNIZAÇÃO SOCIAL

**A crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um
grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
do Departamento de Sociologia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universi-
dade de São Paulo, para a obtenção do título de
Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. José Reginaldo Prandi

Versão corrigida

De acordo

Orientador

São Paulo
2014

Resumo

Esta pesquisa tem por objetivo retomar a discussão do agravamento da crise macro-institucional da igreja católica no decorrer da segunda metade do século XX. Parte-se de um esforço de reconstrução discursiva (à base de fontes documentais, entrevistas e histórias de vida) das experiências missionárias inovadoras iniciadas na Belo Horizonte dos anos 1960 por um grupo de jovens italianos, militantes leigos da *Gioventù Studentesca* de Milão, assim como das trajetórias de vida e motivações religiosas e políticas de cada um dos integrantes do grupo desde então até os dias atuais. Esse é o objeto empírico da pesquisa. Além desse quadro, contudo, a pesquisa visa contribuir para a compreensão sociológica das complexas relações de mútua penetração e encadeamento entre o catolicismo internalizado, a formação de minorias católicas ativas e o processo de modernização social e cultural.

Palavras-chave: Igreja Católica; Crise institucional do catolicismo; Gioventù Studentesca; Modernidade religiosa; Sociologia da Religião.

Abstract

The subject of the present research is the aggravation of the institutional crisis of the Catholic Church during the second half of the XXth Century. Based upon documentary sources and field work that includes interviews and histories of life, the research tries to reconstruct the experiences of an Italian group of lay catholic missionaries, who acted in the city of Belo Horizonte, Minas Gerais, in the 1960's. These young men and women belonged to the so called *Gioventù Studentesca* from Milan, Italy. Their trajectories of life and their religious and political motivations were rebuilt from these days to the present moment. That is the empirical subject of the research. On a second but not secondary frame, the present thesis seeks to contribute for the sociological understanding of the complex relations of mutual penetration and chaining between the "catolicismo internalizado", the formation of catholic active minorities and the process of social and cultural modernization of the Catholic Church.

Key-words: Catholic Church; Institutional crises of Catholicism; Gioventù Studentesca; Religious modernity; Sociology of Religion.

Abstract

Questa ricerca ha come scopo riprendere la discussione dell'aggravamento della crisi macro-istituzionale della chiesa cattolica nella seconda metà del XX secolo. Si comincia con una ricostruzione discorsiva (sulla base di fonti documentali, interviste e storie di vita) delle esperienze missionarie innovative iniziate a Belo Horizonte negli anni sessanta da parte di un gruppo di giovani italiani, militanti laici di *Gioventù Studentesca* di Milano, così come dei percorsi di vita e delle motivazioni religiose e politiche di ogni membro del gruppo da quell'epoca ai giorni attuali. È questo l'oggetto empirico della ricerca. Oltre a questo quadro, tuttavia, la ricerca intende contribuire per la comprensione sociologica delle complesse relazioni di mutua penetrazione e interdipendenza tra il "cattolicesimo internalizzato" e la formazione di minoranze cattoliche attive e il processo di modernizzazione sociale e culturale.

Parole-chiave: Chiesa Cattolica; Crisi istituzionale del cattolicesimo; Gioventù Studentesca; Modernità religiosa; Sociologia della Religione.

Para a Ju

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	8
INTRODUÇÃO: A MUDANÇA DA IGREJA CATÓLICA COMO PROBLEMA	11
Objeto substantivo da pesquisa: a crise do catolicismo na modernidade avançada.....	11
Objeto empírico	13
Revisão historiográfica	15
Fundamentos conceituais em prol de uma Sociologia da mudança: <i>catolicismo</i> <i>internalizado e convertido</i>	19
Hipóteses de trabalho	22
Procedimentos da pesquisa	23
Considerações metodológicas	23
Micro-história	25
História de vida.....	29
Implicações metodológicas na pesquisa documental	34
Diário de campo.....	37
Brevíssima nota sobre a atividade de transcrição.....	49
CAPÍTULO 1: IGREJA, MODERNIZAÇÃO E CRISE	51
Acerca do conceito de <i>crise</i> como categoria operativa na investigação sociológica.....	51
Modelos semânticos de <i>crise</i>	54
<i>Crise e secularização</i> : conexões e suas significações possíveis.....	57
Sobrevoo de <i>aggiornamento</i> sociológico acerca da secularização	62
Dinâmicas da crise em um país católico: a referência do caso francês.....	70
CAPÍTULO 2: CRISE E EXPERIMENTALISMO NA IGREJA CATÓLICA APÓS 1945.....	79
Igreja católica e modernização no Ocidente após 1945.....	79
Igreja católica e modernização socioeconômica no Brasil após 1945	91
A mudança de eixo e a busca por uma abertura para o mundo.....	101
CAPÍTULO 3: CRISE DA IGREJA: DO NÃO DITO À AFIRMAÇÃO DISCURSIVA.....	113
Falar e não falar	113
Falar ou não falar? Como falar?: O dilema em admitir publicamente a crise da igreja católica.....	135

CAPÍTULO 4: TENTATIVA DE ENFRENTAMENTO DA CRISE: <i>GIOVENTÙ STUDENTESCA</i> – EXPERIMENTALISMO, INOVAÇÕES DE APOSTOLADO E ABERTURA PARA O MUNDO.....	144
A gênese do movimento da GS.....	144
Composição da <i>Gioventù studentesca</i> : perfil dos integrantes.....	160
Proposta da GS: elementos e inovações.....	163
Reconversão e internalização consciente de valores.....	166
Hierarquia e poder no movimento	175
As três dimensões do movimento	177
Cultura	177
Caridade.....	183
Missão.....	187
CAPÍTULO 5: A ‘DESCOBERTA’ DO BRASIL	191
Surgimento da iniciativa missionária no Brasil	191
Escolha da missão e da vida religiosa.....	201
A inserção no Brasil.....	207
Características da ação da GS no Brasil.....	213
Tentativa de recriar GS no Brasil.....	215
Inserção social no Brasil e dificuldades de atuação	218
CAPÍTULO 6: O GRUPO DA GS NO BRASIL NO PERÍODO PÓS CONCÍLIO VATICANO II.....	225
Recepção do Vaticano II no Brasil	225
Recepções conciliares: impactos no seminário e ambientes de formação.....	232
Recepções conciliares: impactos na periferia.....	235
Pós Vaticano II: emergência de uma crise	236
A ‘politização do sagrado’ no Brasil e em BH	247
Primeiras rachaduras.....	250
1967: a reviravolta e o engajamento	253
1968. Radicalização e “revolução”	270
Recomposição do movimento: nascimento de Comunione e Liberazione	281
CAPÍTULO 7: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS: PERCEPÇÕES SOBRE A IGREJA NA MODERNIDADE AVANÇADA	287
A crise do catolicismo hoje.....	287
A crise de ontem e a crise de hoje.....	296
O olhar sobre a secularização	309
Igreja contemporânea. Possibilidades de renovação?	314
CONSIDERAÇÕES FINAIS	321

ANEXOS.....	326
1. Composição social dos entrevistados.....	326
2. Roteiros de entrevista.....	328
FONTES E BIBLIOGRAFIA	332

AGRADECIMENTOS

A bolsa de estudo concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) permitiu que pudesse realizar a presente tese. A essa instituição vão meus melhores agradecimentos.

Não poderia fazer meus agradecimentos sem começar pelo caríssimo Flávio Pierucci, amigo e grande mestre que me iniciou à sociologia da religião. A sua ausência no meio do caminho foi uma perda incalculável, uma tristeza. O que tentei, e espero ao menos em parte ter conseguido, foi manter tudo o que guardei dos seus ensinamentos, e seguir o traçado do projeto, como se ele continuasse acompanhando, passo a passo, o desenvolvimento da pesquisa. Mas de fato a sua falta foi grande. *Mille grazie* Flávio.

Uma ajuda valiosíssima me foi dada pelo Reginaldo, que com muita generosidade aceitou assumir a orientação e permitir que o projeto fosse à frente. A ele vai um agradecimento mais do que especial pela paciência, sensibilidade e inteligência com que soube acompanhar, com competência e profissionalismo do grande sociólogo da religião que é, a realização final dessa tese.

Agradeço também aos membros da banca de qualificação, as professoras Heloísa Helena Teixeira de Souza Martins e a professora Maria José Fontelas Rosado-Nunes, pela leitura atenta e generosa do material e pelas contribuições oferecidas.

Aproveito para agradecer as pessoas que, no Brasil e na Itália, fizeram parte da trajetória de realização desse trabalho e contribuíram com pistas, discussões, indicações bibliográficas ou de fontes, ou mesmo com uma conversa rápida. Essa troca foi rica para a pesquisa e para seu realizador, o que me deixa em dívida com todos. Peço desculpas se acaso a memória me trair e esquecer algum nome: Carlos Sell, Vera Telles, Sergio Miceli, Alexandre Massella, Mário Eufrásio, José Oscar Beozzo, José Carlos Sebe, Enzo Pace, Mario Antonelli, Umberto Dell'Orto, Giselda Adornato, Maria Bocci, Giancarlo Rovati, Eugenia Scabini, Stefano Tardini.

Não poderia deixar de agradecer àquelas pessoas que confiaram a mim suas memórias, me aceitando como ouvinte, e como “intruso” em suas lembranças, e permitindo que eu reconstruísse um pouco de suas trajetórias. Esse trabalho não existiria sem as pessoas que ofereceram seu relato. É delas também essa narrativa.

Deixo também o meu muito obrigado aos amigos e colegas com os quais compartilhei momentos e experiências tanto nesses mais de quatro anos de vida paulistana: Alan Delazeri, Celia Arribas, Dmitri Cerboncini, Rafaela Panain, Leonardo Ostronoff, Carolina Pulici, Marcelo Garson. Sem deixar, de forma alguma, de lembrar dos amigos mineiros: Diego Omar da Silveira, Rodrigo Coppe, Sandra Tosta e Heloisa Guaraci. Agradeço também aos demais orientandos do professor Reginaldo Prandi e àqueles que se agregaram junto a esse grupo: Renan, Ricardo, Mônica, Luiz, Guilherme, Daniele e Thiaquelliny. E aproveito para agradecer também os “italianos” Paride Bollettin e Lorenzo Baravale, que contribuíram, e muito, com discussões sociológicas e históricas noturnas em botecos.

Um agradecimento especial aos meus pais, Lucia e Irene, a minha irmã Silvia e toda a sua família, que, mesmo de longe, me apoiaram nessa caminhada repleta de idas e vindas à Itália. *Grazie di cuore.*

Enfim o último agradecimento. A pessoa mais especial, que me acompanhou em cada dia e em cada momento e sempre soube me apoiar e compreender. A ela vai um agradecimento imenso. É a ela, Jurandira, que com muito amor e carinho pretendo dedicar a tese.

“Porque justamente o que nos cabe é tornar um pouco mais nítido o impacto que os motivos religiosos, dentre os inúmeros motivos históricos individuais, tiveram na trama do desenvolvimento da nossa cultura moderna especificamente voltada para «este mundo».”

Max Weber

INTRODUÇÃO:

A MUDANÇA DA IGREJA CATÓLICA COMO PROBLEMA

OBJETO SUBSTANTIVO DA PESQUISA: A CRISE DO CATOLICISMO NA MODERNIDADE AVANÇADA

“Con il poco farete assai”
Carlo Ginzburg

A contribuição, sem dúvida modesta, que pretendemos dar com esta pesquisa é a de oferecer, a partir de um *ângulo* de observação em chave sociológica a um só tempo micro-macro, uma interpretação até certo ponto “alternativa” da eficácia das inovações que a igreja católica, na segunda metade do século XX, viu-se levada a adotar para fazer frente ao processo de modernização cultural na fase mais avançada do capitalismo. Ao lado e além dessa intenção, temos também a pretensiosa esperança de que o *ângulo de observação* que privilegiamos — o olhar de um pequeno grupo de leigos católicos que se tornaram missionários nos anos 60 — abrirá novas pistas para a compreensão sociológica da *crise do catolicismo* que a esta altura do século XXI ainda persiste sem sinais de superação. Essa crise, convém esclarecer, será abordada em dois planos que se implicam mutuamente em suas manifestações: (1) a progressiva perda de influência da instituição católica e de suas autoridades na sociedade como um todo e na vida privada das pessoas e (2) a dificuldade de se manter como religião majoritária e dominante em países de tradição católica.

Em vista desses propósitos, focaremos a nossa observação empírica em fenômenos que podem parecer pouco importantes e mesmo circunstanciais: as experiências missionárias de um pequeno grupo religiosamente constituído e motivado e as trajetórias de vida dos seus integrantes a partir dos anos 1960, um momento histórico estratégico de “grandes” transformações *também* na igreja católica.

Seria um momento de dúvidas, de incertezas, de impasses, ou de declínio mesmo, efetivo e estrutural, da religião católica na moderna sociedade capitalista de consumo e liberdades individuais? Que tipo de contribuição o conceito de crise pode oferecer para pensar as relações de uma religião institucional com uma sociedade em modernização capitalista?

Perguntas para as quais é difícil elaborar uma resposta definitiva, mas que podem ajudar a pensar a problemática da crise do catolicismo na contemporaneidade a partir de uma abordagem que seja capaz de ter em conta a complexa dinâmica de influxos recíprocos entre processos *ad intra* da igreja, as inovações adotadas e as hesitações mostradas pela instituição, e dinâmicas *ad extra*, as mudanças intramundanas de valores, horizontes e destinos pessoais dos indivíduos ao longo e em decorrência do processo de modernização capitalista.

O que importa frisar, é que procuramos evitar nos limitar a uma visada que julga ser capaz de explicar a *crise* da religião católica na contemporaneidade por um único ponto de vista. Nesse intuito, buscou-se levar em conta aquela complexidade histórica que Max Weber tratou em termos de “inumeráveis constelações históricas” (Weber, 2004: 82) e que constituem também o processo sócio-histórico delimitado que tentou-se reconstruir *juntamente com os nossos “informantes”*. Inúmeros motivos e fatores que não podem ser reconduzidos a um único ponto de vista explicativo ou a um único fator, seja de natureza interna à instituição eclesiástica, seja de natureza externa (econômica, política ou cultural), mas que devem sempre ser considerados na complexidade irreduzível das suas conjuntas influências.

Cabe também esclarecer que a nossa investigação trata da crise da religião católica. Agora, se junto com a igreja católica há outras religiões que estão em crise, por razões de ordem teórica e metodológica, não coube na presente investigação sociológica abrir a nossa análise em direção de uma abordagem comparativa da crise do catolicismo com a crise das religiões na modernidade. Dito à maneira de Weber, concentramos a nossa investigação *unilateralmente* (Weber, 2004: 167), uma vez que, por questões relacionadas à delimitação do objeto e a aspectos inerentes ao caráter de parcialidade do trabalho científico, quisemos estabelecer um *recorte* na exposição narrativa, centrando *propositalmente* o foco da presente análise apenas na crise da igreja católica.

OBJETO EMPÍRICO

Após a introdução do tema geral, e tendo em vista os objetivos que foram sumariamente expostos no item anterior, cabe agora apresentar um delineamento preciso do nosso objeto empírico.

O objeto empírico da pesquisa, aquele a respeito do qual nos propomos debruçar por meio de entrevistas gravadas e histórias de vida, é a experiência missionária, levada a cabo em linha de "experimentação" propriamente dita no Brasil, que se iniciou na arquidiocese de Belo Horizonte nos anos 1960, por um grupo de jovens italianos militantes da *Gioventù Studentesca – GS* (um ramo da *Azione Cattolica* de Milão), e suas trajetórias de vida até os dias atuais. Contudo, conforme apontado anteriormente, o nosso objetivo não se reduz a uma reconstrução sócio-histórica da trajetória do grupo e dos seus integrantes nas suas experiências missionárias, mas procura, a partir de um ângulo micro, investigar a significação social e cultural de práticas religiosas para a mútua relação entre modernização institucional da igreja católica e os processos de modernização socioeconômica em sociedades de tradição católica. Nossa intenção é a de propor uma interpretação a respeito desse complexo fenômeno em uma chave sociológica micro-macro através da reconstrução das experiências missionárias do grupo e das trajetórias de vida individuais, em compasso com a história do catolicismo. Um dos escopos centrais é o de compreender qual foi a importância das inovações institucionais promovidas pela igreja enquanto instituição e que tipo de efeitos surtiu no catolicismo em sua configuração de religião majoritária em países de tradição católica como a Itália e o Brasil.

Evidentemente, é obvio que essa problemática poderia ser observada a partir das trajetórias de vida de outras figuras, pertencentes a outros movimentos, ou até de outros grupos da igreja católica. Mas, as experiências dos missionários da GS apresentam características, a nosso ver, importantes para poder observar, a partir de um ângulo específico, uma série de elementos fundamentais para flagrar dinâmicas de mudança. Os missionários da GS atuaram no cotidiano das paróquias, em relações de proximidade com os fiéis, engajados na vida da comunidade e conhecendo suas fragilidades, potencialidades e a forma como recebiam, aceitavam ou rejeitavam as orientações da igreja. Foram atores sociais que vivenciaram uma realidade – com seus conflitos e tensões – que, na maioria das vezes, não chegou a ser escrita na “grande história oficial”.

Os sujeitos que entrevistamos se moveram e se movem em um plano mais amplo que somente aquele da igreja local. Outro aspecto é que, devido a sua própria peculiaridade enquanto objeto de estudo, nos permite tecer e testar hipóteses para além do espaço restrito de um contexto nacional. Então é essa peculiaridade do objeto, em seus deslocamentos para contextos e espaços nacionais distintos, que nos chamou atenção, uma vez que podia mostrar percepções diferentes sobre a religião católica.

Não é nossa intenção estabelecer uma comparação entre o catolicismo italiano e o brasileiro. Pelo contrário, buscamos olhar para dentro de um plano de países que são ambos de tradição católica, na tentativa de identificar algumas variáveis comuns, permanências, regularidades que são compartilhadas dentro de um mesmo espaço institucional da igreja católica enquanto instituição mundial global. Outro esclarecimento essencial para evitar dúvidas a respeito dos propósitos e dos objetivos que a presente pesquisa propõe é que, em momento nenhum, se desconsideraram aqui as especificidades que demarcam os espaços institucionais de contextos de igrejas nacionais que foram se configurando por resultado de processos históricos próprios e singulares.

Mais uma vez, é preciso frisar que o estudo se volta para as experiências pessoais dos integrantes de um movimento católico de leigos missionários, buscando, a partir dessas experiências grupais e individuais, em suas rememorações, trazer à tona a relação deles com a história da igreja e do movimento como um todo. É a partir da reconstituição da memória desses sujeitos que buscou-se reconfigurar e compreender um cenário e uma conjuntura sócio-histórica. Partindo dos *indícios* e *provas* oferecidos por suas falas, em contraponto aos registros de uma pesquisa documental sobre o tema *crise da igreja*, procuramos tecer considerações reveladoras sobre o suposto declínio do catolicismo nas sociedades em pleno processo de modernização no período pós 1945.

A pesquisa se constrói por meio do cruzamento de dados e informações presentes em diferentes materiais: entrevistas gravadas, análise de estudos sobre a crise elaborados por intelectuais católicos e artigos de jornais, além da combinação desses dados com as hipóteses presentes no vasto corpus de literatura científica, oriunda da sociologia e da história, que versa sobre a mudança da igreja católica após a segunda guerra mundial.

Esse cruzamento também pode ser melhor explicado uma vez que é entendido como um *jogo de escala*, que buscou compreender um mesmo fenômeno a partir de *escalas de observação* variadas. A realidade micro de católicos *anônimos* apresenta dados e elementos que, na sua própria subjetividade, se tornam importantes para se entender a dinâmica de um

processo maior, macro, que se deu na história da igreja ao longo da segunda metade do século XX. As trajetórias de vida desses atores revelam uma faceta que compõe um quadro de dinâmicas macro de desenvolvimento institucional da igreja, de suas perspectivas e tentativas de atuar num processo de modernização que diz respeito a múltiplas dimensões do aparelho eclesialístico.

As memórias vivas desses sujeitos, nos limites das lembranças, são reveladoras de uma realidade e de uma conjuntura maior. Elas se costuram a outros dados para revelar fragmentos históricos, a partir dos quais torna-se possível viabilizar uma compreensão das mudanças do catolicismo na modernidade e consequentemente abordar um fenômeno de crise das práticas religiosas católicas juntamente a uma possível perda de influência da igreja sobre a *condução de vida* do indivíduo, tanto no âmbito político quanto no que diz respeito à esfera cultural.

REVISÃO HISTORIOGRÁFICA

Esclarecidos os objetivos centrais do presente trabalho e tendo por base o horizonte que pretendemos seguir, faz-se importar considerar o repertório historiográfico já existente sobre o tema e, em específico, sobre nosso objeto. Se almejamos avançar na compreensão dos fenômenos apontados, não podemos fazê-lo sem a sua contribuição.

Conforme pudemos consultar ao longo de nossa pesquisa, existe uma grande produção que procura abordar o tema da crise da igreja católica ao longo do período pós 1945. Nesses trabalhos, elaborados por historiadores e sociólogos, há um esforço de articulação da problemática da crise a partir de abordagens que focam dimensões micro na Itália (Marzano, 2012), na França (Hervieu-Léger, 2003a; Pelletier, 2002) e no Brasil (Serbin, 2008). Tais abordagens se dão a partir de diferentes ângulos – como o das paróquias (Marzano, 2012), dos movimentos de dissenso e de contestação da década de 1960 e de 1970, dos seminários e dos distintos contextos nacionais – e busca compreender um mesmo processo de crise da igreja católica. Além da adoção de métodos qualitativos, esse conjunto de estudos tem em comum uma preocupação em discutir e compreender como, nesse quadro, se apresentam os processos de secularização e quais seus efeitos.

Essa produção aponta que a igreja sempre teve que lidar com alguma espécie ou categoria de crise e mostra que, o que se vê na sua história é, na verdade, uma sucessão de

crises. Pelo que nos mostram os estudos, os fenômenos de crise são temporais, com intensidade e duração distintas.

No plano historiográfico, a aquisição desse conceito possibilitou o estabelecimento de uma base teórica fundamental para se pensar o catolicismo e sua realidade empírica, seja na perspectiva institucional ou da investigação das práticas de religião, em processo de transição dentro de uma dinâmica de mudança temporal. Além disso, permitiu a plausibilidade de questionamentos de investigação em torno do avançar dos processos de secularização e de fragmentação dos equilíbrios tradicionais da religião em sociedades em processo de modernização. Por meio do debate sobre a noção de crise, foi possível questionar se a religião católica estava em declínio em termos absolutos ou relativos, ou se, ao invés, havia elementos para que se pudesse ver, nessa nebulosa, aspectos de uma revigoração da religião no espaço das sociedades modernas.

A produção historiográfica a qual nos referimos mostra que há um desdobramento do fenômeno de crise da igreja após 1945. Os autores apontam para um fenômeno que se apresenta em escala múltipla e de forma heterogênea. De acordo com essas perspectivas, a crise é postulada a partir de recortes temporais (como o caso da crise pós Vaticano II) ou recortes estruturais (como a crise da civilização paroquial).

Nos anos 1960 e 1970 ganhava força a teoria da secularização e uma percepção de que a igreja católica teria sofrido um declínio irreversível. A ideia de crise é aí colocada como um questionamento entre a possibilidade de ressurgimento ou a proximidade do fim do cristianismo. O consenso quanto à constatação – e impossibilidade de negação – da crise por parte de teólogos e intelectuais católicos, proporciona, assim, certa forma de interrogar, estimula uma preocupação com relação ao que viria pela frente. Ao longo de algumas décadas, houve, de fato uma visão consensual por parte dos instrumentos das Ciências Sociais, como mostra Andrea Riccardi, a respeito da inexorabilidade de um processo de secularização do cristianismo católico no específico e da religião como um todo (Riccardi, 2006). Tais discussões ganham espaço em nossa investigação e é partindo delas que construímos nossa própria perspectiva.

Há também uma produção historiográfica importante sobre o nosso objeto empírico, a saber o movimento da GS. Vários estudos analisaram o movimento e pode-se estabelecer um recorte, dividindo-os em dois segmentos. O primeiro é constituído por trabalhos com uma abordagem mais acadêmica, sociológica e histórica (Abbruzzese, 1991; 2001; Bocci, 2010; Faggioli, 2008; Rusconi e Saraceno, 1970). O segundo segmento é composto por estudos que

foram realizados no próprio âmbito da igreja e do grupo, muitas vezes pelos próprios integrantes do movimento de *Comunione e Liberazione* (Camisasca, 2001, 2003; Giussani, 1987; Savorana, 2013).

Os dois conjuntos constituem uma fonte de informações e dados essenciais para embasar uma pesquisa sobre o movimento da GS e suas experiências no Brasil – desde suas origens até seu desfecho – assim como para analisar as trajetórias de quem as protagonizou. No entanto, o que pode-se observar sobre esses estudos é que não se concentram de forma específica sobre a crise da igreja no período dos últimos cinquenta anos. Cada um desses trabalhos – em sua maioria italianos – apresenta um foco distinto.

Um dos estudos de maior fôlego é de o Rusconi e Saraceno (1970). O objetivo principal dos autores não é o de compreender, a partir de uma análise da GS, a crise da igreja. Mas sim, o de compreender, por meio do grupo – e logo após as tensões e os embates políticos e culturais de 1968 – o conflito social e a crise institucional de outras organizações confessionais (*Gioventù Aclista*) e grupos não institucionais (grupos comunitários tradicionais e grupos do dissenso). O trabalho adota como perspectiva central a categoria “identidade” para analisar a trajetória da GS e se apoia, também, em categorias familiares ao campo da sociologia da religião, como a ideia de secularização e de crise da civilização paroquial (crise da paróquia). Nesse sentido, ofereceu elementos importantes, e toda uma série de insights, que procuramos testar dentro de nossa pesquisa.

Embora a contribuição desses dois autores seja de fundamental importância para se entender a estrutura do movimento e seu desenvolvimento, esse estudo se beneficia das teorias da secularização do período, quando estava em voga uma concepção que atrelava o processo de secularização, de forma direta, ao processo de modernização.

A historiadora Maria Bocci (2010) analisa o movimento com o objetivo de tentar mostrar sua relação com o Vaticano II, e investiga as formas como o desenvolvimento da GS se revelou uma experiência comunitária de assimilação das disposições do Concílio.

Abbruzzese busca compreender o movimento na eminência da crise da modernidade (Abbruzzese 1991; 2001). O trabalho do autor talvez seja o mais completo sobre o tema e, embora não se dedique de forma específica ao Brasil, é uma das principais referências sobre as quais nos debruçamos.

O estudo de Faggioli (2008) difere dos já mencionados pelo fato de que não é um estudo que se concentra sobre o GS, mas que constrói um panorama histórico mais amplo sobre os movimentos eclesiais da igreja católica no mundo. O principal aporte que oferece é o fato de

ajudar a pensar os movimentos em um quadro comparativo, e mostrar suas relações com os vários pontificados ao longo de todo o século XX e começo do XXI.

Dentre o segundo grupo de estudos – construídos no âmbito do próprio movimento – se destacam os trabalhos de Camisasca (2001; 2003). Seu estudo se apresenta como uma reconstrução histórica, ampla e detalhada, sobre o movimento da GS/CL. Nele é possível encontrar sua cronologia completa, com depoimentos, datas e acontecimentos, embora prevaleça a versão daqueles integrantes que permaneceram filiados ao movimento.

O trabalho de Giussani (1987) – fundador do movimento – é um depoimento, em primeira mão, da sua versão dos acontecimentos. Um relato rico em detalhes que permite visualizar, para além de aspectos históricos, os fatores motivadores, as intenções e a forma de ver o mundo que orientava o movimento.

Savorana (2013) é autor de um dos trabalhos mais recentes sobre o movimento. A partir de uma perspectiva biográfica – reconta a vida e trajetória de padre Giussani – faz uma releitura dos trabalhos já existentes sobre o tema e se apoia sobre novas fontes pessoais e documentais, sobre o grupo e alguns de seus integrantes.

Cabe frisar, que essa segunda vertente de trabalhos, produzidos no âmbito do movimento, se apresenta como a “versão oficial” dos fatos. Ao registrar os acontecimentos e tecer suas análises sobre o desenvolvimento do grupo, se propõem legitimar essa versão, dando a ela um novo status.

Frente a esse repertório já existente sobre o tema, a presente pesquisa busca trazer uma contribuição no sentido não de esgotar as discussões, mas de alimentá-las e trazer novos elementos, iluminar novas nuances. Nosso estudo bebe e se beneficia de todos os trabalhos, mas busca avançar no sentido de dar voz aos atores envolvidos, tanto aqueles que se mantiveram vinculados ao movimento e fiéis aos seus princípios e valores – em sua nova configuração e recebendo a denominação de *Comunione e Liberazione* (CL) –, quanto aqueles que o deixaram. O estudo tem como alicerce a visão de sujeitos que vivenciaram a experiência no Brasil – fato que por si só já o diferencia, uma vez que a maioria dos trabalhos dedicados a GS se foca na realidade do grupo na Itália. Além de um trabalho sobre o grupo – e sobre as implicações de seu desenvolvimento para se pensar uma dinâmica de crise e modernidade – é uma pesquisa também sobre igreja católica no Brasil num período marcado pelo cruzamento de importantes acontecimentos históricos como o pós Concílio Vaticano II e o golpe militar.

O trabalho se foca na experiência no Brasil enquanto iniciativa experimental e inovadora, representativa e emblemática do espírito da época e de toda uma disposição estimulada, na igreja católica, no período do final da década de 1950 e 1960. Mas não deixamos de lado as repercussões e reflexos dos acontecimentos em terreno brasileiro sobre a Itália, assim como não deixamos de acompanhar a evolução do movimento e mesmo do fenômeno de crise da igreja no país europeu. A chave Itália-Brasil é, para nós, fundamental.

Fazemos uma leitura com base na perspectiva não apenas da crise, mas na ótica da modernização da sociedade. Sendo mais recente, nossa pesquisa pode olhar para o objeto, ainda que no passado, à luz de um repertório teórico-conceitual mais atual, se beneficiando das contribuições mais recentes e de uma leitura mais atualizada da secularização.

FUNDAMENTOS CONCEITUAIS EM PROL DE UMA SOCIOLOGIA DA MUDANÇA: *CATOLICISMO INTERNALIZADO E CONVERTIDO*

Desde o começo da elaboração do projeto de pesquisa, na tentativa de elaborar tipologias adequadas para analisar o nosso objeto empírico, orientamos nossa reflexão teórica concentrando-nos nas bases conceituais das reflexões e propostas teóricas de dois sociólogos: Candido Procópio Camargo, e seu trabalho em *Igreja e desenvolvimento* (1971); e Danièle Hervieu-Léger, com a perspectiva apresentada em *O Peregrino e o convertido* (2003).

Como mencionamos, tratam-se de teorizações de dois sociólogos da religião, e que, mesmo sendo feitas em períodos bem distintos, têm em comum uma mesma preocupação, que também é um elemento que nos interessa de perto: a mudança. Ambos os trabalhos podem ser situados no plano de uma mesma abordagem de estudo do fenômeno religioso, no momento em que se focam na questão da religião como fator de mudança e em como, na sociedade moderna, a religião se torna uma dimensão em movimento.

Ao lado da pertinência das contribuições teóricas para se pensar o nosso problema de pesquisa, deve-se também salientar que as teorizações desenvolvidas pelos dois autores consolidam uma abordagem da sociologia da religião que põe ênfase exatamente nessa centralidade da dinâmica da mudança, algo como uma “Sociologia da mudança religiosa”, que se configura, de fato, diante da realidade da modernidade religiosa, como uma “Sociologia do catolicismo em declínio” (Pierucci e Mariano, 2010).

Como dito anteriormente, uma tipologia pertinente para se analisar o catolicismo foi oferecida pelo sociólogo Procópio Camargo. Camargo propõe distinguir o catolicismo

tradicional (rural e urbano) do catolicismo internalizado. O primeiro é caracterizado pelo fato de se fundar e se legitimar na tradição; ser marcado por uma relativa falta de consciência acerca dos valores religiosos; por uma ausência de explicação racional da conduta religiosa e do comportamento que é posto pela religião como o adequado e traz como símbolo a rigidez da conduta religiosa. O catolicismo internalizado, por sua vez, é reconhecido como uma opção pessoal e subjetiva; como um catolicismo no qual o comportamento é orientado conscientemente por valores religiosos; que traz como marca a racionalidade no que se refere à explicação dos valores, normas e papéis religiosos. A conscientização e a internalização dos valores do catolicismo, nessa modalidade, têm impacto na conduta de vida das pessoas. Para Camargo, o catolicismo internalizado traz como marca, também, o intelectualismo (Camargo, 1971).

A socióloga Danièle Hervieu-Léger traz uma perspectiva que destaca a figura do “convertido” como indicativa das dinâmicas relacionadas com o fenômeno religioso sempre em movimento. A ideia do “convertido”, para ela, é, nesse sentido, uma metáfora conceitual. Em sua reflexão, a autora francesa procura sempre se remeter à discussão em torno do tema da “modernidade religiosa”, caracterizada segundo ela pela mobilidade das crenças e das pertencas. A figura do “convertido” oferece, assim, uma perspectiva para poder identificar os processos de formação das identidades religiosas dentro deste contexto de mobilidade.

Antes de caracterizar a figura do convertido, é preciso lembrar que os processos de conversão nas sociedades modernas são caracterizados, ao mesmo tempo, por dois aspectos: 1) a individualização da adesão religiosa e 2) o processo de diferenciação das instituições. Estes dois aspectos fazem com que surjam identidades religiosas distintas das identidades étnicas, nacionais e sociais.

Um aspecto fundamental que precisa ser lembrado é que numa sociedade na qual a religião se torna um negócio privado e uma matéria de escolha, a conversão assume antes de tudo a dimensão de uma escolha individual, dentro da qual se exprime na forma mais alta a autonomia do crente.

Essa discussão surge no trabalho de Danièle Hervieu-Léger a partir de suas reflexões sobre a figura do *convertido* e do *peregrino*. Essas duas metáforas conceituais representam a religião em movimento ou o movimento do fenômeno religioso. A socióloga francesa pensa a ideia de convertido em várias perspectivas (1. O indivíduo que muda de religião. 2 O indivíduo sem religião que abraça uma religião; 3. O indivíduo que se refilia). “A terceira modalidade da figura do convertido é aquela do reafiliado, do convertido internamente: aquele

que descobre e redescobre uma identidade religiosa permanecida até então formal ou vivida em um modo puramente conformista” (Hervieu-Léger, 2003b: 99). A conversão a partir do interno implica pensar em uma disposição de assumir uma “crítica a um regime fraco” (Hervieu-Léger, 2003b: 101).

Tais considerações são úteis no momento em que se procura compreender as trajetórias de agentes sociais dentro um determinado espaço religioso e de um preciso contexto sócio-histórico-cultural (no nosso caso a dimensão católica na Itália e no Brasil na década de 50 e de 60).

Como mencionamos, as teorizações propostas por esses dois autores apresentam pontos análogos, como o elemento da mudança, que tendem a convergir na forma como vem sendo compreendida a experiência religiosa.

A tipologia de catolicismo internalizado se mostra útil quando tentamos analisar sociologicamente a trajetória de um movimento e compreender os percursos individuais de seus militantes, uma vez que permite ir além de leituras marcadas apenas por referências de suas orientações ideológicas, ou seja, superar a dicotomia entre progressistas e conservadores.

Mesmo que, de alguma maneira, essas categorias sejam úteis – e até mesmo fundamentais – para interpretar suas atuações, elas apresentam patentes limites, uma vez que não ajudam a entender os mecanismos internos e a maneira de aprender, em suas práticas, as mensagens religiosas.

Nesse sentido, categorias como a de *catolicismo internalizado*, e metáforas conceituais como a de *convertido*, permitem ir além de uma análise meramente descritiva do que diz respeito a um possível enquadramento da orientação ideológica de um movimento ou de um grupo organizado. Essas categorias ajudam no momento que se apresentam como tipos ideais a flagrar os mecanismos internos de funcionamento – de um movimento ou organização como a que temos como foco –, a forma como cooptam seus membros, a hierarquia interna, as maneiras de lidar com o poder da autoridade central da igreja, e a forma como ressignificam a tradição religiosa e moldam, em cima dessa ressignificação, a identidade de um movimento e os seus valores de referência.

Vale a pena retomar um trecho de Camargo que mostra como o processo de internalização pode acontecer em diferentes contextos do catolicismo, independente se de orientação conservadora ou progressista. A questão central do processo de internalização é a crítica de uma visão tradicional em favor de uma modalidade mais consciente, que possa tornar mais dinâmico o catolicismo.

Se o catolicismo tradicional representa uma ideologia essencialmente conservadora, tendendo a contribuir para a manutenção de formas de organização social, o catolicismo internalizado, essencialmente dinâmico, exerce funções que propiciam mudança social. A procura de valores de orientação de vida, inerentes à internalização, representa uma condição do processo de mudança social. A internalização do catolicismo constitui, portanto, uma das alternativas para organizar e dar sentido às transformações da sociedade. A natureza dinâmica da religião internalizada não implica necessariamente contribuição para um sentido progressista da História (Camargo, 1971: 23-24).

O que é interessante observar é que um dos elementos característicos das formas de religião internalizada é seu aspecto de dinamicidade. O que Camargo ajuda a distinguir é que o fato de se tornar mais dinâmico não deve ser associado obrigatoriamente à qualidade de progressista, como, muitas vezes, um senso comum tende a fazer.

Ainda que Camargo proponha um padrão para se analisar as formas de internalização, é preciso considerar que essas não são todas iguais. É preciso realizar distinções dentro do campo do catolicismo internalizado:

O processo de internalização baseia-se na aceitação de uma constelação valorativa precisa e consciente por parte dos fiéis. Nesse sentido, mesmo no catolicismo, o processo assume formas divergentes de acordo com os valores predominantes em cada movimento de internalização. (Camargo, 1971: 23)

Nessa perspectiva, a metáfora conceitual do *convertido* proposta por Hervieu-Léger (2003b) pode ser retomada junto à ideia de *catolicismo internalizado* de Camargo, que pressupõe justamente um quadro dinâmico, no qual a religião exerce funções não mais de preservação do *status quo ante*, porém de mudança social (Camargo, 1971). Dinâmicas de mudança que precisam necessariamente ser refletidas num quadro abrangente das relações entre religião e cultura, no momento em que os processos de internalização religiosa intervêm na dimensão das trajetórias individuais em vários níveis: na visão de mundo, na mudança de hábitos, na incorporação de novos valores, como fonte de orientação da conduta, em suma: na redefinição de uma identidade católica (Prandi, 2008).

HIPÓTESES DE TRABALHO

A principal hipótese que orienta nosso trabalho é a de que há uma crise do catolicismo que, especialmente após a segunda metade do século XX, se agrava. É uma crise progressiva e permanente e se apresenta em vários âmbitos: na dimensão das práticas; na diminuição das vocações; no âmbito institucional na crise da paróquia; na perda de influência da igreja institucional na sociedade; na perda de influência da religião católica como referência de

valores, e enquanto cultura, em sociedades de tradição católica. Tal crise se apresenta com alguns momentos de pico, como nos anos que se seguem ao Concílio Vaticano II. Mas é uma crise crônica, que persiste nas décadas seguintes.

No desenvolvimento da sociedade, frente à modernização social, a religião católica sofre um processo de declínio. À luz da teorização da modernidade religiosa, a igreja assiste ao enfraquecimento de seus dispositivos institucionais. Nessa perspectiva, por efeito de processos de individualização da crença, e de privatização do sentir, as práticas religiosas regulares, assim como os vínculos de pertencimento dos indivíduos à igreja, se enfraquecem. Ao mesmo tempo em que há uma explosão da crença em nível individual e pessoal, no âmbito institucional a religião católica se enfraquece.

PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

Considerações metodológicas

“Nenhum estudo social que não volte ao problema da biografia, da história e de suas interligações dentro de uma sociedade completou a sua jornada intelectual”
Charles Wright Mills, *A imaginação sociológica*.

Conforme apontam diversos sociólogos (Ferrarotti, 1981; Martins, 2004), o uso de metodologia quantitativa ou qualitativa depende essencialmente do tipo de problema colocado e dos objetivos da pesquisa. Em tal perspectiva, a análise de material obtido qualitativamente ou quantitativamente exige do pesquisador uma capacidade “criadora e intuitiva”, além de específicas competências canônicas e metodológicas de cientista social.

Como observa Michel De Certeau, na *construção* de trabalhos científicos é importante considerar a relação do lugar e do sujeito, uma vez que, passado o tempo de hegemonia do positivismo, mostrou-se que toda interpretação depende de um sistema de referência que remete à subjetividade do autor (De Certeau, 2002: 67). Estaria assim, intrínseco, nesse processo de *construção* de um trabalho científico, algo que remete ao próprio sujeito, nessa arte de tomar decisões a partir das quais vão ser realizados os *arranjos* e os *recortes* de um material empírico.

Max Weber, por sua vez, tinha a preocupação de mostrar que o *interesse de conhecimento* de um estudioso está condicionado pela orientação conforme o significado

cultural que em cada contexto particular é atribuído a um fenômeno (Weber, 2006a). Dito à moda de Weber, o que se torna importante frisar nessas páginas e o que se torna fundamental ter em conta para uma análise científica é que a ciência lida, antes de mais nada, com *problemas*. E é exatamente nessa ordem de ideias (os problemas) que os eventos se tornam interessantes para uma análise no campo das ciências sociais.

Contudo, antes de entrar na apresentação das nossas escolhas metodológicas, é preciso explicitar que o desenvolvimento dessa pesquisa é resultante *também* dos reflexos de uma série de elementos subjetivos e de escolhas que tem a ver como a própria posição do pesquisador, como também com experiências biográficas e um conjunto de referências culturais que foram adquiridas ao longo de uma trajetória de formação intelectual.

No que diz respeito à metodologia, a nossa opção encaminha-se para procedimentos de análise que recorrem a uma abordagem metodológica de tipo qualitativo. A relação entre *metodologia qualitativa*, como recorte operativo, e *história de vida*, como categoria conceitual e técnica de pesquisa, foi tema de aprofundamento e de reflexão de vários sociólogos. No campo das ciências sociais, essa temática relacional se apresenta como um desafio em grau de estimular um debate que vai além da disputa entre os métodos qualitativos frente aos quantitativos e se configura como um terreno peculiar de discussão que relaciona epistemologia, metodologia e técnicas de pesquisa. Nos rastros dessa disputa intelectual, podemos observar que o comportamento do indivíduo é central no âmbito da metodologia qualitativa, no momento que se procura constantemente focar as ações individuais como objetivo de caráter sociológico. Ou seja, postula-se um conhecimento analítico do indivíduo entendido sempre como sujeito social (Cipriani, 1996).

Sendo a metodologia qualitativa a nossa opção na construção do estudo, queremos elucidar como a chamada “micro-história” se insere em tal abordagem metodológica e quais possibilidades e limites proporciona em uma pesquisa como a nossa, de reconstrução de ações sociais individuais e grupais. Além desse aspecto, tratamos também de algumas noções que são relacionadas a tal perspectiva e que remetem ao estudo do indivíduo e de suas ações sociais. Nesse sentido, no decorrer da pesquisa, tornou-se fundamental um aprofundamento sobre algumas noções como as de *história de vida*, *trajetória de vida* e *biografia*, na medida em que ajudaram a construir o nosso objeto empírico.

As denominadas metodologias qualitativas “privilegiam, de modo geral, a análise de microprocessos, através do estudo das ações individuais e grupais” (Martins, 2004: 292), propondo realizar um exame intensivo de dados produzidos a partir de um exame minucioso

de uma unidade social circunscrita, visando também um aproveitamento dos dados o mais completo possível. Da mesma maneira, a micro-história propõe um desafio análogo para o pesquisador no momento em que, a partir de um recorte do objeto em uma dimensão micro, procura promover um exame intensivo dos processos nos quais ele se insere. O método permite ao pesquisador construir, a partir de um “outro” ponto de observação, uma trama narrativa diferenciada. Ele cria condições para que, a partir de um nível empírico do próprio universo de análise, seja realizado um processo de generalização analítico-teórico que permite reflexões sobre uma problemática mais ampla que o próprio objeto.

Micro-história

É preciso dizer, que, como assinala Jacques Revel, não existe um texto teórico ou um “manifesto fundador” da micro-história. A abordagem não se constitui como uma teoria acabada e com um corpo de proposições e postulados unificados, assim como não é uma escola de pensamento, ainda menos uma disciplina autônoma. A micro-história nasce eminentemente de uma prática, como esforço de um exercício empírico comum a um grupo de estudiosos reunidos pelas mesmas intenções de adotar uma renovada perspectiva de discussão e de abordagem. A micro-história ganha espaço como uma reação, como uma tomada de posição contra um certo “fazer” pesquisa e contra determinadas “práticas” no âmbito da história social (Revel, 2006).

Um primeiro aspecto a partir do qual é possível traçar uma definição da micro-história e de sua peculiaridade de abordagem se apresenta no procedimento de *mudança da escala de análise*. Ela se diferencia de uma usual abordagem adotada por diversos estudiosos das ciências sociais que trabalham a partir de estudos monográficos inscritos em uma unidade delimitada, concreta, apreensível. Essa perspectiva monográfica de análise, concebida como um quadro prático, um espaço no qual se deve fornecer dados e provas, não considera tal procedimento de escala de observação como um problema central, mas se preocupa prioritariamente em mostrar a representatividade de cada amostra.

Ao contrário, o que nos interessa salientar é que, na perspectiva de análise postulada pela micro-história, o elemento que vale a pena considerar reside no princípio central e na convicção de que a opção por uma particular escala de observação seria capaz de proporcionar “específicos” elementos de conhecimento. Tal opção poderia, portanto, se tornar um veículo privilegiado para uma estratégia de estudo. Segundo Revel, o procedimento de

variação de distância de observação não significa somente aumentar ou diminuir as dimensões do objeto focado, mas “modificar a forma e a trama” (Revel, 2006).

Como apontam diversos estudiosos (Lima, 2006; Revel, 2006), foi Giovanni Levi que explorou de forma mais sistemática as possibilidades dessa abordagem baseada na perspectiva da micro-análise. Giovanni Levi utilizou esse procedimento de variação de escala de observação nas suas pesquisas,¹ como no caso de um estudo que reconstrói a trajetória de vida de um padre exorcista de um pequeno vilarejo da região do Piemonte, na Itália, do século XVII. Em um quadro micro, ele faz uso de uma técnica intensiva para reconstruir e investigar a vida de um indivíduo e toda uma série de acontecimentos biográficos da população do pequeno vilarejo. A adoção dessa perspectiva de análise se torna pertinente no momento que se considera o objetivo principal do estudioso italiano, que é de mostrar como, além das dinâmicas gerais dos acontecimentos visíveis, há toda uma influência de tendências “menos perceptíveis” como a das estratégias desenvolvidas para cada ator em função das suas respectivas posições e recursos individuais, familiares e grupais, dos seus problemas, escolhas e incertezas.

Como assinala Henrique Espada Lima, essa mudança de escala de observação foi incorporada por Levi também em outra pesquisa sobre um bairro operário na cidade de Turim, no período entre as duas guerras mundiais (Lima, 2006). Com a colaboração de duas antropólogas, Lucetta Scaraffia e Luisa Passerini, foi elaborada uma reflexão sobre o tema da “História Oral: entre antropologia e história”.² Por meio de entrevistas com os operários, o propósito era o de considerar como esses indivíduos viviam as suas experiências de trabalho na vida cotidiana, e, dessa forma, buscar entender as dinâmicas de uma experiência de classe e compreender as especificidades de uma cultura própria a esse grupo a partir de uma perspectiva “alternativa”, que considerasse com mais atenção os elementos internos.

O procedimento de mudança de escala de observação proporciona um desafio importante de ordem metodológica, no momento em que, conforme o próprio Revel aponta, evita que a trama narrativa da pesquisa seja presa a uma concepção de contexto fixa, de caráter marcadamente repetitivo (Revel, 2006). Por outro lado, a principal virtude da abordagem

¹ Ver LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2000.

² Esta reflexão foi publicada em forma de artigo. Ver LEVI, Giovanni; SCARAFFIA, Lucetta; PASSERINI, Luisa. “Vita quotidiana in un quartiere operaio di Torino fra le due guerre: l’apporto della storia orale”, In: *Quaderni storici*, n. 35, XII, 1977, pp. 433-449.

adotada nos estudos por Levi reside na capacidade do estudioso de saber se deslocar em uma multiplicidade de planos temporais e espaciais, modulando variações de contexto e adequando o seu campo de análise a um contexto sempre pertinente com os objetivos centrais da sua investigação.

Revel sugere que a possibilidade de trilhar o mesmo caminho do procedimento utilizado por Levi, ou seja, buscar escalas variáveis de observação adequadas ao estudo de fenômenos relacionados entre si, não é um privilégio restrito aos micro-historiadores (Revel, 2006). Tal abordagem possibilita reflexões em outros campos, na medida em que aplica-se ao estudo de trajetórias individuais ou grupais e permite, por meio de micro-análises, a reconstrução de fenômenos sociais.

Outra proposta para se pensar a abordagem múltipla e diversificada da perspectiva heterógena da micro-história se encontra no trabalho do historiador Alessandro Portelli, intitulado *Biografia di una città. Storia e racconto: Terni 1830-1985* (1985), que foi publicada dentro da coleção *Microstorie* da editora italiana Einaudi e que une a micro-história à perspectiva da história oral. Vale a pena retomar uma passagem da introdução deste trabalho, na qual o historiador italiano sintetiza a concepção dentro da qual pensou sua investigação:

Ciò che mi ha coinvolto nella storia orale non è la sua attendibilità, ma la frequenza e ricchezza degli scarti e delle invenzioni, dove si addensa la funzione valutativa del racconto, il giudizio, il sogno, il desiderio. Perciò, quello che segue non è tanto la ricostruzione di un secolo e mezzo di storia di una città attraverso la nascita il fulgore e la crisi della civiltà industriale, quanto una ricerca del rapporto della gente con questa storia (Portelli, 1985: 18).

O que me prende na história oral não é sua confiabilidade, mas a frequência e a riqueza dos saltos e das invenções, em que se adensa a função avaliativa do relato, juízo, o sonho, o desejo. Por isso, aquilo que segue não é tanto uma reconstrução de um século e meio de história de uma cidade por meio do nascimento, o apogeu e crise da civilização industrial, quanto uma pesquisa acerca da relação das pessoas com esta história (Portelli, 1985: 18).

A essa altura do texto, considerando as potencialidades e os recursos que a perspectiva da micro-história pode proporcionar, cabem alguns esclarecimentos preliminares direcionados diretamente à presente pesquisa. A opção pelo procedimento de mudança de escala de observação implicou necessariamente considerar o objeto empírico a partir dos seguintes pressupostos:

1) Tratando com atenção a dimensão de multiplicidade de experiências e de representações sociais (que são peculiares ao grupo de missionários católicos), no momento

que não procedem de forma linear, mas que, ao invés disso, apresentam elementos de contradição e de ambiguidade nas suas dinâmicas internas;

2) Pensando as ações sociais dos atores históricos que examinamos como referentes a agentes que participam, em diferentes medidas, de processos de dimensões e níveis diferentes, do mais local ao mais global (o militante que tem uma atuação pastoral, em bairros e comunidades, às vezes atua também numa dimensão missionária, no sentido de pensar e contribuir para as estratégias de evangelização da igreja no mundo em um plano global).

Ambos os pressupostos se aplicam a nosso estudo uma vez que as ações sociais dos indivíduos e também do grupo têm a peculiaridade de se mover em um contexto que não é somente local, ou seja, não se inscrevem só no espaço de Belo Horizonte, mas se deslocam em um plano global. Elas permitiram, a partir de planos de *escala* de análise “múltiplos”, observar um processo histórico de desenvolvimento cultural da história da igreja católica tanto nas suas dimensões locais (Milão, Belo Horizonte) quanto globais (Itália, Brasil). Tornou-se possível, a partir de tal exercício de modulação de planos de observação, flagrar as peculiaridades características e os elementos intrínsecos próprios das complexas relações da religião católica em face do processo de modernização social no século XX.

É importante esclarecer ainda que na abordagem da micro-história, a escolha de um grupo ao invés de outro, de um indivíduo ao invés de um outro, não parte prioritariamente de um critério de representatividade, mas, mais que isso, a trajetória do indivíduo ou grupo escolhido, nas suas próprias peculiaridades, permite expor as questões e os problemas que os estudiosos querem compreender ou interpretar.

Ao lado dessa reflexão, pode-se situar também a contribuição de Deslaurieres & Kerist (2008) acerca da pesquisa qualitativa, no momento em que afirmam que ela, ao contrário do defendido por alguns estudiosos, também recorre à amostra. Segundo os dois pesquisadores, quando se recorre a uma amostra de tipo não probabilístico, essa é pensada e constituída não por um mero acaso, mas em função de características precisas que o pesquisador pretende analisar. Isso significa que o indivíduo se torna lugar de uma atividade de leitura, de interpretação e de construção do real, de compreensão subjetiva (Gribaudi, 2006: 122).

A peculiaridade da abordagem micro-analítica reside no elemento da instabilidade das formas, dos processos generativos, e do papel central dado às ações individuais. O sistema ao qual remete esse tipo de abordagem é de um processo histórico que se desenvolve por dinâmicas próprias de configurações sociais de natureza complexa, não lineares e a cada

momento imprevisíveis. Essa atenção dada ao elemento de imprevisibilidade é uma marca forte da abordagem micro-analítica.

Nesse sentido, entende-se que os recursos metodológicos da micro-história, que procuramos explicitar, nos auxiliaram nas tarefas de analisar a reconstrução discursiva das experiências missionárias do grupo apresentadas pelos diversos militantes nas entrevistas e depoimentos. Sempre em vista de um exame contextualizado de determinadas tomadas de posição, procurou-se realizar uma aplicação do procedimento de redução de escala de observação no intuito de flagrar as trajetórias dos sujeitos em seus diversos espaços sociais e conjunturas históricas variáveis.

Pensando em uma chave da sociologia weberiana, isto poderia ser visto como uma tentativa de observar as particularidades das práticas religiosas do grupo religiosamente constituído e das distintas experiências individualizadas a partir de uma “peculiaridade espiritual inculcada pela educação” (Weber, 2004: 33). Nesse sentido, Weber aponta a *região de origem* do sujeito e do *seu ambiente familiar* como elementos de análise fundamentais para a compreensão da escolha vocacional e subsequente destino profissional. Dessa maneira, a nossa atenção concentrou-se justamente nesses aspectos das trajetórias de vida dos missionários: desde suas formações intelectuais, recebidas nos diversos meios (familiar, universitário e eclesiástico), até a maneira como isso influenciou as suas atuações no contexto histórico do meio católico de Belo Horizonte, a partir dos anos 1960.

Conforme já mencionado, de acordo com a nossa escolha a favor de uma metodologia qualitativa, que procurou posicionar seu foco de análise nas ações sociais de um grupo de indivíduos, após ter relacionado essa perspectiva de estudo com a abordagem da micro-história, cabe agora nos deter acerca da perspectiva metodológica denominada como *história de vida*. Essa abordagem metodológica foi incorporada para contribuir na reflexão acerca do nosso objeto empírico e também para atuar como recurso operativo fundamental da nossa investigação sociológica.

História de vida

No campo da sociologia, especialmente no caso das discussões acerca da metodologia qualitativa, é preciso considerar todo um repertório bastante heterogêneo de métodos e técnicas, que se constituem como uma série de ferramentas das quais o pesquisador pode fazer

uso nas diversas fases do trabalho, seja no delineamento do objeto, coleta e análise dos dados seja na construção da interpretação do problema colocado.

Deslaurieres & Kerist (2008) refletem sobre a ideia de delineamento de pesquisa, que compreende, além do aspecto metodológico, o problema de pesquisa, sua pertinência, as estratégias para sua realização e os questionamentos que se busca responder. Para os autores, vários fatores influenciam na escolha e elaboração desse delineamento. A própria existência dessa série de técnicas e ferramentas metodológicas influencia essa decisão. Para a coleta das informações, os estudiosos enfatizam algumas técnicas básicas, como a observação participante, a entrevista, o questionário, a fotografia, os documentos audiovisuais, a análise de conteúdo e a história de vida. Esta última nos interessou de forma particular.

O método da história de vida ganhou muito espaço nas últimas décadas no âmbito das Ciências Sociais. Como frisam diversos estudiosos, a retomada desta abordagem se deve principalmente ao fato de que as atenções dos cientistas sociais se direcionaram em prol de análises voltadas para o “cotidiano”, às “subjetividades” dentro de linhas de investigação tendentes a valorizar a história oral e os estudos sobre a cultura popular (Ferrarotti, 1981; Loriga, 2006). Outro aspecto importante, que deve ser considerado nesse processo de reconhecimento de legitimidade científica do método biográfico como instrumento de pesquisa, deve ser atribuído às intenções de uma disposição cultural presente na comunidade dos cientistas sociais de trazer para primeiro plano, para a “história oficial”, os “excluídos” da memória.

François Dosse trata da ideia de *anônimos* no seu estudo sobre a biografia no momento em que considera as mudanças decorrentes do moderno regime de historicidade, destacando que essa reorganização no quadro da escrita da história permitiu que houvesse uma reinterpretação da forma como pode ser pensada a biografia. Segundo o estudioso francês, nas últimas décadas desconstrói-se uma ideia clássica de biografia e conseqüentemente abre-se, na construção de histórias de vida, espaço para um processo de pluralização da composição das identidades do indivíduo. Uma conseqüência desse fenômeno é a emergência no campo historiográfico de estudos que procuram reconstruir um processo histórico a partir de uma unidade biográfica específica, denominada por Dosse como *homem comum*.³

A escola dos *Annales* contribui em muito para essa reavaliação dos mudos da história, daqueles que nela só deixaram traços indiretos. (...) Com o “retorno” do biográfico, alguns historiadores

³Ver DENZIN, Norman K. “Interpretando as vidas de pessoas comuns: Sartre, Heideggere Faulkner” IN: *DADOS Revista de ciências sociais*, Vol 27, n.1, 1984, pp. 29-45.

não renunciaram ao empenho de chegar até os anônimos da história. De diversas maneiras, mostram que é possível superar as falhas das fontes para descobrir qual tenha sido seu mundo (Dosse, 2009: 297).

Nesse sentido, a seleção de nosso foco de análise sobre a trajetória de vida de atores à primeira vista *anônimos* não se deu por acaso. Constitui-se como uma precisa escolha metodológica. Foram pessoas que, em sua maioria, apesar de não ocuparem cargos de destaque ou lugares privilegiados hierarquicamente na igreja católica, tiveram contato direto com a realidade cotidiana do catolicismo no momento em questão. Independente do grau e da posição alcançada por esses sujeitos dentro da igreja, a visada de suas trajetórias remete à questão sociológica básica que diz respeito à interação indivíduo/instituição.

Essas pessoas, enquanto agentes, devem ter suas trajetórias enquadradas em suas interações com a dimensão institucional da igreja. A estrutura institucional da igreja católica é composta por um corpo hierárquico, do qual fazem parte o papa, cardeais, bispos, mas também por uma ampla camada constituída por sacerdotes de paróquias, religiosos e por leigos.⁴ Esse quadro institucional apresenta uma específica morfologia de estratificação correspondente a uma divisão do trabalho religioso, constituída em função de graus diferentes de *qualificação religiosa profissional* que determina posições hierarquicamente diferenciadas dentro da comunidade religiosa. Podemos assim pensar, retomando as teorizações sociológicas de Max Weber, que na igreja católica se apresenta uma *estratificação de estamentos*, na qual a uma religiosidade de *virtuose* se opõe uma religiosidade de *massa*. De acordo com Weber, *massa* não significa falar de indivíduos que ocupam uma posição inferior no mundo social (Weber, 1982: 331).

Podemos aproximar essa ideia de *massa* à ideia de *homens comuns* (ou *homens normais*), para ser mais precisos, de *católicos comuns*, que a partir de graus diferentes de *qualificação religiosa* se situam no espaço da comunidade religiosa católica. De acordo com as elaborações metodológicas desenvolvidas, queremos salientar novamente que é também a partir das trajetórias de vida dessas *pessoas comuns* que procurou-se ver como se deu um processo de mudança da igreja católica ao longo da segunda metade do século XX até os dias atuais. Trata-se portanto de atores *anônimos*, que em diferentes medidas e graus, com relação a sua qualificação religiosa profissional e de sua posição ocupada no espaço social, participaram do que se costuma denominar como História.

⁴ Ver GEREMEK, Bronislaw. “Igreja” IN: Enciclopedia Einaudi. Volume 12. Mythos/Logos – Sagrado/profano. Casa da Moeda, 1987; LE GOFF, Jacques. “Clerigo/Leigo” IN: Enciclopedia Einaudi. Volume 12. Mythos/Logos – Sagrado/profano. Casa da Moeda, 1987.

O reconhecimento desse tipo de abordagem traz à tona, também, a discussão sobre a maneira como a história de vida deveria ser adotada ou constituída. Revel avalia que a adoção de uma perspectiva biográfica, ao final, se torna um experimento limite. Isso porque, segundo observa o autor, os modelos narrativo-analíticos deixaram de ser convincentes. Revel fala da abordagem biográfica como um objeto problemático. Uma experiência biográfica pode ser reinterpretada como a escolha de “uma modalidade de exposição que participa nesse caso da construção do objeto e da sua interpretação” (Revel, 2006: 42 tradução nossa).

No campo das Ciências Sociais, já há algumas décadas, foram realizadas diversas reflexões críticas a respeito do uso da abordagem biográfica e de sua apropriação na construção da análise científica a respeito dos fenômenos sociais (Ferrarotti, 1981; Dosse, 2009). A título exemplar, podemos mencionar a reflexão de Pierre Bourdieu que, apesar de crítico quanto ao gênero biográfico, se torna útil no momento em que, segundo ele, “a história de vida é uma dessas noções que entraram de “contrabando no universo do saber”. (Bourdieu, 1996b: 74). O sociólogo francês alerta que a ideia de *trajetória de vida* entendida como: “(...) série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (Bourdieu, 1996a: 189) pode dificultar a compreensão dos processos sociais. Para Bourdieu, não se pode compreender uma trajetória sem que se tenha, previamente, construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenvolveu e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis (Bourdieu, 1996a). O autor chama atenção para a chamada “ilusão biográfica”, adotando uma postura crítica contra aquela perspectiva que descreve a vida como um caminho, um percurso, um deslocamento linear, que comporta um começo e um fim da história. Segundo o sociólogo francês, a adoção, sem questionamentos, deste tipo de exercício narrativo significaria aceitar tacitamente uma visão teleológica da história. Para Bourdieu, essa inclinação permitiria aos pesquisadores, através de uma seleção, em função de uma intenção global, elaborar uma representação discursiva onde certos elementos narrativos são realçados intencionalmente enquanto acontecimentos *significativos*.

Voltando nossa atenção para a análise específica que o presente trabalho propõe, cabe, frente a essa crítica de Bourdieu, ressaltar alguns mecanismos, dentre vários, utilizados em nossa pesquisa como forma de resguardar os esforços empreendidos de uma perspectiva tendenciosa ou dos riscos à referida “ilusão”. Além de um estudo aprofundado do período,

dos processos pelos quais atravessava a sociedade e a igreja, buscamos compreender, por meio de um eixo específico de análise – a saber, o estudo de um conjunto de documentos produzidos por intelectuais católicos sobre as dinâmicas sociais da igreja nas décadas de 1950 e 1960, com foco na crise da instituição e no declínio da religião católica no espaço público – o cenário, e o quadro complexo de dinâmicas sociais e de conjuntura religiosa, no qual se desenvolveram as experiências dos militantes do movimento de *Gioventù Studentesca* (GS).

Maria Isaura de Queiroz faz uma consideração interessante no momento em que coloca uma distinção entre história de vida, depoimentos, biografias e autobiografias. Todas se assemelham, também, porque fornecem material para pesquisa sociológica. Porém, é preciso considerar que há distinções. A socióloga explica que a *história de vida* se define como “um relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, tentando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu” (Queiroz, 1991: 6). O que é preciso destacar para os objetivos de uma pesquisa sociológica é que esse tipo de narrativa fornece para o pesquisador um material que precisa ser analisado para além do caráter individual do que é transmitido.

De olho nessa operação de análise, uma pista interessante é dada por Maurizio Gribaudi quando procura mostrar que a própria e peculiar estrutura dos relatos autobiográficos permite avaliar uma cultura. Segundo Gribaudi, uma leitura analítica de tais relatos é capaz de fornecer muitos elementos para definir acontecimentos e valores essenciais de uma cultura ou de uma comunidade. O pesquisador aponta a importância de se considerar a estrutura do próprio relato autobiográfico no momento em que ela não é casual. A seleção e a inserção de certos acontecimentos que dão corpo à narração remetem a específicos modelos narrativos aos quais cada indivíduo faz referência e que trazem as marcas de características e escolhas culturais do grupo de proveniência (Gribaudi, 1978). Nessa perspectiva de análise, é possível detectar, como mostra Gribaudi, especificidades culturais, hierarquias expressadas pelo indivíduo ou pelo grupo. Nesse sentido, é importante considerar a *memória* e especialmente a sua *função*, que se torna um mecanismo de modelagem da narrativa, no momento que intervém na seleção e na deformação dos acontecimentos, mas que, ao mesmo tempo, pode revelar as atitudes culturais do indivíduo. A reconstituição de um acontecimento, ou sua deformação, segundo Gribaudi, se torna “um momento essencial para uma pesquisa que queira trazer à tona a especificidade de uma área cultural” (Gribaudi, 1978: 1132).

Nesse sentido, as reflexões de Gribaudi foram úteis principalmente na fase correspondente à análise dos depoimentos colhidos, no momento em que, através de uma

leitura analítica dos relatos e de sua estrutura narrativa foi possível traçar pistas operativas de estruturação da nossa análise, tais como: definir os acontecimentos históricos vivenciados pelos integrantes do grupo da GS no Brasil; detectar as peculiaridades culturais que moldaram as práticas religiosas dos jovens missionários; e identificar os valores peculiares que orientaram as ações do grupo e de cada indivíduo nas experiências missionárias.

Implicações metodológicas na pesquisa documental

“Em história, tudo começa com o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em produzir tais documentos, pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar estes objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto. Este gesto consiste em “isolar” um corpo, como se faz em física, e em “desfigurar” as coisas para constitui-las como peças que preencham lacunas de um conjunto, proposto *a priori*.”
Michel De Certeau. *A Escrita da História*.

Ao coletar, durante as nossas pesquisas em bibliotecas e arquivos, materiais sobre a crise da igreja referente ao período pós 1945 e ao selecioná-los e reorganizá-los em bibliografia e primeiras classificações, operacionalizamos aquela “transformação” em documentos da qual fala Michel De Certeau. De fato, por meio dessa atividade, criamos, ou melhor, seguindo a linguagem adotada por De Certeau, “produzimos” um corpus documental a partir do qual pudéssemos elaborar a nossa problemática sobre a situação da igreja católica após 1945 e desenvolver de fato a nossa investigação embasada em um relatório de fontes. Selecionamos, reunimos, separamos objetos, ou melhor, textos sobre a crise da igreja católica, procurando de fato mudar seu lugar (de discursos voltados para teólogos e católicos intelectualizados para uma pesquisa sociológica) e seu estatuto (da teologia para sociologia). A mesma coisa diga-se para as fontes orais, principalmente na operação de transcrição.

Nesse sentido, a pesquisa documental realizada em torno da multifacetada crise do catolicismo ao longo da segunda metade do século XX revelou a significação social e histórica do problema numa dinâmica discursiva que surpreendeu as nossas previsões, seja pela dimensão do processo em sua escala, seja pela quantidade de escritos que foram produzidos em ambientes católicos sobre essa questão. Uma simples vista de olhos na documentação coletada é suficiente para constatar a incrível frequência desse fenômeno, digamos assim, discursivo-literário.

A apresentação de alguns elementos de uma "grave crise", que leva à redefinição ou rearticulação do discurso da igreja católica no plano da evangelização do *Terceiro Mundo* e das atividades missionárias, implicou desde logo, em nossa proposta de pesquisa, na formulação de *pistas* de investigação que, de um lado, tornaram possível elaborar a definição do objeto de estudo e, de outro, funcionaram propriamente como sugestão de um *método interpretativo*, ou seja, a identificação de alguns *sintomas* de crise da religião católica ajudou na definição dos procedimentos metodológicos bem como na sua colocação em prática em atividades de pesquisa em dois níveis pelo menos: na pesquisa de campo com entrevistas gravadas e na pesquisa documental com levantamento de fontes católicas.

A respeito da questão da crise católica no que tange especificamente ao modo como esse assunto foi discutido *de dentro* do próprio mundo católico — a partir dos levantamentos realizados especialmente para o período que compreende as décadas de 1950 a 1970 — reunimos um material que compõe um *corpus* de fontes fundamental. Trata-se de uma juntada de publicações, sob a forma de livros e de artigos em revistas católicas de teologia, de pastoral e de atualização cultural. A seleção desse material foi feita em função do espaço e do nível de aprofundamento analítico dedicados por cada autor aos temas “crise na igreja católica” e “crise da igreja católica”.

No intuito de mostrar como, na igreja católica, ao longo do período referido, as atenções e preocupações de seus membros se voltaram *discursivamente* para o tema da crise, concedendo-lhe um tratamento constante e um espaço de debate que parecia necessário e inadiável, apresentamos a seguir uma listagem dos escritos publicados que coletamos em nossa pesquisa documental.

De fato, essa fase operacional da nossa pesquisa ganha importância elucidativa a partir do *paradigma indiciário* proposto por Carlo Ginzburg. O historiador italiano explica o *paradigma indiciário* mediante uma analogia com a literatura aforismática, que de forma sintética esclarece de maneira eloquente em que consiste esse método de investigação:

A literatura aforismática é, por definição, uma tentativa de formular juízos sobre o homem e a sociedade a partir de sintomas, de indícios: um homem e uma sociedade que estão doentes, *em crise*. E também “crise” é um termo médico, hipocrático (Ginzburg, 2009: 178).

Trata-se, portanto de uma abordagem de pesquisa que começa a investigação justamente a partir da observação de *sinais*, de *sintomas*, no intuito de reconstruir uma trama histórica que conecta as transformações culturais de um processo ou fenômeno. O que também vale a pena ter em conta nessa passagem citada de Ginzburg é o fato de que uma abordagem como

essa, centrada na identificação de sintomas, pode ser viabilizada dentro de um sistema de escalas variáveis de observação. Sendo assim, essa abordagem mostraria um grau de relativa ductilidade, uma vez que se aplica tanto a uma dimensão *micro*, de um indivíduo, como a uma dimensão *macro*, de uma sociedade.

Variação de escala, que de fato foi encontrada também na coleta das fontes documentais, uma vez que pudemos perceber que o discurso católico sobre a crise da ou na igreja apresenta, já em sua produção elaborada por seus diversos autores, (do bispo ao teólogo famoso, e mais o sacerdote “anônimo”, o intelectual leigo), diferentes escalas de análise e de leitura de uma mesma problemática. Para ilustrar como essa variação de escala de observação se apresenta dentro da nossa juntada de fontes católicas, apresentamos a seguir uma lista constituída por uma série de definições de crise. Essa lista ilustra o "quanto" e o "modo como" a crise do catolicismo foi discutida a partir de *lugares* sociais e *procedimentos* de análise distintos (De Certeau, 2002), sendo, portanto, pensada quase em rede (uma rede de crise), dentro de uma pluralidade de campos de atuação da Igreja. Vejamos:

- Crise da igreja e crise na igreja (De Rosa, 1972; Suenens, 1971); Crise de autoridade e crise de *aggiornamento* (De Rosa, 1972); Crise de autoridade e crise da Igreja (Berg, 1973)
- Crises pós-conciliares; Crise de crescimento (Kung, 1968)
- Crise da esperança (Insolera, 1972); Crises e esperanças (Houtard, 1969)
- Crise da igreja e crise da cultura; Crise da moral tradicional (Valori, 1972)
- Crise de oração (Castelli, 1972)
- Crise da linguagem doutrinal da igreja; crise da teologia (Hervieu-Léger, 1973a, 1973b)
- Crise do catolicismo na Holanda (Schillebeeckx, 1967)
- Crise da igreja na Republica Federal Alemã; crise ou doença da vida eclesial (Metz, 1979)
- Crise da linguagem de fé (Schillebeeckx, 1973)
- Crise de legitimação e crise de motivação (Greinacher & Müller, 1976)
- Crise da pregação (Pifano, 1962)
- Crise da paróquia (Bonetti, 1962)
- Experiência da crise (Katz, 1976)

No intuito de melhor configurar a dimensão social e histórica que o crescimento das discussões em torno da *crise do catolicismo* passa a representar para ensejar as mudanças institucionais da igreja católica, torna-se útil para a nossa análise pensar a crise da igreja a

partir da mesma abordagem proposta por Michel Foucault na história da sexualidade. Foucault aborda nesse seu estudo a questão da “colocação do sexo em discurso” (Foucault, 1977); de forma análoga pode-se pensar, na nossa pesquisa, que, na segunda metade do século XX, ocorre nos meios católicos a “colocação da crise católica em discurso”.

Diário de campo

De acordo com os postulados acerca do método de *história de vida*, como técnica para coleta de dados para a pesquisa sociológica, optamos por viabilizar a etapa de produção de dados da nossa investigação a partir de entrevistas com roteiro previamente estruturado.

O roteiro elaborado foi pensado como “um guia” para as entrevistas, que fosse útil para o desenvolvimento da captação de dados na medida em que fosse capaz de abranger os temas centrais relacionados com os objetivos da nossa investigação, tais como: crise institucional católica, modernização religiosa, secularização e modernização socioeconômica.

O procedimento utilizado, aparentemente simples, foi pensado na perspectiva da aplicação de perguntas moduláveis conforme os rumos e as circunstâncias de interação com o entrevistado. Nesse sentido, o roteiro foi pensado em sua funcionalidade de obedecer aos critérios de uma entrevista semi-orientada. Definida também por alguns sociólogos (Queiroz & Bastide, 1991) como “técnica da liberdade”, essa opção se justifica por uma preocupação de deixar sempre ao informante um certo espaço de autonomia (Bertaux, 2003). Sendo assim, foi escolhida como forma de não impor ao informante a condição de seguir uma rígida sequência cronológica dos fatos, mas sim deixar, na medida do possível, um grau de autonomia para narrar a sua experiência de acordo com o ritmo dos seus pensamentos e de suas recordações.

Outro aspecto que é importante frisar nessa etapa de coleta de dados é que o roteiro de perguntas foi elaborado a partir de uma estrutura comum que foi preparada a partir de quatro blocos temáticos diretamente relacionados com os objetivos da nossa investigação. Segue, abaixo, a delimitação dos blocos e algumas de suas respectivas questões:

Bloco 1 - *Influência da religião na formação*

(Intenções pretendidas: Conhecer o ambiente familiar e de formação escolar do entrevistado, procurando compreender que tipo de influências promoveu, e qual valor teve a religião católica durante a época da sua infância e juventude).

Bloco 2 – *Significação histórica e social da experiência missionária*

(Intenções pretendidas: Conhecer a militância nos grupos de *Ação Católica* e de *Gioventù Studentesca* de Milão, a experiência missionária no Brasil nos anos 60; importância e papel dessas experiências na vida e no desenvolvimento da identidade religiosa e profissional).

Bloco 3 – *As iniciativas experimentais de evangelização dos anos 1950 e 1960*

(Intenções pretendidas: Percepções do entrevistado sobre as tentativas da igreja católica de estabelecer um diálogo com o mundo moderno, nas décadas de 1950 e de 1960; avaliações dos estímulos dados pelo Concílio Vaticano II em favor das atividades de apostolado leigo, das inovações e das iniciativas experimentais de evangelização [Expectativas subjetivas do entrevistado naquele momento quanto ao futuro do catolicismo renovado e ao futuro da própria experiência missionária.]

Bloco 4 – *O catolicismo hoje*

(Intenções pretendidas: Avaliações a respeito do catolicismo na época contemporânea: reflexões acerca da igreja católica hoje e do seu papel na vida moderna frente aos processos de secularização da sociedade e do Estado).

Além do roteiro, baseado na perspectiva da “técnica da liberdade” e aplicado em entrevistas semi-dirigidas, pensamos também na importância e na utilidade de complementar as gravações dos depoimentos com dois instrumentos de coleta de dados: 1. A ficha do informante e 2. O caderno de campo.⁵

A seguir, pra facilitar uma melhor compreensão do trabalho de pesquisa de campo desenvolvido, foram elaborados dois quadros que apresentam uma listagem completa de todas as entrevistas realizadas desde o início da pesquisa até sua finalização. O quadro indica, além dos entrevistados, o local e a data da entrevista.

Quadro 1 – Entrevistas realizadas

⁵ Conforme aponta Maria Isaura Pereira de Queiroz, a ficha do informante e o caderno de campo constituem elementos complementares fundamentais da chamada “técnica da liberdade”. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: T.A. Queiroz, Editor, 1991, p. 62.

Informante	Local - e data da entrevista
1) Anna	1) Milão, 19 de janeiro de 2011 2) Milão, 8 de fevereiro de 2012
2) Francesco	Belo Horizonte, 1 de março de 2012
3) Paola	Roma, 2 de fevereiro de 2011
4) Silvia	Milão, 15 de janeiro de 2013
5) Chiara	Rio de Janeiro, 07 de novembro de 2012
6) Marco	1) Varese, 4 de fevereiro de 2011 2) Varese, 21 de fevereiro de 2012
7) Antonio	Bologna, 20 de dezembro de 2012
8) Luca	Varese, 27 de dezembro de 2012
9) Caterina	Buccinasco (Milão), 21 de janeiro de 2011
10) Fabio	Milão, 15 de janeiro de 2013
11) Giacomo	Milão, 16 de janeiro de 2013
12) Matteo	1) Laveno (Varese), 26 de janeiro de 2011 2) Laveno (Varese), 14 de fevereiro de 2012
13) Lorenzo	São Paulo 11 de novembro de 2012
14) Cristiano	São Paulo, 17 de novembro de 2011
15) Franco	São Paulo, 02 de novembro de 2012

Quadro 2 - Entrevistas extra corpus

Informante	Local e data da entrevista
1) Alessandro	Buccinasco (Milão), 15 de fevereiro de 2012

2) Mario	Calco (Lecco), 12 de janeiro de 2012
3) Giorgio	São Paulo, 1 de dezembro de 2011
4) Lucia	Milão, 23 de maio de 2013

Apenas uma informante procurada, por razões familiares e de indisponibilidade de tempo, não pode nos conceder a entrevista. Outra negativa veio na última fase de pesquisa de campo na Itália, por parte de uma militante que, num primeiro momento, mostrou interesse e disponibilidade em contribuir com a pesquisa, mas em seguida optou por não realizar o depoimento, alegando que a entrevista podia versar – ou de alguma forma recair – sobre questões da política italiana atual com as quais ela não queria se envolver. No entanto, é preciso ressaltar que tal depoimento, por mais que pudesse contribuir para o enriquecimento da pesquisa, não fazia parte de nossa amostra intencional e sua negativa não impactou no andamento do estudo.

Além das entrevistas previstas inicialmente, foram colhidos três depoimentos que não foram adicionados formalmente ao grupo estudado, ainda que constituam de fato um material narrativo complementar relevante por apresentar informações históricas referentes ao período em questão. Após uma avaliação preliminar do conteúdo dessas entrevistas “extra corpus”, considerou-se que esses depoimentos apenas tangenciavam as questões centrais do nosso roteiro e que, de fato, não acrescentam dados indispensáveis para o desenvolvimento da elaboração narrativa da tese. No entanto, as referências disponibilizadas nesses relatos ajudaram como um material narrativo suplementar na reconstrução mais geral do contexto histórico (a igreja no Brasil no período do regime militar) ou mesmo de aspectos específicos relacionados com a dimensão micro social do movimento eclesial de Milão (experiências e informações individuais experimentadas no grupo da GS).

Cabe esclarecer que, em nosso conjunto de 18 entrevistas – realizadas com 15 informantes –, encontram-se os entrevistados que participaram diretamente da experiência da GS no Brasil ou que tiveram, mesmo permanecendo na Itália, um papel de atuação de destaque dentro do movimento. Como foi mencionado acima, são, ao todo, dezoito depoimentos que constituem um material narrativo bastante heterogêneo, seja pela duração de cada entrevista ou também pelas diferenças de aprofundamento de conteúdo. É preciso ressaltar que as entrevistas coletadas, uma vez que são analisadas em conjunto, apresentam

em seu tamanho e conteúdo níveis de discurso bastante diferenciados. Isto, evidentemente, como resultado da pesquisa de campo, se deu em função do grau de intensidade da interação alcançada junto ao informante como também de sua capacidade e disposição de discorrer sobre os assuntos postulados pelo nosso roteiro.

Cabe salientar algumas notas sobre nosso percurso metodológico e as reflexões que dele emergiram. Nesse sentido, uma questão merece esclarecimento. Com três de nossos informantes, realizamos uma segunda fase de entrevista – o que explica a existência de 18 entrevistas, sendo apenas 15 os informantes. Isto se deu, em parte, como consequência da própria metodologia e técnica de coleta adotada que, como assinala Bourdieu, deve ser pensada dentro de uma dimensão complexa de problemas, ao mesmo tempo *práticos* e *teóricos*. O que se pretende frisar, retomando Bourdieu, é que, a condução e o desenvolvimento de pesquisas por meio de entrevistas, como às quais nos dedicamos, em suas diversas etapas operacionais, antes de tudo deve ser entendida como uma “prática” de pesquisa que de fato não pode ser facilmente solucionada, nem recorrendo a um desenho rígido “frequentemente mais cientista que científico”, nem tampouco nas “precauções anticientíficas das místicas da fusão afetiva” (Bourdieu, 1997: 693). Nesse sentido, enquanto pesquisa sociológica, somos chamados a explicitar passo a passo as escolhas e seleções aplicadas ao longo do trabalho de campo, assim como a ter que explicar os procedimentos e os princípios adotados na prática da pesquisa. O que é relevante relatar é o fato de que o trabalho de pesquisa de campo nos mostrou que não só evidentemente não se pode eximir da *prática*, mas que é justamente na *prática* da pesquisa, no seu dia a dia, nas idas ao campo, que encontram-se as pistas operativas que permitem incorporar e efetivar as reflexões e precauções metodológicas adquiridas anteriormente ao longo de um percurso de aprofundamento teórico sobre método. Bourdieu, ao relatar uma experiência de trabalho realizada com sua equipe, explica o processo de desenvolvimento e de construção de um desenho metodológico em atividades de pesquisa que recorrem à entrevista como técnica de investigação:

Em muitos casos, a escuta ou a leitura da primeira entrevista suscitaram novas perguntas (de fato ou de interpretação) levando a uma segunda entrevista(...). É na confrontação continua das experiências e das reflexões dos participantes que o método foi pouco a pouco aparecendo, pela explicitação e a codificação progressiva das providências realmente tomadas (Bourdieu, 1997: 694).

Podemos encontrar nessas reflexões do sociólogo francês algo bem análogo à nossa experiência e enxergar, por meio dessa identificação, um ponto de apoio para relatar algo

semelhante ocorrido em nosso percurso, uma vez que, de fato, o desenho metodológico do campo foi pouco a pouco aprimorando-se e encorpando-se, por meio das escutas das primeiras entrevistas, de sua transcrição e composição em material narrativo, como na própria confrontação e diálogos constantes com o orientador. O que de todo modo cabe mais uma vez frisar é que o caminho metodológico trilhado e desenvolvido não prescindiu de uma reflexão metodológica ou teórica anterior ao campo. O que seguimos como “norte” nessa fase de trabalho foi algo próximo daquela disposição que Bourdieu chama de *reflexividade reflexa*, baseada num “trabalho”, num “olho sociológico”, que segundo ele é de fato uma possibilidade de garantir a aplicação do método (Bourdieu, 1997).

A segunda razão pela qual, com alguns de nossos informantes (Anna, Matteo, Marco), realizamos uma segunda rodada de entrevistas foi justamente uma consequência de um aspecto decorrente da própria experiência maturada, e relatada em suas memórias, por estes militantes no Brasil. A análise do material narrativo gravado sinalizava o impacto que a experiência no Brasil havia tido sobre as trajetórias biográficas desses sujeitos. Percebemos que, de fato, haviam ali elementos cruciais de uma escolha de vida, uma vez que os três tomaram a decisão de se mudar para o Brasil após a conclusão dos estudos secundários ou universitários. Anna pretendendo se tornar missionária leiga, e os outros dois, Matteo e Marco, decidindo ingressar rumo à vida sacerdotal e optando pelo seminário diocesano de Belo Horizonte. Além disso, as três experiências relatadas apresentavam também aspectos análogos uma vez que, por diferentes razões individuais, acabaram deixando o projeto missionário inicial no Brasil junto ao movimento, e voltando para a Itália.

Além disso, a realização de uma segunda entrevista funcionou também como um teste para medir a intensidade de aprofundamento da nossa técnica até uma possível saturação de informações, relacionadas não só às experiências individuais e subjetivas como missionários no Brasil como também à sua efetiva capacidade em captar e coletar ao máximo dados e elementos úteis à reconstrução de uma narrativa histórica dos acontecimentos referentes ao grupo enquanto movimento católico organizado. Esse teste foi importante uma vez que mostrou que, apesar da disponibilidade dos informantes em colaborar, o resultado da segunda entrevista não foi tão satisfatório. Quando comparada à primeira entrevista, a segunda permitiu obter novos dados, mas não avançou da maneira como se poderia esperar. A impressão obtida foi a de que houve repetição de muito do que havia sido relatado na primeira conversa e de que o próprio “entusiasmo” dos informantes em relatar o tema foi se “afrouxando”. Tal resultado serviu como base para reavaliarmos o procedimento de repetição

das entrevistas junto aos demais informantes e embasou nossa opção por um caminho mais oportuno para a produção de dados primários, por meio do direcionamento dos esforços da pesquisa de campo rumo a novos informantes (sempre que existissem e se disponibilizassem a fornecer seu relato) que pudessem complementar o material narrativo produzido.

Essa mudança no procedimento da pesquisa de campo, em alguns momentos, chegou a provocar certo desânimo, devido a tentativas frustradas de identificação de novos entrevistados e mesmo devido às tentativas de estabelecer contato que resultaram sem respostas ou retornos de alguma forma. A inquietação surgida nesses momentos alimentava o surgimento de dúvidas como: será que, do grupo, participaram só essas pessoas? Existirão outras pessoas que conheceram ou participaram da experiência? Mas como conseguir um contato?

Parte dessas questões foram solucionadas por meio da colaboração dos próprios informantes que, em alguns casos, sugeriam nomes e/ou pediam: “você tem que entrevistar fulano” “Você já entrevistou ciclano?”. Mas tais intervenções nem sempre ocorreram ou, ocorrendo, nem sempre foram profícuas. Em alguns casos, mesmo mantendo contato com outras pessoas do grupo da GS, os informantes discretamente preferiram não indicar outras pessoas. Portanto, tivemos que adotar uma busca até certo ponto “artesanal”, procurando possíveis informantes a partir das indicações dadas nos depoimentos, ou por meio de informações contidas em material bibliográfico, como nos livros de Massimo Camisasca (2001; 2003). Outros esforços de identificação de possíveis fontes se deram por meio de informações coletadas na internet, em sites como o de *Comunione e Liberazione* (<http://it.clonline.org/>), e até por meio de conversas com pessoas que podiam ajudar em nossa busca. Assim, entramos em contato com pesquisadores, sociólogos e historiadores da Universidade Católica de Milão, da Universidade de São Paulo (USP), jornalistas, membros do clero da arquidiocese de Milão – especialmente aqueles mais próximos ao mundo missionário. Tal busca acabou por, de fato, ajudar na identificação e localização de possíveis informantes dispostos a contar sua experiência no movimento. Uma vez encontradas tais fontes, a etapa sucessiva foi a de entrar em contato com os informantes (via telefonema ou através de e-mail) e nos apresentar e explicar a nossa pesquisa e os seus objetivos, demandando a possibilidade eventual de realização da entrevista.

Dos informantes selecionados nesse segundo momento de mapeamento, a maioria mostrou interesse em marcar um encontro e eventualmente realizar a entrevista (coisa que de fato aconteceu). Geralmente, após ter marcado previamente o encontro, o entrevistado decidia

um lugar para a realização das entrevistas. Assim, as conversações e os depoimentos ocorreram em diversos lugares, como nas próprias residências dos entrevistados, em seus locais de trabalho – que podiam ser tanto uma casa paroquial, universidade ou fundação de cultura – ou mesmo em lugares públicos, como uma cafeteria. Essas entrevistas foram realizadas no Brasil – em Belo Horizonte, São Paulo e Rio de Janeiro – e na Itália – em Milão e cidades próximas, Roma e Bolonha.

A interlocução com os informantes tinha início com minha apresentação pessoal e explicação de que se tratava de uma pesquisa de doutorado. Em geral, os informantes mostraram-se curiosos pelo fato de tratar-se de uma pesquisa desenvolvida em uma universidade brasileira e acabavam por se interessar pelo projeto, o que, de certa forma contribuiu para que aceitassem me oferecer seu relato e assumissem uma postura mais aberta e colaborativa. Nesse sentido, o próprio fato de minha trajetória acadêmica ter se desenvolvido entre Brasil e Itália e a coincidência de termos em comum uma experiência de vida entre esses dois países acabava, de certa forma, por minimizar a distância social de um desconhecido que entra repentinamente como “intruso” (Bourdieu, 1997) na vida do outro, criando um assunto em comum a ser compartilhado. Da mesma forma que contribuía para reduzir o distanciamento social, esse ponto em comum compartilhado por entrevistador e entrevistados ajudava a “quebrar o gelo” e criar certo tipo de familiaridade, que ajudava, inclusive, nos momentos de hesitações mútuas.

Antes de dar início à aplicação das perguntas do roteiro pré-elaborado, era realizada uma conversa amigável, como forma de introduzir o informante no universo das questões e iniciar, com ele, um movimento de rememoração. Nesse momento também, em geral, prosseguia com uma apresentação mais contextualizada de minha própria trajetória, que contribuiu para delinear, inclusive, meus interesses de pesquisa e, por meio da qual, me vejo nesse momento inserido neste esforço de investigação. Aproveito, aqui, para recapitulá-la.

Me seja concedida aqui a liberdade de alterar para a primeira pessoa do singular a narrativa da tese, pra relatar uma experiência pessoal que contribuiu para que escolhesse como objeto de pesquisa a experiência missionária. Nasci e cresci em uma família italiana que, como tantas – talvez a maioria –, se declara católica, mas não pratica. Nunca houve muita proximidade ou familiaridade com os ambientes da igreja. Só quando me encontrava já em uma fase mais avançada, nos primeiros anos da universidade, juntamente com amigos, tive a oportunidade de me aproximar de alguns religiosos da ordem dos frades franciscanos, que trabalhavam em Milão com atividades missionárias. Foi nessa oportunidade que, durante

alguns anos, participei de atividades voltadas para o mundo missionário e pude ter um contato efetivo, mais próximo, com alguns setores da igreja católica. Daí surgiu a oportunidade de uma experiência no Brasil, como voluntário. Emergiu então um interesse sociocultural e uma inquietação por entender e decifrar a sociedade brasileira contemporânea, principalmente no entendimento da real relação dessa sociedade com a religião católica.

Apesar dessas “credenciais”, a sensação de intruso, quanto à trajetória dos informantes, voltava à tona em outros momentos das entrevistas. Muito em função do fato de que a existência de um roteiro pré-definido e de uma metodologia estabelecida para a coleta de dados não conseguem, por si, estabelecer limites para o relato dos informantes ou impedir que eles desloquem seu fluxo narrativo para outras trilhas. Em muitos casos, o fluxo narrativo parece seguir o fluxo da memória, que não se restringe aos assuntos de nosso interesse e traz à tona assuntos que se tornaram, para esses informantes, intrínsecos aos fatos que buscamos conhecer. Em um caso específico, a percepção dessa sensação foi bem nítida. Em entrevista realizada com um determinado informante, ele tocou em aspectos de sua vida bastante íntimos e delicados, que podem ser aproximados ao que Bourdieu designa como uma *sócio-análise a dois* ou a uma *auto-análise provocada e acompanhada* (Bourdieu, 1997). Relembrando o fim de sua experiência missionária e, conseqüentemente, de sua volta do Brasil para Itália, esse informante contava as dificuldades que o regresso provocou no seu equilíbrio psicológico. Em uma passagem da entrevista ele diz:

Perché io tornai in Italia e rischiai la pazzia, proprio esattamente così. Mi salvarono i miei genitori, per una volta, i miei genitori con i quali non ho mai avuto un bellissimo rapporto, per una volta mi salvarono loro. Non so come capirono e utilizzando tutte le amicizie che avevano. Io, venti giorni dopo essere tornato, in stato abbastanza confusionale, avevo una supplenza annuale nel più prestigioso liceo della città. Mi salvò.

Porque eu voltei à Itália e beirei a loucura, foi exatamente assim. Me salvaram os meus pais, por uma vez, os meus pais com os quais nunca tive uma boa relação, dessa vez foram eles que me salvaram. Não sei como compreenderam e utilizaram todas as amizades que possuíam. Eu, depois de vinte dias da volta, em estado de bastante confusão, tinha uma vaga como substituto no mais prestigioso liceu da cidade. Me salvou.

Esse momento rememorado nos impulsiona a apresentar uma consideração geral relacionada com a percepção que constantemente nos acompanhou ao longo de toda a atividade de pesquisa de campo. Muitas das pessoas entrevistadas, frente às perguntas que lhe propusemos, além de procurar responder racionalmente a essas questões previstas pelo roteiro nos depositaram às vezes suas mais íntimas e internas experiências de vida. As emoções, as expectativas, as derrotas, os sofrimentos, as esperanças. A ponderação da importância de

assuntos como esses, diretamente concernentes à esfera pessoal dos entrevistados, nos colocou frente a questões que nos exigiram tomar algumas decisões, como decidir se seria apropriado, ou não, declarar a identidade dos entrevistados. Três alternativas se apresentaram e nos pareceram viáveis: revelar a identidade dos entrevistados; optar por deixar nossos informantes anônimos e usar nomes fictícios; ou, ao invés disso, adotar uma forma híbrida, digamos a meio caminho, citando ou não os nomes dos entrevistados de acordo com as condições e fatos referidos em cada entrevista, ou seja, revelando os nomes verdadeiros apenas nos casos em que as circunstâncias o permitam.

Frente a uma análise mais aprofundada de todo o material narrativo coletado, nossa escolha se dirigiu para a segunda modalidade citada acima, uma vez que, em determinados casos, a nomeação dos informantes implicava em uma exposição que não seria bem-vinda aos mesmos. Nesse sentido, a identidade dos informantes ouvidos nas entrevistas será preservada. Tal escolha não se deve ao conteúdo das entrevistas ou a nenhuma informação colhida. É apenas uma opção metodológica, que julgamos mais adequada à ética do trabalho.⁶

Durante as entrevistas, procuramos seguir as noções acerca do método aprendidas nas nossas leituras sobre entrevista e, além disso, buscar uma disposição próxima daquela que Bourdieu chama de uma *comunicação não violenta*. A entrevista, tratando-se de fato de uma *interação*, antes de mais nada, se constitui efetivamente como uma *relação social*, com tudo que isso implica em termos de violência simbólica, uma vez que pode projetar nas suas comunicações uma eventual dissimetria social, dada por uma distância de posição devida à posse de mais ou menos capital cultural. Para evitar que a interação com os entrevistados fosse de alguma forma geradora de um conflito e para tentar reduzir ao máximo possíveis mecanismos de violência simbólica, optamos, como sugere Bourdieu, adotar uma disposição de diálogo sempre atenta e respeitosa às pessoas, e até tentando nos aproximar, o quanto fosse possível, da linguagem de quem estava a nossa frente. Tentamos assumir o que Bourdieu chama de *abertura oblativa*, que o autor descreve mobilizando um léxico religioso:

Deste modo sob risco de chocar tanto os metodólogos rigoristas quanto os hermenêutas inspirados, eu diria naturalmente que a entrevista pode ser considerada como uma forma de exercício espiritual, visando a obter, pelo esquecimento de si, uma verdadeira conversão do olhar que lançamos sobre outros nas circunstâncias comuns da vida (Bourdieu, 1997: 704).

⁶ Rosa Weber (1996) pondera que há várias modalidades referentes ao uso das entrevistas, mostrando que não se encontra uma única visão consensual. Historiadores, antropólogos e sociólogos avaliam, a partir do exame das características de seus próprios objetos de pesquisa, se é oportuno adotar uma modalidade ao invés de outra.

A adoção dessa postura foi fundamental na condução das entrevistas, diante do fato da pré-existência de um distanciamento geracional, que já implicava possíveis distorções no que se refere a visões de mundo e valores, adicionado, eventualmente, a uma possível dissimetria social, devida à identidade profissional, ao capital cultural e ao capital econômico dos entrevistados.

O fato de ter entre os informantes alguns professores universitários ou pessoas que tiveram contato direto com a realidade de pesquisa e de atividades acadêmicas criava uma aproximação na esfera da identidade profissional, facilitando, desde o começo, a explicação dos objetivos da pesquisa e contribuindo para que se pudesse estabelecer um diálogo com reflexões pertinentes sobre as questões – inclusive facilitando a mútua e direta compreensão a partir de um repertório linguístico e de um léxico conceitual no âmbito da sociologia e da teologia compartilhado. Vale a pena lembrar, a tal propósito, a situação dissonante, mas não por isto pouco interessante para nossa análise, que foi gerada na interação com um dos informantes, que começou a questionar a metodologia da pesquisa, afirmando não saber como seria possível realizar uma pesquisa sociológica a partir do exame de experiências pessoais e na busca da compreensão de subjetividades. Afirmando “*Però questo non è sociologia, non so a che cosa serve* [Mas isso não é sociologia, não sei a que serve]”. Tentamos argumentar, explicando que se trabalhava com uma abordagem qualitativa, que recorria a uma pesquisa documental e às técnicas da entrevista, além de um vasto referencial conceitual e teórico, e que as visões subjetivas podiam de fato constituir um material narrativo para produção de dados e para o desenvolvimento de uma pesquisa em sociologia.

Por outro lado, isso pode ser visto também sob forma de uma *sócio-análise a dois* “na qual o analista está preso, e é posto à prova, tanto quanto aquele que ele interroga” (Bourdieu, 1997: 698). Uma consequência natural dada pela tensão mais ou menos aguda da interação. Da mesma forma que os entrevistados se sentiam testados e interrogados sentiam-se atraídos a entender se por trás da indagação sociológica havia visões de mundo pré-constituídas, já determinadas a priori, e se isso consequentemente poderia acarretar a adoção de um tipo de visão de igreja. Ao mesmo tempo em que interrogávamos os informantes buscando compreender uma realidade, éramos objeto de sua análise, na qual buscavam entender nossa postura frente à questão da crise da igreja e nossas “reais intenções”. Nossa percepção desse comportamento tem como base nossa própria análise de suas reações. Observamos que, às vezes, as visões e posturas dos entrevistados com relação às questões da igreja eram homólogas a visões políticas, ou seja, quando o assunto era, por exemplo, a respeito da visão

favorável a uma abertura ao sacerdócio feminino ou mais autonomia da mulher na igreja, isso implicava um reconhecimento mútuo de um posicionamento mais ou menos dado dentro do mundo católico e, conseqüentemente, também dentro do campo da política (partidária ou de correntes ou tendências políticas ideais, por assim dizer universais – liberais, conservadores, progressistas, moderados).

Vale a pena, aqui, realçar um comportamento recorrente dos entrevistados, que registraram uma mudança de postura em determinado momento da conversa. Quanto às questões do roteiro, os informantes se mostravam mais à vontade em falar de seu histórico familiar, de sua participação no movimento e de sua própria experiência no Brasil. No momento em que as perguntas do roteiro se dirigiam a questões referentes a uma avaliação do catolicismo hoje, da igreja na contemporaneidade, ou demandavam qualquer avaliação crítica, logo era percebida por parte dos informantes certa timidez e hesitação, que repercutia em frases como “mas eu não sei se sou a pessoa mais adequada para falar disso...” ou “estou afastada/o da igreja há muito tempo”. Tal hesitação, em geral, era vencida pelo incentivo a que continuassem seu relato sem uma preocupação excessiva em fornecer dados precisos e sim sua visão pessoal. Essa hesitação era percebida sobretudo naquelas pessoas que tinham se afastado da igreja católica e de suas práticas.

Resta salientar algumas informações a respeito da composição social do grupo. Temos alguns religiosos (três sacerdotes e uma leiga consagrada), que vão desde o bispo ao sacerdote de paróquia; outros são laicos – alguns destes mais próximos da igreja e com uma vida ativa no movimento de *Comunione e liberazione* (CL).

No que diz respeito à instrução, os integrantes do movimento que foram ouvidos possuíam, todos, formação de nível superior, na sua maioria em área das Ciências Humanas e Sociais, principalmente em filosofia e, alguns, em ciência política, história e economia. Oriundos de outras áreas, registramos profissionais da medicina, serviço social e direito. Com relação a sua identidade profissional, eram – à época das entrevistas –, na sua maioria, pessoas aposentadas, embora muitos deles ainda exercessem suas atividades. Como dito anteriormente, temos em nosso grupo professores universitários e do ensino secundário, um médico, um ex-político e um comerciante. Dez residem atualmente na Itália e cinco no Brasil.

Cabe ainda uma consideração de ordem geral. Todos os indivíduos apresentaram certa tendência a elaborar uma sociologia espontânea, que mais ou menos depende de uma série de elementos, como a formação escolar recebida, a identidade profissional desenvolvida e os interesses que mantiveram no que se refere à sua relação com a religião católica. Nesse

sentido, os entrevistados, uma vez que vivenciaram uma experiência de intensa militância na organização católica – que de fato marcou a juventude desses sujeitos – e também pelo fato de que alguns adquiriram uma formação em filosofia, e ou em teologia, mostraram uma tendência, uma espécie de disposição, a uma sociologia da religião do declínio católico. Ou seja, formulam em termos mais coloquiais, menos sistemáticos que as elaborações dos sociólogos de religião – mas não por isto mais distantes de uma avaliação real das condições efetivas do catolicismo na contemporaneidade – reflexões, análises e um diagnóstico da saúde do organismo social – a igreja, além de uma avaliação de qual poderia ser a melhor terapia a ser aplicada.

Brevíssima nota sobre a atividade de transcrição

“Assim, transcrever é necessariamente escrever, no sentido de reescrever”.

Pierre Bourdieu, *A miséria do mundo*.

Apesar de, em geral, se constituir como uma atividade corriqueira, dedicamos ao processo de transcrição das entrevistas gravadas um tempo razoavelmente amplo. Foi nossa opção realizar essa tarefa sem o auxílio de terceiros, uma vez que o processo de escuta envolve uma série de percepções (da entonação utilizada, dos silêncios, das pausas, das hesitações e dos momentos de ênfase emotiva) que são fundamentais para a construção da narrativa e que precisam ser decifradas. A escuta permite entrar em contato novamente com as informações apresentadas e coletar não só os dados disponibilizados de forma explícita, direta, mas também impressões, *insights*. Permite, de certa forma, reviver o momento do encontro com o informante e dessa forma, elaborar reflexões e retomar linhas de pensamento. Essa etapa de processamento das entrevistas não pode ser vista apenas como uma operação mecânica de escuta, mas é um momento crucial da elaboração de material narrativo. Como assinala o historiador Alessandro Portelli, a “transcrição é o processo no qual o historiador, além que escritor/*écrivain* do próprio texto, se faz escritor/*scripteur* do texto do outro” (Portelli, 1985: 10). Procuramos realizar uma transcrição integral das entrevistas, não omitindo pausas, repetições, erros gramaticais e de construção da linguagem, erros temporais, uso de referências equivocadas, e hesitações das pessoas interrogadas, mesmo tendo como custo, em geral, certa limitação da legibilidade mais fluida dos textos transcritos das

entrevistas. De todo modo, como relatam alguns pesquisadores ao abordar esse processo, é sempre difícil optar pra uma transcrição absolutamente integral, ao invés de aplicar uma “limpeza” de passagens, redundâncias, repetições etc. (Bourdieu, 1997; Portelli, 1985.)

CAPÍTULO 1:

IGREJA, MODERNIZAÇÃO E CRISE

ACERCA DO CONCEITO DE *CRISE* COMO CATEGORIA OPERATIVA NA INVESTIGAÇÃO SOCIOLÓGICA

Uma parte relevante do nosso levantamento bibliográfico se concentrou em torno do conceito de *crise* e de suas teorizações. Nessa linha, podemos mapear que, no campo das Ciências Sociais, diversos estudiosos se dedicaram a aprofundar teoricamente o conceito de *crise*. A partir das perspectivas de âmbitos disciplinares distintos, como filosofia, história, ciência política e sociologia, encontram-se variadas contribuições (Abbagnano, 2003; Boudon, 1996; Burckhardt, 1961; Colloca, 2010; Gouldner, 2000; Habermas, 1978; 1987; 2000; Koselleck, 1999; 2009; 2012; Merton, 1979; Rusconi, 1978) que, em diferente medida, através de suas conceituações, nos ajudam em prol de uma avaliação das potencialidades teóricas do conceito, bem como de suas aplicações no campo empírico em favor de uma possível compreensão analítica de fenômenos sociais.

Cabe destacar que, nesse quadro bibliográfico, o historiador alemão Reinhart Koselleck, seja pela perspectiva interpretativa de fôlego com que tratou o conceito de *crise* dentro de um modelo de “história conceitual”, seja pelo rigor analítico através do qual mostrou as multiplicidades de planos da experiência histórica no exame das mudanças semânticas de “conceitos fundamentais”, tornou-se uma referência de leitura fundamental, uma vez que, por meio de suas contribuições, permite iluminar os elementos estruturais do conceito de *crise* e mostra as potencialidades dessa categoria em prol de uma leitura dos fenômenos sociais e de suas mudanças nas dinâmicas do tempo histórico.⁷

Outra referência importante nesse aprofundamento teórico são alguns textos de Jürgen Habermas, que mostram como o conceito de crise se apresenta como um ângulo a partir do

⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Il vocabolario della modernità: progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*. Bologna: Il Mulino, 2009.

qual se pode entender o desenvolvimento da sociologia como disciplina autônoma⁸ e elaborar uma melhor compreensão do desenvolvimento histórico da cultura ocidental por via das relações da categoria crise com as denominações de modernidade e novos tempos.⁹

O estudo de autores que elaboraram teorizações acerca do conceito de crise, através de um mapeamento geral da literatura produzida no âmbito das Ciências Sociais, permitiu que pudéssemos adquirir um conhecimento teórico dessa categoria analítica, não deixando também de ser importante principalmente pela reflexão do nosso objeto de pesquisa, ajudando a iluminar a sua dimensão empírica.

Sem dúvida, a perspectiva de história conceitual postulada por Koselleck¹⁰ nos ajuda a considerar o conceito de crise como categoria para pensar as dinâmicas de mudanças históricas de fenômenos sociais e culturais. Isto se torna possível na reflexão histórica e sociológica uma vez que o termo crise é pensado como um conceito processual que permite elaborar uma compreensão de fenômenos que, dentro da linha do tempo, apresentam em suas conjunturas históricas processos de movimento.

A contribuição do historiador alemão é de fato notável, uma vez que em seu estudo semântico do termo crise mostra como, a certa altura, no decorrer do desenvolvimento da cultura ocidental, nas análises da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, a crise passou a ganhar o status de um conceito histórico autônomo. Se produz dessa forma uma verdadeira teoria da crise dos sistemas sociais, que olha para seus processos de integração e transição do tradicional em direção ao moderno.

O autor aponta outro aspecto importante para a nossa investigação, uma vez que evidenciando as relações, digamos de *afinidade eletiva* entre a categoria *crise* e a *teologia cristã*, decisivamente se abrem espaços para novas significações teóricas do conceito. Uma dessas é a de considerar o conceito a partir da formulação de *crise permanente*. Nesse sentido, essa leitura nos interessa de perto uma vez que *crise permanente* pode ser aplicada para pensar o desenvolvimento da religião católica no século XX, para avaliar suas mudanças e permanências no plano institucional, além de que, também ajuda na análise de discursos sobre “a crise da igreja” produzidos pelos intelectuais católicos, no sentido de poder avaliar de que

⁸ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I. Madrid: Taurus, 1987: 19-22.

⁹ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 12.

¹⁰ KOSELLECK, Reinhart. *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*. Bologna: Il Mulino, 2009. Do mesmo autor ver também KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

forma e com quais propósitos recorrem a essa categoria para explicar a condição da igreja católica perante o mundo moderno.

Uma operação teórica análoga foi pensada por Robert Merton¹¹ a partir da conceituação de *crise crônica*, elaborada para caracterizar as mudanças ocorridas no âmbito da sociologia. A formulação pode ser aplicada para compreender a situação do catolicismo, uma vez que, ao adotar a metáfora médica, pode-se elaborar um diagnóstico sociológico no intuito de, através da identificação de *sinais* e *sintomas* que se apresentaram no desenvolvimento institucional da igreja católica, estruturar pistas de investigação e reconstituir, com olhar analítico, como se deu o processo de enfrentamento, adaptação e readaptação da igreja frente ao mundo moderno.

Em um plano de maior folego, que não se restringe à dimensão do nosso objeto empírico, mas que ajuda a pensar o conceito de *crise* no plano disciplinar específico da sociologia, importantes contribuições encontram-se nas teorizações de Jürgen Habermas. “A Sociologia se converte *par excellence* numa ciência da crise, que se ocupa essencialmente da formação dos sistemas sociais modernos e dos aspectos anômicos da decomposição dos sistemas sociais tradicionais”.¹² Para o filósofo, a crise é um fenômeno constitutivo da própria sociologia, uma vez que é a partir dela que se pode pensar os processos de transformação da “integração social provocadas no arcabouço das sociedades vétero-européias pelo nascimento do sistema estatal moderno e pela diferenciação de um sistema econômico que se autorregula pelo mercado”.¹³

Tomado dessa forma, o conceito de *crise* é uma base de formulação do pensamento sociológico e, para além de nossa questão relativa ao catolicismo, permite pensar os processos sociais e reconstituir criticamente a complexa transição entre a tradição e a modernidade. Pode-se ponderar então, como a sociologia adquire suas feições próprias, enquanto disciplina científica preocupada preeminentemente em compreender a formação de sistemas sociais modernos, por meio daquela dinâmica que nas palavras do estudioso alemão é expressa como uma *conversão* da sociologia em uma *ciência da crise* (Habermas, 1987; Pierucci, 2006). Outras postulações de Habermas são promissoras para a pesquisa aqui colocada. Para ele, *crise* e *modernidade* são conceitos estruturalmente imbricados, na sua significação de

¹¹ MERTON, Robert K. *A ambivalência sociológica e outros ensaios*. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1979.

¹² HABERMAS, J.. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I. Madrid, Taurus, 1987: 19-22.

¹³ HABERMAS, J.. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I. Madrid, Taurus, 1987: 19-22.

“movimento”, e permitem iluminar de forma histórico-conceitual os processos de transformações culturais.¹⁴

Frente a essa reflexão e a esse emaranhado de conceitos sobre a crise, cabe ponderar que a ideia que norteia nosso trabalho, ou seja, nosso olhar sobre a maneira de compreender as dinâmicas de mudança da igreja católica após 1945 (ou seja, a sua transformação, dita como crise) se constrói exatamente da articulação desses conceitos e ideias apresentados acima. Ao invés de adotarmos uma única das conceituações apresentadas como norte, em detrimento das demais, buscamos nos apropriar das potencialidades de cada uma, de forma a integrá-las num viés crítico de análise do processo pela qual passa a igreja naquele período, e como forma de instrumentalizar, como ferramenta teórica e metodológica – aos modos de uma tesoura – o conceito de crise, a ponto de viabilizar a análise de nosso material empírico.

O aprofundamento da noção, como conceito e como ferramenta para operacionalizar nossa leitura histórica do fenômeno eclesiástico na segunda metade do século XX, será desenvolvido ao longo do trabalho e, de forma mais sistemática, nos capítulos de análise.

De todo modo cabe frisar que, *grosso modo*, procuramos direcionar dentro de dois encaminhamentos o nosso tratamento do conceito crise. O primeiro, procurando avançar na esteira da perspectiva de Koselleck, que permite aprofundar o próprio estatuto teórico do conceito *crise* enquanto categoria sociológica autônoma. O segundo encaminhamento, em consequência do primeiro, se dá na explicitação de como a ideia de *crise* se articula com outros conceitos, categorias e noções, no momento em que o seu tratamento teórico comporte necessariamente a busca da identificação de relações de significação com outros conceitos (a saber o de *secularização*) para sua efetiva aplicação operacional empírica em nossa pesquisa.

MODELOS SEMÂNTICOS DE *CRISE*

Em mais uma de suas contribuições sobre o tratamento de crise¹⁵, Reinhart Koselleck procura mostrar as suas mudanças de significado por meio de um acompanhamento da

¹⁴ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁵ KOSSELECK, Reinhart. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: Ombre Corte, 2012.

multiplicidade de usos e de significações do termo que se expressam a partir do século XIX, até grosso modo chegar à atual fase de modernidade avançada. Essa contribuição é bastante interessante para nós, no momento em que ajuda numa atitude de “amarrar” os possíveis sentidos do conceito *crise* e localizá-los, com um pouco mais de precisão, dentro de uma dimensão histórica que corresponda àquela fase, que, conforme as periodizações correntes entre os historiadores, vem sendo denominada por meio da debatidíssima designação de *história contemporânea*.

Uma primeira dimensão que Koselleck enfoca é aquela que relaciona o emprego do termo, no começo do século XX, por parte de autores notáveis das Ciências Humanas (Paul Valéry, Ortega y Gasset, Johan Huizinga, Edmund Husserl) e suas implicações efetivas no âmbito de um avanço no desenvolvimento da discussão teórica da categoria nas Ciências Humanas e Sociais. O historiador alemão assinala que as diversas e importantes contribuições oferecidas por esses autores não conseguiram ir “além do terreno da filosofia da história, no interior do qual o nosso conceito já se era desenvolvido no século anterior” (Koselleck, 2012: 90-91). Sendo assim, o termo *crise* continuava sendo entendido como um conceito que identificava uma fase de passagem.

A segunda dimensão retomada por Koselleck relaciona o termo *crise* à teologia cristã e seus desdobramentos ao longo do século XIX e XX, os quais tiveram a capacidade de produzir a noção de *crise permanente*. Retomando o teólogo Karl Barth, o autor indica como a perspectiva da “história sagrada” vai se “*des-teologizando*”, ou seja, se autonomiza, em parte, da tutela da teologia, permitindo a configuração de outra perspectiva para se pensar a história no âmbito cristão, tal seja como a crise permanente de toda a história. “Crise perde o seu significado ligado ao fim dos tempos e a passagem epocal – torna-se uma categoria estrutural da interpretação cristã da história” (Koselleck, 2012: 91).

Numa terceira dimensão que ajuda a traçar as mudanças semânticas do termo crise, Koselleck a identifica focando dois âmbitos específicos da modernidade contemporânea. O primeiro é no campo das Ciências Sociais e Humanas, onde *crise* se torna, transversalmente, em todas as áreas de conhecimento, um conceito chave. O segundo universo a que se deve chamar atenção é a mídia, onde há um uso indiscriminado do termo crise.

Essas três dimensões focadas por Koselleck de fato ajudam a iluminar o processo de delineamento semântico do termo em sua natureza polissêmica e em sua vocação polivalente no campo das Ciências Sociais. Contudo, evidencia que a multiplicidade do conceito, assim como seu potencial de circulação e de aplicação em diferentes esferas, acaba por criar um

risco de esvaziamento das propriedades explicativas do termo. Ao mesmo tempo em que aponta a pertinência da noção de crise em favor de uma compreensão de processos históricos peculiares, aponta a necessidade de que a mesma noção seja qualificada, ganhe corpo, de forma a evitar a dissolução do fenômeno da crise no uso genérico do termo.

A tal propósito, vale a pena retomar uma passagem de Koselleck:

Il concetto di ‘crisi’ è tanto capace di creare collegamenti, quanto a sua volta bisognoso di collegarsi ad altri termini, esso è un concetto in grado di precisare meglio i significati ma, al tempo stesso ha bisogno di essere precisato (Koselleck, 2012: 92).

O conceito de ‘crise’ é capaz tanto de criar conexões, quanto por sua vez precisa ser conectado a outros termos, ele é um conceito capaz de precisar melhor os significados mas, ao mesmo tempo, necessita de ser precisado (Koselleck, 2012: 92).

Segundo observa Koselleck, isso implica em pensar o termo crise na ótica da modernidade avançada, por meio de um paradoxo que projeta a força expressiva de significados da noção em uma chave ambivalente, na qual a ideia de *crise* não pode ser engendrada em uma camisa de força de fronteiras de sentido fortemente demarcadas *a priori*. Ao mesmo tempo, o que se pode extrair na leitura de Koselleck é que, se é um fato incontestável que nessas condições de modernidade avançada o termo crise assume conotações vagas, genéricas e indefinidas, isso deve ser avaliado não como uma desvalorização do conceito ou desqualificação para o campo da sociologia, mas ao invés disso deve ser entendido como um alerta, que aponta para uma atenção redobrada no seu emprego (Koselleck, 2012).

Portanto, com a intenção de evitar indefinições e desentendimentos no emprego da noção de *crise* no presente estudo, cabe de antemão recapitular esquematicamente as possíveis significações¹⁶ da categoria que pretendemos operacionalizar em nossa análise sociológica dos processos históricos de mudanças sociais da igreja católica na modernidade avançada:

1. Como conceito temporal – crise designa uma dinâmica de *aceleração* referente a uma transformação que impacta diretamente ou sobre a estrutura e a composição de grupos sociais ou no plano de mudança institucional da ordem social (esfera política, econômica, cultural). No campo da sociologia, a noção de *crise* aponta para um movimento de *passagem*, de *transição*, que segue do tradicional em direção ao moderno. A crise antecede a emergência de fenômenos de rupturas que irrompem na ordem social como algo de novo. Nessa ótica, crise

¹⁶ Seguimos fundamentalmente os três modelos semânticos elaborados por Koselleck. Outras referências importantes, e que contribuem para se pensar as significações em torno do termo crise, se encontram em Habermas (2000) e Boudon (1996).

pode designar um processo de declínio, de dissolução, de decomposição de um fenômeno social ou de uma configuração institucional.

2. Como conceito processual - perspectiva teórica a partir da qual se pode extrapolar a ideia de *crise permanente* ou *crise crônica*. O conceito adquire uma função ambivalente operativa tornando-se um pilar conceitual para interpretar a história entendida como uma chave (conceito-processo) para a compreensão de processos históricos;

3. Como conceito escatológico e utópico – crise designa um fim último. Crise como noção para olhar o horizonte de futuro, elaborar prognósticos e, com base nestes, tomar possíveis decisões.

Em relação a esta última acepção apresentada, mantemos um olhar crítico. Tal visão não condiz com a perspectiva desenvolvida em nosso trabalho, mas é preciso ter em conta a sua existência, assim como dos impactos que tal forma de compreensão do conceito podem fazer emergir.

CRISE E SECULARIZAÇÃO: CONEXÕES E SUAS SIGNIFICAÇÕES POSSÍVEIS

“Inicialmente, o termo ‘secularização’ tinha o sentido jurídico de transmissão forçada dos bens da Igreja à autoridade do Estado secular. Posteriormente, essa significação, por extensão, passou a designar o surgimento da modernidade cultural e social em seu conjunto.”.

Jürgen, Habermas. *O futuro da natureza humana*

Esses três modelos semânticos do termo *crise* (apontados acima) mostram como a noção adquiriu, ao longo do tempo, múltiplos significados que podem plausivelmente ser direcionados tanto teoricamente – para refletir acerca do próprio estatuto do conhecimento das Ciências Sociais –, quanto empiricamente – na compreensão substantiva de fenômenos sociais nas diversas esferas da ordem social. Nesse sentido, a nossa pesquisa, em seus objetivos, se volta eminentemente a um exame empírico referente a uma compreensão sócio-histórica das mudanças da igreja católica a partir da segunda metade do século XX e de suas complexas relações com os efeitos dos processos de modernização socioeconômica. Para tanto, tomaremos em exame, fundamentalmente, duas dimensões de crise: a primeira com foco no discurso católico sobre a *crise da Igreja* no período pós 1945; e a segunda voltada para a análise da *crise da igreja* a partir das avaliações subjetivas elaboradas pelos entrevistados que realizaram experiências missionárias com o grupo de *Gioventù Studentesca* (GS).

Mas, no intuito de dar mais consistência ao termo, buscamos identificar as possíveis conexões com outra categoria conceitual que é central à nossa investigação: a ideia de *secularização*. Em ambas as dimensões da *crise da igreja* mencionada (a crise da igreja posta em discurso e a crise da igreja tal como é percebida e avaliada pelos nossos informantes) uma dinâmica é central. É aquela referente ao denominado processo de secularização.

Como mostram diversos estudos, são várias as conexões e pontos de contato que mutuamente ajudam a esclarecer as significações dessas duas noções e, por sua vez, facilitam tanto a possível aplicação operativa na nossa pesquisa como também um melhor esclarecimento da maneira como os entendemos e queremos empregá-los. Para apresentar a importância dessa correlação, vale a pena retomar as reflexões de Olivier Tschannen que, por meio de uma reconstrução histórica das teorias da secularização, indica pistas de investigação para destrinchar essa relação mútua entre os dois termos. Um dos primeiros aspectos evidenciados pelo autor é que a correlação entre secularização e crise da religião é um fenômeno sociológico que deve ser pensado em quadro histórico de longa duração (Tschannen, 1992: 87). Não é nossa intenção, contudo, examinar essa relação em perspectiva de longa duração. Pretendemos nos limitar a um breve exame da relação entre crise da religião e secularização dentro de um recorte de tempo e de campo bem mais estreito e que é homologamente temporal e espacial ao nosso objeto empírico.

Secularização e *crise* são dois termos associáveis, ou também quase indissociáveis, pelo que nos indica também a leitura de outros autores como Sabino Acquaviva, (1976) e Franco Ferrarotti (1978) que se debruçaram sobre a categoria de *secularização* a partir de uma perspectiva comum, mas que chegam a êxitos interpretativos divergentes e demarcam uma primeira clivagem no debate em torno dessa problemática. Tomar como ponto de partida esses dois autores implica explicitar desde já que se tratam de duas visões que devem ser historicamente contextualizadas no quadro do debate das décadas de 1960 e 1970. É preciso salientar que, de lá pra cá, o debate acerca da relação entre crise da religião e secularização avançou bastante nos anos subsequentes. Com essa premissa, queremos frisar de antemão que não é nossa intenção fixar e limitar a dois autores, e às décadas de 1960 e 1970, o tratamento da ideia de secularização.¹⁷ A escolha desses dois sociólogos ajuda a apresentar e situar pelo menos inicialmente a nossa tentativa de aproximar a noção de *crise* e de *secularização* no

¹⁷ A respeito do debate sobre a secularização e a crise da religião na década de 1970 outros sociólogos contribuíram de maneira notável. Para um panorama geral histórico sobre esses argumentos, veja-se o livro de Cipriani (2007) e o excelente estudo de Tschannen (1992).

duplo objetivo de aplicar essas noções ao embasamento teórico do nosso estudo e, ao mesmo tempo, de esclarecer em qual chave de significação aqui vem sendo entendida a *secularização* como conceito. Tratam-se de duas visões que, em sua polarização, ajudam, mesmo que sumariamente a entender o desenvolvimento da discussão.

Acquaviva aproximou a *secularização* a uma elaboração diretamente relacionada à *crise da religião*, que se traduziria em um processo de declínio progressivo da religião nas sociedades contemporâneas ou industrializadas. A secularização, segundo ele, seria uma resposta teórica por meio da qual, nos círculos de teólogos e sociólogos [vale a pena frisar o fato de que ele fala repetidamente de *teologia-sociologia* da secularização, num movimento de quase fusão dos dois campos], se tenta dar uma resposta eficaz que possa compreender, e reverter de alguma forma, a “crise das práticas religiosas” e o “colapso das igrejas organizadas” (Acquaviva, 1976). Resumidamente, pensar o debate a partir da correlação dessas duas problemáticas dentro desse contexto intelectual comporta, segundo Acquaviva, pensar o processo da secularização e seus efeitos basicamente em três sentidos:

1. Aceleração do processo de decomposição das igrejas institucionais;
2. Aceleração da crise religiosa;
3. Estimulação em favor da emergência de respostas organizativas alternativas em âmbito cristão.

Temos então, nas teorizações de secularização de Acquaviva, aspectos de convergências que remetem aos modelos semânticos que Koselleck define acerca do conceito crise, principalmente nas duas primeiras acepções: a processual e a temporal. Nessa perspectiva, pode-se considerar secularização enquanto *conceito processual*, uma vez que ajuda a compreender um fenômeno histórico permanente, como uma eventual crise crônica da religião institucional na modernidade avançada; e como *conceito temporal* uma vez que a significação de secularização apontada por Acquaviva remete para uma dinâmica de mudança social de caráter temporal que propicia a passagem de uma fase histórica para outra ordem social, uma vez que a secularização tem o efeito de provocar fenômenos de decomposição em determinados arranjos institucionais no âmbito da religião cristã e estimular uma recomposição de outras formas.

Outro estudioso que aproxima *secularização* com o termo *crise* é o sociólogo italiano Franco Ferrarotti, que entra abertamente em polêmica com a interpretação de secularização proposta por Acquaviva. Ferrarotti é bastante cético em aceitar a pertinência da tese de um *eclipse do sagrado* como um declínio efetivo da religião nas sociedades em processo de

modernização. Ao contrário, pare ele, essa pressuposição de uma *crise da religião* pode ser vista como um paradoxo que não proporciona um declínio da religião em termos absolutos, mas que, ao invés disso, tem a força de promover a expansão de um fenômeno social como a proliferação de novas formas de agregação extra eclesiais ou antieclesiais, e a difusão de novas atitudes individuais de vivência da religião, por meio da disseminação da “experiência religiosa como religiosidade pessoal” (Ferrarotti, 1978). Segundo ele, pensar a secularização como um progressivo processo de declínio da religião seria um equívoco, que pode ter sido causado por dois aspectos: o primeiro por uma analogia que erroneamente estabeleceu uma equivalência da secularização com a crise da filosofia da cultura; e o segundo por via da forte influência exercida pelas preocupações pastorais de parte do clero católico que – alarmados com a crise das práticas religiosas, advertidas principalmente nas igrejas da Europa ocidental –, procuraram na sociologia um instrumento operativo para se colocar diante dos desafios do fenômeno de declínio das frequências das práticas religiosas e da perda de força de recrutamento devido à diminuição drástica das vocações religiosas. O entrelaçamento desses dois aspectos se traduz na consolidação de uma sociologia empírica das práticas religiosas que elabora suas teorizações no terreno de um repertório conceitual no qual as categorias de *secularização* e *crise* (declinada nas diversas possibilidades que uma dimensão relativamente ampla como a da religião oferece, ora crise da igreja, ora da fé, do sagrado etc.) encontram um espaço comum no qual são manuseadas e substituídas mutuamente em variantes de combinações e acoplamentos, como termos intercambiáveis.

O que se pode deduzir a partir dessas duas distintas abordagens da secularização é um ponto de convergência importante que consiste em reconhecer um fenômeno social de *crise da religião eclesial*, que deixa em situação de desconforto principalmente o clero católico. Esse mútuo reconhecimento do fenômeno de uma crise que é específica, a crise da religião institucional, é um elemento importante no nosso aprofundamento acerca da secularização, que ajuda de um lado a esclarecer melhor a maneira como a entendemos; e por outro nos interessa diretamente em nível empírico, uma vez que a nossa análise foca justamente num preciso sistema religioso, do tipo igreja.

Acreditamos que a ponderação acerca da *crise da religião eclesial* proposta nesses dois autores possa ser deslocada e contextualizada no quadro da modernidade atual para refletir sobre o declínio ou eventual ascensão das instituições religiosas tradicionais, dentro de um horizonte que requer pensar os processos de mudanças históricas e culturais a partir de um grau de complexidade maior, que implica fundamentalmente em atinar com as lógicas de

dinâmicas permanentes de *decomposição* e *recomposição*. A postulação dessas ponderações de Acquaviva e Ferrarotti pode ser incorporada em uma chave, por assim dizer renovada, de sociologia da modernidade religiosa, na qual secularização ganha sua plausibilidade numa específica configuração do social, na qual:

Il credere religioso non scompare, ma si scompone e si differenzia, mentre si frantumano – in maniera più o meno profonda a seconda dei paesi – i dispositivi del suo inquadramento istituzionale (Hervieu-Léger, 2003b: 35).

A crença religiosa não desaparece, mas se desfaz e si diferencia, enquanto se estilhaçam – de maneira mais ou menos profunda de acordo com os países – os dispositivos do seu enquadramento institucional (Hervieu-Léger, 2003b: 35).

Outro ponto de convergência entre esses dois autores, a respeito da relação entre secularização e crise, se encontra na tentativa de mostrar os efeitos que essa correlação proporcionou no desenvolvimento da sociologia da religião enquanto disciplina científica. Pode-se compreender que a relação estreita entre secularização e crise da religião constitui um “fato” inerente à própria história da sociologia da religião, intrinsicamente envolvida com suas mudanças e evoluções de fisionomia científica. Os dois sociólogos italianos não fazem mistério ao mostrar que a *secularização* percebida pelos clérigos católicos como uma *crise da religião*, contribuiu para que essas questões entrassem no campo da sociologia. E ao assinalar as consequências dessa estreita correlação, eles não são os únicos que evidenciam que a postulação da discussão nesses termos permitiu que a sociologia da religião (do catolicismo) encontrasse uma nova visibilidade dentro e fora do mundo intelectual confessional e, conseqüentemente, alcançasse um *upgrade* de status, sendo-lhe reconhecida nos círculos do mundo acadêmico uma legitimidade científica própria no estudo do fenômeno religioso (Hervieu-Léger, 1996; 2003b; Tschannen, 1992). Tal processo se deu por intermédio do foco nas mudanças do catolicismo, sobretudo voltado para a análise do declínio das práticas religiosas.

O que cabe também acrescentar a respeito da relação entre *crise da religião* e *secularização* é pensar a respeito do peso que essa associação, em seu entrelaçamento de questões teóricas, disciplinares etc., comporta para uma análise sociológica como a nossa. O fato de focar como objetivo central a compreensão sociológica *da crise* da igreja católica na modernidade avançada, evidentemente nos obriga, no decorrer da pesquisa, a formular com a devida clareza os nossos pressupostos concernentes não só à noção de crise enquanto conceito sociológico autônomo, como também a articular as problemáticas *crise da religião* e *crise da religião institucional*, em suas mútuas relações de reciprocidade, com os processos de

modernização socioeconômica. Por sua vez, a lógica da explicitação desses pressupostos preliminares obriga a repensar historicamente a sociologia da religião como um todo, principalmente o desenvolvimento que se deu por intermédio da sociologia religiosa católica. Sendo assim, esse ângulo específico da crise, além das implicações diversas que tem para a análise do nosso objeto substantivo, impulsiona também a elaborar um exercício meta sociológico, uma reflexão de compreensão histórica sobre a própria sociologia da religião e suas evoluções ao longo do século XX.

Não é nossa intenção abordar, pelo menos empiricamente, a relação entre processo de *secularização* nas sociedades modernas e *crise da religião*. Isso, evidentemente, por razões de ordem teórica e metodológica e limitações que uma pesquisa como a nossa comporta. Além disso, cabe acrescentar que essa tentativa de traçar uma análise sobre secularização e crise da religião e suas conexões, no debate inerente à sociologia da religião, maturou-se também em decorrência da tentativa de envolver uma sugestão que nos foi dada em ocasião do exame de qualificação e a qual não queremos nos eximir. Essa breve reflexão procede, então, em parte como tentativa de fornecer uma resposta à solicitação da banca, e em parte por via da natureza do percurso de pesquisa trilhado que, por efeito das leituras, e das análises desenvolvidas, nos tem indicado a importância de ter em conta esses dois fenômenos. Acreditamos que entender, mesmo que só tangencialmente, sem nenhuma pretensão de exaustividade, essa problemática, tentando tornar mais inteligível o nexos “*secularização* da vida moderna - *crise* da religião na sociedade moderna” ajuda a explicitar como a união desses dois fenômenos sociais se constitui como um conjunto funcional próprio. Ao mesmo tempo em que, a partir da leitura de autores que se confrontaram no campo da sociologia da religião, busca-se historicizar as noções *secularização* e *crise*, torna-se possível avaliar a plausibilidade das questões, suas conjecturas e hipóteses dentro de um processo de mudanças históricas e sociais e se a sua revisão crítica tem relevância como problema cabível na contemporaneidade.

SOBREVOO DE AGGIORNAMENTO SOCIOLOGICO ACERCA DA SECULARIZAÇÃO

Como apresentamos na seção anterior, aprofundamos o debate acerca da secularização privilegiando basicamente dois eixos de análise: o primeiro em uma perspectiva *histórico intelectual*, no intuito de situar o debate dentro do campo da sociologia da religião, como também identificar suas relações com o conceito de *crise*; e o segundo com o objetivo de reconsiderar a categoria *secularização* à luz do debate contemporâneo, com as disputas em

torno de sua significação no intuito de identificar as suas possibilidades de aplicação na nossa investigação e possíveis potencialidades operacionais para reconstrução crítica de um processo de mudança sócio-histórica.

Nessa seção, procuraremos apresentar as reflexões que acompanham esse segundo eixo, reconsiderando alguns autores que ajudam a delinear os principais contornos do estado atual do debate acerca da secularização e de como suas interpretações postulam a plausibilidade da categoria na modernidade contemporânea. Conscientes da existência de uma bibliografia ampla sobre o assunto, por enquanto tomaremos em exame apenas alguns autores, que representam, a partir de perspectivas distintas, diversas maneiras de formular teorizações em torno da noção de secularização, e que ajudam não só a balizar historicamente a categoria a partir de um olhar sobre os problemas atuais como também projetam alguns elementos úteis na tentativa de delinear o atual estado da arte sobre a historiografia da secularização (Baubérot, 2011; Beck, 2009; Berger & Davie 2010; Taylor, 2010; Willaime, 2011).

Uma primeira constatação banal, mas não sem importância, pode ser frisada tomando-se em conta que o debate intelectual acerca da secularização não constitui um conjunto de formulações teóricas exclusivo da sociologia da religião nem tampouco um argumento restrito ao seu campo. As discussões acerca da categoria transversalmente reverberam em um espaço intelectual de não pouca amplitude, que abarca o campo da história, o campo da filosofia, da política e até do direito (Blumberg & Schmitt, 2012). Mas o que interessa frisar aqui é que, no âmbito da sociologia da religião, a secularização acaba sendo uma categoria com um valor estruturante pela própria disciplina e isso, conforme salientam alguns sociólogos, é reconhecidamente aceito se se considera a sociologia europeia (Berger & Davie, 2010).¹⁸

Um segundo aspecto que hoje se pode avaliar, e que salta aos olhos, é que estando “na moda” ou “fora de moda” a secularização continua sendo discutida. Mas essa constatação pode ser válida apenas enquanto impressão. Impressão que de fato ganhou consistência na medida em que compulsamos mais e mais referências bibliográficas que versam sobre o tema. Mas a proliferação do debate, como já anotou Hans Blumberg (2012), se de um lado mostra a relevância histórica da categoria da secularização, por si só não é um elemento suficientemente exaustivo para demonstrar a sua pertinência enquanto conceito plausível, a

¹⁸ Segundo Peter Berger e Grace Davie (2010), nos Estados Unidos o campo de estudo do fenômeno religioso apresenta uma evolução distinta do europeu, uma vez que, a partir de outra vertente teórica, os interesses da sociologia da religião, no país, se concentraram mais sobre o mercado e sobre formulações interpretativas que sustentam e buscam explicar o modelo da escolha.

partir do qual se pode viabilizar uma compreensão do fenômeno religioso na modernidade contemporânea.

Na esteira dessa simples constatação, trivial impressão compartilhada também pelo sociólogo e historiador da religião Jean Baubérot, se abre uma pista importante para um primeiríssimo aprofundamento do debate. Baubérot, no intuito de distinguir secularização de laicização, pondera:

Minha abordagem surgiu a partir de uma constatação: se lançarmos um olhar, ainda que pouco distanciado, sobre a tribo dos sociólogos da religião, é fascinante observar como, há meio século, ela tem julgado o emprego do termo ‘secularização’ pouco operatório, equivoco, excessivamente multidimensional, etc., embora continue a empregá-lo muitas vezes, sem pestanejar, como referência central. Alguns ateiam fogo àquilo que adoraram, como Peter Berger, insistindo na ‘dessecularização’ atual, o que não foge do mesmo arcabouço conceitual (Baubérot, 2011: 285).

Essa reflexão de Baubérot impõe reconsiderar a secularização à luz do esclarecimento de um primeiro equívoco ofuscante. Trata-se, a nosso ver, de enxergar que a questão está mal posta, uma vez que se procede interrogando se secularização é uma categoria superada ou ainda válida. O que chama atenção na reflexão de Baubérot é a constatação de que a categoria da secularização permanece viva no debate da sociologia da religião, não se desgastou tanto a ponto de sair do repertório conceitual compartilhado pela tribo dos sociólogos da religião. Nessa perspectiva, o que de fato ocorreu foi apenas um deslocamento das disputas em torno da atribuição da *significação* legítima que se pode conferir ao termo, ou seja, mais que uma questão de controvérsia quanto ao reconhecimento da secularização enquanto fenômeno, é uma questão próxima ao que Bourdieu chama de “luta pelas palavras comuns”. A disputa agora se foca na definição do que realmente venha a ser a secularização, e a noção se torna, novamente retomando Bourdieu, uma das “palavras-chaves pelas quais alguém vai lutar”. (Bourdieu, 2011: 27).

Esse ajustamento de significado da categoria secularização às condições da modernidade contemporânea, no caso de Baubérot, pode ser avaliado acompanhando sua interpretação dessa noção, que se desenvolve primeiramente por meio de uma operação de distinção do significado do termo (que se presta a um uso ambivalente) tanto como um *paradigma* quanto como um *conceito*. A intenção das teorizações de Baubérot é a de rever e avançar a respeito de uma abordagem canonizada, que adotava a ideia de secularização indiscriminadamente (como paradigma ou como conceito) usando o termo nessas duas acepções de acordo com as circunstâncias. Essa inclinação a manusear a categoria de tal forma já seria, segundo o autor, desviante e geradora de equívocos e confusões.

A saída que Baubérot propõe na sua teorização é que a categoria da secularização possa de alguma forma sair dos confins disciplinares delimitados, desvinculando-se do campo da sociologia da religião e se abrindo a outra dimensão conceitual, elaborada dentro da perspectiva mais ampla do paradigma ligado ao termo *modernidade*. Além dessa primeira proposição, ele avança numa segunda formulação, na qual explicita a secularização como um conceito ideal-típico e defende que essa abordagem contribui pra realçar seu viés operacional, de categoria processual e como chave de compreensão, e seu caráter dinâmico no desenvolvimento de processos históricos. Acompanhando essa abordagem, formula: “Secularização e laicização são instrumentos para explicar processos sócio-históricos. Convém portanto, periodizar” (Baubérot, 2011: 288).

Nesta perspectiva postulada por Baubérot se percebe a importância concedida à História, entendida como processo evolutivo, que comporta pensar secularização no quadro de dinâmicas temporais. Tal abordagem procura examinar as implicações sociais da secularização enquanto categoria processual a partir de três períodos-tipo de modernidade (Modernidade ascendente; Modernidade estabelecida; Modernidade tardia). Não vem ao caso entrar em detalhes para explicar quais são as características próprias de cada fase de modernidade. O que nos importa frisar é que a abordagem proposta por Baubérot desloca o paradigma da secularização de um eixo, que se articulava na ligação direta *secularização-modernização*, para outra articulação teórica, que implica pensar a secularização a partir de uma diferente perspectiva conceitual que, embasada numa periodização histórica da modernidade, possa atinar com a complexidade de processos históricos e culturais que se entrelaçam em múltiplas escalas.

Em uma perspectiva em alguns aspectos análoga, mas com resultados absolutamente divergentes de Baubérot, outro sociólogo francês, Jean Paul Willaime, propõe repensar secularização em uma perspectiva de desenvolvimento social relacionada ao termo modernidade. Ele pensa a categoria a partir de uma teorização que “caracteriza a ultramodernidade contemporânea como uma radicalização da secularização” (Willaime, 2011: 307). As análises de Willaime são pautadas nas teorizações de Giddens e de Beck, intérpretes da chamada modernidade reflexiva. O que Willaime propõe a partir dessa chave da ultramodernidade implica pensar em um processo em que as próprias instituições seculares se secularizaram. Emblemático dessa tendência, segundo o autor, é tomar em análise o papel do Estado-nação na atual época de globalização. A secularização então precisa ser pensada como um movimento dentro de outros processos sociais e culturais, não mais inscritos dentro de

confortáveis e relativamente estáveis horizontes, como a dos confins do Estado-nação nas décadas passadas, mas na dimensão de complexos fluxos e trocas culturais das dimensões transacionais das sociedades globalizadas. Segundo Willaime, o horizonte no qual o sociólogo deve lidar com a secularização é um panorama onde a certeza e as convicções da crença na força de paradigmas estáveis devem ser substituídas por um cenário onde prolifera a incerteza nos imaginários sociais e onde se afirma o poder da dominação midiática (Willaime, 2011).

Em outra perspectiva, Charles Taylor, ao invés de pautar secularização a partir de uma análise histórica ancorada em torno do termo modernidade, propõe, dentro um projeto ambicioso de elaborar uma história da secularização, identificar as coordenadas que permitem captar as ressignificações da categoria. A reconstrução histórica de Taylor é rica em elementos importantes que ajudam também a situar a secularização dentro do debate contemporâneo. Vale a pena retomar uma passagem que sintetiza eloquentemente a sua concepção de secularização:

Assim, minha própria visão de ‘secularização’, que livremente confesso ter sido moldada pela minha própria perspectiva como crente (mas que, não obstante, espero ser capaz de defender com argumentos), é que certamente tem havido um ‘declínio’ da religião. A fé religiosa passou a existir em um campo de escolhas que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe em um campo em que há um amplo leque de outras opções espirituais. Porém, a história que nos interessa não é simplesmente uma história de declínio, mas também de uma nova determinação do lugar do sagrado ou espiritual na vida individual e social. Essa nova localização tornou-se uma oportunidade para recomposições da vida espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dele (Taylor, 2011: 513).

Taylor recorre a uma periodização que se constitui em três épocas, moldadas como tipos ideais weberianos, no intuito de recuperar as matrizes sociais dentro das quais a vida religiosa e as experiências espirituais foram seguidas pelos indivíduos. A primeira é a matriz social do *Ancien Regime* (época onde havia um entrelaçamento entre Igreja e Estado; um imaginário social em que Deus estava em toda parte; um mundo paroquial; a presença da magia). A segunda é a *Era da mobilização*, que começa a se tornar dominante particularmente a partir dos anos pós Revolução Francesa e vai até os anos pós segunda guerra mundial (nesse período os indivíduos começam a ser impelidos a se mobilizar por meio de instituições como governos, igrejas, partidos; ocorre uma mudança de imaginários sociais; há o papel central das identidades políticas). A terceira época é designada como a *Era da autenticidade*, que se torna dominante a partir dos anos 1960 (individualismo expressivo; revolução individualizadora; adesão dos indivíduos às novas culturas de consumo; imperativo da liberdade de escolha; emergência da cultura jovem; centralidade das questões sexuais).

Esse último tipo ideal proposto por Taylor, a *Era da autenticidade*, nos interessa de perto, não só para pensar uma concepção de secularização mais ajustada e pertinente às condições da modernidade religiosa contemporânea, mas também pelo fato de ser temporalmente homólogo, em sua gênese e emergência enquanto fenômeno social, ao nosso objeto de pesquisa. Nos ajuda, dessa forma, a municiar teoricamente a compreensão da nossa investigação em sua dimensão empírica.

Segundo as reflexões de Danièle Hervieu-Léger (2003a), a igreja católica na França, diante dos efeitos da profunda mudança cultural, optava por ser, na proposição de sua mensagem, mais uma igreja “propositiva” do que “impositiva”. A emergência desse mesmo fenômeno vem sendo elaborada também por Taylor, uma vez que, segundo ele, no mundo anglo-saxão, a igreja enfrenta uma dificuldade em dialogar com essa nova sociedade que passou para o que ele designa de *era da autenticidade*, ou seja, uma verdadeira revolução cultural, que teve um efeito profundo na moldura de novas mentalidades e na modificação dos horizontes dos imaginários sociais. A dificuldade enfrentada pela igreja, segundo Taylor, se encontra em dose redobrada, uma vez que não só a instituição tem suas dificuldades em propor uma mensagem mais atrativa, mas também precisa superar uma barreira mais alta, uma vez que as pessoas que adquiriram uma nova mentalidade mostram uma indiferença para a mensagem cristã e, muitas vezes, não parecem sequer dispostas a ouvi-la.

Para Taylor, a *era da autenticidade* promove a difusão de uma específica disposição individual cuja empatia se volta mais expressivamente para as propostas das novas culturas de espiritualidade. Essa é uma mudança cultural crucial, uma vez que o eixo desse deslocamento no âmbito do fenômeno religioso comporta, para quem o analisa, uma variação de escala de observação que vai da dimensão institucional da religião à dimensão do indivíduo. Segundo Taylor, na *era da autenticidade* há uma tendência que deve ser entendida a partir de uma maior ênfase na compreensão da esfera do indivíduo e de sua experiência, enquanto fenômeno central, e onde, portanto, se torna preeminente deslocar o foco da análise para essa tendência de busca de espiritualidade, em suas múltiplas variedades de ofertas, em detrimento da experiência de adesão à religião, principalmente em sua variante de religião institucional.

Essa mudança de escala com foco no indivíduo comporta também repensar uma *narrativa* da secularização que foi dominante fora e dentro da academia (Berger & Davie, 2010) e que, aos poucos, a partir de incorporações de novas proposições, começa a ser revisitada em outra chave. Essa nova vertente interpretativa pode ser em parte ilustrada linguisticamente por meio de uma série de metáforas que se tornaram corriqueiras entre a

comunidade dos sociólogos e que comprovam essa ênfase dada ao papel do indivíduo nas suas relações com as instituições religiosas tradicionais, a adesão ou não às práticas religiosas e suas experiências com as novas culturas espirituais. Proposições como “*Crer sem pertencer*” de Grace Davie, “*Bricolagem das crenças*” de Danièle Hervieu-Léger ou “*Religioso à lá carte*” (Schelegel apud Hervieu-Léger, 2003b) indicam, por um lado, um renovado reconhecimento da importância do indivíduo e de suas ações, e do impacto na configuração do religioso na contemporaneidade. Por outro lado, sinalizam as tendências de cenários sociais onde ocorre um declínio da religião, sobretudo no âmbito das instituições tradicionais. Percebe-se que as análises sociológicas caminham em direção a um maior reconhecimento das influências dos atores sociais individuais, principalmente por meio de suas possibilidades de escolhas, e evidenciam o fortalecimento de um processo de individualização da crença. Evidentemente, isso impacta diretamente em pensar a secularização a partir de um outro olhar, no qual o indivíduo não é mais a unidade de medida que sofre passivamente as consequências de um macro processo postulado aprioristicamente. Todas essas novas teorizações, em graus distintos, contribuem para uma visada do indivíduo como um agente ativo, a partir do qual também se dão os processos de mudanças, de arranjos e rearranjos de fenômenos religiosos. Como observa Ulrick Beck, trata-se de ponderar que

La secolarizzazione non designa dunque il declino della religione e della fede, bensì la formazione e la massiccia diffusione di una religiosità che si richiama sempre più all'individualizzazione (Beck, 2009: 36).

A secularização não designa portanto o declínio da religião e da fé, mas a formação e a maciça difusão de uma religiosidade que faz um apelo cada vez maior à individualização (Beck, 2009: 36).

Trata-se fundamentalmente de pensar a secularização também à luz de uma teoria da individualização, que tem por base uma distinção entre o que se considera religião (organizada) e fé (individualizada) (Beck, 2009: 49).

Tal afirmação de Beck vai ao encontro de uma postura, que é questionada por muitos estudiosos, segundo a qual a teoria da secularização se manifesta diversamente em diferentes contextos, uma vez que se vincula a esse chamado “individualismo”. Dessa forma, o autor afirma a existência da secularização como um fenômeno múltiplo, vinculado sim a um processo de modernização, mas que não teria sua ocorrência vinculada à progressão de uma modernização linear. Tal postura recebe críticas severas embasadas no risco de que tal definição da secularização incorra num esvaziamento do conceito ou mesmo em sua negação. Não se trata aqui, no entanto, de forma alguma, de negar o fenômeno da secularização ou

minimizar sua influência ou impacto. Pelo contrário, trata-se de uma atualização do conceito à luz da modernidade contemporânea.

A ponderação e tentativa de articular essa dinâmica de individualização das práticas religiosas traz sugestões e pistas de análise para o nosso objeto empírico, uma vez que nossa pesquisa se foca, em sua dimensão empírica, em uma investigação de experiências individuais. Os militantes da GS entrevistados por nós constituem um grupo organizado e coeso, no sentido que têm uma motivação comum e traços identitários próprios. No entanto, há que se ponderar (e aqui nos apoiamos sobre as impressões colhidas por meio da leitura e observação de nosso corpus) que há duas dimensões identitárias em jogo: uma grupal, inserida no contexto do movimento da GS e derivada do pertencimento dos jovens militantes a esse grupo, e outra individual, conformada pela trajetória biográfica, pela formação, experiências e leque de opções de cada integrante do grupo.

Ao retomarmos a ideia de trajetória de vida, como eixo fundamental da reconstrução narrativa que propomos, a perspectiva da identidade dos indivíduos ganha destaque. Esse procedimento de mudança de escala, passando de uma perspectiva macro para a dimensão microsocial das ações dos sujeitos pode, em alguns aspectos, se beneficiar ainda de uma formulação inspirada pela leitura de Taylor, quando este propõe falar em *narrativas de secularização* (Taylor, 2010: 493). Ou seja, essa imagem, tomada de empréstimo do autor, abre uma espécie de brecha para se pensar secularização numa pluralização de possibilidades. Nesse sentido, aproveitamos para postular a possibilidade de desenvolver a nossa narrativa de tese articulando essa escala do indivíduo (base de nosso procedimento empírico e que tem como instrumento a entrevista) com uma base conceitual mais ampla (crise, secularização) e que nos permite compreender fenômenos sociais de ordem mais geral, concernentes à crise da igreja católica na época contemporânea, seu processo de modernização, sua perda de influência na sociedade atual e a pertinência de sua mensagem. Os informantes, considerados aqui para além de fontes de informação, como *operadores analíticos*, com um potencial explicativo próprio [função avaliativa] (capazes de construir uma espécie de sociologia espontânea), acabam por fornecer em suas memórias subjetivas uma interpretação particular do que venha a ser a secularização e quais os seus efeitos para a religião católica. Então, por meio de seus depoimentos, são configuradas narrativas, mesmo que em tom subjetivo, sobre a secularização, que tornam legítimo que possamos articular no nosso estudo um *movimento reflexivo* que vai das narrativas subjetivas sobre experiências missionárias às narrativas de secularização.

Partindo em direção à investigação de material documental produzido por intelectuais católicos, e que versem sobre a crise da igreja católica, podemos apontar também no discurso católico sobre a crise a formulação de narrativas de secularização. Pode-se perceber, em uma análise dos materiais recolhidos, que a ideia de pluralidade no que tange à secularização – ou seja, a existência de múltiplas formas de entendimento desse processo – também ali ganha espaço. Para alguns, a crise da igreja é vista como um momento em que a instituição tem de lidar com uma sociedade que, na medida em que se moderniza, está se desumanizando, deixando o homem mais isolado, sozinho. Para outros, a secularização é percebida como um processo dado, estabelecido, ao qual a igreja, por meio de reformas de suas estruturas institucionais, tem de ir ao encontro e procurar, também por meio desse, caminhos de *aggiornamento*. Em torno dessa questão da secularização já se pode ver delineada uma polarização de posições internas à igreja. Outra observação importante diz respeito à forma como a questão da secularização é tratada nesses textos. O termo secularização nem sempre aparece explicitamente anunciado. Ainda assim, é possível perceber a presença forte dessa questão nos debates em torno da crise.

DINÂMICAS DA CRISE EM UM PAÍS CATÓLICO: A REFERÊNCIA DO CASO FRANCÊS

A socióloga Danièle Hervieu-Léger, que em seu estudo *Catholicisme, la fin d'un monde* (2003a) examina a situação do catolicismo na França às portas do século XXI, oferece pistas para a elaboração de possíveis percursos analíticos a partir da ideia de *crise*. O objetivo do estudo de Hervieu-Léger é o de compreender, a partir de uma perspectiva sociológica, a natureza particular da crise do catolicismo na França.¹⁹ Partindo desse ângulo de observação, ela desdobra sua investigação sociológica — acerca da religião católica na França e em relação com os processos de mudança cultural — em uma chave analítica dupla que: (a) de um lado procura atinar com os múltiplos níveis da vida cultural e da estrutura social através de uma sociologia da religião voltada para a compreensão das dinâmicas do fenômeno religioso na contemporaneidade, e (b) de outro, procura identificar e compreender as imbricações da modernização social com a esfera da religião católica, vale dizer, compreender os seus efeitos dentro de um processo de desenvolvimento histórico-cultural específico,

¹⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.

através de uma análise sócio-histórica dos processos de mudança institucional da igreja católica na França.

A partir dessa abordagem, que une as potencialidades da sociologia da religião e da sociologia histórica, seu intuito de compreender o caráter da crise da religião católica na contemporaneidade é desenvolvido a partir de dois vieses operacionais: 1) *Histórico-cultural*, apresentando, através de caracterizações analíticas do catolicismo francês, as significações das relações entre religião e sociedade na modernidade contemporânea, tomando em resenha toda uma série de indicadores [a saber, as mudanças das práticas religiosas regulares, as relações de pertencimento territoriais no mundo rural e urbano, as transformações da instituição da família e do casamento, o discurso da igreja a respeito da contracepção, os processos de institucionalização da igreja na França]; 2) *Institucional*, mostrando como as formas de um processo de declínio se apresentam em evidentes sinais de dificuldade tanto *ad intra* quanto *ad extra* da igreja católica, levando internamente o aparelho eclesiástico a intermitentemente organizar e reorganizar o seu discurso e, conseqüentemente, a modificar sua postura na esfera pública, ao mesmo tempo em que externamente vai descrevendo o manifesto descompasso, presente numa sociedade majoritariamente católica, entre a *condução de vida* dos católicos na modernidade religiosa contemporânea e a proposta da mensagem cristã.

É importante para nossa pesquisa atentar para o fato de que Hervieu-Léger opera sua investigação sociológica através da ideia de *crise*, manejando o conceito, além da sua substancialidade como acontecimento histórico factual, *como chave interpretativa para o seu objeto de estudo*. Nessa linha, a categoria adquire o status de uma concepção dinâmica para pensar a história do catolicismo francês após a Revolução Francesa, para pensar suas mudanças históricas a partir do momento em que se pensa a *crise* como ponto de partida de uma “idade permanente do catolicismo francês” marcada pelo desencadeamento de um “ciclo de crises internas” (Hervieu-Léger, 2003a: 23).

Uma vez frisadas essas propriedades “processuais” da categoria *crise*, tal como aplicada por Hervieu-Léger, resta-nos explicitar de que maneira a socióloga francesa, a partir desse recorte operativo, caracteriza o catolicismo da França na contemporaneidade.

Para tentar compreender as relações entre religião e sociedade em um país como a França, um ponto de partida sugestivo foi oferecido por Emile Poulat que, tratando do *espírito de laicidade* desse país, falou em *singularidade francesa*. Singularidade que se dá a ver tão logo se faz uma comparação contrastiva com países vizinhos e, mais amplamente, com outras

nações do mundo. Essa peculiaridade político-cultural da França se dá na medida em que o princípio de *laicidade* substitui o princípio de *catolicidade*, fazendo com que a religião se torne uma questão de consciência, de opinião. De uma parcela, não da totalidade. Por outro lado, essa forma de laicidade “de nascença”, segundo as ponderações de Poulat, significa que tal princípio, num país onde todas as pessoas, antes de mais nada, são dadas como laicas, não proporciona necessariamente um entendimento exaustivo do que é laicidade, o que deve e o que pode ser (Poulat, 1987: 189-191).

“*Mal-être catholique*” contemporâneo — a partir dessa premissa, que coincide também com o próprio ponto de partida da sua investigação, Hervieu-Léger começa a desenvolver sua análise para tentar identificar aquelas tendências culturais que alteram as configurações do posicionamento da igreja católica na sociedade francesa atual (Hervieu-Léger, 2003a: 22). Sinais de um mal estar, de uma debilitação progressiva, que se instalam no seu seio e que se manifestam em uma atonia do presente e nas cenas manifestamente recorrentes de uma religião incapaz de injetar novas energias e entusiasmos num mundo que era seu, o mundo católico. Essa condição da religião católica na França que a socióloga descreve, acaba por gerar um estado aparentemente invencível de falta de entusiasmo difusa por todo o mundo católico, tendo efeitos paralisantes de forma específica também sobre os grupos de fiéis organizados. A esses últimos acabam faltando referências para tomar uma posição efetiva na tentativa de reverter o quadro de uma cultura católica marcada por um conjunto de crenças, práticas e valores que parecem ter-se tornado insignificantes.

Diante desses sintomas, que já por várias décadas marcam o estado real da religião católica em seu país, e que Hervieu-Léger descreve a frio *em traços a bem dizer típico-ideais*, um dos principais desafios que defrontam uma investigação voltada para a compreensão sociológica desse fenômeno é, também e sempre, o de identificar quais são os fatores que podem ter provocado esse estado de coisas. E, aí então, localizar as forças que cada vez mais eficazmente competem com a solidez de uma instituição religiosa tão relevante como a igreja católica em países de formação católica como a França²⁰, onde conteúdos culturais católicos se enraizaram duradouramente na memória coletiva, inscreveram-se ostensivamente na paisagem e se mostraram capazes, a partir dessas prerrogativas, de demarcar distintivamente a identidade de um povo, uma “cultura nacional”.

²⁰ Uma reflexão análoga, tendo em conta das especificidades históricas que demarcam os contextos dos seus respectivos processos de desenvolvimento social e cultural pode ser aplicada a país de tradição católica como o Brasil e a Itália.

Segundo Hervieu-Léger, diversas seriam as forças que ameaçam a igreja católica na França na época atual. Pressões de várias naturezas provocadas pelas novas tendências em "culturas espirituais", como também pelos ataques das correntes políticas anticlericais, velhas e novas. Soma-se ameaçadoramente a esse conjunto de forças uma ulterior preocupação gerada em consequência das recentes denúncias de envolvimento do clero em escândalos e mais escândalos de pedofilia. Estes acontecimentos de forte apelo midiático parecem ter um efeito ainda mais agudo e mais devastador, provocando uma nova situação complicada e de difícil solução a ser enfrentada pelo "mundo católico". Para os membros dessa comunidade religiosa, isso pode ser vivido como submissão a uma prova extremamente difícil e que, na dificuldade de uma sua compreensão, acaba por trazer à tona as facetas ambíguas da autoafirmação de um poder religioso incoerente com os valores e os princípios constitutivos de sua própria mensagem de redenção. Segundo Hervieu-Léger, a somatória decorrente da adição de mais esse fator teria a capacidade de agudizar um processo de "desqualificação moral", numa palavra, de "desmoralização", justamente para uma instituição religiosa que pretende afirmar valores éticos para a sociedade inteira (Hervieu-Léger, 2003a: 7).

A investigação de Hervieu-Léger, a partir de diferentes planos de análise (social, cultural, psicológico) consegue elaborar uma descrição sociológica persuasiva do declínio do catolicismo na França. O que, a nosso ver, ainda cabe realçar na caracterização de Hervieu-Léger, é que esse processo de declínio do catolicismo na França se apresenta de maneira paradoxal, a partir do momento em que, de um lado, ele se mantém estatisticamente como religião majoritária, mas de outro, tornou-se ao longo da modernização daquele país uma confissão minoritária social e culturalmente.²¹ Subitamente, o paradoxo exposto pela socióloga revela que a França não pode mais se considerar "um país católico", porquanto um quadro de pluralismo religioso e cultural se desenvolveu e se firmou no país, alterando as configurações socioculturais do passado.

Mas de fato, o que tal paradoxo comporta para a igreja católica no que diz respeito à sua posição na esfera pública? Nesse sentido, o próprio *discurso* da igreja católica torna-se um possível ângulo de observação empírica, capaz de apresentar elementos indicativos da sua presença social e de revelar elementos úteis para a estruturação de pistas para reconstruir e

²¹ HERVIEU-LÉGER, Daniele. 2003b, pp. 159-160 Trataria nesse caso, segundo a socióloga francesa de uma, "crise de civilização paroquial" provocada pela conjunção de diversos fatores, sócias, culturais e políticos que no decorrer da história e principalmente de forma mais avassaladora a partir do começo do século XX teriam minado a forte centralização do poder clerical a partir alteração da relação entre território (as paróquias) e indivíduos (os fiéis).

compreender os cenários do catolicismo na época atual. E é a partir do discurso do episcopado francês que Hervieu-Léger busca mostrar de que maneira, e através de quais recursos, a igreja católica, principalmente no âmbito do exercício do seu "magistério", se apresenta e toma posição perante a sociedade atual.

Ante os desafios que nos vêm sendo postos por esta pesquisa, nós estamos nos propondo a levar mais em conta em nossa reflexão essa espécie de "paradoxo" proposto por Hervieu-Léger, que, se de um lado aponta claramente para uma religião majoritária em declínio, de outro claramente nos convida a não desconsiderar onde e como, *ainda*, a igreja católica mantém sua vitalidade e é capaz de afirmar seu poder na sociedade. A tal respeito, Hervieu-Léger indica principalmente o papel exercido pelo episcopado francês, que, com seus pronunciamentos, é capaz *ainda* de atrair as atenções sobre si, e consegue mostrar-se em grau de gerar repercussões em prol de um debate público sobre determinadas questões. As mídias, principalmente a imprensa escrita, *ainda* leva em consideração a voz da hierarquia católica (Hervieu-Léger, 2003a: 10). Dizendo em outras palavras, ainda é notável como é possível ver que, mesmo estando com sua influência em declínio, a igreja católica na França *ainda* consegue manter um espaço privilegiado de visibilidade.²²

Nessa reavaliação do contexto, a igreja católica na França opta por "propor" seu ponto de vista mais do que "impor" sua verdade (Hervieu-Léger, 2003: 329). Uma vez detectado que o contexto cultural presente é marcado pelo cultivo da individualidade inalienável das escolhas e decisões pessoais e, além do mais, pelo respeito ao princípio de laicidade, a igreja católica francesa aparece igualmente se esforçando por fazer o anúncio do evangelho de maneira tendente a se ajustar a esses novos patamares de desenvolvimento cultural de uma sociedade secularizada.²³ Nesse sentido, segundo a pesquisadora, a igreja católica da França, mais que outras igrejas nacionais, se deu conta de que a modernidade não pode mais ser vista como um inimigo a ser combatido, antes pelo contrário: como um desafio a ser incorporado

²² Por outro lado, cabe perguntar até que ponto esse espaço de visibilidade com certo destaque chega a marcar de fato as consciências individuais. Basta pensar no caso das eleições brasileiras de 2010, quando, às vésperas do segundo turno, o Papa Bento XVI emitiu um pronunciamento não diretamente, mas claramente, desfavorável à candidatura "abortista" de Dilma Rousseff. Se considerarmos o resultado das urnas, onde o candidato favorecido pela fala do pontífice não ganhou, somos levados a crer que, ao que tudo indica, em casos como esse manifesta-se uma nítida disjunção entre a afirmação da escolha pessoal do indivíduo, o voto, e as orientações da religião institucional, o discurso de Bento XVI. Ver o artigo de A. F. PIERUCCI (2011). Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *Novos Estudos Cebrap* nº 89, março.

²³ Podemos pensar essas dinâmicas de transformações institucionais da Igreja Católica à luz das teorizações de Ernst Troeltsch, considerando a tipologia de "seita e igreja" por ele elaborada. Troeltsch aponta, a respeito do tipo Igreja, os mecanismos de adaptação e contemporização como caracteres e faculdades próprias desse "tipo" de organização religiosa, que permitem viabilizar ajustamentos às condições concretas do desenvolvimento da sociedade. Ver TROELTSCH, Ernst. (1987), "Igreja e seitas". *Religião e Sociedade*, 14 (3): 134-144.

na própria reelaboração de uma estratégia pastoral e de propostas de evangelização ajustadas às mudanças em curso na contemporaneidade.

O que é preciso entender é que esse movimento que a igreja busca fazer em direção de um diálogo com a modernidade remete a um ponto importante que uma análise sociológica deve necessariamente ter em conta. A sociedade moderna é cada vez mais marcada pela presença de uma pluralidade de expressões tanto no campo cultural quanto no religioso. Esse movimento que a igreja procura realizar se defronta com uma dinâmica social inerente a modernidade religiosa, e que pode ser traduzida de modo condensado na expressão da socióloga britânica Grace Davie: *believing without belonging*.²⁴ Esta outra socióloga faz referência ao contexto social inglês, no qual a mencionada forma de crer em uma religião sem nenhum vínculo de pertença institucional se tornou uma disposição amplamente difundida. Na opinião de Hervieu-Léger, essa fórmula pode ser aplicada com plausibilidade e pertinência a todas as sociedades avançadas para ajudar a entender as relações entre uma confissão religiosa e os indivíduos que querem "crer que crêem". *Credere di credere*, aliás, é uma outra fórmula também de origem europeia, criada pelo filósofo italiano Gianni Vattimo (2002), para expressar um estado de espírito bastante atual, também plausível nas mais diferentes sociedades contemporâneas. É pertinente.

Segundo Hervieu-Léger, o desafio da “missão” da igreja hoje estaria em conferir uma nova plausibilidade para sua maneira de anunciar a mensagem cristã num mundo que, ao mesmo tempo que estaria a mostrar todo o seu dinamismo na *diversificação* de ofertas espirituais, se encontraria, por outro lado, em franco processo de “saída da religião” (*sortie de la religion*).

No que diz respeito ao primeiro aspecto, ante a *diversificação* de ofertas de espiritualidades que procuram seduzir de todas as formas os indivíduos na sociedade moderna, a igreja católica procura, como já foi mencionado, se colocar em busca de um papel ativo, reformulando seus planos de ação pastoral. As várias disposições da igreja católica, das mais intransigentes às mais tolerantes, frente às novas correntes espirituais, deixam pensar que a partir do momento em que se procura mudar e se buscam soluções alternativas perante o caleidoscópio da modernidade religiosa, há um sentimento e uma auto percepção interna ao aparelho eclesiástico pautada na convicção de que as práticas de evangelização e de apostolado do passado (sejam de marca mais ou menos conservadoras, sejam progressistas) de

²⁴ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*. Bologna: Il Mulino, 2003. P. 42, apud Grace Davie, *La religion des britanniques. De 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.

pouco ajudam hoje a religião católica a encontrar uma mensagem plausível capaz de recuperar o espaço perdido na sociedade. Nesse sentido, à igreja católica toca o desafio de apresentar uma proposta de vivência religiosa católica que seja, de um modo ou de outro, capaz de captar e cooptar as demandas de espiritualidade de sujeitos que buscam experiências religiosas que, querendo ou não, relacionam-se com diferentes graus de autonomia individual das pessoas e com um conjunto de valores em colisão entre si, que necessariamente fazem as contas com o domínio do princípio de racionalidade em todos os campos do mundo social.

Com relação ao segundo ponto, o processo de “saída” (“*sortie*”) da religião na modernidade atual, a socióloga francesa se apoia nas reflexões de Marcel Gauchet para, junto com ele, projetar um mundo “saído da religião”.²⁵ Esse processo apontado por Gauchet, de saída da religião, reverte-se para a igreja católica na França antes de tudo em uma crise do “magistério”. Mas o que aos nossos olhos parece mais interessante na reflexão de Gauchet, além de sua análise diagnosticar no decorrer da história moderna o processo de saída da religião culminando na modernidade contemporânea, é o fato de mostrar como essa dinâmica corresponde de fato a um movimento que não para de avançar e se desenvolver, e que as análises sociológicas devem afrontar com mais atenção. E nessa continuidade da dinâmica de movimento é que se torna relevante, a nosso ver, pensar nos efeitos que tal processo desencadeia no plano da igreja institucional e das práticas propriamente religiosas. A respeito desse *approach*, eis uma passagem de Gauchet bastante elucidativa desse processo:

Siamo di fronte a Chiese che non hanno più, nemmeno agli occhi dei loro fedeli, l'autorità per determinare davvero la fede né, tanto meno, per imporre il dogma, orientare le scelte politiche o regolare i costumi. Il cambiamento si manifesta già nel minor coinvolgimento e in un rapporto con la credenza sempre più tiepido, e tocca poi insieme alle condizioni stesse dell'ortodossia, il cuore del fenomeno nella forma in cui l'abbiamo tradizionalmente ereditato: introduce un'individualizzazione del credere e una privatizzazione del sentire che intacca gli istituti della tradizione e tutti coloro che vi partecipano. In definitiva, come cercherò di mostrare più avanti, il processo di uscita dalla religione sta trasformando il rapporto dei fedeli con la loro religione. Tutte queste caratteristiche, a meno di impreviste deviazioni, varranno sempre di più nel futuro se è vero che si presentano in versione amplificata proprio tra i giovani (Gauchet, 2009: 29).

Estamos de frente a Igrejas que não têm mais, nem mesmo aos olhos de seus fiéis, a autoridade para determinar realmente a fé nem, menos ainda, para impor dogmas, orientar as escolhas políticas ou regular os hábitos. A mudança se manifesta já no menor envolvimento e em uma relação com a crença sempre mais morna, e afeta assim, junto às condições mesmas da ortodoxia, o coração do fenômeno na forma como o herdamos tradicionalmente: introduz uma individualização da crença e uma privatização do sentir que afeta os institutos da tradição e todos aqueles que deles participam. Por fim, como tentarei mostrar mais adiante, o processo de

²⁵ A respeito dessa dinâmica que pressupõe um processo de saída do religioso do mundo social ver também o livro de Émile Poulat que intitula-se, *L'Ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994.

saída da religião está transformando a relação dos fiéis com a sua religião. Todas essas características, salvo mudanças imprevistas, valerão cada vez mais no futuro desde que seja verdadeiro que se apresentam em versões amplificadas justamente entre os jovens (Gauchet, 2009: 29).

O que de fato esse processo de "saída da religião" apontado por Gauchet significa para a sociedade francesa e para o seu "mundo católico"? Significa, em poucas palavras, que a sociedade como um todo sai da religião católica. Sai no que diz respeito à política, às escolhas de estilo de vida, às autonomias individuais de querer e decidir. Segundo Gauchet, "o processo de saída da religião está transformando a relação dos fiéis com a própria religião" (Gauchet, 2009: 29).

O que se torna importante esclarecer a essa altura é que esse processo não significa o declínio da demanda de religião por parte dos indivíduos de modo geral. Os dois estudiosos franceses entendem tão-somente mostrar a mudança da relação dos indivíduos com a religião neste momento histórico da modernidade avançada. Retomando o título de um capítulo do estudo de Hervieu-Léger, *La fin d'un monde n'est pas forcément la fin du monde*, podemos parafrasear-lhe a sentença pensando que o fim de um mundo católico não significa o fim da religião na época da modernidade avançada.

Nesse sentido, não obstante a reflexão da socióloga francesa sobre o catolicismo francês na fase contemporânea estar dando evidentes sinais de desgaste como religião dominante nas diversas esferas do mundo social, ela abre pistas para reflexões sociológicas mais balanceadas acerca da noção de "modernidade religiosa", na medida em que, antes de tudo, é preciso considerar que falar em queda estatística do catolicismo não significa necessariamente apontar na direção de um declínio do catolicismo como "religião cultural" (*Kulturreligion*). Ao contrário, apresenta-se aos analistas um paradoxo no momento em que, conforme também a socióloga aponta, em época de modernidade religiosa as mudanças culturais teriam o efeito, sim, de afetar a influência da igreja na sociedade como também, ao contrário e em outro plano, o de estimular o fenômeno de uma *explosão das crenças*. O que é importante observar do ponto vista sociológico na reflexão de Hervieu-Léger é o fato de que se aponta, a partir dessas análises, para um fenômeno de "*desregulamentação*" das crenças no plano institucional.²⁶ Um processo de decomposição e recomposição das crenças.

O que se pode observar a respeito do caso da religião católica na França é que todas essas formas que a igreja adota para se posicionar, seja de *aggiornamento*, de aceitação do *trend* da

²⁶ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*. Bologna: Il Mulino, 2003, p. 42.

realidade cultural moderna ou de suave proposição em vez de dura imposição, revelam de fato o mal-estar do catolicismo, passando por uma crise em diversos planos e dimensões. O mundo católico francês há tempo mergulhou numa crise profunda. O que Hervieu-Léger adverte nas premissas do seu estudo é que a igreja católica estaria enfrentando uma dinâmica nova de mudanças sociais que se configuram em uma mudança cultural de grandes proporções, que não se limita a um processo de saída da religião somente da esfera política. O que é importante agora, e nesse sentido a análise de Hervieu-Léger sobre a religião católica na França mostra e comprova toda a sua pertinência do ponto de vista heurístico, é que a problemática que se abre a uma investigação sociológica sobre o catolicismo na contemporaneidade pode, agora, partir da constatação de que a igreja católica tem passado por um processo de crise (ou de crises) que é amplo e duradouro. Com um detalhe, porém, que parece decisivo: a crise atual é mais corrosiva se comparada àquelas que foram vivenciadas pela instituição no passado. As afirmações e as evidências empíricas levantadas por Hervieu-Léger ajudam a formular a nossa hipótese de que uma crise como aquela caracterizada pela socióloga francesa se apresenta também em outros contextos nacionais de países de tradição católica.

CAPÍTULO 2:

CRISE E EXPERIMENTALISMO NA IGREJA CATÓLICA APÓS 1945

IGREJA CATÓLICA E MODERNIZAÇÃO NO OCIDENTE APÓS 1945

Para compreender as experiências do movimento da GS no Brasil deve-se entender essa iniciativa missionária em um contexto social e um período histórico. No intuito de procurar desvendar a complexidade de processos que se sobrepõem e se imbricam, a contextualização do quadro social não pode ser restringida apenas ao plano da igreja local do Brasil onde ocorreram as experiências missionárias, ou da Itália, na arquidiocese de Milão, onde o movimento nasceu e se expandiu dentro e fora desse espaço diocesano. É importante situar essa experiência em um panorama mais amplo do catolicismo, global e local ao mesmo tempo. Nesse sentido, a retomada da ideia de *geopolítica* mostra sua pertinência, uma vez que se entenda essa noção como visão crítico-científica útil para compreender as diversas ações de defesa e de promoção dos interesses de um estado, de um organismo ou de uma entidade política institucional, principalmente no momento que permite focalizar “os nexos entre local e planetário” (Rusconi, 2012: 29). Tal perspectiva é acionada de maneira a permitir compreender, num plano global, a experiência da GS enquanto *microcosmo* social pertencente ao mais vasto espaço que constitui o chamado *mundo católico*.

De acordo com essa abordagem, precisa-se situar a experiência missionária no plano temporal, buscando considerar aquelas mudanças que ocorrem em escala planetária após a segunda Guerra Mundial, e tentar contextualizar a condição do catolicismo no mundo em um período de mudanças que afetam as sociedades em escala global. Um cenário de reconstrução econômica das sociedades europeias saídas das destruições da segunda Guerra Mundial, de começo dos processos de descolonização na África e na Ásia, de industrialização, de urbanização e de fluxos migratórios do campo para as cidades. Processos que afetam e abalam a presença da igreja como um todo em várias partes do mundo. Na Europa, saída da

devastação do conflito bélico e frente à reconstrução das sociedades civis, busca-se, além de uma reconstrução econômica e material, a edificação de uma nova identidade cultural e política, que possa contribuir para a formação de um novo espírito de coesão social. Na América Latina, por sua vez, mesmo não tendo enfrentado as consequências diretas da guerra, de destruição, entra-se também numa fase de desenvolvimento da industrialização e modernização da sociedade.

A questão da análise das mudanças históricas, a partir de uma abordagem focada em torno da noção de *esfera da influência* é central para compreender os tipos institucionais de igreja que se configuram ao longo do século XX. Esse foco ajuda a entender questões internas e externas ao aparelho eclesiástico. A questão da esfera de influência torna-se fundamental num momento que a igreja, num plano internacional, perde seu domínio ou monopólio também nas sociedades de tradição, não só pela concorrência direta no mercado religioso de outros competidores, mas também pela presença de outros adversários portadores não de uma visão religiosa mas de uma visão de mundo a partir de uma ideologia política ou cultural. Trata-se então de conectar a questão da esfera de influência a uma atitude de reposicionamento de busca de reconquista de um espaço que era seu, uma empreitada pela recristianização das sociedades que se destradicionalizam em força da modernidade secular vinda e impulsionada pelas dinâmicas dos efeitos dos processos de desenvolvimento econômico capitalista.

Já nas primeiras décadas do século XX, o catolicismo europeu, primeiro na escrita de alguns teólogos que, depois, foram se tornando pouco a pouco mais lidos, mais falados e mais vocais, passou a ver expresso seu desconforto com o modelo institucional romano estabelecido desde a Contra-Reforma, o chamado modelo tridentino. Esse padrão tridentino encontrava seus fundamentos num sistema institucional conotado pela forte centralização do poder clerical, a ênfase dada à disciplina, e pelo estabelecimento de vínculos comunitários a partir de um sistema paroquial capilarmente difuso no território, assentando-se e atrelando-se essencialmente no mundo e na sua cultural rural. Ao longo das primeiras três décadas do século XX, de forma e em graus distintos, de acordo com os diversos contextos nacionais europeus, a validade desse modelo institucional típico do catolicismo romano, que a sociologia francesa mais tarde denominaria de *civilização paroquial*²⁷, começava a sofrer

²⁷ Essa expressão se refere àquele modelo de catolicismo que no decorrer do século XX passou por uma total revisão. Presente desde o Concílio de Trento o período de vigência da “civilização paroquial” foi marcado por extrema centralização do poder clerical e uma forte territorialidade geográfica das pertenças comunitárias. Segundo a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, uma série de fatores teria minado os fundamentos sociais

algumas rachaduras em função do impacto das mudanças socioculturais que, sem margem para dúvidas, provocavam aceleração no declínio da influência social das instituições religiosas de modo geral, e da institucionalidade católico-romana em particular. Num mundo plasmado estruturalmente pela modernidade capitalista, a capacidade de influência da igreja católica sobre a sociedade, e de maneira geral sobre a vida das pessoas, passou a ser insistentemente posta em discussão.

A dificuldade da igreja católica em garantir sua continuidade como religião dominante nos países de tradição católica se tornaria mais aguda após a segunda Guerra Mundial. Nos anos que seguem à guerra, uma série de complicações e desafios, velhos e novos, à religião católica se apresentam. Não só em função dos efeitos que a retomada dos processos de modernização capitalista em vários países do ocidente comportam em termos de mudanças sociais e culturais, mas também devido a uma nova frente de dificuldades que decorre direta e indiretamente por meio das mudanças dos rearranjos dos equilíbrios políticos em escala planetária. Em clima de guerra fria, num mundo que passa a ser dividido segundo uma lógica de contraposição entre dois blocos em disputa permanente, e no qual cada um deles busca afirmar uma hegemonia sobre o outro a partir da mobilização de seu repertório ideológico, a igreja católica busca, por um lado, firmar a sua presença na esfera pública a fim de garantir seus interesses e, por outro, busca nas brechas dos embates políticos ideológicos encontrar um lugar de reposicionamento legítimo, no intuito de entrar plausivelmente no campo político.

Olhando a questão da religião católica por esse crivo, trata-se então de considerar a presença da igreja na sociedade do pós segunda Guerra Mundial concedendo uma atenção especial à dimensão e à capacidade que a igreja tem de difundir sua influência no espaço global do planeta. Nesse sentido, torna-se pertinente pensar a igreja católica para além de uma dimensão estritamente institucional. É preciso focá-la enquanto *eclesio-esfera* (Poulat, 1986b), como uma dimensão própria da religião católica em disputa pela afirmação de uma visão de mundo perante à *esfera-americana* e à *esfera-soviética* (Cipriani, 2007). A metáfora da esfera proposta por Poulat permite pensar essa época a partir de uma lógica esquemática, mas nem por isso pouco útil, de tripartição do espaço. A partir de “*um jogo triangular*”, deve-se então ponderar para o fato de que, em função da defesa e promoção de seus interesses, a igreja não tem escolhas e não pode mais se manter fora dessa disputa e conflito ideológico.

e culturais da dimensão religiosa paroquial. Para o catolicismo isso implicaria o paradoxo de ser uma religião estatisticamente majoritária e, ao mesmo tempo, social e culturalmente minoritária. (HERVIEU-LÉGER, Daniele. 2003b: 159-160.)

O bloco liberal e o bloco socialista se constituem de fato como esferas que projetam sua influência não somente na ordem da vida política e econômica, mas também no campo cultural. Cada esfera projeta um programa cultural, ao qual o homem do período pós segunda Guerra Mundial “deve” aderir, seduzido e/ou cooptado pelas representações culturais referidas a uma das visões de mundo. Evidentemente, é preciso considerar que, nessa disputa, a igreja católica entra à sua própria maneira. Não somente em razão de sua natureza institucional, que a distingue das outras duas esferas, mas pelo fato de ser uma entidade religiosa internacional e pelo fato de ser uma organização que lida com o sagrado – o que marcadamente a diferencia das visões dos blocos. De todo modo, o que a torna comum às outras esferas é que cada uma delas projeta uma *missão histórica* (Poulat, 1986b), um projeto ideal de criação de uma sociedade, à qual faz de corolário ou de apêndice funcional a constituição de uma visão crítica do mundo social. A obrigação da igreja em participar desse jogo de enfrentamento é dada pela peculiaridade de sua posição, conotada pela preocupação de ver a sua área de influência ameaçada pelo avanço dessas duas ideologias, e por uma tomada de consciência do fato de não dispor mais de um domínio no campo religioso e político. A constatação da perda desse domínio em espaços que no passado eram seus configura de fato o tom e a ideia de uma visão que corresponde a um programa de ação de *reconquista* de um espaço que foi perdido.

A igreja católica, inserida nesse quadro de polarização entre blocos ideológicos e de tripartição de espaço, procura viabilizar sua retomada de posição, dinamizando sua ação por meio da fórmula católica do modelo da *igreja-movimento*, que será tomado como referência inspiradora na igreja de Pio XII (Scoppola, 1986: 7). Segundo Poulat, tomar em conta essa configuração organizacional de igreja é muito importante para realizar uma leitura histórica da religião católica nesse período. Nessa perspectiva, o *movimento católico*, mais que constituir uma específica forma organizacional, presente e atuante em vários países de tradição católica, representa, além de sua substancialidade enquanto fenômeno histórico, um conceito interpretativo. A noção de *movimento católico* torna-se uma chave de leitura para compreender os processos de desenvolvimento social e cultural e de inserção da religião católica nas sociedades modernas no período que vai das primeiras décadas do século XX até o Concílio Vaticano II. Nessa linha, proposta por Poulat, a ideia de *movimento católico* representa a mudança de um modelo de igreja que passa de um *catolicismo de posição* para um padrão mais dinâmico, de *catolicismo de movimento* ou em *movimento*. (Poulat, 1986b: 271-272) A afirmação do movimento católico evidencia uma tomada de consciência interna

da igreja pelo fato de que seu posicionamento encontrava-se excessivamente sedentário, e busca dinamizar sua ação pleiteando uma ação mais evangelizadora e mais missionária. Essa forma de enquadramento do movimento católico se situa no padrão da *mobilização laical* (Faggioli, 2008). Essa perspectiva de movimento católico, enquanto conceito interpretativo, ajuda também a se levar em conta uma outra transformação, na qual o catolicismo, além de procurar se tornar mais dinâmico, se torna *cultura*, projetando uma visão de mundo, com suas referências ideais de concepção unitária do homem, de humanismo integral e com seus próprios valores. Trata-se de um estímulo à mobilização, no qual o católico é convocado a se arregimentar, e de uma atividade de militância contra as tendências anticatólicas, vindas de um lado pelo individualismo da cultura laica ou liberal e de outro pelas utopias coletivistas provenientes da cultura marxista ou socialista. Uma convocação à mobilização permanente, em prol da reconquista do espaço, a partir de uma difusão dos valores cristãos nas sociedades em fase de crescente modernização.

Se de um lado essa configuração da igreja-movimento aponta para a capacidade e a força de mobilizar e arregimentar católicos em experiências de militância, a aposta dos pontífices Pio XI e seu sucessor Pio XII e da cúria romana, nesse padrão de catolicismo, não é isenta de riscos à unidade dos grupos organizados do laicato atuantes no mundo católico. Se se considera o movimento católico a partir da ideia de divisão, o seu padrão organizacional revela possuir um potencial ambivalente. Por um lado, o movimento católico representa uma capacidade de diversificar as formas de pertencimento a partir de divisões da igreja, seja por gênero, sexo, idade ou por ambientes sociais de atuação. Por outro, o movimento católico constantemente representa uma fonte potencial de divisão que pode comprometer e colocar em risco a unidade, provocando a desagregação de um sistema de organização compacto (Faggioli, 2008: 18). Em outros termos, a ideia de movimento traz a possibilidade de uma divisão, ao mesmo tempo, como potencial e como risco.

Enquanto risco, devido às características desagregadoras, o modelo da igreja-movimento ou de movimento católico, enquanto mobilização do laicato, revela e aponta que também no aparelho eclesiástico e no mundo católico há várias formas e concepções de como a igreja deveria lidar com as mudanças sociais que as sociedades em curso de modernização no pós guerra apresentam nas diversas esferas do agir social. Em face de uma cultura tradicional que se destradicionalizava, afastando-se sempre mais da influência da igreja, ora pelo confronto direto e pela luta, ora pela indiferença, manifestam-se crescentemente no seio da igreja linhas antagônicas de pensamento e ação. Tratava-se, no entanto, de um tensionamento interno que,

segundo o historiador Emile Poulat, deve ser visto na sua irredutível complexidade não como "uma dicotomia entre os que aceitam e os que recusam a modernidade". A igreja católica vai viver esse período histórico "entre certezas e incertezas divisórias, entre uma fé que todos afirmam partilhar e um ideal de ação histórica em várias versões" (Poulat, 1992: 20). Seja como for, importa aqui registrar que o acúmulo de incertezas, a partir de um determinado momento retiradas insistentemente do seu estado de latência acabou resultando na constatação racional e lúcida da hierarquia católica de que a utopia da "civilização paroquial" perdera a sua força num panorama alterado por processos de modernização social e cultural. Há de fato várias forma de entender como a igreja deveria assimilar a modernidade.

O que é importante destacar é que o modelo da *igreja-movimento* revela uma convergência de distintas formas de opinião, de reflexão e de ação, numa atitude crítica de que o católico não pode aceitar incondicionalmente a modernidade com seus princípios de racionalidade e de autonomia do indivíduo. O militante do movimento católico lida com a modernidade a partir de todo aquele conjunto de valores e de referências intelectuais que a religião católica lhe oferece. Como apontado anteriormente, nas sociedades secularizantes do pós-guerra, frente à cultura marxista e a cultura laica e liberal (Poulat, 1986b: 273), a religião católica se projeta no espaço secular das diversas esferas da vida para além de sua natureza enquanto sistema religioso e mais como uma *cultura católica*. Um sistema cultural é capaz de oferecer para o militante os instrumentos necessários para elaborar e construir discursivamente uma crítica à sociedade moderna e sua cultura. Um retrato bem eloquente do clima cultural na Itália do pós-guerra, e da disposição que os católicos mais jovens incorporavam em seu agir social, é oferecido por Gianni Vattimo, que relata assim sua relação com o catolicismo:

Il mio itinerario in rapporto alla fede cristiana è anch'esso un «campione statistico» di quello comune a tante persone che hanno avuto la mia stessa formazione. Nell'immediato dopoguerra, quando avevo circa dieci anni, ho frequentato la parrocchia e lì si sono formati i miei atteggiamenti fondamentali verso il mondo e gli altri, anche l'interesse sociale e politico, oltre che religioso. È stato per corrispondere a questa miscela di interessi che ho deciso di studiare filosofia all'università: volevo contribuire alla formazione di un nuovo umanesimo cristiano, libero sia dall'individualismo liberale sia dal collettivismo e dal determinismo marxista. Erano anni in cui noi giovani cattolici studiavamo le opere di Jacques Maritain, un grande pensatore neotomista francese, antifascista, autore di un libro intitolato *Umanesimo Integrato*. Da Maritain ho ereditato la diffidenza verso certi dogmi della modernità, e per questo, dopo la tesi di laurea su Aristotele, mi sono messo a studiare Nietzsche e Heidegger, che mi apparivano i più radicali critici della modernità. Ora, proprio attraverso questi autori non solo anti-moderni, ma anche – soprattutto Nietzsche – anticristiani, io sono stato ricondotto, paradossalmente, alla fede cristiana, o a qualcosa che le assomiglia molto (Vattimo, 2002: 6).

O meu itinerário com relação à fé cristã é também ele uma «amostra estatística» daquilo comum a tantas pessoas que tiveram a minha mesma formação. No imediato pós-guerra, quando tinha cerca de dez anos, frequentei a paróquia e ali se formaram minhas atitudes fundamentais sobre o mundo e as pessoas, e também o interesse social e político, além do religioso. Foi para corresponder a essa mescla de interesses que decidi estudar filosofia na universidade: queria contribuir para a formação de um novo humanismo cristão, livre seja do individualismo liberal seja do coletivismo e do determinismo marxista. Eram anos nos quais nós jovens católicos estudávamos as obras de Jacques Maritain, um grande pensador neotomista francês, antifascista, autor de um livro intitulado Humanismo Integral. De Maritain herdei a desconfiança perante certos dogmas da modernidade, e por isso, depois da tese de láurea sobre Aristóteles, me dediquei a estudar Nietzsche e Heidegger, que me apareciam como os críticos mais radicais da modernidade. Ora, justamente por meio desses autores não apenas anti-modernos, mas também – sobretudo Nietzsche – anticristãos, eu fui reconduzido, paradoxalmente, à fé cristã, ou a alguma coisa que lhe assemelhava muito (Vattimo, 2002: 6).

O militante nesse modelo da igreja-movimento torna-se, nessa perspectiva, o elo entre a hierarquia e as massas da sociedade, o *mediador* que serve de trâmite para que, com seu testemunho intramundano, a igreja possa reafirmar sua presença e influência nos diversos âmbitos da sociedades em cursos de secularização. O militante se torna, assim, agente de difusão de valores cristãos nos mais diversos campos da vida social: a escola, o trabalho as atividades intelectuais.

No pós-guerra, o movimento católico apresenta uma diversificação limitada se comparada com aquela dinâmica de pluralização de movimentos de leigos que se manifestará sobretudo a partir do período pós-Vaticano II. A matriz do movimento católico nesse período pós conflito bélico é a da Ação Católica. Dentro dessa matriz *organicista* (Pace, 2003), é possível reconhecer algumas variações, de acordo com a sua assimilação nos diferentes países. Mas, ainda assim, a mesma se apresenta como um modelo organizacional mais ou menos centralizado em volta da hierarquia e que sempre segue uma divisão vertical do poder. De todo modo, cabe frisar que esse paradigma da Ação Católica reitera e reproduz uma concepção historicamente chancelada e consolidada na base jurídica do direito canônico, segundo a qual define-se o leigo “como católico de segunda ordem: «Aquele que esta privado de toda e qualquer participação no poder de jurisdição e sobretudo de *ordem*»” (Le Goff, 1987: 385).

Os movimentos da Ação Católica, a partir da década de 1920, se desenvolvem em diversos países de tradição católica seguindo fundamentalmente dois modelos de referência. O primeiro é o modelo italiano, centralizado e que comporta uma divisão segundo sexo e idade. O segundo é o modelo de Ação Católica especializada franco-belga de apostolado de ambiente. O modelo italiano, criado segundo as intenções de Pio XI, é inaugurado entre o final de 1922 e ao longo de 1923, baseado no princípio do *mandato ecclesiastico* (Faggioli,

2008: 36). Mas é principalmente nas práticas dos movimentos de leigos da Ação Católica especializada que se manifesta um maior avanço de revisão nos projetos de evangelização da sociedade.

De fato, mais do que no modelo de Ação Católica italiana, que se desenvolve a partir de uma centralização da direção e de um sistema territorial de ligação direta às dioceses e às paróquias (Faggioli, 2008; Guasco, 2005), é no modelo especializado que a ação desses grupos se desloca do modelo de civilização paroquial e avança mais em direção da afirmação da autonomia das organizações dos leigos. O modelo da Ação Católica especializada permite, dessa forma, que possam ser criadas as condições para uma crítica ao sistema clerical, com todos os desequilíbrios que a relação do clérigo-leigo comporta em termos de participação ativa dos leigos na vida da igreja. Essas experiências no mundo francófono se tornam, em certo sentido, pioneiras e revelam uma nova atitude dos católicos de lidar com a vida moderna. Também é preciso destacar que essa tendência é reforçada pela emergência de uma sistematização teológica de um discurso que contribui para embasar o lugar do laicato no interior da vida da igreja. Há um avanço no campo eclesiológico devido à afirmação de uma teologia do laicato. Com relação a esse acontecimento, a principal referência na historiografia é a contribuição do frade dominicano francês Yves Congar, principalmente por meio do livro *Jalons pour une théologie du laïcat* (Faggioli, 2008; Guasco, 2005; Le Goff, 1987).

Na igreja italiana, mesmo após a segunda guerra, a possibilidade de abrir as atividades da Ação Católica (AC) para um apostolado de ambiente, inspirado no modelo especializado da Bélgica e da França, não se concretiza, pois prevalecem as intenções do papa e da hierarquia romana de manutenção do modelo unitário e centralizado no pontífice e na hierarquia (Guasco, 2005). Também, a fim de evitar um engajamento direto dos católicos italianos na política, após 1945, o papa Pacelli reafirma o modelo unitário de Ação Católica criado pelo seu antecessor, consolidando-o por meio de uma maior centralização do movimento sob a direta dependência do pontífice, em detrimento da autoridade do episcopado italiano nesse campo (Riccardi, 1986). Após 1945, a AC italiana era organizada da seguinte forma: os adultos, *Unione Uomini* e *Unione Donne*, os jovens, *Gioventù Italiana di Azione Cattolica* (GIAC) e *Gioventù Femminile* (GF). Ao lado desses grupos, foram constituídos também outros três: a *Federazione Universitari Cattolici Italiani* (FUCI), o *Movimento Laureati* e o *Movimento Maestri* (Camisasca, 2001: 18).

Mas, se por um lado, no âmbito da igreja italiana, as experiências dos movimentos da AC especializada da França e da Bélgica, e as ideias da teologia do laicato, repercutem apenas

indiretamente, paradoxalmente, é no campo da política partidária, numa dimensão de fato extra eclesial, que os católicos italianos procuram afirmar sua própria identidade autônoma perante o controle direto da hierarquia católica. As influências do pensamento filosófico francês, de Emanuel Mounier e Jacques Maritain, reverberam, para além dos movimentos de leigos, para o campo político, oferecendo, sem abrir mão de uma referência diretamente religiosa, uma base teórica para o grupo mais progressista do partido da *Democrazia cristiana* (DC) (Guasco, 2005).

De todo modo, é preciso ponderar que, mesmo dentro de uma estruturação unitária do movimento dos católicos, a igreja italiana não é refratária em termos absolutos a uma recepção das experiências de apostolado de ambiente e às ideias e à cultura da teologia do laicato. Existe no catolicismo italiano, certo grau de permeabilidade, no qual a assimilação dessas ideias, mesmo que não passando pelos canais do reconhecimento oficial do Vaticano, se concretizam em função de percursos individuais e das qualidades carismáticas e a partir do espírito de iniciativa dos assistentes eclesiásticos e dos líderes dos movimentos (Faggioli, 2008).

De fato, o caso da GS é emblemático da configuração e da mentalidade da igreja italiana da época, e reflete a cultura eclesiológica da hierarquia romana e do episcopado italiano. GS nasce e se desenvolve como um grupo a “meio caminho” entre o modelo de AC italiano e o modelo franco-belga. Mesmo nascendo como um ramo diretamente ligado à AC diocesana de Milão, GS se distingue perante o modelo de AC italiano pelo fato de se inserir num *ambiente* (ou da escola, no começo, e depois, na universidade) e não na dimensão paroquial. Ao mesmo tempo, GS não desconhece sua vinculação com a AC diocesana, expressando sua distância do modelo franco belga pelo fato de não adotar em suas atividades de apostolado o método de *revisão de vida*: ver, julgar e agir, criado pelo padre belga Joseph Leon Cardijn (Camisasca, 2001).

A centralização dos movimentos dos leigos em torno do papa e da cúria romana desencadeia a insurgência de uma posição crítica do episcopado italiano. Ao longo da década de 1950, especialmente a partir de 1952, em Florença – momento fundante do nascimento da *Conferenza episcopale italiana* (CEI) – em suas reuniões, o episcopado italiano, perante de um modelo de *igreja-movimento*, que estimula uma atitude de mobilização permanente do laicato desenhado por Pio XII, expressa um sentimento de preocupação devido à diminuição de sua autoridade. Essa perda de autoridade se reflete tanto no âmbito das organizações laicas de apostolado como em suas relações com o clero em âmbito de igreja local (Riccardi, 1986).

Além desse problema relacionado diretamente ao papel do episcopado na igreja italiana, os bispos começam a manifestar publicamente suas preocupações com os efeitos de um processo de mudança social e cultural pelo qual a sociedade italiana estava passando e que repercutia transversalmente na vida religiosa. Os bispos, adotando um tom alarmista, falam de uma “crise da vida religiosa” (Guasco, 2005: 32). Segundo o historiador Andrea Riccardi, não é fácil ordenar os fenômenos de crise que são apontados pelos bispos italianos, pois são diversos os âmbitos internos à vida da igreja italiana que sofrem com os efeitos provocados pela mudança cultural e das mentalidades em curso na sociedade italiana. No entanto, a historiografia mostra que as preocupações maiores se concentram em torno da dimensão do clero, com o problema do abandono do sacerdócio e com um incipiente fenômeno de crise no âmbito das vocações. Essas são as preocupações que marcam o tom das queixas do episcopado italiano, que em 1953, durante uma reunião em Pompeia “denuncia dei sintomi di crisi: «aumenta il numero delle domande dei sacerdoti giovani che chiedono di essere sciolti dal celibato»” (“denuncia os sintomas de crise: «aumenta o número de pedidos por parte de sacerdotes jovens que pedem pra ser liberados do celibato””) (Riccardi, 1986: 33).

É importante destacar que na identificação e na avaliação de problemas, como o afrouxamento da vida religiosa do clero italiano, a diminuição das vocações religiosas e das práticas religiosas dos fiéis, o episcopado adota em seus discursos um tom marcado por uma visão catastrófica e pela negatividade na forma de olhar para o processo de modernização social. A partir desses elementos, como aponta Pietro Scoppola (1986), se pode ver nesse momento a adoção, pelo episcopado, de uma postura “esquizofrênica” na forma de lidar e avaliar as dinâmicas de desenvolvimento econômico e cultural. Há uma atitude ambivalente por parte do episcopado italiano na igreja de Pio XII, que é ao mesmo tempo de aceitação e de recusa da modernidade capitalista. Se de um lado a modernização social é bem vista, no momento em que cria condições sociais melhores para a população italiana, especialmente onde é capaz de oferecer melhores condições de vida para as camadas mais pobres, não faltam momentos em que os efeitos do desenvolvimento econômico são avaliados negativamente como fonte de desagregação social e de afastamento da vida religiosa, e de dissolução dos laços da vida comunitária. De fato, como se aponta na historiografia, essa leitura da situação da vida religiosa italiana da época deve ser compreendida dentro de um preciso horizonte cultural no qual é mais fácil se orientar por meio de um juízo moral e de valores do que efetivamente estabelecer uma tentativa de diálogo com o mundo moderno.

L'analisi che l'episcopato italiano fa del cambiamento sociale dal 1954 al 1958 è profondamente interna a categorie demonologiche o morali: ci sono alcune forze che vogliono mutare la mentalità – e qui anche la religiosità – degli italiani (Riccardi, 1986: 36) (...) Ci si accorge d'una crisi serpeggiante nella Chiesa; tuttavia non si scava alle radici di questa difficoltà. Forse non se ne hanno le categorie culturali. Si dà una risposta politica, perché a livello della politica – si pensa – gran parte dei problemi possono essere risolti (Riccardi, 1986: 37).

A análise que o episcopado italiano faz da mudança social de 1954 a 1958 é profundamente interna a categorias demonológicas ou morais: há algumas forças que querem mudar a mentalidade – e aqui também a religiosidade – dos italianos (Riccardi, 1986: 36) (...) Percebe-se uma crise serpejante na Igreja; entretanto não se escava às raízes desta dificuldade. Talvez não se possuam as categorias culturais. Dá-se uma resposta política, porque no nível da política – pensa-se – grande parte dos problemas podem ser resolvidos (Riccardi, 1986: 37).

O recurso de categorias de análise morais e demonológicas adotado pelo episcopado italiano se explica de um lado a partir da hegemonia de uma visão cultural católica da época em sua forma de olhar com desconfiança à mudança de mentalidade na sociedade italiana. De outro, como uma atitude que revela a confiança em apostar, ao invés que numa reflexão analítica e aprofundada da conjuntura social da época, nos embates ideológicos, e na arena política, como espaço privilegiado de enfrentamento e de resolução dos problemas da igreja. O que acreditamos seja importante considerar é que essas disposições críticas fazem parte e são o reflexo direto de um modelo de catolicismo que corresponde ao da *Igreja-movimento*, que está em estado de permanente mobilização. Nesse horizonte do catolicismo, torna-se mais congenial assumir uma disposição de enfrentamento ideológico, seja anti-comunista, anti-marxista, anti-liberal, do que assumir uma postura que de fato possa promover uma análise crítica do que está acontecendo na realidade social. A ideia de diálogo com o mundo moderno, de busca de conciliação com a modernidade, é de fato ainda pouco difusa na igreja-movimento de Pio XII. Prevalece na forma de avaliar a mudança social e cultural uma visão apocalíptica. Há uma dificuldade da igreja de Pio XII em realizar uma leitura da transformação social. E isso vai progressivamente desgastando seu magistério (Scoppola, 1986).

Ao longo da década de 1950, no âmbito da esfera política, a preocupação da hierarquia da igreja italiana é sempre o comunismo, que, com sua aguerrida campanha anticlerical, é considerado o pior inimigo da igreja. Também os grupos políticos liberais portadores de uma visão laicizante do estado e da cultura são vistos como perigosos adversários. No campo religioso italiano, mesmo dentro de um quadro de quase monopólio do espaço religioso por parte da igreja católica, o episcopado italiano está também preocupado com a concorrência das minorias protestantes. Além desses adversários, a hierarquia da igreja italiana se preocupa com outras “forças” antagônicas relacionadas ao processo de crescimento econômico, como a

industrialização, urbanização e migração, que explica o êxodo do campo e o consequente abandono da vida rural. Tais dinâmicas são percebidas como um fardo negativo conexo à modernidade capitalista que investe de forma avassaladora sobre clima cultural e a mentalidade dos indivíduos na sociedade italiana.

A ideia de cristandade, de estabelecer uma ordem social cristã, acaba se chocando com essas tendências decorrentes da modernidade capitalista. Para o episcopado, essas forças antagônicas que se propagam em compasso com o avanço da modernidade econômica se tornam tendências contrárias a ação evangelizadora e missionária da igreja. O que preocupa a hierarquia é que essas tendências se tornam um adversário mais difícil de ser enfrentado, pois a diferença do comunismo, do liberalismo e do ateísmo científico, são menos identificáveis em suas representações e atitudes anticlericais e não se prestam a um jogo de conflitualidade voltado pelo embate político-ideológico (Garelli, 2007). Pelo que emerge na historiografia, de fato a hierarquia católica italiana não parece ser capaz de fornecer uma resposta efetiva a esses novos desafios que a mudança social projeta.

A racionalidade e a ideia de autonomia do indivíduo, enquanto princípios orientadores da conduta de vida, começam a se instalar na mentalidade dos italianos em detrimento direto ou indireto de uma visão cristã da ordem social. Max Weber oferece uma imagem que bem condensa e representa, a partir da noção da *ascese*, o desenvolvimento de um processo histórico de longa duração no qual a racionalização e o cálculo se alastram em compasso com as fases de modernização econômica em todas as esferas do agir e condicionam a inserção, a conduta dos indivíduos e seus estilos de vida nas sociedades capitalistas.

Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só dos economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil (Weber, 2004: 165).

São exatamente os efeitos de uma combinação de fatores como os assinalados por Weber que incomodam e preocupam a hierarquia da igreja italiana, no momento em que a sociedade, em fase de modernização capitalista, é de fato permeável à absorção dos valores e das referências de um estilo de vida improntado e voltado para o cultivo do trabalho e da individualidade. A disposição ascética, enquanto racionalidade e estilo metódico de vida, não só age de forma marcante no que diz respeito à conduta de vida das pessoas no cotidiano, mas também age diretamente como força cultural tornando-se um fator determinante na formação

e na constituição da identidade social do indivíduo. A centralidade a partir da qual Weber atribui a ideia de ascese, enquanto disposição que promove, em uma dinâmica histórica de longa duração, um processo constante de estímulo de racionalização, ajuda a situar aquele conjunto de dinâmicas simultâneas e correlatas (urbanização, migração, industrialização) ao estágio de modernização econômica e industrial que ocorre na Itália dos pós-guerra. Como em outras sociedades do ocidente capitalista, que estão passando por processos de modernização, essa dinâmica preocupa a igreja católica, no momento em que, rearranjando os frágeis equilíbrios entre política e religião, age diretamente sobre os dispositivos de enquadramento institucional das crenças. A categoria da ascese mobilizada por Weber ajuda a compreender o processo em que, nas atitudes de ação social dos indivíduos, se produz uma forma de desvinculação entre ação individual e crença, de dissociação da conduta metódica de todas as referências religiosas, implicando para a religião católica um enfraquecimento da influência social e cultural especialmente em sua versão institucionalizada.

IGREJA CATÓLICA E MODERNIZAÇÃO SOCIOECONÔMICA NO BRASIL APÓS 1945

Também no Brasil, no período após 1945, o episcopado nacional manifesta suas preocupações com os efeitos secularizantes decorrentes do processo de modernização capitalista. Os efeitos de uma multiplicidade de dinâmicas, inerentes à modernização socioeconômica do país, que promovem uma secularização dos comportamentos individuais, afetam diretamente as visões da hierarquia eclesiástica brasileira, no tocante de como a igreja deveria mudar seu posicionamento para manter a influência na sociedade. A imbricação de um duplo processo, de urbanização e industrialização, que se reflete diretamente no quadro da estratificação social, gerando uma diversificação e expansão dos setores do empresariado industrial, da classe operária e de uma relativa consolidação da classe média (Skidmore, 2003), mostra que há necessidade de encontrar uma forma capaz de modernizar internamente o aparelho eclesiástico e estimular uma nova atitude para se lidar com o processo de mudança social. Começa-se a postular, nos ambientes da hierarquia episcopal brasileira, a necessidade de se encontrar uma nova linha de atuação que possa, ao mesmo tempo, evitar os anátemas e ataques diretos e explícitos à modernidade capitalista, assim como conciliar os objetivos de preservação da influência da instituição na sociedade, a fim de estreitar seus laços com os grandes contingentes de fiéis. A situação no início década de 1950 pedia novas estratégias diante das transformações sociais.

O padrão de catolicismo denominado pelos historiadores e cientistas sociais como *igreja da neocristandade* (Bruneau apud Della Cava 1975; Mainwaring, 2003), que o Cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra, (1882 - 1942) havia encarnado de forma plástica, recorrendo “à interpretação acrítica, quase mítica, da Nação Católica” (Della Cava, 1975: 11), havia dados bons resultados, conseguindo reafirmar a presença da igreja católica como religião dominante. Por meio de uma política de aproximação e de boas relações com o Estado, e recorrendo a uma postura intransigente de ataque frontal à secularização e aos adversários no campo religioso, como as seitas protestantes, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras, a *igreja da neocristandade* garantia a manutenção de seu domínio de quase monopólio no campo religioso brasileiro. Mas, após a morte do Cardeal Leme, em 1942, criou-se um vácuo na liderança da hierarquia da igreja brasileira e a continuação desse projeto de reconquista católica da sociedade brasileira tornou-se pouco viável.

No período pós 1945, para além do grave problema da ausência de uma liderança eclesiástica de projeção nacional, o corpo episcopal brasileiro tomava consciência de que a assunção de uma posição de excessiva intransigência diante da mudança social não era mais pertinente. Essa percepção era dada pelo fato de que as condições políticas do passado, que permitiam que a igreja pudesse se apoiar no Estado, no intuito de garantir seus interesses no campo da educação, na manutenção de um domínio frente aos adversários no campo religioso e numa luta contra o processo de secularização (Mainwaring, 2004), não podiam ser renovadas. A convicção de que, no âmbito dos acordos da esfera da política, fosse necessário mudar de rumo era dada pelos sinais de um processo de pluralização cultural, que mesmo que ainda incipiente, estava se firmando e demarcando estavelmente os contornos do panorama da sociedade brasileira (Giumbelli, 2012). Nessa ótica, o crescimento das organizações de mobilização de massa e a proliferação de igrejas pentecostais começavam a ser enxergados pela hierarquia eclesiástica não como fenômenos transitórios e efêmeros, mas como a presença de adversários que, pela força de uma legitimidade conferida pelo estado democrático, afetavam diretamente o domínio da igreja católica, provocando uma erosão em seu monopólio religioso (Della Cava, 1975).

Para a igreja do Brasil, perseguir uma linha de intransigência e de ataques frontais contra os adversários no campo religioso, e no campo político, podia se revelar contra-produtivo. Adotar publicamente um discurso antagônico e fechado à modernidade podia torna-se uma atitude anacrônica diante da mudança cultural e, mais que isso, podia provocar efeitos reversos sobre o próprio catolicismo, propiciando um afastamento das massas da religião

católica (Mainwaring, 2004: 43). Era necessário reformular o estilo de seus discursos, e a estratégia de evangelização e pastoral, para efetivar a inserção na esfera pública e sintonizá-la com as necessidades de uma sociedade em fase de modernização industrial.

É a partir dessa renovada percepção, no seio do corpo episcopal brasileiro que começa a se afirmar outra tendência na igreja do Brasil, surgindo uma nova forma de lidar com essas questões. Começa a se firmar uma visão modernizante e reformadora. Seus efeitos aparecem na assumpção de uma nova atitude frente à modernização social do país. No âmbito institucional, surgem medidas voltadas à racionalização dos aparados administrativos. Nesse sentido, é importante frisar que as mudanças importantes implantadas no período se refletiriam e teriam seus efeitos nas décadas sucessivas. O resultado mais expressivo dessa tendência interna modernizadora é a criação, em 1952, da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) por iniciativa de Dom Helder Câmara.²⁸

Conforme apontam Mainwaring, 2004; Serbin, 2008; e outros, o prevalecer dessa tendência favorável à atualização do aparelho eclesiástico da igreja brasileira deve ser visto como uma “modernização conservadora”, resultado do encontro e do acordo entre tendências distintas da maneira de se considerar a forma como a igreja deveria lidar com a modernidade socioeconômica. O próprio fato de que o episcopado brasileiro alterne entre uma visão favorável ao desenvolvimento social e uma postura de ataques explícitos ao socialismo, com severos pronunciamentos críticos ao capitalismo liberal, não pode ser apenas atribuído a uma posição “congénita” ao catolicismo, de equidistância entre as duas principais concepções ideológicas da guerra fria. O êxito e os resultados dessa modernização conservadora da igreja do Brasil, nessa primeira fase da década de 1950, sugerem, entretanto, que a promoção desse processo, que conhece um dos seus maiores avanços no nível hierárquico, indica que o episcopado brasileiro não deve ser avaliado como um corpo homogeneamente unido e sempre disposto a favorecer a promoção de uma visão eclesial reformadora e progressista.

Há discordâncias, há embates na maneira de entender como a igreja deve atuar no âmbito da pastoral, no exercício de seu magistério e de sua autoridade, na dimensão do apostolado dos leigos. Vislumbra-se a tensão de um debate interno ao episcopado brasileiro na maneira de enfrentar internamente e externamente os problemas da época. Grosso modo, não deixa de ser historicamente plausível e pertinente postular a dinâmica de modernização do aparelho

²⁸ Conforme destaca Amaral, é preciso considerar a importância que a criação da CNBB terá posteriormente, a partir da década de 1970, como instituição que, juntamente com as CEBs e a reflexão da Teologia da Libertação, dará seu suporte institucional para a consolidação e o desenvolvimento de um catolicismo progressista de esquerda, legitimado e institucionalizado com a chancela do episcopado brasileiro (Amaral, 2010: 44).

eclesiástico brasileiro como o resultado de um arranjo entre uma corrente progressista e outra conservadora presentes no seu episcopado. Scott Mainwaring, em sua análise sobre a igreja do Brasil, identifica nesse momento três correntes ideais que ajudam a estabelecer uma leitura da atuação da igreja no Brasil no período. A primeira corrente é a dos tradicionalistas, constituída pelos que acreditam que é preciso galgar a linha da neocristandade e continuar a lutar com férrea intransigência perante a secularização, ao marxismo, e contra as igrejas protestantes e as outras religiões. A segunda é a dos conservadores modernizadores, que ao mesmo tempo em que pensavam que secularização e marxismo constituíam uma gravíssima ameaça à influência do catolicismo, acreditavam que fosse necessário mudar a igreja, adotando medidas mais eficazes para reavivar a sua presença na sociedade, e que também fosse importante estabelecer alguns pontos de convergência com a sociedade moderna. A terceira corrente é a dos reformistas, que também diagnosticavam uma perda de dinamismo da religião católica na sociedade, mas que, ao invés de levantar a bandeira do anticomunismo, enfatizavam a importância de que a igreja se empenhasse mais a favor de iniciativas da promoção da justiça social (Mainwaring, 2004: 56-57).

No Brasil do começo da década de 1950, como observa Thomas Skidmore, a pauta da agenda política, em um clima de conciliação, é ocupada pela questão do desenvolvimento econômico (Skidmore, 2003: 111). Os setores da igreja do Brasil, coerentemente com a manutenção de uma postura de boas relações junto aos governos, que havia sido assumida com proveito nas décadas anteriores, continuam a permanecer fiéis a essa linha e procuram atualizar sua atuação no campo social, favorecendo a política desenvolvimentista do Estado e envolvendo-se diretamente, enquanto agente institucional. “(...) «promotores do desenvolvimento» vão ao encontro das camadas populares, sobretudo nas regiões mais atrasadas e subdesenvolvidas” (Pierucci et al. 2007: 449).

Esse arranjo de renovada colaboração harmoniosa da igreja com o Estado permanecerá relativamente estável ao longo de toda a década de 1950 e só começará a sofrer importantes modificações no período que se segue ao golpe militar de 1964 (Mainwaring, 2004; Pierucci et al., 2007). Num percurso gradativo e contraditório, no qual “após ter dado seu apoio ao reformismo de João Goulart, a CNBB acabou juntando forças à oposição e apoiou o golpe” (Mainwaring, 2004: 103), a hierarquia episcopal brasileira, não sem tensões e divisões no seu interior, começa a entrar em aberto conflito com os governos autoritários dos militares.

A afirmação de uma visão mais conciliatória da igreja do Brasil no tocante ao processo de modernização socioeconômica, por meio de uma adesão explícita da política

desenvolvimentista do Estado, não esconde por completo os mau humores que permeiam os ambientes eclesiásticos. E, menos ainda, o fato de se projetar como agente do desenvolvimento não evita que o episcopado brasileiro continue a expressar seu desconforto com algumas questões indireta ou diretamente atreladas à mudança cultural da sociedade brasileira. No final da década de 1950, a igreja no Brasil segue a linha do episcopado latino-americano e do Vaticano, que havia alertado para um maior incentivo à mobilização do laicato diante das ameaças vindas por um conjunto de forças representadas como os “quatro perigos mortais” a saber “a invasão das seitas protestantes; a secularização da vida toda; o marxismo; (...) um espiritismo inquietador” (Pierucci, 2007: 445). Os bispos brasileiros expressam a tradicional tendência anticapitalista do catolicismo e chamam atenção para a necessidade de estar vigilantes diante de uma quinta ameaça, representada pelas “estruturas atuais que esterilizam os esforços de evangelização” (Pierucci, 2007: 445).

Vários estudiosos sinalizam que dentro da igreja do Brasil começa a se manifestar uma preocupação que toma as feições de uma *crise*, os contornos de um “sentimento de crise” (Giumbelli, 2012), que se difunde no âmbito da vida eclesial brasileira. A conferir um grau de pertinência e legítima consideração a esse sentimento de crise na igreja brasileira está o fato de que as preocupações da sua hierarquia não se restringem apenas externamente, enquanto “quatro” ou “cinco perigos mortais”, mas reaparecem diante de um conjunto de problemas (ou de crises) que se apresentam internamente à vida da igreja. Configura-se a plausibilidade de um diagnóstico preocupante por via da concorrência dada pelo crescimento das “seitas” protestantes, da religião espírita, e por causa de uma secularização que afeta diretamente a religião católica, com uma diminuição das práticas dos fiéis. A esses fenômenos se somam problemas internos, como a falta de sacerdotes e a crise das vocações.

Um aspecto que nas décadas seguintes ganhará evidência é a defasagem entre o número de pessoas que se declararam católicas (ainda expressivo, caracterizando a maioria da população) e sua efetiva participação nas práticas religiosas, que se encontra em declínio, assim como a condução da vida segundo as disposições da doutrina da igreja. Se o tom do *sentimento de crise* naquele momento podia ser advertido como excessivamente alarmista, olhando os dados das décadas sucessivas pode-se deduzir que, talvez, os temores presentes no meio eclesiástico não fossem tão infundados ou apenas o fruto de uma leitura do real destorcida e condicionada por uma visão negativa do mundo moderno.

Contudo, a conjuntura local da igreja do Brasil, com sua diminuição das práticas e com sua perda de influência na sociedade, não pôde ser dissociada de uma leitura que também

considere esse fenômeno como resultantes dos efeitos de uma mudança social em escala global. Pois, se se prefigura uma crise da igreja do Brasil nesse período, conforme aponta Ralph Della Cava, essa deve por sua vez ser ponderada a partir dos efeitos de uma outra maior: a “crise da sociedade brasileira” (Della Cava, 1975: 20).

Considerando, de uma parte, a série de problemas internos e externos à igreja e, de outra, os efeitos que a modernidade capitalista provoca em termos de embates, impasses e da capacidade de assimilar as mudanças que a igreja do Brasil realmente consegue efetivar, no momento em que se postula a existência de uma crise, enquanto fenômeno substancial, essa assume uma forma ampla não somente pelo tamanho mas pela multiplicidade de dimensões que envolve. Nesse sentido, poderia se pensar em uma crise das práticas religiosas, uma crise da pregação, uma crise institucional, uma crise das vocações, uma crise do sacerdócio etc. Pode-se identificar algumas dimensões que ajudam a se orientar nesse emaranhado de fenômenos concomitantes e simultâneos de crise da igreja. Ralph Della Cava se concentra em torno de dimensões que revelam a amplitude e a gravidade da condição da igreja do Brasil nesse momento e indica a existência de uma crise dupla. A primeira seria aquela que concerne ao monopólio religioso da igreja, que começa a ser erodido por via da entrada de outros adversários. A segunda é relacionada à falta de uma liderança episcopal e de um corpo de quadros qualificados que se manifesta no período de 1942 a 1952. De todo o modo, o que se pode extrair da análise de Della Cava (1975) é que a crise do catolicismo poderia ser desdobrada em outras tantas dimensões. Conectadas a essa abordagem da crise, por assim dizer em dose dupla, Della Cava destaca a questão do sacerdócio, da religiosidade leiga e dos credos alternativos (igrejas pentecostais, marxismo) como os pontos nevrálgicos do catolicismo brasileiro.

No Brasil pós 1945, a percepção de uma crise do catolicismo encontrava elementos substanciais no âmbito do sacerdócio. A escassez de sacerdotes não era um fenômeno inédito, mas, pelo contrário, se visto em uma perspectiva histórica, se manifestava como uma carência crônica. Antes de 1945, as estratégias adotadas para suprir essa falta de mão de obra qualificada, dita em termos weberianos de “pessoal religiosamente qualificado”, era a de recorrer, por um lado, àquele conjunto de medidas, dentro da linha de romanização da igreja do Brasil, voltadas para a reorganização da formação sacerdotal, e, por outro lado, à estimulação da vinda de missionários estrangeiros para o país.

A linha de *romanização* do catolicismo brasileiro, que nas palavras de Roger Bastide configuraria um processo de “desnacionalização da Igreja Brasileira” (Della Cava, 1975: 12

apud Bastide), ou, como foi denominada por Kennet Serbin, um processo de “europeização”, no âmbito do sacerdócio, havia enfrentado o problema de escassez de padres e procurou implementar o padrão do catolicismo tridentino, baseado na ênfase de um modelo de sacerdócio fundado em torno de princípios como a ortodoxia doutrinária e a obediência à hierarquia (Serbin, 2008). Nessa linha de “europeização”, a ênfase era dada à dimensão da educação e da formação, que podiam efetivar a assimilação de uma visão clerical europeia, em que “a disciplina governava o sistema, e o celibato era o seu ideal” (Serbin, 2008: 78). Conforme relata Serbin, houve durante o período que vai de 1840 a 1962 um esforço importante na ampliação das estruturas de formação, com criação de novos seminários em todo o Brasil. Ao mesmo tempo, a romanização da igreja do Brasil prosseguia por iniciativa de um de seus maiores interpretes, o Cardeal Leme, que reforçou esse processo criando, a partir de 1929, o Colégio Pio Brasileiro, em Roma, como uma ramo do colégio Pio Latino-Americano, criado anteriormente pelo episcopado da América Latina, em 1858 (Della Cava, 1975: 23).

A segunda medida adotada pela igreja do Brasil, antes de 1945, frente ao problema da falta de sacerdotes, se apoiava no contingente dos missionários estrangeiros. Conforme sinaliza Della Cava, de forma especial naquela fase, que corresponde à virada do século XIX para o século XX, em decorrência do fluxo de imigrantes que chegavam ao Brasil, padres italianos e alemães desembarcavam no país com o intuito de fornecer uma assistência pastoral a esses imigrantes europeus. Uma medida que, segundo aponta a análise de Ralph Della Cava, não deixava de reforçar um processo de europeização do catolicismo brasileiro. Ao longo das primeiras décadas do século, crescia progressivamente um contingente de sacerdotes da igreja do Brasil constituído pelos filhos dos imigrantes europeus (Della Cava, 1975: 24).

Após 1945, o problema da escassez de padres persistia, se reapresentava e se tornava mais agudo, na medida em que os processos de modernização socioeconômica progressivamente aumentavam e começavam a democratizar as chances e as oportunidades de estudo e de formação especializada. Da mesma forma que esse processo se desenvolvia, a carreira sacerdotal perdia aos poucos sua força atrativa sobre os jovens aspirantes a padres. Além disso, ao mesmo tempo em que o processo de modernização capitalista se desenvolvia e as sociedades modernas se estruturavam com uma progressiva diferenciação institucional rumo à especialização das competências profissionais em todas as esferas do agir social, a própria figura do sacerdote, enquanto agente que concentrava em torno de si uma série de funções, perdia seu poder e prestígio social e caminhava pra se tornar uma espécie de

intellectual proletaroid (Hervieu-Léger, 1992: 179). No Brasil, como também em outros países de tradição católica, mudava o significado social conferido ao sacerdote, e a carreira de padre perdia ainda mais sua capacidade de atrativo (Serbin, 2008).

Após 1945, o repertório de medidas que na igreja do Brasil foram adotadas para enfrentar a escassez de padres não proporcionava resultados expressivos ou uma gama tão ampla de recursos efetivos. Era necessário recorrer novamente aos missionários estrangeiros. Nessa linha, a igreja do Brasil, em um esforço conjunto com o Vaticano e outras igrejas nacionais, estimulava novamente a vinda de sacerdotes estrangeiros. Até meados da década de 1960, no entanto, essa estratégia revelava-se, em termos numéricos, pouco eficaz para o aumento do clero da igreja brasileira. Conforme sinaliza Della Cava, a convocação do clero norte-americano que, a partir da década de 1940, havia sido mobilizado, também em função da concorrência de missionários protestantes procedentes dos Estados Unidos, alcançava êxito inferior às pretensões dos apelos e das convocações do Papa João XXIII.

A imposição maciça de clérigos estrangeiros, norte-americanos inclusive, criou problemas mais do que os resolveu. Neste período, requisitados pelos bispos, os estrangeiros atuaram numa vasta gama de posições que, comparadas com as grandes responsabilidades assumidas pelos missionários no século anterior, davam muito menos prestígio. Choque cultural, preparação inadequada, obstáculos de língua, nacionalismo – estes e outros empecilhos para uma atuação eficiente (para não falar dos altos custos de manutenção e das desistências anuais) – deram origem a inúmeros institutos de treinamento para clérigos *en route*. Mas, em 1967, Ivan Illich, que por uma década dirigiu em Guernavaca, México, o programa de treinamento mais importante da Igreja, recusou-se a continuar “escorando um navio prestes a submergir (Della Cava, 1975: 41).

Della Cava menciona toda uma série de fatores que dificultaram a inserção do clero estrangeiro no Brasil e que mostram que recorrer apenas aos missionários estrangeiros não era uma medida suficiente para tentar reverter o quadro de dificuldade da Igreja do Brasil. Os limites do alcance de iniciativas como essas se tornam mais explícitos e revelam um problema crônico e estrutural mais profundo. Na década de 1970, diferentemente de 1946, quando um terço do clero brasileiro era composto por estrangeiros, o número havia de fato aumentado, chegando os estrangeiros a constituir cerca de 50% do clero brasileiro.²⁹ Tal dado revela que o sistema de formação sacerdotal brasileiro não havia conseguido formar um número suficiente de sacerdotes no país, e não foi capaz de evitar uma ‘importação’ de mão de obra de especialistas da religião.

²⁹ Segundo os dados de Della Cava (1975), no início da década de 1970, por 100 milhões de habitantes havia 12500 padres, dos quais quase a metade era de estrangeiros, quando, em 1946, só um terço era de estrangeiros. (1975: 22).

Ao indicar que, dentre todos os missionários chegados ao país, eram os italianos os que participavam com mais entusiasmo, Della Cava sinaliza uma questão importante para a nossa análise. Segundo ele, o clero italiano, que havia se inserido estavelmente, se mostrava avesso a seguir uma linha de engajamento político-ideológico, e se mostrava contrário a aberturas excessivas às inovações no campo pastoral.

Em compensação, a hierarquia italiana atuou com mais entusiasmo: hoje em dia, cerca de 25% dos padres estrangeiros no Brasil são italianos (os quais, até 1974, pareciam ser católicos menos afetados pelas inovações e contestações ideológicas da década anterior) (Della Cava, 1975: 41).

Nesse sentido, pode-se pensar que, provavelmente em virtude da formação recebida nos seminários italianos, fosse mais fácil para esses sacerdotes se alinhar com aquela perspectiva de modernização conservadora, com ênfase na disciplina e na obediência à hierarquia, que havia sido promovida no âmbito do clero da igreja do Brasil no período pós 1945.

A respeito do padrão de modernização conservadora aplicado na igreja do Brasil, e de seus efeitos no âmbito do clero brasileiro e da dimensão da formação dos seminaristas, vale a pena considerar a ponderação feita por Serbin. Segundo o historiador, a modernização conservadora acabou por desenvolver um paradoxo, que foi emergindo gradativamente ao longo da década de 1950 e manifestou-se de forma abrupta a partir do final da década de 1960 (Serbin, 2008: 32). A ênfase dada à educação, à disciplina, ao rigor no âmbito doutrinal, como bases sólidas para estruturar e desenvolver um corpo de clérigos brasileiros, determinará um efeito reverso, provocando a insurgência de uma crítica e uma visão de contestação ao modelo tradicional do sacerdócio. Na interpretação de Serbin, medidas rigorosas pensadas para solucionar o problema da escassez do clero da igreja brasileira terminarão por aumentar o número de evasão dos aspirantes a sacerdotes nos seminários e levarão um grande número de padres a abandonar a vida religiosa.

O sentimento de crise presente na igreja do Brasil por volta do começo da década de 1950 não se manifestava apenas no que concernia à dimensão do sacerdócio. Em sintonia com os alertas do Vaticano, também o âmbito do laicato ocupava um lugar na agenda do episcopado brasileiro. Como sinaliza Pierucci, em 1957 Pio XII, em ocasião do II Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos, “lembraria a urgência da formação de apóstolos leigos para suprir a falta de padres na ação pastoral” (Pierucci et al. , 2007: 442). Já antes desse apelo do pontífice, o episcopado brasileiro havia mostrado uma sensibilidade em adotar novas medidas na dimensão dos leigos, de forma a tornar mais dinâmica as atividades de apostolado nesse campo. Nesse sentido, haviam sido tomadas medidas como a reorganização

da Ação Católica (AC) brasileira. Em 1948, era criada a *Juventude Operaria Católica*, JOC (Pierucci et al., 2007). Dois anos depois, em 1950, eram elaborados os novos estatutos da AC, que determinavam definitivamente o abandono do sistema unitário e centralizado italiano, criado em 1935, em favor da adesão ao modelo especializado franco-belga de apostolado de ambiente. Naquele mesmo ano nasciam, em um plano nacional, a *Juventude Universitária Católica* (JUC) e a *Juventude Estudantil Católica* (JEC). Essa nova fase da AC brasileira nascia também por efeito da contribuição do seu então assistente nacional, padre Helder Câmara (Souza, 1984: 109-110).

Contudo, essa reforma na dimensão do laicato brasileiro, por um lado visava mobilizar a juventude católica, para engajá-la nos meios da vida social, no intuito de reconquistar um espaço e poder desenvolver mais a influência da igreja, por outro tornava-se a fonte da abertura de uma nova série de crises na igreja do Brasil. Mesmo que a reorganização da AC não tivesse como objetivo alterar a estrutura da relação clérigo-leigo, o engajamento de católicos brasileiros em atividades de apostolado de ambiente proporcionava percursos de militância que estimulavam *ad intra* uma tomada de posição e uma visão crítica da própria estrutura hierárquica de divisões de poder e de tarefas e *ad extra* a maturação de uma conscientização política diante das desigualdades sociais e econômicas inerentes ao desenvolvimento capitalista da sociedade brasileira. No começo da década de 1960, o intuito do projeto da hierarquia da igreja, de mobilizar o laicato contra os adversários políticos, comunistas, socialistas e capitalistas liberais e de buscar manter uma moderada posição de equidistância diante das duas principais ideologias, resultava pouco eficaz em realizar seus propósitos. Grupos de militantes do movimento da JUC e da JEC entravam numa esquerdização que, em poucos anos, gerou um conflito com a hierarquia e abriu frente para embates entre leigos e bispos, provocando rupturas irreparáveis (Pierucci et al., 2007). As incompreensões entre o episcopado brasileiro e os militantes, na maneira de conceber os limites entre compromisso em atividade de apostolado religioso e ação social e política, criaram as condições para a insurgência de uma profunda crise na AC brasileira. No imediato período pós Concílio Vaticano II, a cúpula da igreja do Brasil optara por adotar medidas restritivas contra a JUC até desarticular por completo esse ramo da Ação Católica.

A partir desse exame das situações da igreja da Itália e da igreja do Brasil, mesmo dentro de seus contextos histórico distintos, podemos identificar a convergência das preocupações em torno de algumas questões, coma a falta de padres e a perda de influência da religião católica na esfera publica.

A MUDANÇA DE EIXO E A BUSCA POR UMA ABERTURA PARA O MUNDO

Se no começo do século XX a Europa representava cerca de 68% da população católica do mundo, essa percentagem, sucessivamente na década de 1970, cai bruscamente para 38%. E a América Latina, que no começo do século se projetava com um expressivo 21,98%, na década de 1970 chega, alcançando 40,38%, a reverter o quadro global da presença da igreja católica, tornando-se a região com o maior contingente dessa população no mundo (Beozzo, 2003b). Conforme observa Oscar Beozzo (2003b), a partir de 1970 o catolicismo, além de assumir em seu rosto feições latino-americanas, assiste a um progressivo crescimento na África e na Ásia, se consolidando como uma religião na qual 67,31% dos fiéis encontrava-se fora do continente Europeu. Mesmo que apenas em termos quantitativos, o catolicismo se “deseuropeizava”, tornando-se mais latino-americano e mais extra europeu.

Tabela 1 - Distribuição dos católicos pelos diversos continentes: 1900-2000

CONTINENTES	1900		1970		2000	
	n °	%	n °	%	n °	%
África	1.9	0,71	45.0	6,75	120.3	11,37
Ásia	11.1	4,16	50.9	7,63	110.4	10,44
Aust/Oceania	1.0	0,37	4.5	0,67	8.2	0,75
Europa	180.7	67,80	256.1	38,41	285.9	27,04
América Latina	58.6	21,98	269.2	40,38	481.1	45,50
América do Norte	13.0	4,87	57.4	8,61	71.0	6,71
Total	266.5	100,00	666.6	100,00	1.057.3	100,00
TOTAL CRISTÃOS	558.1		1.236.6		1.999.5	
% CATÓLICOS		47,75		53,90		52,87

Fonte: LTK, t. 11, Freiburg: Herder Verlag, 2001: 242-244 (tabelas e porcentagens do autor) *apud* Beozzo, 2003b: 54.

Esses dados, que indicam uma variação nos equilíbrios geográficos da presença da igreja no mundo, não foram associados pela hierarquia do Vaticano apenas como uma tendência

natural, resultante das dinâmicas populacionais e demográficas do planeta. Pelo contrário, a igreja católica procurou responder ativamente a esse fenômeno por meio de uma série de medidas voltadas tanto para um alinhamento com o mundo moderno, como para a elaboração de estratégias de reorganização de sua atuação no campo das atividades de evangelização. A tomada de uma posição atenta da hierarquia da igreja, pontífice, cúria romana, perante as transformações sociais globais era dada também pelo fato de que o desenvolvimento de mudanças nos equilíbrios demográficos no catolicismo poderia impactar diretamente sobre a posição da igreja europeia, onde de fato estava seu centro, e onde se reunia o poder e seus aparelhos institucionais de administração e de governo.

No começo da década de 1950 o episcopado europeu manifestava suas preocupações diante dos efeitos secularizantes decorrentes dos processos de modernização capitalista. A constatação de perda de influência da igreja em todas as sociedades de tradição católica desenvolvia uma conscientização no seio da igreja, principalmente por parte do pontífice e da hierarquia do vaticano, de que além da necessidade e da importância de mobilizar o laicato como medida para enfrentar as ameaças vinda das ideologias políticas dos dois principais blocos, a diminuição das práticas e a crise das vocações sacerdotais, também fosse urgente concentrar maiores atenções e mais esforços no planejamento das atividades de evangelização e nas iniciativas missionárias fora da Europa.

Essa tomada de posição por uma visão estratégica e planejada de intervenção para além da Europa comportava evidentemente se deparar com uma realidade multiforme e complexa. Os cenários extra-europeus projetavam toda uma série de incertezas. As dificuldades de se compreender as reais possibilidades de desenvolvimento de uma maior presença da religião católica fora da Europa aumentavam diante das fricções provocadas pela guerra fria, da preocupação com a difusão do comunismo, e das crises políticas decorrentes dos processos de descolonização e do surgimento do chamado *terceiro mundo* nos cenários da política internacional. O desenvolvimento de processos de descolonização e a emergência do terceiro mundo como novo ator político global eram saudados como o coroamento de um percurso de desenvolvimento social de afirmação da independência de estados nacionais autônomos perante a opressão do jogo da dominação colonial. Por outro lado, comportavam a emergência de um fenômeno de afirmação de projetos e reivindicações pautado na valorização da identidade cultural ou étnica que nem sempre se revelavam bons aliados para a promoção do desenvolvimento da influência da igreja. Pelo contrário, esses processos de emancipação nacional e cultural muitas vezes se revelavam como obstáculos à presença da religião católica.

Especialmente no âmbito de suas atividades missionárias, essas novas dinâmicas acabavam pra gerar a insurgência de um clima pouco favorável a elas e até mesmo se difunde um sentimento de aversão contra a igreja, identificada como cúmplice de séculos de dominação colonial (Montero, 1995; Zorn 2002).

A ponderação das dificuldades de se promover a influência do catolicismo no mundo desvelava também a perda de força da influência da civilização ocidental num mundo além das sociedades mais desenvolvidas socioeconomicamente. A modernidade ocidental progressivamente vinha sendo colocada em discussão. Os processos de descolonização na África e na Ásia colocavam na agenda internacional o questionamento da perspectiva de um projeto de modernidade ocidental como mão única, em nome da afirmação de valores de identidade nacional ou étnica e da postulação de que outros projetos de desenvolvimento e de modernização socioeconômica, de impronta não ocidental, também eram possíveis e podiam ganhar sua legitimidade internacional em termos de debate político e intelectual (Eisenstadt, 2001). Aos poucos, a civilização ocidental, enquanto única matriz cultural que podia de fato validar um projeto de modernização, começava a ser questionada. Vale a pena retomar uma passagem de Robert Nisbet que ajuda a representar a insurgência dessa visão crítica.

Mas depois de um período surpreendentemente curto, tudo aquilo que exigira mais de dois mil anos para ser criado – em termos de condição e em termo de crença – chegou a seu fim. Manifestamente o poder e a influência da civilização ocidental no mundo tem declinado desde a primeira guerra mundial. (...) O Ocidente é invejado por sua riqueza material, mas não é mais temido, respeitado ou considerado como modelo pelos países comunistas e pelo terceiro mundo (Nisbet, 1985: 334-335).

E, em continuação:

De qualquer modo, o mais devastador em todos os sentidos é o declínio nos próprios Estados Unidos assim como na Europa da fé no valor e promessa da civilização ocidental. A fé foi substituída, de forma vivida, englobante e continua, por culpa, alienação e indiferença (Nisbet, 1985: 335).

Começa gradativamente a emergir na igreja da Europa a percepção de que permanecer ligados a uma fusão quase que exclusiva da religião católica com a identidade cultural ocidental podia apresentar uma defasagem com as novas tendências em curso fora do velho continente. A projeção no mundo da imagem da aliança indissociável do catolicismo com as forças da civilização ocidental, podia comportar riscos na capacidade da igreja de efetivar um processo de assimilação à modernidade capitalista nas sociedades de tradição católica extra-europeia. Assim como representar uma série de empecilhos no campo da elaboração de uma estratégia de evangelização em sociedades que, em nome de valores nacionais ou étnicos,

pleiteavam uma autonomia não apenas nacional e política, mas também de afirmação de uma cultura e de seus valores.

É interessante observar que esse processo que relaciona a igreja católica com a civilização ocidental e com a identidade europeia é historicamente bastante complexo e apresenta mais de uma contradição. Se, por um lado, há uma gradativa emergência nos ambientes do catolicismo europeu da necessidade de se evitar projetar para o mundo a imagem da igreja católica e da identidade cultural europeia (da civilização ocidental) como uma coisa só, por outro, as iniciativas do papa, do vaticano e da hierarquia episcopal europeia revelam que suas preocupações continuavam a se voltar prioritariamente para as questões referentes ao catolicismo do velho continente. A percepção dessa disposição se torna evidente se se considera um indicador como o Concílio Vaticano II, que pode ser avaliado, sem risco de exagero, como o maior e mais importante evento histórico do catolicismo no século XX. O Vaticano II reforça essa linha de interpretação no momento em que se pondera que foi convocado devido à pressão de demandas de instâncias europeias e de um episcopado do velho continente que olhava para as crises do catolicismo europeu como se de fato representassem os problemas do catolicismo como um todo. Assim como o anúncio do Concílio, também o desenvolvimento dos trabalhos do Vaticano II refletiram essa postura fundamentalmente centrada nas crises do catolicismo especialmente da Europa ocidental. Problemas esses que terminam por ocupar a agenda dos debates e o desenvolvimento das discussões do evento.

Furono l'Europa, i suoi problemi e la sua eredità storica a fornire il contesto entro il quale operò il Vaticano II e la storia del Concilio è quasi esclusivamente una storia di lotte fra europei su questioni nate dalle vicende dell'Europa. La storia e tradizione del cristianesimo conosciuto dal Concilio era storia e tradizione del cristianesimo occidentale, con qualche sporadico omaggio alla storia e tradizione dei cristiani medio-orientali quando i vescovi di quell'area stimolavano il Concilio – magari facendolo vergognare un po' – a guardare nella loro direzione; e quei vescovi, le cui tradizioni non erano state plasmate dalla storia europea, ricordavano spesso ai padri conciliari quanto fosse 'parrocchialistica' la loro prospettiva (O'Malley, 2010: 15).

Foram a Europa, os seus problemas e seu legado histórico a fornecer o contexto no qual atuou o Vaticano II e a história do Concílio é quase exclusivamente uma história de lutas entre europeus acerca de questões nascidas dos acontecimentos da Europa. A história e a tradição do cristianismo conhecidas pelo Concílio eram história e tradição do cristianismo ocidental, com alguma esporádica homenagem à história e tradição dos cristãos do Oriente Médio quando os bispos daquela área estimulavam o Concílio – talvez até envergonhando-o um pouco – a olhar em sua direção; e aqueles bispos, cujas tradições não haviam sido moldadas pela história europeia, lembravam frequentemente aos padres conciliares quanto era 'paroquialística' a sua perspectiva (O'Malley, 2010: 15).

Mas o fato de que o desenvolvimento do próprio Vaticano II e o seu desfecho indiquem que as questões da crise da igreja na Europa, numa escala de prioridades, ocupassem o topo da lista, não significa que a hierarquia do vaticano e os prelados europeus deixassem de se prodigalizar em esforços para uma promoção do desenvolvimento da religião fora dos confins do velho continente, e nem que deixassem de ir ao encontro da falta de missionários (padres, religiosos, religiosas, leigos) nas igrejas locais dos outros continentes. A promoção de uma série de iniciativas missionárias, nesse sentido, já havia sido implementada até mesmo antes do anúncio do Concílio de papa Roncalli, em 1959. As premonições de um esgotamento, sintomas auscultados com discrição, de uma debilitação bastante grave da influência da igreja católica no velho mundo já se apresentavam ao longo da década de 1950 e vinham à tona nos conteúdos de documentos oficiais do vaticano.

Pio XII, com a encíclica *Evangelii Praecones*, de 2 de junho de 1951, procurava estimular as atividades no âmbito missionário, incentivando uma melhor preparação dos missionários e uma maior capacidade de adaptação aos contextos das igrejas locais. Começava, aos poucos, a se desfazer aquele binômio entre *evangelização* e *civilização*, vigente até o Vaticano II (Poulat, 1996), e timidamente a aparecer as condições para que se pudesse emergir o reconhecimento do “outro”, por meio da ideia de uma reflexão teológica baseada na ideia de *inculturação*. A encíclica também não deixava de frisar a importância do papel do laicato, mobilizando os leigos da Ação Católica a se engajar nesse campo (Panazzolo, 2006). “Desejamos, além disso, com essa encíclica não só exortar os missionários, mas também esses leigos que “de coração grande e ânimo pronto” (2 Mc 1, 3) militam nos esquadrões da Ação Católica e prestam auxílio aos missionários”.³⁰

Essa linha de promoção do empenho missionário era reiterada pelo mesmo Pio XII com a encíclica *Fidei Donum* de 21 de abril de 1957 que, no intuito de revitalizar a mobilização missionária, abria, principalmente para o clero diocesano da Europa e da América do Norte, novas possibilidades e novas formas de empenho missionário (Zorn, 2002). A *Fidei Donum* abria uma nova estrada no campo da evangelização, permitindo que o clero secular das dioceses europeias e norte-americanas, onde havia um maior número de sacerdotes, pudesse prestar seus serviços por um período temporário mais ou menos longo em favor daquelas igrejas locais, sobretudo da África, mas também da América Latina ou da Ásia, mais carentes em seus números de ministros ordenados (Guasco, 2005; 1986).

³⁰Informação disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones_po.html. Acessado em 10 de dezembro de 2013.

Na realidade, os auxílios e socorros prestados atualmente às sagradas expedições estão muito aquém de satisfazer, quase por toda parte, as exigências das obras. Essa indigência, embora infelizmente não seja só da África, parece, no entanto, por causa das especialíssimas condições atuais, afetá-la mais do que as outras missões. Por esse motivo, julgamos oportuno, veneráveis irmãos, expor-vos um pouco mais amplamente algumas dessas questões. Para tomarmos um exemplo, as sedes de missões recentemente fundadas, que têm algumas vezes apenas um ou dois decênios, somente depois de longo tempo puderam contar com o auxílio eficiente do clero recrutado entre os indígenas. Acresce a isso o pequeno número de sagrados obreiros que, dispersos por tamanha imensidade, onde não raro ministros de seitas acatólicas espalham suas doutrinas, não conseguem prestar toda a assistência necessária. Aqui, quarenta sacerdotes se afadigam entre quase um milhão de indígenas, dos quais apenas vinte e cinco mil são católicos. Ali, cinquenta ministros sagrados para dois milhões, sendo sessenta mil católicos a exigir que se voltem para eles, quase totalmente, as forças dos missionários. O verdadeiro católico não pode, absolutamente, descurar o que representam esses números.³¹

Em um panorama em que os projetos de reconquista de espaço nos países europeus de tradição católica tornavam-se mais utópicos, e devido ao fato de que os efeitos secularizantes dos processos de modernização capitalista tinham implicações nas mentalidades individuais em escala global – um pouco em todas as sociedades em desenvolvimento socioeconômico – crescia uma percepção no seio da cúria romana de que, talvez, os destinos futuros do catolicismo poderiam se encontrar nos países do terceiro mundo. Nessa linha, as perdas de fiéis inerentes ao processo de descristianização do velho mundo, se talvez não podiam ser diretamente revertidas, pelo menos podiam ser compensadas com uma onda de evangelização da África e da Ásia, aliada a uma reevangelização da América Latina. É preciso considerar que, ao longo da década de 1950, até por via dos processos de descolonização, as atenções da cúpula da igreja católica se concentram de forma mais marcante, em um primeiro momento, sobre os países africanos. É em direção desse continente que se pensa ser possível redirecionar a estratégia de evangelização para o futuro. A própria encíclica *Fidei Donum*, falando explicitamente em seu subtítulo: “*Sobre a situação das missões católicas particularmente da África*”, confirmava que a atenção do Vaticano nesse momento focava-se sobre os países daquele continente.

Essa encíclica, em seu apelo para que os católicos se empenhassem mais junto às missões, juntamente com a abertura às inovações na ação de evangelização – com a concessão de novas modalidades de colaboração nesse campo – desvela toda uma série de dificuldades que as instituições missionárias enfrentavam na década de 1950. Jean-François Zorn fala que, nesse período, se manifesta uma verdadeira “*crise das instituições missionárias*”, sobretudo em sua capacidade efetiva de engajar os católicos a se envolver nesse âmbito. As instituições

³¹Informação disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21041957_fidei-donum_po.html. Acessado em 01 de dezembro de 2013.

missionárias começam a perder sua força em recrutar seminaristas, o que se reflete diretamente em uma queda das vocações que tenderá a se ampliar ao longo das décadas de 1960 e 1970 (Zorn, 2002). Tal problema começa a indicar a defasagem entre uma proposta de evangelização cristã das instituições missionárias e a sensibilidade da fé das grandes massas dos católicos dos países mais desenvolvidos economicamente. Uma concepção de missão rigidamente vinculada a uma ação de proselitismo comportava em termos práticos, além do problema direto da queda de aspirantes a seminaristas dispostos a empenhar sua existência para a causa missionária da igreja, a perda efetiva da capacidade de mobilização dos católicos, numa época na qual suas consciências se tornavam mais suscetíveis a todas as questões relacionadas direta ou indiretamente com o desenvolvimento econômico e social.

Mas a tomada de consciência do anacronismo do discurso missionário, nos moldes de um proselitismo triunfal, conforme observa Zorn (2002), incita, a partir do final da década de 1950, para que a hierarquia eclesiástica promova um deslocamento da ideia de missão em favor dos temas econômicos e sociais. Começa, nessa perspectiva, a se firmar nos ambientes católicos europeus uma concepção de ação missionária católica associada à uma visão de solidariedade internacional e de desenvolvimento em favor dos países do terceiro mundo. A ênfase dessa nova concepção de missão recai sobre os aspectos relacionados com as questões econômicas e com o desenvolvimento social que, de repente, tomam o espaço dos discursos do passado, no qual a ênfase recaía, sobretudo, sobre a evangelização e a conversão.

No mundo católico europeu o binômio *missão-testemunho* começa a vingar, em detrimento da fórmula *missão-conversão*. Esse novo tom que marca os discursos da igreja, com mais atenção aos temas econômicos e sociais e que explicitamente apela para os problemas da pobreza e da fome, tem mais poder de convencimento junto aos católicos das sociedades mais desenvolvidas. A nova argumentação em prol da missão atinge diretamente a sensibilidade dos católicos e os mobiliza a se envolver diretamente na promoção de projetos de cooperação internacional. Seja por meio de contribuições financeiras ou com uma colaboração como profissionais ou voluntários, os católicos se engajam em favor de projetos de solidariedade católica no terceiro mundo. O dinamismo e a abrangência das novas iniciativas missionárias, se, por um lado, ajudam na capacidade de mobilizar um número maior de fiéis, por outro, com a inserção nos meios missionários de leigos católicos nem sempre dispostos a aceitar passivamente qualquer compromisso com ações de proselitismo religioso se torna uma fonte de atrito entre laicato e autoridade clerical (Zorn, 2002).

É importante observar que, no período pós-segunda guerra mundial, o termo *missão*, gradativamente, ganha um espaço considerável no mundo católico, o que permite que várias significações, nem sempre em linha com a concepção doutrinal ortodoxa da igreja, comecem a lhe ser atribuídas, de acordo com a posição ocupada no campo eclesial católico. Se os clérigos seculares e os religiosos missionários, até pela própria formação recebida e pela posição ocupada, têm uma visão teologicamente fundamentada da ideia de *missão*, dos limites da compreensão da significação desse termo enquanto ação eminentemente religiosa, para o laicato católico, mais livre perante as orientações doutrinárias da igreja, por sua vez, a ideia de missão se presta a um uso mais maleável. Muitos leigos engajados em atividades missionárias, associando ao termo missão uma visão de ação social que se concretiza sobretudo em iniciativas de cooperação para o desenvolvimento socioeconômico dos países do terceiro mundo, maturam uma atitude crítica diante de comportamentos vistos negativamente como atitudes de proselitismo e de ações de paternalismo. Mesmo não sendo a sua intenção de base, ao assumir essa interpretação da *missão*, chega-se a colocar em jogo o seu próprio pertencimento à igreja, enquanto católicos envolvidos diretamente em atividade de apostolado e de evangelização.

Conforme aponta Panazzolo (2006), a linha de promoção das atividades missionárias é mantida também pelo papa João XXIII, que com a encíclica *Princeps Pastorum*, de 29 novembro de 1959, continua a galgar a linha de seu antecessor, promovendo a formação do clero assim como destaca a importância do laicato para a vida das atividades missionárias.

O mesmo Pio XII – e isto redonda em seu singular mérito e louvor – com copiosa doutrina e renovados incitamentos advertiu e incentivou os leigos a assumirem solícitamente o seu lugar ativo no campo do apostolado em colaboração com a hierarquia eclesiástica; com efeito, desde os primórdios da história cristã e em todas as épocas sucessivas, esta colaboração dos fiéis fez com que os Bispos e o clero pudessem eficazmente desenvolver a sua obra entre os povos, quer no campo propriamente religioso, quer no campo social. Pode e deve isto verificar-se também nos nossos tempos, que, antes, revelam maiores necessidades, proporcionais a uma humanidade numericamente mais vasta e com exigências espirituais multiplicadas e complexas. Aliás, onde quer que a Igreja é fundada, deve estar sempre presente e ativa com toda a sua estrutura orgânica, e portanto não somente com a hierarquia nas suas várias ordens, mas também com o laicato: e, portanto, é por meio do clero e dos leigos que ela deve necessariamente desenvolver a sua obra de salvação.³²

³²Informação disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_28111959_princeps_po.html. Acessado em 02 de dezembro de 2013

Em poucos anos, o foco das estratégias de evangelização da igreja começa a se voltar e se concentrar mais na América Latina e menos na África, que apresenta um quadro de turbulências políticas decorrentes dos processos de descolonização e comporta para a religião católica um grau maior de dificuldades de adaptação aos contextos das culturas locais. Também pesa nesse deslocamento dos interesses da igreja católica fatores inerentes ao próprio processo de desenvolvimento histórico-cultural da América Latina. Uma tradição de evangelização mais arraigada e consolidada do que na África, e também do que na Ásia, evidencia, até em termos numéricos, pela sua grande população de católicos, a importância que, para a igreja católica, representa a América Latina (Dusquense, 1972). Assim, a busca da solução da crise da igreja na Europa ocidental por meio de uma estratégia de evangelização direcionada ao terceiro mundo se volta com uma atenção especial para esse território. Um interesse por parte do catolicismo europeu que, ao longo da década de 1960 e de forma especial após o Concílio Vaticano II, será crescente (Acerbi, 1981). Outro elemento que precisa ser considerado nesse deslocamento das estratégias da igreja católica é que, no decorrer da década de 1960, o evento da revolução de Cuba, com a ameaça de um possível avanço do comunismo, contribui para que o Vaticano dedique um cuidado especial com a América Latina.

No final da década de 1950, o Brasil ganha espaço de destaque, tornando-se um contexto eclesial profícuo para a realização de experimentações e inovações no campo pastoral. A própria igreja do Brasil, conforme destacam alguns estudiosos (Bosi, 2007; Beozzo, 2003a; Serbin, 2008), se torna um espaço de experimentações sem igual. É no contexto do catolicismo brasileiro que são levadas a cabo uma série de experimentações no campo pastoral e que contam com o suporte de padres e missionários europeus. Segundo Denis Pelletier, que estudou a trajetória do frade dominicano Louis-Joseph Lebret, “na gênese do terceiro-mundismo católico do movimento Economia e Humanismo, o Brasil serviu, de certo modo, de laboratório e de terreno de experimentação” (Pelletier apud Bosi, 2007).

No período pós-1945, numa nova onda de evangelização, segundo Serbin (2008), entravam no país missionários que atuavam como agentes de modernização do catolicismo brasileiro. É importante ponderar que esse fluxo de missionários europeus e norte americanos que, nesse momento, se volta para o Brasil é composto como um grupo bastante heterogêneo em suas visões de igreja e concepções das práticas pastorais. Há padres diocesanos, religiosos e religiosas e leigos que, portanto, se diferenciam por via da posição ocupada e também até pelo grau de formação recebida, assim como em virtude da cultura católica adquirida segundo

o seu contexto de procedência. Há missionários procedentes da França, alguns desses com visões progressistas e politizadas, inspirados e influenciados pelas experiências pioneiras de pastoral dos padres operários realizadas na igreja francesa. Há holandeses e belgas, com uma cultura teológica mais sensível a uma concepção de igreja menos clerical e mais propícia a se abrir à participação dos leigos. Há religiosos e leigos italianos, que se mostram mais alinhados a uma visão pastoral, mais em sintonia com a doutrina oficial de Roma e que não são insensíveis a realizar projetos sociais de intervenção contra a pobreza. A título exemplar, pode-se mencionar entre as figuras mais representativas das tendências progressistas e abertas a experimentações e inovações no campo pastoral o sacerdote belga José Comblin e o dominicano francês Lebret.

Esse fluxo de evangelização direcionado ao Brasil não deve ser visto apenas como um contingente de missionários a engrossar as filas do clero e do laicato brasileiro. Representava também uma entrada de ideias novas decorrentes do clima de *aggiornamento* que se difundia um pouco em todo o mundo católico. Se as encíclicas de Pio XII, na procura de incentivar a retomada das atividades missionárias, haviam possibilitado a emergência de uma nova maneira de entender a *missão*, menos ligada a objetivos de explícita conversão e mais a ideia de uma ação de promoção humana, o anúncio do Vaticano II (25 janeiro de 1959), por um lado, e as encíclicas como a *Mater et Magistra* (15 de maio de 1961³³), com ênfase na questão social, por outro, forneciam os motivos para que a ação missionária fosse pensada como uma abertura da igreja ao mundo, aos problemas sociais em escala planetária, e também se constituísse como uma crítica aos desequilíbrios inerentes aos processos econômicos de desenvolvimento do capitalismo nos países mais ricos.

Na Itália, conforme aponta Maurilio Guasco, nos ambientes dos seminários, até um pouco antes do Vaticano II, se descobre a perspectiva de uma “igreja em estado de missão” (Guasco, 1986). Essa tendência, no final da década de 1950, reverbera também fora dos seminários, nos institutos missionários, nas paróquias, nas universidades católicas e de forma geral nos ambientes de atuação do laicato organizado. Em 1962, para que iniciativas missionárias da igreja italiana, voltadas para a América Latina, possam ser mais estruturadas dentro de um plano de cooperação coordenado mais organicamente, é criado o *Comitato Episcopale Italiano per l’America Latina* (CEIAL). Essa instituição oferecia aos sacerdotes diocesanos, religiosos, religiosas e leigos propostas de formação para que se preparassem para

³³ Segundo Rousseau, 1961 pode ser considerado como o ano zero do terceiro-mundismo cristão (Rousseau, 2012: 461).

atuar no campo missionário. Em 1966, com a criação do *Movimento Laici per l'America Latina*, se estrutura concretamente uma proposta voltada especificamente para o mundo dos leigos (Guasco, 2005).

Ao lado dessas realizações de organismos estruturados institucionalmente, proliferam também nas dioceses italianas toda uma série de experiências diversas entre si, que, a partir de iniciativas de um sacerdote ou pelo espírito ou intuição de leigos mais ativos, mobilizam o laicato a se engajar em experiências missionárias direcionadas para a América Latina e também para outros países do terceiro mundo. Tais iniciativas surgem na onda de uma sensibilidade crescente aos problemas dos países em desenvolvimento e de forma mais expressiva nas dioceses do norte da Itália. Pode-se mencionar, para além da experiência missionária da GS, sempre na arquidiocese de Milão, os projetos sociais realizados pelo industrial Marcelo Candia no norte do Brasil. Outro exemplo se dá a partir da iniciativa de um sacerdote salesiano, Ugo De Censi, com a criação da organização *Operazione Mato Grosso*, que oferece aos leigos a possibilidade de se empenhar em experiências de voluntariado na América Latina. Cabe reiterar que se tratam de experiências muito diversas entre si, mas que têm em comum: o intuito de mobilizar especialmente os mais jovens a se engajar, a construção de um novo sentido para as práticas de apostolado tradicional e a ressignificação do pertencimento à igreja

A colaboração da igreja italiana com a América Latina e, de forma especial com o Brasil, pode ser vista a partir do crivo desse renovado espírito de evangelização, à luz da sensibilidade aos temas do terceiro mundo e do desenvolvimento da emergência de uma visão crítica das estruturas econômicas. Mas também pode ser focalizada, num outro viés, como uma colaboração resultante da exigência interna tanto de se assumir uma posição mais estratégica diante da urgência em se formar um clero nativo, quanto em se efetivar uma ação anticomunista. Vale a pena retomar uma passagem de Serbin, na qual o autor aponta como esses problemas contribuíram para que, em nível global, a igreja católica articulasse e promovesse uma estratégia de caráter internacional. Nessa perspectiva, recorrendo às estruturas de uma instituição multinacional, o catolicismo, sob a égide do Vaticano, promoveu novos projetos de parceria, colaboração e de intercâmbio entre igreja locais do Brasil, da Itália e da Europa.

Mobilizaram-se recursos internacionais como o Pio Latino Americano e o Pio Brasileiro. Seminários especiais na Espanha, Itália e outros países prepararam padres para trabalhar na América Latina. Outros programas europeus concentraram-se na ideologia anticomunista. Para estimular vocações, o Vaticano criou centenas de bolsas de estudo oferecidas a estudantes latino-

americanos. Os pronunciamentos papais exortavam os bispos latino-americanos a empenhar-se por mais vocações, e Roma pediu veementemente aos bispos europeus e norte-americanos que transferissem padres para a América Latina. Os estrangeiros chegaram com garantia de bons cargos na administração da Igreja, em seminário, universidades e escolas secundárias. Impuseram as técnicas pastorais e pedagógicas europeias. A romanização entrou novamente em ação (Serbin, 2008: 131).

CAPÍTULO 3:

CRISE DA IGREJA: DO NÃO DITO À AFIRMAÇÃO DISCURSIVA

FALAR E NÃO FALAR

No período pós-segunda guerra, nos ambientes do catolicismo europeu assim como na hierarquia da igreja, há, em teólogos e em setores do clero secular e religioso – especialmente daqueles que se encontram em contato direto com as atividades pastorais e seu planejamento, implementação e atuação – um sentimento de preocupação perante aos efeitos da modernidade capitalista e ao processo de secularização que tomou conta da sociedade. As preocupações se concentram principalmente diante do fenômeno de descristianização das sociedades de tradição católica da Europa ocidental. Cresce o contingente de massas que começam a manifestar, se não uma atitude anticlerical, um sentimento de indiferença perante à mensagem cristã. Em constatações e diagnósticos acerca da situação da vida da religião católica há diferentes maneiras de conceber o fenômeno. Há quem fale em descristianização, como também há quem, a partir desse processo, postule uma crise religiosa, e há, ainda, quem fale de problemas específicos de crise da paróquia, da pregação ou da vida religiosa. De todo modo, todas essas reflexões têm em comum o fato de diagnosticar uma condição de declínio da religião católica na sociedade moderna. Esses discursos, a partir da postulação de uma condição de criticidade, abrangem toda uma série de fenômenos diversos e imbricados entre si, que vão da diminuição das práticas religiosas, da queda das vocações sacerdotais e do abandono da vida religiosa até questionamentos voltados a redefinir o papel e o lugar do laico na igreja.

Dessa forma, a partir de uma reflexão voltada para as questões pastorais, começa a se firmar uma crítica interna à igreja, que busca apontar publicamente as dificuldades da religião católica. Essas reflexões, muitas vezes, também ressoam como uma autocritica católica que, no caso de alguns intérpretes, acabam indo além da mera constatação de um declínio da

religião católica, e expressam uma tomada de posição voltada a questionar a eficácia e a validade das formas de apostolado tradicionais. É importante considerar que esses posicionamentos, se por um lado revelam um sentimento de forte apreensão e preocupação com relação à condição do catolicismo, por outro lado não deixam de expressar, olhando para o futuro, um sentimento de esperança. Há nesse período, em determinados setores do mundo católico, uma difusa convicção de que, com a atualização do pensamento teológico, e sobretudo a renovação dos métodos pastorais, possa-se enfrentar com eficácia os desafios postos à igreja pela modernização capitalista. Há também, no caso dos mais otimistas, quem acredite que mudanças nesses âmbitos possam até reverter a conjuntura de declínio da religião católica e possibilitar uma recristianização de meios sociais e a retomada dos espaços nos quais a igreja havia perdido terreno.

O fato de falar de crise, e de recorrer a essa categoria, no âmbito da cultura católica europeia, para abordar a questão da perda de influência na sociedade, não era um fenômeno novo. No período entre as duas guerras, especialmente na década de 1930, nos ambientes católicos, a chamada “literatura da crise”, que interpretava o mundo moderno a partir de uma visão de “crise de civilização”, conhece uma recepção importante. A apreensão das reflexões sobre a crise do ocidente, de intelectuais como Oswald Spengler, Henri Massis e René Guénon, havia fornecido todo o suporte teórico e o repertório lexical para a afirmação de correntes de uma crítica católica da modernidade que olhava o progresso de maneira catastrófica e considerava a sociedade moderna como uma civilização em estado de progressiva degradação. Essas visões catastrofistas enfatizavam sobretudo um processo de deterioração no tocante aos valores que orientavam a conduta dos indivíduos. Tratavam-se, nesses termos, de reflexões que postulavam uma crise de valores. Nessa literatura da crise, a única solução estava na difusão dos valores cristãos. Dessa maneira, esse fortalecimento da relação, por assim dizer, de afinidade eletiva, entre a cultura católica e a *Kulturkrisis* não deixava de ter seus efeitos nos mais altos escalões da hierarquia católica e sobretudo na orientação das decisões do magistério católico a respeito da estruturação de uma precisa configuração do modelo das organizações do laicato (Moro, 1979; Faggioli, 2008).

Em linha com uma leitura negativa do mundo moderno, prevalecia no pensamento e nas decisões da hierarquia eclesiástica uma concepção de movimento católico no qual a lógica de mobilização prevalecia sobre uma atitude de conciliação com o mundo moderno. O estilo de enfrentamento e a postura de intransigência predominavam sobre a disposição ao diálogo com a modernidade. Os militantes leigos católicos da Ação Católica atuavam em uma militância

no estilo de uma mobilização aguerrida, como agentes legitimamente encarregados pela hierarquia da reconquista católica da sociedade. Em um clima que era pintado pela intelectualidade católica como “crise de civilização” pouco espaço era dado aos experimentos, às inovações e às iniciativas de reforma em campo litúrgico, pastoral e de apostolado. Predominava uma visão que acreditava que medidas inspiradas numa reflexão teológico-pastoral propositiva, de diálogo e de aproximação com o mundo moderno, em pouco teriam ajudado na ação de reconquista católica, e além do mais podiam até configurar uma ameaça à própria coesão da estrutura do aparelho eclesiástico (Faggioli, 2008: 33).

No pós segunda guerra, em um clima social mudado pelos efeitos das lacerações sociais e políticas provocadas pelo conflito bélico, e pela vontade de reconstruir uma nova ordem social, teólogos e clérigos não deixam de recorrer, em seus diagnósticos sobre a condição da religião católica, à “cultura da crise”. Mas essa referência à noção de crise se dá a partir de outra perspectiva, diferente daquela assumida no período entre as duas guerras. Mesmo continuando em seus discursos a declarar a existência de uma crise da civilização moderna e de uma crise de valores, emerge uma nova tomada de consciência na maneira de avaliar os processos de descristianização e de mudança cultural que afetam os países de tradição católica. De fato, essa mudança nas concepções de alguns setores de teólogos e do clero deve ser vista também como o sinal de uma tentativa, da procura de um ajuste, de uma adaptação da igreja às condições de uma nova ordem político-democrática na qual a utopia de um retorno a uma ordem social cristã parecia pouco cabível. Assim, por efeito das mudanças sociais, aos poucos um embate que antes era mudo, entre um clero à moda antiga – fiel ao acompanhamento de concepções e métodos pastorais tradicionais, à paróquia, e à uma AC centralizada sob o controle das autoridades diocesanas – e um clero mais aberto e disposto em aceitar a possibilidade de atualizar e de mudar as estratégias de evangelização e as modalidades de apostolado, começa a vir à tona e se tornar vocal. Dessa forma, esse embate passa a ter também uma existência discursiva.

A análise de materiais produzidos por intelectuais católicos nesse período – e coletados de maneira sistemática especificamente para os fins da presente pesquisa – nos permite compreender melhor esse processo de início do reconhecimento público da crise e de sua nomeação, ou afirmação, discursiva. Um marco histórico desse processo de emergência de uma nova visão no campo do pensamento e da reflexão teológico-pastoral do clero e dos teólogos na Europa, pode ser identificado no livro de dois assistentes da Juventude Operária Católica (JOC) parisiense, Henri Godin e Yvan Daniel, intitulado *La France pays de*

mission?. Publicado em 1943, o livro provocou uma forte repercussão primeiro na igreja francesa e sucessivamente em diversos setores do catolicismo europeu. Como foi destacado por diversos estudos (Cavalin & Viet-Depaule, 2012; Poulat, 1996; Hervieu-Léger, 2003a; Tschannen, 1992), o livro de Godin e Daniel sinalizava a emergência de uma nova disposição na maneira de avaliar o processo de descristianização, a diminuição das práticas religiosas e, conseqüentemente, de repensar a reflexão pastoral e as possibilidades de elaborar novas modalidades de evangelização.

A reflexão de Godin e Daniel deve ser situada dentro de um clima de experiências pioneiras de apostolado que são realizadas na França nesse período. Esses eram os anos da Ação Católica especializada, presente e atuante no meio operário com a JOC, as experiências dos padres operários, a invenção da *Mission de France* em 1942 e a *Mission de Paris* em 1944, e a criação do *Centre des missions à l'intérieur* em 1951 (Donegani, 1993). Por toda essa série de iniciativas que fermentavam, a igreja francesa se projetava nesses anos no cenário do catolicismo mundial como uma “igreja-piloto” (Gibellini, 2007). Essas iniciativas eram unidas por um mesmo denominador comum: a preocupação com o processo de descristianização das massas na França.

Ao se falar de massas, faziam-se referências ao proletariado, que em sua grande parcela era composto por operários que estavam se afastando da religião católica por via de uma série de fatores inerentes ao processo de modernização capitalista. Ao adotar a ideia de *masse* Godin e Daniel explicavam:

On emploie souvent un néologisme pour désigner ces milieux que le christianisme n'atteint pas. On dit « la masse ». Depuis quinze ans, ce mot a acquis très largement droit de cité dans le vocabulaire de nos ouvres, et dans celui-là surtout. Il est totalement incompréhensible pour « l'homme de la rue » (Godin e Daniel, 1943: 21).

Recorrendo a esse termo “novo” os dois clérigos franceses em seus discursos procuravam mostrar que a igreja tinha uma parcela de responsabilidade no processo de descristianização. Segundo eles, o catolicismo havia perdido o contato com o meio social operário também por via de uma concepção pastoral tradicional excessivamente vinculada à paróquia. Mas o tom de angústia e preocupação com o qual constataavam o encurralamento da religião católica não deixava de ser esperançoso, olhando ao futuro, e propositivo desde que fossem aplicadas estratégias pastorais novas e modalidades de evangelização pautadas em novos métodos.

A importância da reflexão de Godin e Daniel em seu aporte de elementos de inovação que rompiam com as concepções pastorais do passado pode ser avaliada a partir de dois

planos distintos. O primeiro no que diz respeito à abordagem adotada, que apoia suas análises na sociologia religiosa. O segundo, na introdução de uma nova significação do termo missão para repensar as concepções pastorais e as estratégias de evangelização. Para entender melhor a importância da obra de Godin e Daniel e avaliar as implicações que terá até no plano maior da discussão sobre a crise da religião católica, buscaremos agora desmembrar esses dois planos.

Tomando de partida o primeiro plano de reflexão, o fato de adotar a sociologia religiosa para elaborar um diagnóstico da situação do catolicismo representava uma forma nova para a época de elaborar uma reflexão pastoral. Os dois clérigos o faziam recorrendo a uma precisa vertente de sociologia religiosa, que procurava apresentar o processo de mudança da realidade religiosa da França a partir de uma abordagem empírica recheada de elementos sólidos e concretos, dados, números para suportar uma leitura o mais objetiva possível. Essa abordagem empírica entrava no trabalho de Godin e Daniel de acordo com a perspectiva de sociologia religiosa que justamente na França havia se firmando, entre 1920 e 1930, pelas investigações de Gabriel Le Bras. Considerado o pai da sociologia da religião da França, Le Bras (Acquaviva, 1976; Donegani, 1993) havia desenvolvido uma abordagem fundamentada na mensuração das práticas religiosas, da frequência ao culto, e do número dos participantes. De acordo com essa linha de investigação sociológica, as práticas se tornavam o principal indicador e ponto de apoio empírico para compreender o colapso da religião católica no meio rural e no meio urbano, e até para poder identificar as causas do fenômeno de descristianização que a França estava vivendo.

Assim como em Le Brass, que “penetrado por um espírito positivista que visa levar à teologia e à pastoral as referências empíricas de que tais disciplinas de fato não dispõem” (Cipriani, 2007: 200), Godin e Daniel ao levar a sociologia religiosa aos ambientes confessionais sacudiam e perturbavam o pensamento do clero tradicional, especialmente de quem acreditava que não fosse legítimo explicar a partir de critérios e causas objetivas e científicas a realidade de natureza divina da igreja na terra. Dessa forma, além de contribuir para difusão nos ambientes confessionais da sociologia religiosa, ao se colocar a possibilidade de recorrer aos novos instrumentos das ciências sociais estimulava-se um debate interno ao clero no qual a discussão gravitava em torno de elementos empíricos, de dados que podiam ser mobilizados ou não, contra ou a favor de discursos voltados a apoiar ou deslegitimar a validade dos métodos pastorais tradicionais. Em pouco tempo as ideias do livro de Godin e Daniel, a partir de um debate circunscrito ao catolicismo francês, reverberam mundo afora,

tendo repercussões em todo o mundo católico e se tornando uma referência para diversas pesquisas e reflexões pastorais até o Concílio Vaticano II (Poulat, 1996: 106).

Seria redutivo avaliar a reflexão de Godin e Daniel apenas como a expressão em termos intelectuais de uma posição de catolicismo progressista, pois na concepção dos autores não há somente uma visão voltada a modificar as estruturas de poder da igreja, e sim a implementar, por meio de novos métodos, uma ação de apostolado mais eficaz e capaz de reverter a tendência de perda da religião católica. É importante ponderar e deixar claro que a nova contribuição no uso da sociologia da religião em Godin e Daniel pode ser recolocada em um horizonte tradicional, no momento que inspirava-se e orientava-se em função de suas preocupações pastorais, e não com escopos e intuítos de natureza científica de elaborar uma leitura analítica do desenvolvimento da sociedade moderna (Poulat, 1996: 102).

A recepção da sociologia da religião de Godin e Daniel se expressava em um discurso que atribuía ao processo de descristianização um juízo de valor negativo. Os valores que orientam as reflexões não são apenas valores do conhecimento e da ciência. Nesse sentido, não há uma constatação puramente objetiva da dinâmica de destradicionalização que está em curso na sociedade francesa. “La sociologie religieuse était aussi une entreprise passablement moralisatrice. Parlant de la déchristianisation, certains utilisaient l’expression : “l’évolution du mal” (Tschannen, 1992: 177 apud Georges Delcuve).

Mesmo assim, nesse emaranhado de interesses contrapostos entre teologia pastoral e sociologia da religião, não se pode desconsiderar a importância do trabalho de Godin e Daniel (Tschannen, 1992: 175), que tem uma contribuição na própria consolidação e no desenvolvimento da sociologia da religião francesa e europeia, como área científica autônoma. A tal propósito vale a pena considerar a perspectiva dicotômica sinalizada por Daniel Hervieu-Léger de sociologia contra religião (Hervieu-Léger, 1996: 23). Segundo Olivier Tschannen (1992) deve ser atribuído um papel importante à *La France pays de mission?* no momento em que esse livro oferece estímulo para que, no campo da sociologia da religião, seja tomado em consideração de forma sistemática o fenômeno de abandono da classe operária da religião.

O segundo plano que se deve considerar para poder avaliar o significado e a importância que a reflexão de Godin e Daniel representa na discussão pastoral, assim como na interpretação do processo de descristianização, é a retomada da ideia de missão. Godin e Daniel usam o conceito em uma perspectiva muito inovadora para a época. Ao pensar a importância de se assumir uma atitude missionária dentro dos confins de um país de tradição

católica, Godin e Daniel acabam atribuindo uma nova significação à essa ideia. Godin e Daniel, ao mudar no título de uma versão preliminar de seu livro o termo *conquista* para a palavra *missão* (Poulat, 1996: 103) além de projetar uma nova concepção da perspectiva missionária elaboram uma reflexão pastoral na qual atualizam o léxico e o estilo de seu discurso às novas condições sociais.

A tal respeito, se a obra de Daniel e Godin, sob o risco de exagerar o seu aporte em âmbito católico, não pode ser considerada como um manifesto fundador e programático de um novo plano pastoral – que devia ser compartilhado por todos os membros do clero da França e do catolicismo europeu – o sucesso e a difusão dessa ideia em pouco tempo nos ambientes da igreja europeia sinalizava o fato de que os autores, ao usar o termo em uma acepção nova, haviam aberto uma brecha e traduzido de forma plástica um sentimento que pairava em grande parte do mundo católico europeu da época. Tratava-se de uma demanda de renovação que estava presente tanto nas consciências religiosas de camadas de leigos não praticantes, sobretudo os jovens, assim como naqueles setores do clero e dos praticantes que não haviam ainda alcançado aquele grau de consciência e coragem necessário para expressar uma crítica ao sistema paroquial vigente da época. Os dois clérigos, ao introduzir a ideia de missão haviam dado voz e forma a todo esse conjunto de sentimentos e de sensibilidades de fé que, por efeito do processo de modernização capitalista da sociedade, estava emergindo e modificando as mentalidades individuais e coletivas em várias dimensões da vida religiosa. Essas mudanças se davam no tocante aos mecanismos de apreensão e interpretação da linguagem religiosa, acerca do significado do acompanhamento a uma regular frequência da prática religiosa ritual, assim como a respeito da condução de vida em conformidade com os valores e com a doutrina cristã.

Mas, se por um lado a introdução da ideia de missão traduzia bem os anseios e a sensibilidade de setores do mundo católico da época até em sua maneira de olhar com alguma esperança para o futuro, por outro a proposição de se pensar a missão em uma perspectiva nova e até mesmo inédita significava para alguns setores do catolicismo francês a postulação de uma proposta inaudita. Godin e Daniel, ao pensar a missão no âmbito interno de um contexto de igreja nacional eram alvo de não poucas críticas e de perplexidade, pois esse tipo de proposição ressoava como um ato de acusação contra o clero paroquial. Também os institutos missionários olhavam para essa nova concepção missionária com bastante críticas (Poulat, 1996: 105). E ao acreditar que também o próprio movimento de AC devia incorporar essa nova perspectiva de evangelização e devia se tornar um movimento católico missionário

no sentido de atuar dentro dos próprios confins da igreja francesa, as incompreensões com o clero paroquial estavam destinadas a aumentar.

A ideia de missão, tal como havia sido formulada por Godin e Daniel, de fato era funcional a uma perspectiva de reorganização pastoral que procurava dinamizar a ação de apostolado e ao mesmo tempo atuar em um processo de descentralização do poder clerical da paróquia. Em termos práticos, no movimento de AC especializada (é preciso ressaltar que Godin e Daniel se referiam sobretudo à JOC) essa ideia de missão se traduzia numa atuação pastoral que devia ser realizada dentro de três dimensões fundamentais. A primeira era o meio dos cristãos, no qual a ação católica devia atuar para fortalecer o processo de formação religiosa cristã. A segunda era a dimensão dos não praticantes, mas de cultura cristã, na qual os jovens, por meio de seu testemunho de vida cristã, podiam fornecer um exemplo eficaz para ajudar o trabalho pastoral dos sacerdotes. Os dois clérigos não deixavam de ser enfáticos e de frisar a importância de que nessa dimensão a situação demandava uma ação urgente sob pena e risco de ver a paróquia entrar numa lenta agonia rumo à morte.

Sans des mouvements d'Action catholique capables de grouper tous le chrétiens, et même les jeunes ou les adultes de mentalité chrétienne, un curé ne fera que préparer l'enterrement religieux du christianisme de sa paroisse qui lentement continuera à baisser et finira par mourir comme on meurt d'une maladie de langueur (Godin e Daniel, 1943: 136).

A terceira e última dimensão era o âmbito das missões populares. Essa dimensão, conforme as visões dos dois clérigos, correspondia ao meio do proletariado “pagão” das grandes cidades, no qual assim como no meio dos não praticantes de cultura cristã a contribuição do testemunho dos jovens militantes de AC devia ser vista como um dos pilares de sustentação para uma ação pastoral ao mesmo tempo mais dinâmica e sobretudo mais eficaz.

E entendons-nous bien, et on l'a suffisamment compris par tout de qui précède, il ne s'agit pas de l'Action catholique même fort développée, même très conquérante, dans le milieu de la chrétienté paroissiale mais d'une Mission et d'une Action catholique missionnaire (Godin e Daniel, 1943: 136).

E continuavam frisando a importância da difusão de um espírito missionário num discurso que a partir da justificativa da urgência de uma intervenção mais eficaz postulava a ideia de missão como critério para repensar a pastoral a 180 graus.

Nous avons vu suffisamment que, réduits à eux-mêmes, sans prêtres missionnaires du christianisme, sans organisations missionnaires, sans offices missionnaires, il n'arriveront pas, ils ne peuvent pas arriver à des résultats larges et permanentes (Godin e Daniel, 1943: 136-137)

Segundo as intenções de Godin Daniel, a ideia de missão podia ser o ponto de apoio para repensar a estrutura da paróquia, as funções e atribuições do papel do pároco, o significado do sacerdócio para aqueles que não estavam inseridos numa paróquia, assim como ajudar na organização e na coordenação dos movimentos de leigos. Nessa perspectiva, Godin e Daniel, a partir de sua reflexão sobre o declínio da religião católica na França, contribuía para que a pastoral começasse a assumir uma específica conotação missionária.

Dessa forma, a partir da ideia de missão, é colocada em discussão sistemática a crise da paróquia tradicional. As argumentações nesse sentido são suportadas pelas evidências empíricas que vêm de toda uma série de dados estatísticos que, por sua vez, mostravam os sinais de enfraquecimento da paróquia, uma vez que se considerava como referência central a dimensão do praticante e indicadores de uma diminuição da frequência das participações às missas e às funções religiosas. No processo de modernização da sociedade, de passagem de uma população rural a um aumento da população urbana, a hipótese de que a paróquia tradicional representasse uma concepção anacrônica que não consegue responder aos desafios da época ganhava gradativamente reconhecimentos no mundo católico. De forma especial a hipótese de repensar o organismo da paróquia ganhava consenso nos ambientes do mundo católico que levavam a sério os dados e os números que os inquéritos de sociologia religiosa levantavam.

Além disso, adotar a ideia de missão significava também inovar na dimensão da linguagem. Afinal a inovação de Godin e Daniel se situava também no âmbito da linguagem. Pensar a missão com essa nova acepção significava tentar modernizar a linguagem no momento em que a pregação parecia não impactar e alcançar com o mesmo vigor a mentalidade coletiva da sociedade da época. A respeito desse aspecto, a introdução de Godin e Daniel da ideia de missão pode ser vista como a percepção de que o clero, em sua linguagem, podia até apresentar uma defasagem de comunicação perante as novas orientações e valores de conduta que a sociedade moderna difundia nas massas em seus imaginários sociais. Ao colocar a ideia de missão numa nova modalidade, Godin e Daniel não deixavam de captar aquele processo de mudança que Michel De Certeau apontou como a crise da linguagem religiosa, e no qual a fé dos indivíduos deve ser vista como uma dimensão em mudança.

Il linguaggio che essi stessi, o i loro padri, hanno parlato si stacca da loro. Vi ritrovano poco o male le urgenze della propria coscienza. Non che dubitino di tali urgenze, che per loro sono evidenti. Ma se non le riconoscono – se non riconoscono più se stessi – in questa lingua un tempo

familiare, a maggior ragione non sanno in nome di cosa potrebbero opporgliene un'altra, più 'cristiana' (De Certeau, 2010: 135).

A linguagem que eles mesmos, ou o seus pais, falaram se afasta deles. Encontram aí pouco ou mal as urgências da própria consciência. Não que duvidem dessas urgências, que para eles são evidentes. Mas se não as reconhecem – se não reconhecem mais eles mesmos – nesse idioma a um tempo familiar, a maior razão não sabem em nome do que poderiam colocar uma outra, mais 'cristã' (De Certeau, 2010: 135).

Assim como a questão da introdução da sociologia religiosa na reflexão pastoral se difunde um pouco em todo o mundo católico, a perspectiva de pensar a missão em um horizonte novo começa a se espalhar em vários âmbitos e níveis hierárquicos do catolicismo europeu. Na esteira de *La France pays de mission?*, em 1947 nasce, sempre na França, na cidade de Lisieux, durante um seminário de estudo, a expressão “igreja em estado de missão” (Gibellini, 2007: 213) que chamava atenção para a urgência missionária e para uma espécie de estado de alerta ao qual a igreja devia se atentar. Essa nova modalidade de missão penetra nas visões de bispos, no âmbito intelectual, em teólogos, planejadores da pastoral, no clero empenhado com a formação nos seminários e nas paróquias. Dessa forma, no meio dos movimentos leigos, os assistentes eclesiais assim como os próprios militantes começam a repensar seus engajamentos a partir da perspectiva de uma atuação missionária de dentro dos seus próprios países. Principalmente esses fenômenos ocorriam nos contextos urbanos que passavam por processos de modernização industrial e que mostravam-se receptivos à formulação de “igreja em estado de missão”.

No entanto, conforme pondera Poulat (1996), se a propagação dessa nova perspectiva conhecia uma proliferação importante, fazendo com que tudo na igreja se tornasse “missionário”, a ampla difusão e circulação dessa nova visão missionária fazia com que, às vezes, a própria ideia de missão também perdesse seu real sentido e passasse por uma banalização e confusão, na qual a real vivência dos católicos se mostrava muito distante dos propósitos iniciais dos dois clérigos franceses de penetrar nos ambientes “pagãos” das sociedades modernas.

O livro *La France pays de mission?* para além do fato de representar um marco histórico no panorama da reflexão teológico-pastoral, seja pela introdução de uma visão “objetiva” baseada no método de uma sociologia religiosa empirista, seja pela colocação da ideia de missão em uma forma inusitada no âmbito da pastoral, indicava a emergência de um espírito intelectual em teólogos e no clero francês, que expressava uma visão de igreja e de mundo diferente do passado especialmente no que diz respeito à sua relação com o novo. Emblemáticas dessa tendência são as reflexões do frade dominicano Marie Dominique Chenu

que interpreta toda a série de novas iniciativas e experimentações (padres operários e suas iniciativas missionárias) que nascem na França ao longo da década de 1940 e continuam até 1954 (Gibellini, 2007: 212).

E é justamente a afirmação dessa disposição intelectual aberta ao novo que contribui para aumentar uma polarização interna a igreja, entre uma cultura teológica aberta ao novo e outra inscrita em um horizonte de cunho tradicional. Nesse jogo de forças, portanto, o livro de Godin e Daniel deve ser visto, para além dos efeitos diretos que produz nos específicos âmbitos mencionados, como um balizador que sinaliza uma nova fase e como uma faceta de uma dimensão maior da insurgência de um espírito intelectual e de uma sensibilidade das mentalidades que emergem com algum impacto no mundo católico.

Há toda uma série de conflitos, inúmeros, que se alastram na França ao longo de toda a década de 1940 e que continuam ao longo da de 1950. Segundo Poulat (1986a), os conflitos são numerosos e muito diversificados em sua natureza. Ele aponta que havia pelo menos uma dúzia. Entre esses, pode-se fazer menção ao conflito acerca da catequese e, no âmbito pastoral, também não faltavam tensões que se concentravam tanto sobre os movimentos da ação católica especializada assim como sobre os padres operários e sobre a própria sociologia religiosa. O que é importante destacar é que, conforme aponta Poulat, todo esse conjunto de conflitos no catolicismo francês podia ser reconduzido a uma mesma dimensão de crise de ordem intelectual. Afinal tratava-se de fato da emergência de uma disposição intelectual aberta ao moderno, ao novo, e que gera todos esses conflitos e tensões.

Emblemática dessa crise de ordem intelectual, e de toda uma lógica de contraposição entre distintas perspectivas de se pensar a igreja, e destinada a extrapolar os confins do catolicismo francês e a condicionar com efeito todo o catolicismo mundial, é a chamada *querelle* que se gera em torno da *nouvelle théologie*. Essa corrente de pensamento teológico, nascida na França ao longo da década de 1940, e que havia entre os seus principais expoentes teólogos como o próprio Marie Dominique Chenu e o jesuíta Jean Marie Daniélou, atualizava a teologia católica reconsiderando a importância da centralidade da história na teologia e dando maior atenção à perspectiva subjetiva do pensamento moderno (Gibellini, 2007; O'Malley, 2010: 76). A resposta da igreja romana perante a esses fenômenos, que preocupavam o Papa Pio XII e a cúria romana com uma possível insurgência de tendências modernistas, foi a publicação da encíclica *Humani Generis*, no dia 12 de agosto de 1950. O alvo dos ataques da encíclica de fato era a França e as posições de teólogos como os mencionados Chenu e Daniélou, além de Henri-Marie de Lubac, Yves-Marie-Joseph Congar,

Pierre Teilhard de Chardin (O'Malley, 2010: 89). Vale a pena retomar uns trechos da encíclica para observar como, de fato, a abertura ao novo no campo cultural se tornava foco de controvérsia.

9. Os teólogos e filósofos católicos, que têm o grave encargo de defender e imprimir nas almas dos homens as verdades divinas e humanas, não devem ignorar nem desatender essas opiniões que, mais ou menos, se apartam do reto caminho. Pelo contrário, é necessário que as conheçam bem; pois não se podem curar as enfermidades antes de serem bem conhecidas; ademais, nas mesmas falsas afirmações se oculta por vezes um pouco de verdade; e, por fim, essas opiniões falsas incitam a mente a investigar e ponderar com maior diligência algumas verdades filosóficas ou teológicas.

10. Se nossos filósofos e teólogos somente procurassem tirar esse fruto daquelas doutrinas, estudando-as com cautela, não teria motivo para intervir o magistério da Igreja. Embora saibamos que os doutores católicos em geral evitam contaminar-se com tais erros, consta-nos, entretanto, que não faltam hoje os que, como nos tempos apostólicos, amando a novidade mais do que o devido e também temendo que os tenham por ignorantes dos progressos da ciência, intentam subtrair-se à direção do sagrado Magistério e, por esse motivo, acham-se no perigo de apartar-se insensivelmente da verdade revelada e fazer cair a outros consigo no erro.³⁴

Dessa forma, ao longo das décadas de 1940 e de 1950 se torna mais evidente e se configura um embate que, grosso modo, estabelece uma polarização entre duas posições teológicas ou duas concepções culturais. Uma é a teologia norte-europeia, representada de forma significativa por meio de contribuições vindas da cultura e teologia católica francesa e belga.³⁵ A outra é a teologia romana, que se apoiava mais na base de métodos jurídicos e a-históricos. Segundo O'Malley (2010) começam a se configurar, a partir desses dois polos teológicos, os embates e os conflitos que marcaram o Concílio Vaticano II. Os embates que se dão no plano teológico revelam toda uma série de tensões maiores dentro do campo cultural católico.

Negli anni cinquanta, dunque, dietro la facciata armoniosa presentata dal cattolicesimo al mondo si stava preparando uno scontro di proporzioni epiche (O'Malley, 2010: 91).

Nos anos cinquenta, portanto, atrás da fachada harmoniosa apresentada pelo catolicismo ao mundo estava-se preparando um embate de proporções épicas (O'Malley, 2010: 91).

Portanto, cabe frisar que no mundo católico europeu, na década de 1950, no clima tenso instaurado após a publicação da *Humani Generis*, falar em perspectiva de mudança e apresentar uma crítica pública à igreja não era uma coisa fácil. Havia de fato concretas

³⁴ Informação disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_po.html. Acessado em dia 05 de 2013.

³⁵ Para ter uma referencia das mais importantes expressões da renovação em campo teológico católico que vem desses países pode-se considerar dois centros que contribuíram para o desenvolvimento da nouvelle théologie. O primeiro é o centro é escola de teologia Le Saulchior dos frades dominicanos, próxima à cidade Bélgica de Tournai. Outro centro era a escola dos jesuítas de Lionne-Fourviere (Gibellini, 2007).

restrições às críticas à estrutura eclesiástica e à cúria romana. Basta pensar que falar de reforma era ainda considerado arriscado e perigoso, porque o termo reforma podia gerar equívocos e desentendimentos, pois podia ser facilmente associado à cultura protestante (O'Malley, 2010: 80). Da mesma forma, o clima de suspeita de fáceis condenações não facilitava que as correntes reformadoras internas à igreja pudessem expressar publicamente uma crítica em nome da bandeira da renovação.

A mesma coisa valia para quem pensava em declarar publicamente uma crise da igreja. Mesmo que os sinais e os argumentos para elaborar um diagnóstico de crise não fossem poucos no período. Essa impossibilidade em falar de crise da igreja pode ser interpretada a partir do fato de que, se de um lado a noção de crise podia ser uma categoria a partir da qual se podia elaborar uma crítica à modernidade, de outro não podia ser aplicada à igreja católica, para pensar o catolicismo. Conforme assinala Alberto Melloni (2004), pensar nesse período uma “crise da igreja” era um tabu, e isso mudará só após o Concílio.

(...) ammettere che la chiesa conoscesse una crisi voleva dire minare il paradigma intransigente sulla storia e sulla fede. Quel tabù, apparentemente, si rovescia all'indomani del Vaticano II: ché la ricezione delle riforme del concilio s'è accompagnata alla sensazione che ciò che avrebbe dovuto portare nuovi benefici alla chiesa era invece sfociato in una «crisi» - benefica o malefica, salutare o fatale (Melloni, 2004: 27).

(...) admitir que a igreja conhecesse uma crise significava minar o paradigma intransigente sobre a história e sobre a fé. Aquele tabu, aparentemente, se inverte no dia seguinte ao Vaticano II: pois a recepção das reformas do concílio é acompanhada da sensação de que aquilo que deveria trazer novos benefícios à igreja havia ao invés resultado em uma «crise» - benéfica ou maléfica, salutar ou fatal (Melloni, 2004: 27).

A interpretação de Melloni, de que admitir uma crise na igreja significava ir contra o paradigma intransigente de uma visão histórica e teológica, é pertinente e ajuda a fornecer argumentos do porquê, na década de 1940 e de 1950, antes do Concílio, não havia de fato uma publicação tão expressiva se comparada ao período pós vaticano II. Mesmo que nesse período as percepções dos sinais da dificuldade não faltassem. Em outras palavras, a crise valia para os outros, fora, *ad extra*, para a sociedade moderna, mas não valia para a própria igreja, para pensá-la *ad intra*. Postular a crise para pensar a situação *ad intra* da igreja, nesse quadro de concepção intelectual intransigente, de fato não cabia, e dentro de um magistério autoritário como o de Pio XII não era permitido. Na década de 1950, teólogos e clérigos que tentavam romper com esse padrão de catolicismo intransigente, aplicando a ideia de crise para elaborar um diagnóstico sobre a situação da igreja católica, deviam fazê-lo com muitos

cuidados.³⁶ A embasar essa leitura do tabu, de se falar em uma crise da igreja, outros elementos se encontram no momento em que se olha a produção no âmbito pastoral do debate do catolicismo europeu. Diagnósticos elaborados ao longo da década de 1950 mobilizam o conceito de crise para falar de um declínio das práticas e não para falar de uma crise da igreja. Quem aplicava a ideia de crise para elaborar seu diagnóstico da situação do catolicismo na época o fazia aplicando a categoria a partir de uma dimensão mais ampla e até um certo ponto extrínseca à igreja católica.

É o caso do jesuíta André Desqueyrat que em seu diagnóstico, ao invés de falar de crise da igreja, falava em crise religiosa. Ao abordar esse fenômeno de crise da vida religiosa na edição italiana de 1958 de seu livro (Título original *La crise religieuse des temps nouveaux*, Paris, Spes, 1955), pensava a crise como um fenômeno que afetava diretamente a vida religiosa da igreja, especialmente a dos fiéis em suas práticas, mas cujas causas e as origens deviam ser identificadas fora do âmbito eclesial. Um fenômeno de crise externo à igreja. O jesuíta identificava a gênese desse fenômeno na própria sociedade contemporânea e em seu processo de desenvolvimento cultural.

Nessa perspectiva, apontava um nexos direto entre a crise da religião e a civilização moderna. Segundo essa leitura, uma vez que a religião entrava em contato com a civilização moderna, com o progresso, inevitavelmente ia de encontro com uma crise.

La crisi religiosa è contemporanea alla civiltà attuale, nasce e si sviluppa a contatto di essa ed è generalmente più o meno grave secondo i progressi di questa civiltà (...) Immaginiamo la migliore parrocchia possibile in un paese rurale della Francia (ne esistono ancora, dove tutti praticano la religione salvo rare eccezioni) e supponiamo che un opificio venga a installarsi in tale parrocchia. Noi abbiamo la certezza che il numero dei non-praticanti andrà rapidamente aumentando, e lo stesso fenomeno si verificherà in tutte le buone parrocchie della cristianità (Desqueyrat, 1958: 23).

A crise religiosa é contemporânea à civilização atual, nasce e se desenvolve em contato com ela e é geralmente mais ou menos grave conforme os progressos dessa civilização (...) Imaginemos a melhor paróquia possível em uma vila rural da França (elas existem ainda, onde todos praticam a religião salvo raras exceções) e suponhamos que uma fábrica venha a instalar-se nessa paróquia. Nós temos a certeza que o número dos não-praticantes crescerá rapidamente, e o mesmo fenômeno se verificará em todas as boas paróquias da cristandade (Desqueyrat, 1958: 23).

Segundo essa leitura, o contato com a civilização industrial alterava os equilíbrios em termos de fé e de prática regular dos indivíduos. A crise religiosa de qual Desqueyrat falava se

³⁶ Alberto Melloni menciona, como exemplo dessa postura de discrição e prudência em falar da crise da igreja e dos problemas internos a ela, o caso de Giuseppe Dossetti. Em 1953 Dossetti apresenta elabora seu diagnóstico preocupante sobre a condição eclesial na Itália dentro de um âmbito particular de seu próprio círculo de conhecidos, entre seus discípulos e pessoas de confiança (Melloni, 2004: 27).

manifestava numa dinâmica que ao mesmo tempo provocava um declínio das práticas religiosas e um aumento do sentimento de indiferença religiosa dos indivíduos perante a religião. Nessa perspectiva, o jesuíta discordava de Godin e Daniel, na forma com a qual elaboravam uma leitura da realidade sócio religiosa. Segundo Desqueyrat, tal visão era inexata a partir do momento em que se pensava o crescimento do fenómeno da indiferença ao religioso na sociedade francesa como uma dinâmica social que provocava um aumento do número de pessoas que se tornavam pagãos.

I cristiani, cattolici e non cattolici, ripetono senza posa che il mondo si fa pagano. Niente di più falso e di più nocivo. I nostri contemporanei non diventano mai pagani perché i pagani adoravano falsi dèi, mentre i nostri contemporanei divenuti increduli non adorano nulla, né i falsi dèi, né il vero Dio. Sono semplicemente increduli, il che è diverso (Desqueyrat, 1958: 17).

Os cristãos, católicos e não católicos, repetem ininterruptamente que o mundo se torna pagão. Nada de mais falso e de mais nocivo. Os nossos contemporâneos não se tornam nunca pagãos porque os pagãos adoravam falsos deuses, enquanto os nossos contemporâneos tornados incrédulos não adoram nada, nem os falsos deuses, nem o verdadeiro Deus. São simplesmente incrédulos, o que é diferente (Desqueyrat, 1958: 17).

A partir do questionamento da aplicação da ideia de pagãos ao contexto francês da época o jesuíta discordava de Godin e Daniel também na maneira como os dois haviam postulado e proposto em sua leitura o processo de descristianização. Segundo Desqueyrat, o fenómeno de diminuição das práticas no catolicismo francês e de crescimento de uma disposição nas massas de um sentimento de indiferença perante à religião devia ser situado num processo mais amplo e geral que atingia todos os ambientes sociais (não somente o meio operário), todos os países (e não somente a França), todas as religiões (não apenas o catolicismo e o cristianismo). Além desse caráter ambivalente, a crise religiosa apresentava características marcantes pelo fato de ser geral, universal e planetária.

La crisi religiosa del nostro tempo è dunque infinitamente più vasta e complessa di quanto si dice, di solito, negli ambienti cattolici francesi. Non è una semplice apostasia delle masse operaie, ma riguarda tutti i ceti sociali; non è una semplice decristianizzazione, perché comprende cristiani e non cristiani; non è una semplice sconfitta del cattolicesimo francese, perché è planetaria (Desqueyrat, 1958: 31).

A crise religiosa do nosso tempo é portanto infinitamente mais vasta e complexa de quanto se diz, usualmente, nos ambientes católicos franceses. Não é uma simples apostasia das massas operárias, mas diz respeito a todas as camadas sociais; não é uma simples descristianização, porque envolve cristãos e não cristãos; não é uma simples derrota do catolicismo francês, porque ela é planetária (Desqueyrat, 1958: 31).

No momento em que Desqueyrat elabora uma análise na qual há um nexos direto entre crise religiosa e civilização moderna, a ênfase de sua teorização se desloca numa questão eminentemente de ordem temporal. Nessa abordagem, a civilização moderna adquire o estatuto de um específico tempo histórico. Torna-se preciso, nessa chave de leitura, compreender que os desafios que o catolicismo deve enfrentar são problemas relacionados com o tempo atual. A época atual, com seus processos de industrialização, de desenvolvimento da tecnologia, na visão de Desqueyrat, é portadora da crise religiosa. Portanto, mais do que ponderar a importância do contexto nacional e cultural onde o catolicismo está inserido, é relevante considerar o tempo histórico no qual a igreja se insere. Ou seja, a civilização moderna enquanto tempo histórico e dinâmica processual é o que determina o desenvolvimento de uma crise religiosa.

Nessa perspectiva, a leitura de Desqueyrat chama a atenção sob o ponto de vista teórico no momento em que resulta patente uma excessiva tendência a simplificar e a generalizar a complexidade do fenômeno sócio religioso em escala planetária. O autor mostra não ter muitos cuidados em ponderar diferenças e as variáveis próprias a cada contexto cultural e histórico. Para ele, era preciso pensar a dinâmica de crise religiosa como uma dinâmica universal que podia investir indistintamente qualquer religião.

La crisi religiosa è caratteristica non solo delle popolazioni di tradizione cattolica, ma anche di quelle di tradizione protestante, mussulmana, giudaica, ecc. (Desqueyrat, 1958: 28).

A crise religiosa é característica não apenas das populações de tradição católica, mas também daquelas de tradição protestante, muçulmana, judaica, etc. (Desqueyrat, 1958: 28).

Para deixar mais clara sua interpretação, e frisar sua leitura de crise geral enquanto processo progressivo e diretamente relacionado com a modernização da sociedade, Desqueyrat retoma as palavras de um missionário católico que relatava uma experiência no contexto do norte da África e ponderava os efeitos da civilização moderna sobre a religião muçulmana.

(...)Vi è dunque una *laicizzazione delle menti e dei cuori che si opera progressivamente e inesorabilmente*. Tale laicizzazione è evidente nonostante il perpetuarsi di certe forme e malgrado il sentimento sempre vivo dell'appartenenza alla comunità mussulmana. Si crede in Dio, ma la religione non incide sulla vita »(Desqueyrat, 1958: 29).

(...) *Há portanto uma laicização das mentes e dos corações que se opera progressivamente e inexoravelmente. Tal laicização é evidente não obstante o perpetuar-se de certas formas e apesar do sentimento sempre vivo de pertencimento à comunidade muçulmana. Acredita-se em Deus, mas a religião não incide sobre a vida* »(Desqueyrat, 1958: 29).

Se de um lado, a linha de interpretação adotada por Desqueyrat para analisar o fenômeno religioso mostra de forma evidente uma tendência à simplificação da realidade social em nível global, o que é interessante observar é que esse arranjo de leitura sociológica sinaliza e revela como, nos ambientes do clero e dos teólogos europeus da época, havia de fato uma verdadeira busca de noções e formulações teóricas para além do âmbito restrito do campo da teologia. Uma procura que se configurava como busca de categorias conceituais capazes de sustentar uma macro teoria, de propor uma leitura “objetiva”, que pudesse identificar e ilustrar ao mundo católico, para fins pastorais, as verdadeiras causas da crise religiosa. Essa atitude em procurar categorias culturais para além da teologia revela, ao mesmo tempo, a própria exigência de clérigos e teólogos de compreender e dar conta das mudanças sociais em curso e seu impacto sobre o campo religioso, assim como sinaliza a urgência em estabelecer, por meio da elaboração de discursos pautados na linguagem das ciências sociais, uma ligação com o mundo do público de leitores católicos.

Nesse sentido, parece bastante pertinente situar reflexões como a Desqueyrat como a expressão discursiva da tentativa do clero de se aproximar das massas. A simplificação do discurso tende a ajustar palavras e o modo de falar às mentalidades e às sensibilidades das massas (Acquaviva, 1976: 191). Ao postular a crise religiosa como um processo geral, universal e planetário, mesmo que não adotasse o termo secularização, pensava dentro da perspectiva de um processo de desenvolvimento social e cultural da modernidade como dinâmica linear e progressiva. Nesse aspecto, a leitura de Desqueyrat aproxima-se bastante às primeiras teorizações da secularização, que entrarão em voga no âmbito da teologia católica na década de 1960 e que, de fato, pensavam o progressivo desenvolvimento desse fenômeno em relação direta com o processo de modernização social.³⁷ Uma leitura que pensava a secularização como uma dinâmica que progredia inexoravelmente em um processo de longa duração e que afetava diretamente as instituições religiosas assim como, numa dimensão individual, as mentalidades e os comportamentos das pessoas. Nesse sentido, Desqueyrat, ao

³⁷ De fato, conforme apontam diversos estudos (Acquaviva, 1976; Gibellini, 2007), a ideia de secularização entra no âmbito da teologia e cultura católica de forma sistematizada somente a partir da década de 1960. Sabino Acquaviva fala em teologia-sociologia da secularização. De todo modo, é preciso ponderar que já ao longo da década de 1950, no âmbito da cultura teológica católica, haviam se dado passos importantes que aproximaram a reflexão teológica católica com a ideia de secularização. Sobre tal propósito, segundo Rosino Gibellini podem se consideradas duas contribuições. A primeira vem do teólogo Karl Ranher, que a partir de um ensaio publicado em 1954 fala em *diáspora* para mostrar a mudança da presença da igreja na sociedade contemporânea. A outra é do teólogo francês Marie-Dominique Chenu, que em 1961 fala de *fim da era constantiniana* para questionar a validade do regime de cristandade ocidental. Mesmo que ainda não se falasse de secularização, as contribuições desses dois teólogos elaboravam uma análise que caminhava na mesma direção do fenômeno da secularização (Gibellini, 2007: 155-156).

falar de crise religiosa, não está preocupado em fazer distinções a partir de igrejas locais, ou de religiões. A leitura que vem sendo feita leva a uma interpretação que considera a crise religiosa, assim como a civilização moderna, como espécies de tipos ideais, que são validos dentro de um território nacional com sua própria cultura e religião histórica, assim como em outros lugares do mundo.

A reflexão de Desqueyrat sinaliza como as exigências do clero e dos teólogos, de compreender e de se fazer compreender, provocam, além da abertura de brechas para recepção das primeiras formulações da teoria da secularização, uma aproximação e recepção nos âmbitos do clero católico às ciências sociais. De forma especial da própria sociologia. Nesse sentido, de acordo com Acquaviva, pode-se falar de um âmbito de discussão que se configura como “teologia-sociologia da secularização”. Vale a pena, a tal propósito, considerar as premissas do livro de Desqueyrat no qual o autor, ao explicar a abordagem adotada para examinar a crise religiosa, tenta elaborar uma distinção entre sociologia e psicologia da teologia. Mesmo que Desqueyrat tente deixar clara uma distinção de planos entre o campo das ciências sociais e campo da teologia, a impressão que permanece é que abordagens como a adotada pelo autor não conseguem por completo abandonar a teologia. Ao contrário, até pelo fato de apresentar certa preocupação em justificar a abordagem adotada, o que vem à tona é uma dificuldade em desmembrar em sua abordagem dois âmbitos que aparecem imbricados.

Il nostro studio si colloca interamente sul terreno della sociologia e della psicologia. Se facciamo della teologia, è solo per ricordare qua e là che la fede cristiana è un atto libero, che essa è di natura soprannaturale, che esige la grazia e non si lascia rinchiudere né nella sociologia né nella psicologia (Desqueyrat, 1958: 5).

O nosso estudo se coloca inteiramente no terreno da sociologia e da psicologia. Se entramos na teologia, é apenas pra lembrar aqui e ali que a fé cristã é um ato livre, que é de natureza sobrenatural, que exige a graça e não se deixa enclausurar nem na sociologia nem na psicologia (Desqueyrat, 1958: 5).

A reflexão de Desqueyrat, apesar das divergências sobre a existência de um fenômeno de paganização da sociedade francesa, converge com a de Godin e Daniel não apenas pelo fato de se apoiar nas ciências sociais, mas a partir do momento em que, em seus discursos, compartilhem um repertório teórico e conceitual comum. De fato, assim como a de Godin e Daniel, a análise de Desqueyrat se inscreve dentro de uma sociologia da prática. Retomando a perspectiva de Le Bras, de uma sociologia religiosa aberta a uma visão interdisciplinar, que vai da análise geográfica e territorial à história, à sociologia e à psicologia (Le Bras, 1979),

mas onde a prática de fato se tornava o indicador principal de referência. Na esteira da lição de Le Brass, a análise de crise religiosa de Desqueyrat procede nessa mesma perspectiva, tendo em conta a prática como variável crucial para comprovar a existência de um fenômeno de progressiva perda de importância da religião na civilização urbano-industrial.

De acordo com essa perspectiva, Desqueyrat elabora, distinguindo os indivíduos entre crentes e ateus, uma série de tipologias. O objetivo seria o de compreender os comportamentos das pessoas e propor um modelo de referência para orientar a reflexão pastoral e avaliar a eficácia de intervenções nesse âmbito. No horizonte desse plano antagônico praticante/não-praticante, a análise de Desqueyrat busca comprovar a eficácia de sua hipótese estabelecendo uma distinção entre massa de um lado e minoria de outro. A primeira, a massa, era constituída pela maioria das pessoas que, na França, se afastavam da religião e mostravam um sentimento de indiferença. A minoria, ao invés, era constituída por aqueles grupos de pessoas, segundo o autor, miúdos em termos numéricos, que continuavam a seguir a práticas religiosas e eram até portadoras de uma renovação do catolicismo. Nessa chave antagônica, o fenômeno da crise religiosa aparece como destinado a crescer progressivamente, uma vez que os esforços de renovação das minorias, mesmo que bem planejados e bem executados, não podiam impactar tanto. Seus efeitos eram limitados a um número baixo e circunscritos a uma elite de católicos. Segundo o autor, mesmo que essa elite pudesse ser animada por boas intenções, e mesmo que contasse com pessoas com notáveis qualidades intelectuais, o seu impacto acabava sendo muito limitado em sua abrangência e em suas reais capacidades de recristianizar os ambientes sociais e de aproximar da fé católica os indivíduos que haviam se afastado da igreja.

Nesse aspecto, Desqueyrat revela não estar tão longe daquela apreensão que a cultura católica das décadas anteriores à segunda guerra mundial havia demonstrado sobre a crise. É importante frisar, no entanto, que o tom adotado pelo autor não é aquele tom catastrófico da literatura da crise da década de 1930. Contudo, as avaliações de Desqueyrat chegam a expressar um sentimento de pessimismo acerca dos tempos modernos, assim como postulam para o cristianismo horizontes pouco animadores e de declínio.

Tutto avviene come se l'apostasia del nostro tempo aumentasse ogni anno per via di conquista o per via di eredità, e come se dovesse arrestarsi solo quando ogni vita religiosa sarà scomparsa. Tale è la genesi della crisi religiosa attuale (Desqueyrat, 1958: 16).

Tudo acontece como se a apostasia do nosso tempo aumentasse a cada ano por via da conquista ou por via da herança, e como se devesse parar somente quando cada vida religiosa tenha desaparecido. Tal é gênese da crise religiosa atual (Desqueyrat, 1958: 16).

Não surpreende constatar numa leitura que parte de tais pressupostos que, para o autor, a sua contemporaneidade apresente uma crise avaliada como a pior que a igreja católica já enfrentou. Ou seja, a crise de seu tempo é considerada como a pior de todos os tempos. Trata-se de um fenômeno que vem sendo caracterizado como novo. Uma crise que é sempre inédita, vista como algo que a igreja nunca teve que enfrentar antes ao longo de toda sua história. De acordo com essa leitura, a análise de Desqueyrat se enquadra em uma perspectiva processual, enquanto dinâmica histórica, que pensa a modernidade a partir de um quadro fundamentalmente pessimista. O desenvolvimento cultural da sociedade segue atrelado a uma dinâmica processual de passagem temporal da *comunidade* (a civilização rural-paroquial *Gemeinschaft*) para a *sociedade* (a civilização urbano-industrial *Gesellschaft*).

O que é interessante observar é que é exatamente nessa visão dicotômica, esquemática, e ao mesmo tempo de sequência temporal, que se expressa e vem à tona uma precisa tomada de posição, que se distancia de uma análise sociológica lúcida e objetiva da situação da religião católica da época. O uso da sociologia ou das ciências sociais parece sempre estar imbricado ao horizonte da crítica moralizante. É interessante observar que, por trás de formulações de diagnósticos como o de Desqueyrat, aparece um sentimento de angústia que revela toda a preocupação que se difunde em amplos setores da igreja com relação ao futuro da religião católica. Nos ambientes católicos franceses da época, o fato de se pensar no horizonte de uma sociedade “sem Deus” se expressa com discursos com tons dramáticos na maneira de olhar o futuro (Hervieu-Léger 2003: 34-35). Desqueyrat de fato atribui à crise religiosa um valor negativo. A modernidade, a civilização contemporânea e os novos tempos terminam por ser enquadrados sempre em uma lógica maniqueísta. A civilização tradicional, o bem, atropelada pela civilização moderna industrial, o mal.

La crisi religiosa si manifesta sotto tutte le latitudini; tutti i paesi sono conquistati da questo male. I progressi dell'indifferenza e dell'irreligiosità non sono particolari alla Francia o all'Europa, ma si rivelano ovunque: a Oslo come a Dakar, a Roma come a Tokio. Essi sono visibili anche in quelle regioni dove i pubblici poteri si sforzano di salvare la pratica e la vita religiosa. La crisi religiosa delle masse cattoliche non si osserva solo in Francia, ma si ritrova, più o meno avanzata, in Italia, in Spagna, in Portogallo; si sospetta inoltre in Irlanda e nel Canada francese (Desqueyrat, 1958: 30).

A crise religiosa manifesta-se em todas as latitudes; todos os países são conquistados por esse mal. Os progressos da indiferença e da irreligiosidade não são particulares à França ou à Europa, mas revelam-se em toda parte: em Oslo assim como em Dakar, em Roma assim como em Tóquio. Eles são visíveis também naquelas regiões onde os poderes públicos esforçam-se em salvar as práticas e a vida religiosa. A crise religiosa das massas católicas não se observa apenas na França, mas encontra-se, mais ou menos avançada, na Itália, na Espanha, em Portugal; suspeita-se ademais na Irlanda e no Canadá francês (Desqueyrat, 1958: 30).

Trata-se de um mal que em seu avançar deteriora e prejudica qualquer sociedade do mundo. Inevitavelmente, nessa perspectiva, não falta uma visão saudosista do passado. A análise pautada nessa visão do desenvolvimento cultural das sociedades projeta uma representação idealizada de uma sociedade e de um tempo histórico do passado, favorável à difusão do cristianismo e fecundos pela prática religiosa.

Non si assiste più a quelle conversioni in massa, di cui parla la storia e che si determinano ancora oggi nei paesi di missione. La «élite» si rinnova, ma la moltitudine è indifferente (Desqueyrat, 1958: 36).

Não assiste-se mais àquelas conversões em massa, das quais fala a história e que determinam-se ainda nos países de missão. A «elite» renova-se, mas a multidão é indiferente (Desqueyrat, 1958: 36).

Esse tipo de perspectiva acaba por traçar uma interpretação analítica do fenômeno da crise religiosa que desemboca num diagnóstico bastante cético com relação à renovação levada a cabo pelas minorias dos praticantes engajados em experiências de militância. O autor, além de questionar a abordagem sociológica adotada em *La France pays de mission?*, postula a inexatidão seja da existência de um fenômeno de paganização, seja de uma descristianização específica ao meio da classe operária. Nessa linha, não deixava de criticar a reflexão de Godin e Daniel, expressando um forte ceticismo acerca da eficácia de estratégias pastorais voltadas à experimentação de novas modalidades de apostolado de ambiente. O que é interessante observar é que, mais uma vez, a crítica se inscrevia dentro da perspectiva da sociologia religiosa. Para questionar a validade dos pressupostos a partir dos quais Godin e Daniel pensavam suas iniciativas de renovação da pastoral, Desqueyrat se amparava nas reflexões do clérigo e estudioso de sociologia religiosa Fernand Boulard.

Perciò, quando ci domandano se la Francia è un paese di missione, noi vorremmo rispondere: «Volesse il cielo che fosse così!». Infatti «l'infedele delle missioni è profondamente religioso, credente – anche se la sua fede è deviata» (F. Boulard) – mentre il francese incredulo è profondamente areligioso, positivista. La fede del primo è da correggere, quella del secondo da ricreare. Chi non ha veduto l'abisso che separa questi due mondi non ha visto nulla, e va incontro ad amare disillusioni (Desqueyrat, 1958: 17-18).

Por isso, quando nos perguntam se a França é um país de missão, gostaríamos de responder: «Quisesse o céu que assim fosse!». De fato « o infiel das missões é profundamente religioso, crente – mesmo que sua fé seja desviada» (F. Boulard) – enquanto o francês incrédulo é profundamente a-religioso, positivista. A fé do primeiro é para ser corrigida, aquela do segundo é para ser recriada. Quem não viu o abismo que separa estes dois mundos não viu nada, e vai de encontro com amargas desilusões (Desqueyrat, 1958: 17-18).

Dequeyrat revelava a sua visão de pouca confiança em uma reversão da situação a favor do catolicismo por meio da aplicação de novos métodos pastorais. Posicionando-se contra a

ressignificação da ideia de missão, tal como havia sido formulada pelos dois clérigos em *La France pays de mission?*, Desqueyrat se mostrava bastante cético acerca da real eficácia de todos aqueles métodos pastorais em linha com a concepção de igreja em estado de missão. Segundo Desqueyrat, o fenômeno da descristianização era muito mais profundo e difundido que os esforços de retomada da elite.

L'«élite» non riesce a creare le condizioni capaci di scuotere gli indifferenti, trascinare i tiepidi, suscitare inquietudini collettive, travolgere gli ostacoli. Essa consegue risultati limitati e talvolta si chiude nel cenacolo. (...) Noi assistiamo, è vero, a numerose conversioni, ma esse non vanno oltre un certo limite. Il fenomeno è generale, sia che si tratti di associazioni giovanili, o di scoutismo, o di movimenti specializzati, o di parrocchie. Le persone che si riesce a conquistare sono al di sopra della media e vanno ad ingrossare i ranghi dell'«élite»; ma l'ambiente da convertire resta profondamente incredulo. La moltiplicazione delle parrocchie nella diocesi di Parigi non ha eliminato l'apostasia delle masse (Desqueyrat, 1958: 35).

A «elite» não consegue criar as condições capazes de sacudir os indiferentes, arrastar os tépidos, suscitar inquietudes coletivas, arrebatar os obstáculos. Ela consegue resultados limitados e às vezes fecha-se em um cenáculo. (...) Nos assistamos, é fato, a numerosas conversões, mas essas não superam um certo limite. O fenômeno é geral, seja que se trate de associações juvenis, ou de escotismo, ou de movimentos especializados, ou de paróquias. As pessoas que consegue-se conquistar são acima da média e vão encher as camadas da «elite»; mas o ambiente a ser convertido permanece profundamente incrédulo. A multiplicação das paróquias na diocese de Paris não eliminou a apostasia das massas (Desqueyrat, 1958: 35).

O que se evidencia na análise dos autores apontados até aqui é uma espécie de gênese crítica da ideia de uma crise relativa ao mundo católico, que é ainda inconclusiva quanto ao caráter dessa crise (crise da igreja ou crise da religião, processo progressivo ou reversível etc.). O que se mostra evidente é o estabelecimento, na época, da difusão de uma discussão acerca da descristianização e sobre as possibilidades (ou incapacidade) de se enfrentar os desafios por meio de uma atualização dos métodos pastorais.

Se estabelece uma polarização entre favoráveis e contrários às inovações e experimentações em campo pastoral. Nesse sentido, o livro de Godin e Daniel e de Desqueyrat, além de sinalizar a emergência de uma consciência crítica em torno de determinadas questões (o apostolado de ambiente, a renovação dos métodos pastorais, a sociologia religiosa), evidenciam a circulação de novas ideias no mundo católico.

Retomando as reflexões desses autores não se quer afirmar que nos contextos das outras igrejas locais da Europa ocidental as decisões de planejamento pastoral e de apostolado de ambiente são pensadas e tomadas a partir do debate francês. Tal concepção seria equivocada, uma vez que se deve ter em conta o peso e a importância das culturas teológicas nacionais, assim como sua autonomia. Mas o que não se pode desconsiderar, no entanto, é que, ao longo

da década de 1950, a cultura católica francesa (mais precisamente a cultura católica franco-belga) se projeta em todo o mundo católico, não somente na Europa, como um conjunto de proposições teológicas e sociológicas que dão corpo a uma reflexão sistematizada. Reflexão essa que, por sua vez, encontra aplicação no campo da pastoral e da evangelização segundo novos critérios, entre os quais os do apostolado de ambiente. A França se projeta no mundo católico como uma referência central, principalmente para aquelas correntes do episcopado e do mundo laico que pleiteiam viabilizar um itinerário de reformas.

Tal reflexão se difunde nos ambientes intelectuais, com abordagens a favor ou contra suas concepções, estimulando a discussão do problema em novos termos e circulando fora do contexto exclusivo da França. Emblemática a tal propósito é a formulação “igreja em estado de missão”. A ressignificação da ideia de missão que se elabora na igreja da França produz uma discussão de formidável abrangência, que vai da formação dos seminaristas e do significado do sacerdócio passando pelas questões da pastoral e da organização dos movimentos do laicato.

Os reflexos dessa discussão sobre um processo de declínio da igreja católica, e da gênese de uma ideia crítica de crise, são sentidos no mundo católico italiano. A ideia de missão, ressignificada na França, se expande e pode ser identificada na corrente de pensamento, na estrutura e nas práticas do movimento de *Gioventù Studentesca* de Milão nascido na década de 1950.

FALAR OU NÃO FALAR? COMO FALAR?: O DILEMA EM ADMITIR PUBLICAMENTE A CRISE DA IGREJA CATÓLICA

Com o anúncio do Vaticano II (em 25 de janeiro de 1959), a confiança e as expectativas dos católicos, que acreditavam que fosse necessária uma renovação dentro e fora da Igreja, recebem fortes estímulos. Os setores que apostavam no caminho das inovações e experimentações no âmbito pastoral encontram e identificam novas motivações na perspectiva de *aggiornamento* traçada por João XXIII. De todo modo, é importante frisar que, mesmo após o anúncio do Vaticano II – que pela intenção de João XXIII devia romper com qualquer visão pessimista com relação ao futuro – ainda assim não faltavam representantes da igreja católica que, em seus diagnósticos, identificassem uma crise. Tratam-se sempre de constatações de crises pontuais, circunscritas a um âmbito restrito da vida eclesial. De fato, não há quem declare que o aparelho eclesial como um todo esteja em crise. Há esperança, e a

confiança parece prevalecer tanto sobre uma visão catastrófica do futuro quanto sobre um diagnóstico rigoroso e severo de uma crise interna à igreja.

Então, se ao longo da década de 1950, durante o pontificado de Pio XII, não era possível admitir uma crise na igreja – seja pelo fato que pudessem faltar categorias culturais ao repertório teórico do episcopado, dos clérigos e dos teólogos, ou por falta de coragem ou até mesmo de condições mínimas de autonomia diante a um magistério intransigente como o de Papa Pacelli – também com João XXIII a possibilidade de declarar publicamente uma crise da igreja foi de alguma maneira abafada. Com Papa Roncalli, os estímulos a uma perspectiva de *aggiornamento* lançam e difundem uma visão otimista que de alguma maneira consegue conter as intenções de quem quer declarar publicamente a crise da igreja e mostrar ao público as dificuldades no âmbito da formação e do sacerdócio, assim como no campo do laicato organizado nos movimentos de AC. A intenção de João XXIII com o Concílio não era de negar a crise. Pelo contrário, com o próprio anúncio do Vaticano II se reconhecia a gravidade do fenômeno de uma igreja que precisava de novas energias, novos ares. A intenção de Papa Roncalli era a de munir o mundo católico, por meio do incentivo da adoção de uma disposição positiva, otimista, com uma arma para encarar os sentimentos pessimistas. Sentimentos esses que, de forma silenciosa ou mais eloquente, atacavam de forma variada a religião católica.

Após o anúncio do Vaticano II, os debates sobre a descristianização e o declínio das práticas, elaborados na França a partir da década de 1940, não deixam de continuar a reverberar em todo o mundo católico. O eco dessas discussões ressoa também no âmbito do catolicismo italiano e se repercute nos diagnósticos que clérigos e teólogos elaboram acerca da situação da igreja no País. As ideias se difundem no campo pastoral e começam a repercutir sobre os representantes da igreja que encontram-se em contato direto com os ambientes da formação, da paróquia e dos movimentos dos leigos.

A discussão das estruturas da igreja continua vivaz nesse momento. A paróquia continua no centro dos debates entre quem acredita que é preciso mudar por meio de inovações e experimentações nesse nível da estrutura da igreja e entre quem apresenta uma visão mais tradicional. De fato, essa questão envolvendo a paróquia vem sendo identificada desde a década de 1940. O fato de se tratar de uma unidade base da estrutura da igreja em parte explica a importância que tal tema assume.

Em um breve artigo publicado na revista *Digest Cattolico*, o jesuíta Luigi Bonetti aborda a questão da crise da paróquia. Dentro de uma perspectiva de teologia pastoral, ele elabora um breve diagnóstico da situação desse organismo na igreja da época. O título, *La parrocchia non*

è morta ma è malata (1962), é indicativo de uma constatação de preocupação, mas que demonstra, ao mesmo tempo, confiança no futuro. Segundo Bonetti, de fato se assiste a uma crise da paróquia. Dentro de uma perspectiva bastante tradicional de pastoral, Bonetti identifica alguns problemas que, segundo ele, podem ser solucionados de forma pontual e levar, assim, a uma superação dessa crise. Trata-se, na concepção do autor, não de uma crise histórica, de passagem de uma civilização paroquial para uma civilização industrial, mas de uma fase de dificuldade, uma crise de crescimento.

A crise da paróquia, segundo Bonetti, era provocada por um fator externo à igreja: a civilização moderna. Em linha com a tradicional crítica católica à modernidade, o autor identificava na civilização moderna e no progresso técnico as causas que deixavam o homem anestesiado e bastante indiferente à dimensão espiritual e religiosa. A civilização moderna, juntamente com a técnica, segundo Bonetti, alteravam e provocavam toda uma série de mudanças no plano do pensamento individual e das mentalidades coletivas. Essas mudanças provocavam para os párocos problemas especialmente na dimensão da atividade de pregação, no qual o homem tornava-se indiferente e até mesmo refratário perante a linguagem religiosa.

Il parroco non si trova più di fronte ad un peccatore che sa di aver peccato e si pente e desidera migliorare, ma di fronte ad un indifferente che non si pone affatto il problema del peccato e non vuole neppure sentire parlare delle verità divine (Bonetti, 1962: 52).

O pároco não se encontra mais perante a um pecador que sabe ter pecado e arrepende-se e deseja melhorar, mas perante a um indiferente que não se coloca absolutamente o problema do pecado e não quer tampouco ouvir falar de verdades divinas (Bonetti, 1962: 52).

É interessante observar que, em linha com as perspectivas de *aggiornamento* lançadas por João XXIII com o anúncio do Vaticano II, Bonetti acreditava que problemas dessa natureza podiam ser solucionados por meio da atualização dos métodos pastorais.

No entanto, essa visão de atualização era proposta de maneira ambígua e contraditória pelo autor, no momento em que Bonetti mencionava como um dos fatores da crise da paróquia a dificuldade do estabelecimento de relações entre o pároco e os leigos empenhados nos movimentos organizados. Tratava-se, segundo ele, de uma crise de união. Essa forma de caracterizar a questão revela em Bonetti, apesar do apelo à atualização, uma concepção tradicional na forma de considerar a paróquia e os movimentos leigos. Demonstra uma crença de que os problemas de união pudessem ser solucionados reafirmando a centralidade e a importância do pároco no governo da paróquia. A defasagem entre a posição e o papel do pároco e as instâncias e reivindicações dos leigos engajados em movimentos organizados é reforçada nesse tipo de discurso, que mobiliza a ideia de atualização apenas de forma

aparente, sem uma real intenção de modificar os equilíbrios da relação clérigo-leigo dentro da dimensão da paróquia.

Un'altra ragione di crisi nella Parrocchia è data dalla mancanza di unione tra il parroco e le organizzazioni cattoliche o di ispirazione cattolica. L'ordinamento gerarchico della Parrocchia è evidentemente un coefficiente importante d'unione. Nella Parrocchia niente deve farsi senza il parroco: «nihil sine parochus». Naturalmente il parroco saprà essere all'altezza del suo dovere evitando considerazioni umane, ambizioni personalistiche, egoismi e chiusure di spirito (Bonetti, 1962: 52-53).

Outra razão de crise na Paróquia é dada pela falta de união entre o pároco e as organizações católicas ou de inspiração católica. O ordenamento hierárquico da paróquia é evidentemente um coeficiente importante de união. Na Paróquia nada deve ser feito sem o pároco: «nihil sine parochus». Naturalmente o pároco saberá estar à altura de seu dever evitando considerações humanas, ambições particulares, egoísmos e fechamentos de espírito (Bonetti, 1962: 52-53).

Não há, na reflexão do autor, uma proposta de reforma ou de redesenhar essa distribuição do poder. O clérigo permanece com o poder e o leigo numa posição auxiliar, de colaboração. Propósitos de reformas, no sentido de uma aproximação à concepção de coparticipação e corresponsabilidade, são ausentes na reflexão de Bonetti. Nesse sentido, mesmo que o autor fale da importância de se atualizar os métodos pastorais, as suas indicações se limitam a prezar pela harmonia entre pároco e leigo, e não postulam nenhuma proposta de reformas que possam de alguma forma alterar os equilíbrios de poder e a distribuições de funções e de tarefas na administração da paróquia.

Outro aspecto importante que vem a tona no diagnóstico desse autor é uma questão interna à vida eclesial: a falta de párocos motivados e capazes de tornar dinâmica e viva a paróquia. Segundo Bonetti, o desafio se encontrava na falta de clérigos preparados e animados. Ao abordar esse ponto, o autor alarga o seu foco para além da crise da paróquia. Por uma série de razões, essa questão vinha sendo silenciada há décadas. O autor, ao abordá-la, desvela quanto era profundo o problema das vocações e de como, gradativamente, o próprio significado do sacerdócio começa a ser posto sob questionamento.

Sorge qui il dubbio se questi pastori d'anime hanno esaminato a fondo, durante il loro tempo del Seminario, la loro vocazione, se sono stati preparati convenientemente al lavoro che li attendeva e se, nei primi anni di sacerdozio, sono stati seguiti e guidati da persone esperte (...) Qualunque necessità e urgenza di riempire sedi e uffici vacanti non può giustificare la fretta con cui molti giovani sacerdoti vengono gettati allo sbaraglio. Non c'è da meravigliarsi se dopo qualche anno ci troviamo di fronte a sacerdoti scoraggiati e disillusi, quando non addirittura in preda a crisi di vocazione. Non è sulla quantità che si deve puntare ma sulla qualità e il rendimento di un sacerdote ben preparato e seguito, vale a riparare l'eventuale mancanza temporanea dal campo di lavoro che può essere del resto supplita da un migliore coordinamento di forze, facilitato dalle possibilità odierne di rapido spostamento (Bonetti, 1962: 54-55).

Surge aqui uma dúvida se estes pastores de almas examinaram a fundo, durante o seu período de Seminário, a sua vocação, se estão preparados convenientemente ao trabalho que os aguardava e se, nos primeiros anos de sacerdócio, foram acompanhados e guiados por pessoas espertas (...) Qualquer necessidade e urgência de preencher sedes e postos vagos não pode justificar a pressa com a qual muitos jovens sacerdotes são jogados na fogueira. Não seria de se maravilhar se depois de alguns anos nos encontremos perante sacerdotes desanimados e desiludidos, quando não até mesmo presos às crises de vocação. Não é na quantidade que deve-se apostar mas na qualidade e no rendimento de um sacerdote bem formado e acompanhado, vale pra compensar a eventual falta temporária do campo de trabalho que pode ser de resto suprida com uma melhor coordenação de forças, facilitada pelas possibilidades atuais de rápido deslocamento (Bonetti, 1962: 54-55).

A reflexão de Bonetti, para além de expressar em seu diagnóstico uma concepção substancialmente tradicional na forma de entender o papel do pároco e o espaço dos leigos dos movimentos organizados dentro da vida da igreja, desvela a exigência de se trazer ao público os problemas internos à vida eclesial. Reflexões como as de Bonetti deixam transparecer como, na igreja italiana da época, havia uma exigência por se mostrar ao público problemas que já causavam preocupação, seja pelo seu caráter qualitativo ou quantitativo.

O que é importante destacar nesse momento é que emergem, em escritos como os de Bonetti, uma urgência por se elaborar uma crítica pública dos problemas da vida eclesial. Independente da orientação, a favor ou contra às inovações e experimentações em campo pastoral, há, no mundo católico europeu, uma necessidade de tomada de consciência da gravidade de problemas como os da paróquia, da organização dos movimentos de leigos, da vida dos seminários e da formação. Assim como se mostra necessária uma conscientização da demanda por uma intervenção.

No entanto, ao mesmo tempo em que se observa essa necessidade de elaborar uma atividade crítica, é expresso um sentimento de confiança. A crise é lida como uma crise de crescimento. Parece repercutir, nesse sentido, uma necessidade de discernimento para se enfrentar, de maneira positiva, os momentos de turbulências.

Essa perspectiva da crise de crescimento é encontrada também em um breve artigo sobre a dimensão da pregação, do sacerdote italiano Paolo Pifano. Publicado na revista *Digest Cattolico*, com o título *Crisi e non crisi della predicazione* (1962), o texto aborda os problemas da diminuição das práticas religiosas e do processo de descristianização na Europa ocidental elaborando um pequeno diagnóstico acerca da crise da pregação. Retomando algumas reflexões de Fernand Boulard, o autor imputa as causas da perda de influência da igreja na sociedade à falta de uma pregação alinhada com a cultura moderna. Novamente, como em Bonetti, emerge a questão de se atualizar, de viabilizar um *aggiornamento* no âmbito pastoral. Nessa perspectiva, Pifano acredita que é preciso atualizar a pregação em

consonância aos novos tempos, e expressa também uma confiança na solução de problemas como a descristianização por meio da aplicação de novos métodos pastorais.

La crisi della predicazione appare così come una crisi di crescita e di maturazione. Le riflessioni teologiche porteranno indubbiamente ad un rinnovamento che è nelle attese di tutti e che segnerà un rifiorire di vita cristiana. Perché gli uomini del nostro tempo hanno fame e sete della parola di Dio (Pifano, 1962: 57).

A crise da pregação aparece assim como uma crise de crescimento e de amadurecimento. As reflexões teológicas levarão indubitavelmente a uma renovação que vem sendo aguardada por todos e que marcará um reflorescimento da vida cristã. Porque os homens do nosso tempo têm fome e sede da palavra de Deus (Pifano, 1962: 57).

O que é interessante observar, nesse escritos, é como, nesse momento, a elaboração de diagnósticos que declaram uma crise que afeta a igreja em diversos âmbitos é feita tendo por base uma confiança na atualização dos métodos pastorais como efetiva solução dos problemas da vida eclesial. Esse tipo de atitude, por um lado, pode ser explicada considerando-se os efeitos do clima do Vaticano II e seus impulsos ao *aggiornamento*. Por outro, essa atitude de confiança no futuro, de pensar as crises que afetam direta ou indiretamente como crises de crescimento, denota a maneira com a qual os representantes da igreja buscam, por meio de seus discursos, motivar e estimular o empenho dos católicos em uma luta contra os desafios postos à igreja pela sociedade moderna. O que também revelam essas reflexões é uma tentativa de conscientizar a comunidade cristã dos problemas internos da vida da igreja.

De todo modo, cabe frisar que, aos poucos, a crítica no âmbito do catolicismo europeu começa a mudar. Uma posição de excesso de discricção e de cautela, no que diz respeito à discussão pública de questões internas que se agravavam a cada dia, começa a ser abandonada. Dessa forma, também a partir dos escritos desses representantes oficiais da igreja, uma crítica pública começa a ganhar força. Figuras como Bonetti e Pifano, mesmo que não ocupem posições nos mais altos escalões da hierarquia eclesiástica, expressam um sentimento de que os problemas devem vir à público. Sentimento esse que começa gradativamente a emergir no mundo católico. Vale a pena também observar a forma com a qual expressam uma exigência de discernir os problemas que afetam, no começo da década de 1960, a igreja católica na Itália. É por meio de publicações, e não mais de discussões de bastidores, que eles se voltam à comunidade cristã.³⁸

Vale a pena considerar também o diagnóstico do jesuíta Alejandro Roldán, catedrático de psicologia de Madrid que, a partir de uma análise na perspectiva da psicologia, constata uma

³⁸ Ver Carlo Falconi (1969) p. 57.

crise e revela como, dentro dos ambientes católicos europeus, a relação da intelectualidade católica com a crise estava começando a mudar. Emergia, novamente aqui, a urgência de que os problemas internos à igreja fossem tratados de forma mais aberta e declarados ao público. Publicado originalmente em 1961,³⁹ o texto de Roldán, sempre numa perspectiva pastoral, começava a trazer à tona a constatação de uma crise da igreja propriamente dita. Mesmo que fosse nomeada como uma crise da vida religiosa (e não uma crise da igreja), o texto de Roldán revelava a emergência de uma outra postura, que começava a considerar que, caso houvesse realmente uma crise dentro da igreja, essa não podia mais ser escondida de baixo dos panos. No prefácio do livro ele explica:

Poiché oggi la Pastorale comincia a essere scientificamente più fondata, si possono affrontare temi rimasti fino ad ora deliberatamente inediti o nell'ombra. Si corre certamente il pericolo di agitare questioni di carattere troppo intimo per essere pubblicate ai quattro venti; tuttavia sono senza dubbio maggiori gl'inconvenienti a cui si va incontro mantenendo nell'ignoranza di alcuni temi non solo le anime dirette, ma in parte gli stessi direttori. D'altro canto vi è una via di mezzo tra la pubblicità indiscriminata e il silenzio sistematico (Roldán, 1964: 7).

Como hoje a Pastoral começa a ser cientificamente mais fundamentada, pode-se enfrentar temas que até agora ficaram deliberadamente inéditos e na sombra. Corre-se certamente o perigo de agitar questões de caráter demasiado íntimo para serem publicadas aos quatro ventos; todavia são sem dúvida maiores os inconvenientes aos quais se vai de encontro deixando na ignorância de alguns temas não apenas os diretamente interessados, mas de alguma forma os próprios diretores. Por outro lado há uma via intermediária entre a publicidade indiscriminada e o silêncio sistemático (Roldán, 1964: 7).

Em sua análise sobre a crise da vida religiosa, Roldán não deixava de frisar a importância de se ponderar a crise no âmbito da obediência, principalmente nos seminários. Para ele, esse era um fenômeno que estava em crescimento e para o qual era preciso se preparar com uma nova atitude. Diz a esse respeito

Oggi il prestigio dell'autorità è caduto. Non solo non vi è più chi giuri *in verbo magistri*, ma basta che si voglia imporre qualcosa per pura autorità, perché la resistenza sia serrata. Si devono manifestare ai sudditi le ragioni di quanto si comanda, e c'è pericolo di ottenere la loro sottomissione in misura di quanto valgono le ragioni intrinseche del comando. Non tutto è male in questa corrente, ma è chiaro che il suo indirizzo fondamentale va contro l'essenza più profonda dell'obbedienza e prepara crisi sempre più serie (Roldán, 1964: 136).

Hoje o prestígio da autoridade caiu. Não apenas não há mais quem jure in verbo magistri, mas é suficiente que se queira impor alguma coisa pela própria autoridade, para que a resistência seja fechada. Deve-se manifestar aos súditos as razões daquilo que se comanda, e há o perigo de obter a sua submissão na medida de quanto valem as razões intrínsecas do mando. Nem tudo é

³⁹ Alejandro Roldán, S.J. La crisi nella vita religiosa. Roma: Edizioni Paoline, 1964 [Edição original. Las crisis de la vida en religión. Madrid: Editorial Razón, 1961.] O autor era professor de psicologia na faculdade de Filosofia de Alcalá de Henares (Madrid).

mal nessa corrente, mas é claro que o seu endereço fundamental vai contra a essência mais profunda da obediência e prepara crises cada vez mais sérias (Roldán, 1964: 136).

Dizer que a reflexão de Roldán era profética pode ser bastante exagerado, e não nos cabe aqui tal julgamento. De todo modo, o autor, ao falar da obediência e advertir sobre a necessidade de se preparar e de se mudar de postura, não estava evidentemente errado. Além do mais, tal reflexão reforça a leitura de que, naquele momento, e mesmo antes, ao longo de toda a década de 1950, de fato os elementos para que se pudesse falar de crise não faltavam.

O que chama atenção na reflexão de Roldán é que traz para o primeiro plano um aspecto crucial no entendimento da crise do mundo católico naquele momento. O autor sinaliza como a questão da autoridade e da obediência começa a se tornar preocupante. Já não se trata mais de uma questão pontual, mas da ameaça a elementos que estruturam os pilares essenciais não somente da igreja enquanto instituição, mas também enquanto concepção teológica a ser aceita. Autoridade e obediência, portanto, remetem à própria estrutura interna da vida religiosa, numa relação hierárquica entre membros da igreja pautada pela aceitação compartilhada desses valores. Esses valores dizem respeito também à relação entre clérigos e leigos. Nesse sentido, os alertas expressos por Roldán ajudam a entender como, no começo da década de 1960, as preocupações do clero se direcionavam a esse âmbito.

A crise começa a ser enxergada de dentro da igreja como uma questão de pessoas que, no mundo católico, contestam a autoridade e reivindicam mais autonomia. No próprio ambiente dos movimentos da Ação Católica começam a surgir fenômenos de insatisfação diante da tutela de um poder clerical que vem sendo percebido como pouco flexível e pouco disposto a considerar aquelas exigências dos militantes que fossem além da ação propriamente religiosa. Nesse emaranhado de questões, deve-se também considerar o clima do Vaticano II, que reforça as expectativas e as esperanças dos leigos católicos de encontrar um espaço no qual possam, cada vez mais, realizar uma participação efetiva na vida da igreja.

É especialmente nas práticas de apostolado de ambiente que os católicos já realizavam experiências nas quais os militantes maturavam um senso de corresponsabilidade e coparticipação na vida da igreja. Esse tipo de experiência deve ser levado em conta ao se considerar como, no decorrer da década de 1960, a maturação desses percursos por parte dos leigos determina tensões e embates em amplos setores dos movimentos da Ação Católica em confronto com as autoridades diocesanas e a hierarquia eclesiástica. Os conflitos se

apresentam de forma transversal em diversos países de tradição católica (Itália, França, Brasil etc.).⁴⁰

Como assinala Roldán, a questão é que, aos poucos, a autoridade deve ser demonstrada. Não é mais aceita tacitamente em nome da tradição e da compreensão da importância do valor da obediência. A reflexão do autor sinaliza como, já antes do fim do Concílio, haviam sinais de uma crise de autoridade. Uma crise que manifestava-se também no movimento da GS e que repercutiu, de forma determinante, em sua experiência no Brasil. A questão da autoridade e da obediência determina um fenômeno de crise que, no próprio grupo da GS, determinara uma ruptura na forma de atribuir significado à experiência missionária, ao sentido da militância no movimento, assim como, num plano maior, à própria concepção de igreja e de pertencimento a ela, seja institucionalmente ou pessoalmente, em termos de fé individual.

Na esteira dessa reflexão, partimos agora para uma imersão analítica na genealogia e desenvolvimento do movimento da GS da Ação Católica de Milão. É nesse microcosmo que vamos acompanhar as implicações de uma crise cuja gestação do debate acabamos de reconstruir. É na gênese desse grupo, assim como na operacionalização de sua proposta de apostolado de ambiente e na análise das trajetórias de alguns de seus integrantes, que vamos tentar identificar as influências e os desdobramentos dessa crise macro institucional que começa discursivamente a se configurar.

⁴⁰ Um panorama de como o fenômeno da contestação se difunde em todo o mundo católico se encontra em Falconi (1969).

CAPÍTULO 4:

TENTATIVA DE ENFRENTAMENTO DA CRISE: *GIOVENTÙ STUDENTESCA* – EXPERIMENTALISMO, INOVAÇÕES DE APOSTOLADO E ABERTURA PARA O MUNDO

A GÊNESE DO MOVIMENTO DA GS

Partindo das discussões e do cenário apresentados anteriormente, nossa intenção agora se volta ao esforço de identificar e compreender melhor a crise macro institucional da igreja a partir do microcosmo de *Gioventù Studentesca* (GS). Para tanto, nos voltamos para a análise de sua gênese, do desenvolvimento do movimento e das trajetórias de vida de alguns de seus militantes, especialmente aqueles que participaram da experiência missionária no Brasil. Se considerarmos que a própria criação do movimento surge como uma tentativa de resposta à crise, a iniciativa missionária que, por sua vez, surge dentro da organização pode ser considerada como seu principal impulso vital, ousado e corajoso. Sua ideia era projetar a GS em escala global. A escolha do grupo católico como observatório privilegiado para se olhar para a crise da igreja se justifica se tivermos em conta que a experiência no Brasil pode ser considerada como uma das expressões mais altas do movimento, uma vez que buscava enfrentar o fenômeno de crise enquanto perda de sua influência na sociedade. Ou seja, tentava responder ativamente aos desafios que processos concomitantes – entre os quais pode-se destacar: secularização, modernização capitalista, conflitos ideológicos inerentes à guerra fria, firmação de estados democráticos, pluralismo religioso e cultural – proporcionavam à presença da religião católica.

O movimento da GS pode ser considerado como a resposta em termos de organização de leigos à crise da igreja. Trata-se de uma formulação concreta diante ao encerramento da religião católica na sociedade italiana da década de 1950. É a própria situação de crise da religião católica e sua percepção, ou melhor sua auto percepção – por parte das autoridades religiosas da hierarquia eclesiástica e dos clérigos – que estimula a buscar nesse momento soluções experimentais e iniciativas de inovação no âmbito pastoral.

O movimento de *Gioventù Studentesca* surge em Milão em 1954 – ou, para sermos mais precisos, renasce nesse período de um ramo da Ação Católica arquidiocesana de Milão que já existia. Um movimento com o nome *Gioventù Studentesca* havia sido criado em 1945, no âmbito da estrutura tradicional da Ação Católica centralizada, por iniciativa de Giancarlo Brasca.⁴¹ O propósito do movimento, nessa época, era o de aproximar a igreja católica dos jovens estudantes que começavam, em número cada vez maior, a se afastar e a manifestar um sentimento de indiferença perante a religião. Mas o experimento de apostolado no meio estudantil dirigido por Brasca não chegou a impactar a vida dos estudantes secundaristas milaneses e não deu resultados substantivos em termos de desenvolvimento e de difusão do movimento da GS na arquidiocese (Camisasca, 2001: 96).

O movimento, a partir de outubro de 1954, passa a ser dirigido por um jovem sacerdote de 32 anos, de nome Luigi Giussani⁴², que havia começado, naquele mesmo ano, a atividade de ensino como professor de religião em uma das mais tradicionais e prestigiosas escolas públicas da cidade de Milão, o *Liceo Classico Berchet*.

Giussani havia sido ordenado sacerdote diocesano em Milão em 1945. Nos anos posteriores deu continuidade aos estudos teológicos, chegando, em janeiro de 1954, a obter o doutorado em teologia na *Facoltà Teologica di Venegono* (instituto da Arquidiocese de Milão). Paralelamente à atividade de ensino de religião no Berchet, Giussani também atuava como professor de teologia dogmática e de teologia oriental na faculdade de teologia do seminário de Venegono. Giussani manteve o cargo como professor no seminário até 1957 (Camisasca, 2001; Giussani, 1987).

O próprio Giussani explica a decisão de se empenhar junto às atividades de apostolado no meio estudantil da seguinte forma:

Tutto cominciò con un piccolo episodio, destinato tuttavia a mutare la mia vita: recandomi sul litorale adriatico per un periodo di vacanza, durante il viaggio in treno parlai per caso con alcuni studenti trovandoli paurosamente ignoranti della Chiesa. Ed essendo costretto – per lealtà, per sanità d'animo – ad attribuire a tale ignoranza il loro disgusto e la loro indifferenza per la Chiesa stessa, pensai allora di dedicarmi alla ricostruzione di una presenza nell'ambiente studentesco (Giussani, 1987: 12-13).

Tudo começou com um pequeno episódio, destinado todavia a mudar a minha vida: indo ao litoral adriático para um período de férias, durante a viagem de trem falei por acaso com alguns estudantes achando-os tremendamente ignorantes acerca da Igreja. E sendo obrigado – por

⁴¹ Giancarlo Brasca (1920 – 1979) foi criador da *Gioventù Studentesca* e, no período de 1958 a 1964, presidente da AC da arquidiocese de Milão (Camisasca, 2001: 95).

⁴² Luigi Giovanni Giussani (Desio, 1922 – Milão, 2005). Fundador do movimento *Comunhão e Libertação*.

*lealdade, por sanidade de espírito – a atribuir a essa ignorância o seu desgosto e sua indiferença pela Igreja mesma, pensei então de me dedicar à reconstrução de uma presença no ambiente estudantil (Giussani, 1987: 12-13).*⁴³

Emergem nesse depoimento de Giussani dois aspectos que são cruciais para compreender a gênese do movimento da GS assim como avaliar o próprio pensamento do sacerdote. Tais elementos dizem respeito à percepção da indiferença quanto à religião por parte dos jovens e a percepção da importância da questão da educação na religião e na cultura católica. As palavras de Giussani, nesse sentido, desvelam sua preocupação de intervir nesse âmbito da educação diante do problema da ignorância e da indiferença. Segundo sua leitura, indiferença, de fato, correspondia ao sinal mais claro e mais preocupante de uma sociedade na qual a secularização estava avançando não apenas na dimensão institucional, do estado, da escola, da política, mas que se manifestava nas consciências individuais especialmente nos jovens que começavam, em suas vivências, a expressar formas de individualização e privatização das crenças e do sentir religioso.

Nell’ambiente studentesco, dove avevo cominciato la mia opera, tale stato di cose era ormai chiaro ed evidente. Certo, in situazioni più strettamente di base, la cosa poteva non essere ancora così clamorosa perché il sopravvivere delle vecchie forme – attraverso il culto, le feste popolari e la mobilitazione associazionistica cattolica – coprivano una situazione di crisi che però aveva già raggiunto il cuore del cattolicesimo italiano (Giussani, 1987: 22).

No ambiente estudantil, onde havia começado minha obra, esse estado de coisa era já claro e evidente. De fato, em situações mais estritamente de base, a coisa podia não ser ainda assim clamorosa porque o sobreviver de formas velhas – por meio do culto, as festas populares e mobilização associativa católica – encobriam uma situação de crise que porém já havia atingido o coração do catolicismo italiano (Giussani, 1987: 22).

Como Giussani menciona em seu depoimento, tratava-se de reagir a uma crise difusa. Crise de presença na sociedade. Uma crise de influência da igreja na sociedade secularizada. Essa crise representa de fato um fenômeno que pode ser considerado dentro de uma dimensão ampla de crise macro-institucional, que corresponde a uma dimensão “multifacetada” e “multiestratificada” (Kasper, 2012) e, sendo assim, pode ser avaliada a partir de diversos ângulos. Um desses ângulos é o da crise propriamente de influência em ambientes sociais como o da escola, que interessa particularmente a Giussani.

Ao mesmo tempo, essa crise que podemos chamar de setorial, no âmbito da escola, a qual Giussani se mostra especialmente sensível, não deve ser vista como um fenômeno isolado e circunstancial. A ele podem ser conectados outros, como a crise da paróquia, a crise

⁴³ Edição atualizada em 1986 de “Comunione e Liberazione, interviste a Luigi Giussani a cura di Robi Ronza, 1976” IN: *Il movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*. Milano: Jaka Book, 1987.

das práticas religiosas, uma crise de presença no meio operário. Fenômenos distintos que se considerados em seu conjunto permitem ponderar como, de fato, a constatação de uma profundidade desse processo declinante atingiu o catolicismo italiano.

Como mencionamos em momentos anteriores desse trabalho, ao longo da década de 1950, na cúpula da hierarquia da igreja italiana, há uma percepção de crise no catolicismo. Há de fato dentro da igreja italiana uma preocupação com a mudança social, com um fenômeno inédito de avanço da secularização. Mesmo considerando-se que os dados e indicadores da época eram animadores – se registra nesse período, ao longo da década de 1950 e no início da de 1960, um número maior de entradas nos seminários e nas ordens religiosas – emerge uma preocupação profunda no episcopado com relação à perda de influência da religião católica (Garelli, 2007).

O momento em que Giussani assume a direção do movimento da GS coincide com a nomeação de Giovanni Battista Montini a arcebispo da Arquidiocese de Milão.⁴⁴ Também Montini constata uma situação de dificuldade e de perda de influência da religião católica que, sobretudo no contexto da metrópole de Milão, tende a se agravar por via do processo de modernização capitalista. Diante dessa conjuntura, Montini se empenha em realizar iniciativas pastorais que possam, de alguma forma, reavivar o sentimento de fé e reatar os laços de pertencimento à religião católica por parte dos habitantes da cidade. Nessa perspectiva, convoca, em novembro de 1957, um evento que ficaria conhecido como a ‘Missão de Milão’ ou ‘Missão Extraordinária’, na qual Giussani participa ativamente como responsável pelo âmbito estudantil (Camisasca, 2001).

O evento se constitui de uma grande mobilização religiosa, envolvendo paróquias, sacerdotes, seminaristas, religiosos e leigos, na qual o arcebispo convoca a cidade inteira a se aproximar da igreja. É uma iniciativa pastoral de cunho mais abrangente, uma forma de pregação geral, que contou com mais de 15 mil conferências, e que procurava atingir tanto o âmbito interno da igreja quanto os mais diferentes âmbitos da vida social e do trabalho. Considerando-se o intuito principal da mobilização, de reaproximar as pessoas afastadas da igreja, o evento é considerado, e admitido pelo próprio Montini, como um fracasso (Adornato, 2008).

⁴⁴ Giovanni Battista Montini (1897 – 1978) foi nomeado arcebispo de Milão no dia 1º de novembro de 1954. Ocupou essa posição até o dia 21 de junho de 1963, quando o conclave o elegeu Papa (Camisasca, 2001: 245).

Para Montini, o “homem moderno vai perdendo o senso religioso” (Borghesi, 2009: 18) e isso traria impactos diretos em termos de enfraquecimento da fé e da prática. No entanto, apesar da interpretação de Giussani convergir em boa parte com esse diagnóstico de dificuldade apontado por Montini, no que diz respeito à forma de enfrentar essa situação de encurralamento da religião católica na sociedade, o assistente da GS defendia formas diferentes de intervenção. Montini e Giussani buscavam o mesmo objetivo, mas por via de diferentes meios. Enquanto o primeiro mostrava, por meio da convocação de um evento pastoral extraordinário, acreditar na validade das intervenções pastorais de grande alcance, o segundo se orientava mais por uma estratégia voltada a criar condições concretas para a afirmação de uma presença da igreja nos meios sociais.

Na concepção de Giussani, a questão é a de reavivar o pertencimento à religião católica por meio de uma proposta que possa ser realizada numa experiência ao mesmo tempo “concreta” e “visível” na sociedade (Abbruzzese, 2001: 14). Para o sacerdote, portanto, à diferença do que vinha sendo estipulado por Montini, era necessário um método eficaz para realizar tal empreitada. Um método educativo.

Para Giussani, estava claro que isso não podia ser feito investindo-se forças e energias pastorais e de apostolado no catolicismo tradicional urbano. De acordo com sua avaliação, esse modelo mostrava todos os sinais de fraqueza e de cansaço de uma adesão mecânica e pouco consciente às práticas religiosas frequentes. Adesão essa que se perpetuava mais por força da inércia que por uma real convicção.

Nessa perspectiva, se entende a atitude crítica que Giussani assume contra a religião católica de tipo tradicional (Giussani, 1987). Ele se posiciona contra a ritualização e superficialidade do catolicismo tradicional urbano, das atitudes morais que assumem seus seguidores, e seu perpétuo incentivo à inércia na vida religiosa. O sacerdote é crítico ao conformismo, a se seguir a tradição e as práticas religiosas mecanicamente, sem consciência, e a se posicionar no mundo e na sociedade de forma “correta”, seguindo as disposições e as orientações morais, sem uma avaliação crítica dos problemas.

É, segundo ele, antes de tudo, um problema educativo. Giussani é muito crítico a uma educação religiosa que propicia uma vivência de fé formal e superficial. Esse tipo de atitude, na avaliação do sacerdote, não tem força para fazer com que a religião católica possa se tornar uma presença visível e ativa no espaço público. Há, nessa perspectiva, todo um trabalho de evangelização que precisa ser realizado. Educar os jovens num senso religioso que deixe de lado um catolicismo reduzido apenas às práticas. Segundo Giussani, esse catolicismo vivido

apenas formalmente desemboca numa concepção de moralismo que é estranha aos jovens e que de fato não permite que o catolicismo possa se efetivar como uma cultura viva e dinâmica na sociedade civil (Abbruzzese, 2001).

Fora dos âmbitos mais internos da vida da igreja, o que preocupa Giussani é principalmente a difusão de uma cultura laica, que deseduca as pessoas ao senso religioso, e de tendências e posições de laicismo que se colocam em aberta posição antagônica à religião católica (Borghesi, 2009). De fato, a preocupação central de Giussani é com o avançar do processo de laicização do estado e com uma cultura da secularização que afeta diretamente as mentalidades coletivas e individuais, deixando-as mais propensas em aceitar uma concepção de cultura e de estado desprendidos da religião. É esse, para Giussani, o inimigo mais perigoso para a igreja católica, o adversário que de fato ameaça a sua presença na esfera pública. A reflexão de Giussani é marcada pela ideia de que uma cultura de laicização condiciona e determina a educação dos indivíduos, fazendo com que sejam deseducados ao senso religioso. Nesse quadro, trata-se de um problema de cultura. E também, ao mesmo tempo, um problema de educação e de ambiente. É aí, então, nessas dimensões da cultura, da educação e do ambiente escolar que é preciso intervir. Segundo o diagnóstico do assistente da GS, o problema da igreja católica na Itália é que essas dimensões perderam suas conotações cristãs.

A partir dessa tese de secularização, de que a igreja católica tenha perdido seu monopólio, e das posições dessa cultura de laicização, que segundo Giussani possuem uma conotação ideológica, o sacerdote reverte a questão, colocando a sua posição como uma luta pela liberdade de escolha da educação. Nessa lógica, Giussani denuncia um monopólio da educação em sua versão estadual no espaço público italiano. Ele se opõe a um sistema educacional no qual identifica a hegemonia de uma concepção de escola pública laica que, segundo ele, não leva devidamente em conta, e até mesmo não respeita, o catolicismo enquanto cultura. Há, segundo o sacerdote, um projeto intencional de poder que busca ocupar os lugares chave no campo educacional. E há, ainda, nessa ocupação de lugares chave, um projeto cultural que de fato busca a hegemonia em detrimento da cultura católica. Trata-se, segundo ele, de um desenho de poder intencional governado por grupos e forças intelectuais laicistas.

Fin da allora era a mio avviso chiaro che l'*intelligenzja* laica mirava sistematicamente alle cattedre più significative (di storia, di italiano, di filosofia) per farne un pulpito contro i pulpiti. In ogni scuola si potevano contare numerosi professori che facevano della loro cattedra un pulpito anti-cristiano e miravano attivamente a distruggere la fede dei loro allievi credenti. Erano quasi

sempre persone che si ponevano di fronte all'esperienza religiosa con un atteggiamento preconconcetto ed intollerante, in piena contraddizione con quell'apertura di idee che spesso proclamavano, per poi applicarla però soltanto a chi la pensava praticamente come loro. Secondo questi insegnanti, tutto quanto veniva dalla Chiesa era a priori disumano, e con i cristiani non valeva nemmeno la pena di discutere: perciò dico che il pregiudizio e l'intolleranza costituivano gli elementi caratteristici della loro attività nella scuola (...) Nella loro crociata anti-cattolica, i professori laicisti degli anni '50 non esitavano a coinvolgere anche la stessa tradizione letteraria italiana, rea di essere troppo ricca di personalità cristiane. È noto che soprattutto contro questo laicismo si sarebbe poi trovata a dover polemizzare «Gioventù Studentesca» (Giussani, 1987: 15).

Desde então era a meu ver claro que a intelligenzja laica mirava sistematicamente às cátedras mais significativas (de história, de italiano, de filosofia) pra fazer um púlpito contra os púlpitos. Em cada escola podia-se contar inúmeros professores que faziam de sua cátedra um púlpito anticristão e miravam ativamente a destruir a fé de seus alunos crentes. Eram quase sempre pessoas que se colocavam de frente à experiência religiosa com uma postura preconceituosa e intolerante, em plena contradição com aquela abertura de ideias que frequentemente proclamavam, para depois aplicá-la apenas a quem a pensava praticamente como eles mesmos. Segundo esses professores, tudo o que vinha da Igreja era a priori desumano, e com os cristãos nem valia a pena discutir: por isso digo que o preconceito e a intolerância constituíam os elementos caraterísticos de sua atividade na escola (...) Na sua cruzada anticatólica, os professores laicistas dos anos '50 não hesitavam a envolver até a própria tradição literária italiana, ré por ser demasiada rica de figuras cristãs. Nota-se que é sobretudo contra este laicismo que se achou em dever de polemizar «Gioventù Studentesca» (Giussani, 1987: 15).

A cultura e a educação, em suas expressões literárias, em suas interpretações históricas e filosóficas, se tornam, dessa forma, um espaço de disputa. Aqui se pode entender a constante preocupação de Giussani para que o catolicismo possa se tornar de fato uma cultura universal, uma visão de mundo, um sistema unitário de referências, com seus princípios e valores, a partir da qual se pode interpretar e compreender a história, a sociedade e seu desenvolvimento.

Desde o princípio, assim como o pensamento de seu fundador, o movimento se posiciona em uma luta que é sobre a cultura, *Kulturkampf*, mas que também é uma batalha pela educação. Nesse quadro, luta cultural e batalhas pela educação são imbricadas. O movimento reverbera o discurso de seu fundador ao reivindicar a defesa da liberdade da escolha da educação.

Firma-se, nesse período, uma luta entre culturas. O catolicismo se torna cultura, para fazer frente à cultura moderna e à cultura marxista (Rusconi e Saraceno, 1970). A cultura católica é uma formulação entre outras culturas que se apresentam no panorama do pluralismo cultural do período pós segunda guerra (Abbruzzese, 2001: 45). O movimento da GS repercute, nesse contexto, o espírito de luta de Giussani e acaba se caracterizando por assumir uma postura de aberta polêmica frente às demais concepções de mundo e sociedade.

Nessa concepção de cultura e de embate deve-se considerar a ideia de *diálogo*. A formulação dessa categoria na concepção de Giussani é fundamental para compreender até mesmo a maneira como os membros da GS se posicionam na sociedade diante das outras visões de mundo. A concepção de diálogo deve ser reconduzida a um preciso horizonte cultural, no qual GS recusa – e luta contra – uma definição do conceito pautada na dialética e numa possível abertura às posições relativistas (Bocci, 2010: 233).

Para Giussani, o diálogo deve seguir alguns pressupostos prévios. Para ele, antes que haja diálogo, é preciso existir uma hipótese de vida. É esse aspecto prévio que o fundamenta. Nessa perspectiva, o diálogo não é livre confrontação de ideias entre posições distintas, em uma chave eminentemente dialética. Não se trata de um debate livre entre posições subjetivas. Nem, tampouco, debate puramente na ordem das ideias racionais, após o qual se pode encontrar uma síntese (Camisasca, 2001: 114).

Há muitas implicações inerentes a essa maneira de conceber e pensar a categoria de diálogo. É a partir dessa concepção que o movimento da GS e seus membros se posicionam na comunidade de ambiente, tanto internamente, frente às outras organizações confessionais, quanto externamente, perante as outras culturas e ideologias políticas.

O diálogo proposto por GS não consiste numa arte do compromisso entre posições antagônicas. O diálogo é, nessa perspectiva, o instrumento para reafirmar a própria identidade religiosa e também cultural. Nessa ordem de ideias, se abrir ao diálogo não significa abdicar de seus próprios valores identitários e abandonar o compromisso com a própria identidade (Bocci, 2010: 232). Diálogo para Giussani não representa dúvida ou questionamento. Ao contrário, diálogo é o instrumento que fortalece a certeza e a convicção de seus próprios valores.

Trata-se, dessa forma, de considerar, na trajetória do movimento, a ideia de diálogo a partir de uma diferente dimensão. O primeiro fator que deve ser considerado é o de diálogo enquanto princípio de um método pedagógico que Giussani buscou viabilizar em uma concreta atividade de apostolado. O diálogo serve, assim, para que os próprios membros do movimento possam se posicionar e se conscientizar da própria posição social enquanto católicos e do papel que cabe a eles na sociedade, em seus diversos âmbitos (na escola, no tempo livre, na universidade, na igreja). Nesse sentido, a ideia de diálogo exerce uma função pedagógica, no momento em que funciona como mecanismo de internalização de valores cristãos. Funciona assim como instrumento de conscientização da própria identidade religiosa.

A ideia de diálogo, nesses moldes, opera para um confronto entre uma visão crítica e uma defesa da própria posição. O diálogo deve ser visto como um embate em um campo de disputas entre visões de mundo conflitantes. O membro da GS, enquanto indivíduo convertido (ou melhor, reconvertido) ao catolicismo, assume conscientemente a sua posição de católico e o faz de maneira combativa, sempre pronto a buscar argumentações racionais para fazer frente às controvérsias discursivas na escola, na universidade e onde for necessário defender a importância da presença da cultura cristã na sociedade.

O diálogo, pensado nesses termos, é também funcional ao indivíduo militante, uma vez que opera como mecanismo de estímulo, de afinamento dos instrumentos intelectuais. O próprio jogo das controvérsias discursivas pede um preparo, uma embasamento teórico, conceitual, para que as posições possam ser afirmadas de forma clara e contundente dentro do debate, ou melhor, da disputa. O diálogo pensando nessa perspectiva, além de fortalecer a identidade católica ajuda o militante do movimento a adquirir um maior traquejo na defesa de suas posições e crenças.

O âmbito de inserção dessa luta cultural de Giussani e de seu movimento é a educação. Ele demonstra uma forte e aguda sensibilidade por essa dimensão. Nesse quadro, no qual a referência principal é a de tentar atuar no horizonte pedagógico, a proposta de apostolado de Giussani será direcionada para a escola secundária. Essa intenção de revitalizar uma presença cristã no meio social da escola incentiva o sacerdote a formular uma iniciativa de apostolado baseada em método educativo que possa orientar os jovens aos valores da cultura cristã.

Essa posição assumida por Giussani na busca de um método original de apostolado o leva a encontrar algumas resistências, uma vez que ele se mostra aberto a investir em inovações e experimentações no campo pastoral. De fato, GS nasce como uma iniciativa experimental, pioneira (Giussani, 1987).

Como já foi destacado em vários estudos (Abbruzzese, 2001; Camisasca, 2001), o movimento da GS tem sua identificação em Giussani, seu sacerdote fundador, que imprime ao movimento a marca pessoal de seu carisma. Levando-se em conta tal fato, é essencial considerar o pensamento de Giussani, uma vez que ajuda a compreender o movimento da GS, sua estrutura e seu desenvolvimento, assim como a proposta oferecida aos jovens estudantes. Um ponto crucial para se identificar aspectos dessa dimensão se encontram no texto de *Il senso religioso* publicado por Giussani no final de 1957. Nesse texto se encontram os elementos que estruturam e formulam seu programa de apostolado de ambiente e são

apresentadas algumas categorias que são centrais no seu pensamento e que serão marcantes na gênese e no desenvolvimento da estrutura do movimento.

O texto de Giussani, desde a escolha de seu título, não nascia por acaso. Inspirava-se e abraçava a solicitação que o Arcebispo Montini havia formulado em uma carta pastoral quaresmal, publicada em 1957, intitulada *Sul senso religioso. Il senso religioso* de Giussani deve ser então inserido, por um lado, na solicitação de Montini pela abertura a uma nova disposição no campo pastoral, e por outro, ao debate cultural da época, no qual a cultura cristã buscava reencontrar seu espaço legítimo diante do processo de secularização. A questão que move essas reflexões é uma tentativa de recuperar aquele senso religioso que o homem moderno vinha perdendo. A reflexão acerca do senso religioso elaborada por Giussani se inspirava em dois autores: o já mencionado arcebispo Montini, a partir do qual modulava o título e o conteúdo de seu escrito, e o teólogo Jean Daniélou, do qual retoma, principalmente, o texto *Dio e noi* (Borghesi, 2009).⁴⁵

De fato, *Il senso religioso* pode ser considerado um ponto de referência crucial para compreender o pensamento de Giussani na época, assim como seu desenvolvimento nas décadas sucessivas. É de fato um momento central e marcante de sua trajetória intelectual. Como assinala Massimo Borghesi, *Il senso religioso* se torna para Giussani um *work in progress* a qual o sacerdote se dedicara com uma atenção especial nas décadas sucessivas de sua vida. A essa primeira edição de 1957, seguirão mais duas, uma em 1966 e outra em 1986, nas quais Giussani buscará incorporar alguns elementos de novidade (Borghesi, 2009).

O último capítulo do livro de Giussani, intitulado “*O testemunho*”, condensa os pontos cruciais de seu pensamento e ação. Nesse texto, o sacerdote explica o seu programa de apostolado de ambiente e apresenta algumas das categorias centrais de sua visão de igreja e de concepção de pastoral a partir das seguintes questões: 1. Convocação de todos os cristãos à participação e a serem testemunhos da mensagem cristã; 2. Respeito dos leigos, enquanto enviados de testemunho cristão, à autoridade da hierarquia eclesiástica; 3. Ação Católica como a organização na qual se articula a função missionária de todos os cristãos; 4.

⁴⁵ Como observa Massimo Borghesi (2009) a introdução de uma significação do senso religioso era influenciada mais do que pela formação recebida no âmbito do seminário de Venegono – que seguia uma linha bastante tradicional de escola tomista – na própria personalidade cultural e no percurso intelectual de Giussani. Giussani se mostrava receptivo à incorporação em seu pensamento de teólogos como Jean Daniélou e Henri De Lubac que haviam sido expoentes da *Nouvelle Théologie*. Cabe também considerar que entre as principais leituras de Giussani em seu percurso de formação intelectual deve-se considerar autores como: na teologia, Charles Moeller, Romano Guardini, e no âmbito literário Charles Péguy, Paul Claudel, Georges Bernanos (Giussani, 1987: 29).

Necessidade de um método para a realização da ação cristã; 5. Importância do ambiente da paróquia e atenção ao valor da Caridade; e, como último item, 6. O ambiente social e a importância de recristianizá-lo.

Nesse capítulo, Giussani apresenta a importância de se pensar num processo de conscientização dos valores religiosos. Mais que um catolicismo herdado de forma tradicional por via da educação recebida nas famílias – mesmo que este seja importante –, segundo ele, é importante apostar numa ação pastoral capaz de promover uma adesão ao catolicismo por convicção.

Vale a pena retomar um trecho de *Il senso religioso* no qual o sacerdote explica a partir de quais critérios e intenções se desenvolvia o seu programa de apostolado de ambiente.

Dalla *tradizione* religiosa, che viene dalla famiglia, si deve raggiungere una *convinzione*, che non è possibile se non è fondata su una esperienza soggettiva, personale. Ora, tale esperienza personale che generi una convinzione adeguata avviene in una età ben precisa: l'età dell'adolescenza e della prima giovinezza (Giussani, 2009: 125).

Partindo da tradição religiosa, que vem pela família, deve-se alcançar uma convicção, que não é possível se não é fundada sobre uma experiência subjetiva, pessoal. Ora, tal experiência pessoal que gere uma convicção adequada se manifesta numa idade bem específica: a idade da adolescência e da primeira juventude (Giussani, 2009: 125).

Para Giussani, é fundamental que o jovem alcance uma convicção de seu pertencimento religioso. Religião por convicção, ou seja, por escolha, por adesão voluntária e pessoal. Numa fase da vida específica, o período da primeira juventude.

Ma tale esperienza avviene anche in un luogo ben preciso: l'ambiente del lavoro e l'ambiente della scuola. Il ragazzo, che incomincia a diventare cosciente e adulto, cerca *nella realtà sociale oltre* quella delle origini (famiglia, oratorio eccetera) le prove della validità delle idee ricevute per tradizione (Giussani, 2009: 125).

Mas tal experiência se manifesta em um meio bem específico: o ambiente do trabalho e o ambiente da escola. O rapaz, que começa a tornar-se consciente e adulto, procura na realidade social mais que naquela das origens (família, oratório etc.) as provas de validação das ideias recebidas pela tradição (Giussani, 2009: 125).

Essa adesão voluntária, essa convicção, nasceria, então, em meios sociais bem específicos, como a escola e o trabalho, e não apenas dentro do âmbito interno da família ou igreja. Essa perspectiva demonstra a motivação por um movimento católico dinâmico, rompendo com uma concepção estática, vinculada a uma noção territorial centrada na paróquia.

Esses dois trechos citados são muito eloquentes porque apresentam de forma condensada as características essenciais da proposta pastoral que Giussani procurará operacionalizar. Ora, o

que chama a atenção na reflexão de Giussani, para além evidentemente de uma sólida formação teológica e de um conhecimento das linhas teológicas mais atuais na época, maturados ao longo do seu percurso no seminário de Venegono, é o conhecimento e a capacidade de análise sociológica que demonstra nesse programa de ação pastoral.

É uma reflexão que se mostra interessante não somente pela capacidade de analisar a condição do jovem, do descompasso da religião católica e de suas propostas diante às novas gerações, mas pelo fato de que se apresenta já como um resumo de um programa de ação de apostolado atualizado e viável às condições sociais da época. Além disso, podemos então perceber como, em Giussani, a reflexão intelectual se une a um espírito prático notável.

A objetividade de seu pensamento se revela também em outro trecho. Para Giussani, é preciso reestabelecer uma presença cristã dentro dos ambientes sociais.

È estremamente necessario che la Chiesa ricristianizzi l'ambiente sociale. E questo essa farà soprattutto attraverso tutti i laici cristiani, che porteranno l'iniziativa della loro testimonianza in tutti gli ambienti e in tutte le professioni – fino nella decisiva vita politica. Contro il laicismo, questo è dunque il momento della laicità cristiana cosciente di essere per il Battesimo collaboratrice dell'autorità e pur essa investita della Missione Divina: perché Cristo regni (Giussani, 2009: 126-127).

É extremamente necessário que a Igreja recristianize o ambiente social. E isso ela fará sobretudo por meio de todos os leigos cristãos, que levarão a iniciativa de seu testemunho para todos os ambientes e todas as profissões – ate à decisiva vida política. Contra o laicismo, este é portanto o momento da laicidade cristã consciente de ser pelo Batismo colaboradora da autoridade e também da Missão Divina: para que Cristo reine (Giussani, 2009: 126-127).

É uma passagem bem eloquente, na qual ele distingue laicismo de laicidade. Contra o laicismo, considerado para ele uma terrível ideologia, ele fala de laicidade cristã. Nessas linhas se apresentam esboçadas claramente as diretrizes de um programa de recristinização, de reconquista católica do espaço público. Trata-se, então, de envolver jovens leigos nessa empreitada. Começando pelos meios sociais. A escola pública, com seu modelo de educação laica, é o primeiro ambiente no qual o catolicismo deve reafirmar e reconstruir sua presença. É nesse meio que ainda é possível operar sobre as consciências individuais, na formação das consciências e da cultura do indivíduo, inculcando seu sistema de valores de maneira que possa se tornar fonte e referência de conduta nas esferas do agir social. Giussani propõe uma *laicidade cristã consciente*, ou seja, é bastante explícita a busca de um programa de conscientização à religião católica, de forma que essa possa de fato ser fonte de orientação para as pessoas em prol de uma difusão dos valores cristãos entre todos os meios e as esferas do agir social.

Entre os seis aspectos destacados anteriormente por Giussani, merece atenção a centralidade que atribui à dimensão missionária. Como o próprio Giussani frisarà em depoimentos anos mais tarde, para que o catolicismo possa se tornar de fato mais dinâmico é essencial considerar “a urgência missionária uma das dimensões fundamentais do fato cristão” (Giussani, 1987: 20).

Para Giussani, a Ação Católica (AC) deve ser o lugar onde a função missionária deve ser articulada, reconhecendo-se que todos os cristãos são chamados a serem “profetas” e a serem “testemunhos” sob a guia da autoridade eclesiástica.

É também esse posicionamento de ênfase da importância da dimensão missionária que leva Giussani a romper com uma visão pastoral que acreditava que as atividades de apostolado da AC deviam ser realizadas de dentro das paróquias, e que os jovens deviam ser formados no interior desse meio. Segundo o sacerdote, a concepção marcadamente paroquial, em certo sentido, perde de vista essa centralidade da dimensão missionária do fato cristão. Para ele, fica claro que não é mais possível pensar dentro de uma concepção tradicional, na qual os jovens devem voltar em massa às paróquias, e, nesse âmbito se reaproximar da igreja católica e da sua cultura. É necessária uma guinada inversa, na qual a igreja possa fazer um movimento em direção aos jovens, efetivando uma presença de vida eclesial nos ambientes em que esse jovem efetivamente se encontra, como a escola e o trabalho (Giussani, 1987).

Esses aspectos presentes no texto *Il senso religioso* revelam uma atitude que busca inovar, criticando e rompendo com as concepções tradicionais de um apostolado amarrado à paróquia. No entanto, é sempre preciso situar a proposta de Giussani – reconhecendo sua abertura a trilhar percursos de inovação e até mesmo de experimentação, principalmente se comparada às outras iniciativas presentes na arquidiocese de Milão da época – de dentro de uma precisa concepção tradicional da igreja.

O próprio reconhecimento da importância da função missionária da AC, que leva Giussani a valorizar a participação de todos os cristãos na igreja, deve ser situado num horizonte tradicional. Se por um lado apresenta elementos de novidade, estendendo essa faculdade a todos os membros da comunidade crista-católica, por outro Giussani é bastante firme em frisar que esse mandato eclesiástico deve ser realizado dentro de uma concepção de igreja de autoridade e de unidade. São testemunhos sob a autoridade da hierarquia eclesiástica.

Nesse sentido, é importante considerar que, em Giussani, inovação, experimentação, o novo e o moderno convivem com uma visão tradicionalista, que diz respeito a uma específica

concepção de igreja, muito fiel à instituição e aos princípios e fundada nas categorias de *unidade* e de *autoridade* (Giussani, 1987).

Além de expressar a importância de uma valorização da dimensão missionária da qual devem participar todos os cristãos, Giussani, em seu texto *Il senso religioso*, apresenta outro aspecto que é central na compreensão de sua atuação pastoral: a procura de um método. Segundo Giussani, o método é o mesmo de Cristo. O método se encontra na própria vida de Cristo, ou seja, aquele se insere na humanidade, assumindo uma condição humana e nela compartilha de um espírito novo. Cristo é o critério central e fundante do método pensado por Giussani. A partir desse critério Giussani destaca a importância de se estar inserido nos ambientes sociais e fazer deles “un *ambiente nuovo* dentro l’ambiente vecchio, una società nuova dentro la vecchia, un *mondo nuovo* dentro l’antico” (Giussani, 2009: 122).

Assim, a valorização da dimensão missionária e a exigência de um método o levam a se posicionar em divergência com a Ação Católica tradicional – embora ainda faça parte desse meio. Conforme sinaliza Camisasca, Giussani não poupa críticas à organização diocesana, uma vez que, segundo ele, o método da AC é pouco eficaz. Faltaria a ele uma metodologia estruturada, uma vez que se apoia nas capacidades pessoais e individuais de seus membros e, além disso, apela a posições moralistas e sentimentais (Camisasca, 2001).

Entre as categorias centrais do pensamento de Giussani, fundamentais para se compreender o movimento da GS, seu desenvolvimento e a forma de atuar de seus membros, podem ser destacadas as seguintes: as noções de experiência e de encontro. Essas categorias, ao menos no texto *Il senso religioso*, encontram-se com uma formulação inacabada. Podemos encontrar ali uma reflexão inicial sobre essas ideias, que será importante para o desenvolvimento seguinte do pensamento e da linha de atuação do sacerdote e a partir da qual Giussani iniciará uma sistematização mais consistente dessas categorias.

A primeira categoria que é central no pensamento de Giussani é a de *experiência*. Ele procura elaborar uma formulação original desse conceito (Borghesi, 2009). Para Giussani, o cristianismo é antes de qualquer coisa a experiência de uma vivência, de um encontro real do sujeito com sua história. A partir da categoria de experiência, que marcara profundamente o movimento, Giussani procura afirmar, acima de qualquer forma intelectualista de proposta cristã, uma vivência da religião que antes de tudo se funda numa experiência pessoal. É a partir da própria experiência pessoal e subjetiva, vivida e experimentada, que, segundo Giussani, o cristianismo pode se tornar de fato *experiência de vida* (Abbruzzese, 2001: 34). Nesse sentido, a partir da categoria de experiência, Giussani procura unir, na sua proposta

cristã, vida intelectual com vida vivida e experimentada diretamente pelo sujeito. É, nessa perspectiva, somente a partir da própria experiência que se pode testemunhar um encontro com o cristianismo.

Uma segunda categoria central no pensamento de Giussani é a noção de *encontro*. Encontro significa experiência concreta, pessoal, com o acontecimento cristão. Não se trata de uma dimensão abstrata e intelectual exterior a vida vivida da pessoa. Assim como a noção de experiência, a ideia de encontro “coloca os fundamentos do cristianismo não em evidências teóricas, mas sim no impacto com o acontecimento da pessoa de Cristo que vive dentro da história” (Bocci, 2010: 205).

Essas duas categorias voltam-se a um denominador comum que é Cristo “Cristo è il criterio esplicativo del reale, centro di tutta l’esperienza culturale (...) Cristo centro della vita, della storia, della cultura, centro della dinamica del mondo, centro della mentalità [Cristo é o critério explicativo do real, centro de toda a experiência cultural (...) Cristo centro da vida, da história, da cultura, centro da dinâmica do mundo, centro de mentalidade]” (Camisasca, 2001: 96-97).

Essas categorias apresentam os fundamentos teológicos precisos que, uma vez assentados numa visão cristocêntrica, de acordo com Camargo (1971: 30), fundamentam um senso agudo e preponderante de fraternidade humana, tendo como implicação uma abertura universal ao mundo. Tais fundamentos devem ser levados em conta na análise do movimento. Há implicações diretas na militância correlatas a esses aspectos. Por enquanto, vale a pena considerar que no modelo cristocêntrico “a atitude fundamental diante do divino não é marcada pela deferência, a devoção, o respeito, mas pelo entusiasmo, o fervor e a identificação que se torna possível pela aparência humana da divindade. Essa maneira de ver desenvolve o sentido de engajamento (Coutrot 2003: 339 apud Donegani 1984).

De fato, Giussani, ao inserir categorias como *experiência* e *encontro*, havia de alguma forma operacionalizado uma modernização da linguagem religiosa, viabilizando até mesmo uma espécie de secularização da linguagem. Do plano transcendente para o plano imanente, com essas categorias se abandona uma concepção que procura seguir as práticas religiosas pautadas no devocionismo e no milagre, em favor de uma concepção cristocêntrica, de um Cristo encarnado na história, e que portanto humaniza a figura de Cristo e estimula o indivíduo a se manter em linha com os valores de caridade e de fraternidade universal.

Como dito anteriormente, o movimento se insere no contexto das escolas de segundo grau de Milão. Aos poucos, o movimento se difunde também nas escolas secundárias de

outros municípios do território da arquidiocese. No decorrer dos anos seguintes o movimento da GS crescerá também para fora da arquidiocese de Milão, se difundindo em várias cidades da Itália.⁴⁶ Se desenvolve prioritariamente nos liceus, inicialmente clássicos e depois científicos. Depois se difunde também nas escolas técnicas. Mas, segundo observam Rusconi e Saraceno, nas escolas técnicas tanto será mais limitada a importância dada pelos jovens ao movimento quanto será limitada a importância dada pelo movimento à atuação nesses ambientes (1970: 46). Um dos entrevistados ouvidos ao longo da pesquisa reforça em seu depoimento a justificativa dessa inserção em âmbito dos liceus como motivada por questões de afinidade cultural na proposta de Giussani e pela possibilidade de estabelecer uma base comum, um encontro de interesses, por meio do terreno de uma cultura humanista.

(Marco) Con un pizzico anche di snobismo se si vuole, dovuto un po' all'indole di don Giussani. Quindi il liceo classico, il liceo scientifico, anche per così, per una consonanza un po' di amorosi sensi con la filosofia, insomma. Comunque con certi, che non sono una bestemmia, teologia e filosofia si abbracciano e si stringono da qualche millennio, ecco.

(Marco) Com uma pitada também de esnobismo se quisermos, devido um pouco à índole de padre Giussani. Portanto o liceu clássico, o liceu científico, também assim, por uma consonância de amorosos sentidos com a filosofia, em suma. De qualquer maneira com alguns, que não é uma blasfêmia, teologia e filosofia se abraçam e se estreitam há alguns milênios.

Giussani se volta inicialmente com sua proposta da GS para aquela camada de estudantes dos liceus clássicos. Estudantes que pela hierarquização social, devido à posse de um capital cultural e social, são, pelo menos em tese, destinados a ocupar as posições mais altas na sociedade, exercendo profissões liberais, da classe dirigente, política etc. Possuem então, considerando essas possibilidades de inserção social, um notável potencial de irradiação dos valores católicos. Ou seja, mesmo que se trate de uma elite – o que podemos constatar por via da posição que ocupam na fase de vida estudantil –, no futuro, em suas carreiras e vidas, nas profissões que virão a ocupar, podem ser fortes agentes difusores da cultura católica e de seus valores em diversos âmbitos.

Não é por acaso que Giussani escolhe o *Liceo Classico Berchet*, um dos mais prestigiosos da cidade de Milão, como berço de sua atuação e do movimento em si. No entanto, tal escolha nem sempre fica clara no discurso do sacerdote, que não a reconhece como proposital. O próprio Giussani justifica, em uma entrevista publicada em 1987, tal

⁴⁶ GS se difunde em várias cidades da Itália, do norte ao sul do país. Trento, Rimini, Forlì, Catania entre outras ver Camisasca (2001).

escolha como uma decisão circunstancial, que não foi devida ao intuito de realizar seu programa de apostolado no topo dos ambientes educacionais.

Non ho mai avuto il minimo interesse per esperienze di tipo elitario. Tanto è vero che aspiravo a fare nelle ACLI [Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani] ciò che invece mi era stato suggerito di portare avanti in ambiente studentesco. La mia segreta aspirazione di allora era l'impegno nelle ACLI (Giussani, 1987: 21).

Nunca teve o mínimo interesse por experiências de tipo elitista. Tanto é verdade que ambicionava fazer nas ACLI [Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani] aquilo que ao invés me havia sido sugerido de levar em diante no meio estudantil. A minha secreta ambição da época era o empenho nas ACLI (Giussani, 1987: 21).

É difícil acreditar que não haja uma explícita intenção no desenho e no desenvolvimento do projeto da GS a partir do segmento escolhido. Afinal, é preciso considerar que Giussani, na época da publicação da entrevista, não poderia admitir o contrário. O movimento da GS, que a essa altura teria se tornado *Comunione e Liberazione* (CL), já havia se estruturado para além dos ambientes da elite cultural dos estudantes médios de liceu, e também do mundo universitário, abrangendo uma realidade transversal e também setores e camadas sociais com um capital cultural e de educação mais variado em sua composição.⁴⁷

COMPOSIÇÃO DA GIOVENTÙ STUDENTESCA: PERFIL DOS INTEGRANTES

Os militantes que ingressavam em GS a partir de 1954 fazem parte de uma geração nascida ou na época da segunda guerra mundial ou nos anos imediatamente sucessivos ao fim do conflito bélico. Sendo assim, todos os militantes entrevistados sinalizam esse período como um momento crucial, que marcou suas vidas seja financeiramente, culturalmente ou politicamente, direta ou indiretamente, seja por via dos pais posicionados em oposição ao regime fascista ou pela própria vivência no período e no ambiente pós-guerra. Encontramos no discurso de todos os entrevistados uma atitude antifascista e de repulsão ao regime autoritário.

Com relação ao ambiente familiar, os integrantes do movimento constituem um grupo de filhos de uma burguesia católica nem sempre muito fervorosa quanto à vivência da fé e à frequência das práticas religiosas. A maioria dos entrevistados ouvidos explica que os pais

⁴⁷ Como explica Salvatore Abbruzzese, o movimento de CL se desenvolve ao longo da década de 1970 e de 1980 de tal forma numa organização, que chega a agregar em torno de si cooperativas, associações de voluntários e empresas sem fins lucrativos (2001: 88).

eram católicos, mas cuja participação era de tipo convencional, ligada a uma adesão mais formal às práticas religiosas.

(Francesco). Minha mãe tinha muita fé. Mas meu pai não frequentava muito, não tinha muita visão cristã das coisas. Era um bom empresário capitalista e sem muita visão cristã do mundo. Então, minha mãe também não era uma pessoa que tivesse muita frequência nas coisas da paróquia, mas ela tinha muita fé.

Os futuros jovens integrantes da GS têm certo contato com a religião na família, mas são experiências, pelo que fora relatado, de práticas formais (seguir os ritos, ir à missa, respeitar as autoridades eclesiais), dentro de um âmbito de catolicismo tradicional urbano. A ritualidade e o acompanhamento mecânico das práticas religiosas, sem aprofundamento intelectual ou investimento em uma reflexão ativa, marcam esse regime de vida religiosa. Ou seja, existe a referência quanto ao religioso no seio familiar, mas esta não é marcante no que diz respeito à formação desses sujeitos quanto à condução de sua vida cotidiana.

Há, no entanto, exceções a essa condição. Dois dos entrevistados, de maneira mais marcante, relatam experiências familiares de um aprofundamento da fé mais consciente, a partir do exemplo de pais que haviam ou se envolvido de forma mais intensa e intelectualizada na vida religiosa ou mesmo militado no movimento da Ação Católica. Apesar de aparecer num número restrito de relatos, tais ocorrências merecem registro.

(Franco). Certamente muito religioso, meu pai era a pessoa mais religiosa da família e foi ele que nos iniciou na vivência religiosa. Ele era uma pessoa religiosa, não daquelas que frequentava a Igreja por dever social, digamos, era uma pessoa religiosa realmente, e cresci neste ambiente a vida toda.

(Giacomo). Sì, molto. Mio padre era professore universitario, la sua era una fede ragionata e personale. Anche mia madre era cattolica. (...) In famiglia venivano seguite le pratiche fondamentali della religione cattolica, la messa domenicale e la comunione frequente, ma non sono mai entrate devozioni particolari come il rosario o le novene. Questo valeva sia per i genitori che per i figli.

(Giacomo). Sim, muito. Meu pai era professor universitário, a sua era uma fé racional e pessoal. Também minha mãe era católica. (...) Em família eram seguidas as práticas fundamentais da religião católica, a missa dominical e a comunhão frequente, mas nunca entraram devoções particulares como o rosário e as novenas. Isso valia tanto para os pais como para os filhos.

A aproximação desses jovens, em sua maioria sem um histórico de vivência engajada na igreja católica, com o movimento da GS se dá predominantemente por meio do contato pessoal, e não por uma tradição herdada. A inserção no movimento acontece de forma voluntária, é uma opção pessoal, motivada mais pelo chamado da causa, do seu líder ou de

colegas que por uma pressão familiar ou pela inércia de pertencimento a um grupo no qual tal envolvimento fosse esperado. Tal perfil de adesão pode ser interpretado numa dinâmica de destradicionalização. Há, pelo que os depoimentos indicam, uma ruptura por parte desses jovens com o seu próprio passado religioso de práticas formais e convencionais, em direção a um engajamento efetivo. Pierucci aponta esse processo de destradicionalização como um fenômeno da modernidade religiosa:

Olhando para o fenômeno religioso de um ângulo de visão polarmente oposto ao de Durkheim, Max Weber o percebe privilegiadamente não como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária *nova*, buscada, experimentada e escolhida pelo “indivíduo-agora-individuado” que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma *interpelação*, na qual se reconhece e então se converte (Pierucci, 2006: 122).

Em contato com a proposta de Giussani os jovens estudantes escolhem não apenas se envolver de forma superficial ou formal, mas a ingressar “em um regime ‘forte’ de intensidade religiosa” (Hervieu-Léger, 2003: 99). A escolha prevalece sobre a adesão por tradição. A maioria dos militantes entrevistados explica que a aproximação, e também, em certa medida, a escolha de ingressar no movimento da GS, se deu em função do encontro com o padre Giussani. Os depoimentos descrevem Giussani como uma pessoa de carisma extraordinário, o que é confirmado nos estudos relativos ao movimento.

A descrição atribuída ao sacerdote era a de um personagem que sabia chamar a atenção dos jovens e tinha uma capacidade especial de falar a eles, de tocá-los. Isso reforça a percepção de que o movimento tinha um caráter carismático, que gravitava em torno de seu fundador. E essa é de fato uma marca impressa ao movimento.

A intensidade da influência de Giussani, sua capacidade de atrair os jovens ao movimento e o impacto que o seu encontro provocava nos militantes são frisados em algumas passagens coletadas:

(Antonio). Era la Pasqua e devo dire che il don Giussani mi catturò. Mi prese l'anima come si dice, mi colpì profondamente.

(Antonio). Era Páscoa e devo dizer que o padre Giussani me conquistou. Tomou minha alma como se costuma dizer, me atingiu profundamente.

(Franco). Uma pessoa assim que transmitia uma paixão por Cristo, pela fé que ele tinha. Era muito comunicativo e sobretudo ele sabia colocar a religião dentro da vida dos jovens.

Tais encontros com Giussani ocorriam em diferentes modalidades. Alguns tinham contato com ele na escola, outros chegavam a ele em momentos de agregação organizados

pelo próprio movimento, como retiros em períodos festivos, excursões, férias coletivas etc. Além disso, aqueles que se juntavam ao grupo atuavam como multiplicadores da proposta de Giussani, recrutando por sua vez novos integrantes ou curiosos, interessados em entender do que se tratava essa nova experiência religiosa, de vivência da fé.

O que é importante frisar é que não havia de fato adesões por via de uma tradição do ambiente familiar. Nem mesmo nos casos em que a tradição religiosa familiar era intensa (exceções como as relatadas anteriormente), essa não se mostra como o principal fator de motivação ao engajamento no grupo. Trata-se afinal de uma escolha subjetiva, opção pessoal. Apresenta-se nesse quadro da GS, e fortalecido pela análise dos depoimentos, um momento de ruptura com a transmissão de identidades religiosas herdadas. É a chamada “crise das transmissões”, que já fora abordada por alguns sociólogos da área. A religião se apresenta como uma possibilidade de rompimento com o passado do indivíduo no momento em que, por meio de uma conversão voluntária, passa-se de uma religião de *origem* para uma religião *de escolha* (Pierucci, 2006).

PROPOSTA DA GS: ELEMENTOS E INOVAÇÕES

De fato, de acordo com essa modalidade de adesão à religião, que se assenta na conversão, não surpreende observar que o movimento da GS nasce como um ramo em polêmica com as outras organizações católicas já existentes. De certa forma não poderia ser diferente, uma vez que a entrada no regime religioso por meio da conversão é marcada por uma atitude intransigente frente ao outro, ao diferente. “Religião de conversão não tem a menor consideração (...) desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e de vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não (Pierucci, 2006: 122).

A polêmica não reside apenas em termos de discussões e visões pastorais. Os sinais concretos de uma divergência com a concepção de apostolado tradicional se apresentam na própria morfologia institucional do grupo da GS. À diferença dos outros ramos da Ação Católica milanese, GS se constitui, desde o início, como um grupo misto. Meninos e meninas juntos num mesmo grupo, coisa nova e inusitada para a época e também para o panorama da ação católica italiana. A proposta de Giussani rompe com essa cultura organizacional da AC

tradicional, baseada num modelo organicista (Pace, 2003), que prevê uma divisão segundo critérios como o sexo, a idade e a profissão.

É preciso também considerar o movimento da GS a partir da sua distinção tanto do padrão centralizado da AC, italiano, como de um padrão especializado, francês. GS, como foi mencionado anteriormente, se encontra como um movimento a meio caminho entre esses dois padrões. De fato, não pode ser assimilado completamente nem a um, nem a outro. À diferença do padrão especializado francês, GS não adota o método ‘ver, julgar, agir’. Além disso, o fato de se inserir em ambientes sociais rompia com a concepção estritamente territorial tradicional do padrão centralizado. A proposta de Giussani se direciona para o ambiente e para o meio onde as pessoas vivem, estudam e trabalham, nos quais a presença da igreja deve ser realizada. Resquícios da polêmica emergiram nas entrevistas, no momento em que reapareceu essa postura de desqualificação.

*(Francesco). Don Giussani tinha uma séria percepção de que a igreja católica precisava criar estruturas comunitárias no ambiente, no meio, diante uma igreja alienada, uma igreja devocionista, individualista e não eficaz e não presente na sociedade. Tanto assim que embora todo mundo fosse cristão quem dominava a cultura da sociedade não era mais o cristianismo. Então era uma crítica muito grande que a gente fazia a esta forma de religiosidade individualista ineficaz, não engajada no meio e justamente a grande novidade era no sentido de valorizar o meio, no nosso caso no meio estudantil e no meio à criação da comunidade cristã. (...) Que foi diferenciando cada vez mais GS da AC, porque AC tinha características de não ser engajada no meio, era algo de estritamente paroquial, dentro do ambiente extremamente fechado e tremendamente, como se diz carola, *bigotto*.*

Para além dessa inovação no âmbito da estrutura, os entrevistados, ao lembrar da GS em sua gênese, sinalizam como o movimento se apresentava no panorama das organizações católicas da época como uma grande novidade também por outros aspectos.

(Anna). Io non smetterò mai di ripeterlo, quando GS è nata a Milano è stata... ha avuto un grande significato, anche socialmente, nel senso di qualche cosa di nuovo, ci si occupava di tutto; sì, era sicuramente un movimento che rompeva gli schemi rigidi del tempo, anche gli schemi gerarchici in qualche modo, perché i ragazzi si sentivano valorizzati. Questo sicuro.

(Anna). Eu não vou parar de repetir nunca, quando GS nasceu em Milão foi... teve um grande significado, também socialmente, no sentido de alguma coisa de novo, nos dedicávamos a tudo; sim, era com certeza um movimento que rompia os esquemas rígidos da época, mesmo os esquemas hierárquicos de alguma forma, pois os rapazes sentiam-se valorizados. Isto com certeza.

A principal inovação do movimento era dada pelo fato de que se abria para o mundo. Não se ocupava apenas de questões religiosas, de doutrina etc. Os jovens da GS eram estimulados a se interessar e se ocupar da cultura, de atualidade, da sociedade. O movimento

envolvia os jovens em um ativismo que ia além das questões estritamente religiosas, de práticas ou de aprofundamentos de questões doutrinárias.

Outro elemento que deve ser destacado é que o movimento mantinha uma proposta que valorizava os jovens, suas necessidades e suas exigências culturais. Além disso, como já sinalizado, outro fator de novidade da GS era o fato que educava os seus membros a viver a religião católica com consciência, contra uma experiência meramente de seguimento dos preceitos.

(Marco). Formale, etica, piuttosto che ontologica. “Fai il bravo!” piuttosto che “Dio c’è. E ti vuole bene”. C’è: io sono un porcone uccisore e assassino, chiedo la salvezza. Non faccio il buono e quindi me la merito. Radicalizzando le cose. Fu, non una novità, fu un richiamare all’essenzialità dell’ipotesi di un’esperienza del genere ad affascinarci.

(Marco). Formal, ética, mais que ontológica. “Seja bom!” ao invés de “Deus existe. E te quer bem”. Assim: eu sou um porco homicida e assassino, peço minha salvação. Não sou bom e portanto a mereço. Radicalizando as coisas. Foi, não uma novidade, mas o novo chamar à essencialidade da hipótese de uma experiência deste tipo a nos fascinar.

Outro entrevistado destaca essa perspectiva de novidade a partir do momento em que, no movimento, prevalecia, acima de uma postura de formalidade, a busca pela criação de um sentido de comunidade.

(Franco). Não. O que existia era, era sim... havia uma certa recusa da igreja tradicional tipo Ação Católica, por exemplo. Deste novo movimento porque justamente esse novo movimento não se preocupava de perguntar as pessoas se iam à missa, se não iam pra missa, se tinham, se iam pra confissão, se frequentava os rituais, qual era a fé dela, não existia isto. Existia apenas uma, um interesse, por uma amizade, por uma comunidade. O forte era o fato que as pessoas se encontravam e se gostavam.

Outro aspecto que os depoimentos descrevem é a falta de formalidade que o movimento aparentava. Na medida em que ingressavam no movimento, os próprios militantes se empenhavam em envolver outros colegas, a partir de convites informais para diversas iniciativas, como reuniões, atividades de solidariedade e de caridade, congressos etc. Os jovens eram estimulados a fornecer um testemunho no ambiente da escola.

(Franco). Entravam, saíam, ficavam se quisessem e não se perguntava se você é católico, se você não é católico. Aderia ou não adería. E havia, além disso, momentos de encontros, tipo de reflexão, anuais em volta de algum tema, e havia... e a gente tirava férias juntos, geralmente nas montanhas. Milão fica perto das montanhas e eu lembro que passei pelo menos umas duas férias com o grupo da GS nas montanhas no Trentino. Então se formava... as pessoas se frequentavam, se namoravam e havia mais essa sim... GS cresceu como uma visão diferente de Igreja, mais inserida na vida das pessoas e sem uma preocupação normativa de uma vida religiosa normativa. As pessoas, porque as mensagens que don Giussani transmitia eram a figura de Jesus, era isto... se segue uma figura que tem um conteúdo, uma riqueza.

Outro aspecto novo que o movimento apresentava era dado pelo grau de participação quantitativa, ou seja a quantidade de pessoas que conseguia agregar em suas atividades.

RECONVERSÃO E INTERNALIZAÇÃO CONSCIENTE DE VALORES

Uma vez detectada essa característica da GS, de se posicionar contra o catolicismo tradicional urbano centrado na paróquia, fica evidente que não se poderia compreender o movimento dentro de um quadro estático, centrado na figura do praticante.

Nesse sentido, por se tratar, como já mencionamos, de experiências de adesão por escolha, a metáfora conceitual do convertido proposta por Hervieu-Léger torna-se mais pertinente. Os militantes da GS entrevistados, em sua maioria, enfatizam a experiência de entrada em GS como uma ruptura com o regime de práticas, com seu passado de ‘falta de consciência’, e dão mais ênfase a uma re-apropriação da religião. De fato eles se apresentam não como praticantes regulares, mas como convertidos. Ou melhor, convertidos dentro da própria religião de nascimento.

GS procurava estimular nos jovens estudantes um processo de conscientização dos valores cristãos e internalização de seus princípios em sua vida prática, cotidiana. A proposta de Giussani visava redescobrir o catolicismo a partir do encontro com Cristo enquanto acontecimento histórico e cultural, no qual o militante podia testemunhar à sua comunidade sua própria experiência subjetiva e pessoal.

(Caterina). Ma allora, millenovecento... dunque aspetti, le tre medie le ho fatte alla... 59, dieci anni no, 49... 52, 53 avevo fatto, finito le medie, 54, sono approdata più o meno, sì dal 54 al 59... e nel, quando sono arrivata appunto alle, al ginnasio, al ginnasio ancora frequentavo poco, ma poi, al liceo, don Giussani era il mio professore di religione. Be, per cui è stato un impatto molto forte. Perché è come se tutto quello che io, in un certo senso, avevo seguito con semplicità, senza pormi troppe domande. In quell'ambiente dove tutto era messo in discussione, dove tutto era... diventava oggetto di scontri. E anche dove la fede non era più anche una cosa così semplice.

(Caterina). Mas na época, mil e novecentos... então espere, os três anos do ensino médio eu fiz em... 59, dez anos não, 49... 52, 53 havia feito, terminado o ensino médio, 54, entrei mais ou menos, sim a partir de 54 até 59... e aí, quando cheguei ao, ao ginnasio [Na Itália, a palavra ginnasio corresponde aos primeiros dois anos do liceu.], no ginnasio ainda frequentava pouco, mas depois, no liceu, padre Giussani era o meu professor de religião. Pois bem, por isso foi um impacto muito forte. Porque é como se tudo o que eu, em certo sentido, havia seguido com simplicidade, sem me colocar muitas interrogações. Naquele ambiente onde tudo era colocado em discussão, onde tudo era... tornava-se questão de embates. E também onde a fé não era mais uma coisa assim simples.

Relatos como o apresentado acima apontam como a proposta de Giussani se apresentava para os jovens como uma experiência efetiva de reaproximação da religião católica. Tratava-se de uma experiência de conscientização, que estimulava o surgimento de uma postura crítica diante da própria experiência religiosa. Como dito anteriormente, os integrantes do movimento não tiveram uma influência vinculante da religião em sua infância ou no ambiente familiar. O envolvimento religioso efetivo se daria apenas no contato com o movimento da GS, quando são submetidos a um processo que pode ser pensado, em alguns aspectos, como de “reconversão” ao catolicismo.

(Caterina). Sì, si può chiamarla così. Perché era, più che... anche una riconversione, un cambiamento di mentalità. Il capire che il cristianesimo, metanoia, esige un cambiamento di mentalità, e non accettare tutto quello che dall'esterno proveniva senza un giudizio critico.

(Caterina). Sim, se pode chamá-la assim. Porque era, mais do que... até uma reconversão, uma mudança de mentalidade. Entender que o cristianismo, metanóia, exigia uma mudança de mentalidade, e não aceitar tudo aquilo que vinha de fora sem um prévio julgamento crítico.

Essa passagem sinalizava de fato um ingresso em um novo regime de vida, que fazia com que o militante começasse a colocar em discussão tudo o que havia vivido desde então. Nessa chave, podemos avaliar esse processo de adesão por escolha a partir de duas dinâmicas: a de espiritualização da crença – que coloca o espiritual no centro da vida do convertido – e a de intelectualização da crença – que prioriza uma reflexão sobre a fé – que permitem que as mensagens do cristianismo possam ser recriadas e possam, dessa forma, conservar uma pertinência cultural e se renovar nos contextos sociais da modernidade (Hervieu-Léger, 1996: 112).

Considerando essas duas dinâmicas que se entrelaçam na experiência de conversão, Giussani procura oferecer para os jovens, por meio de um percurso de intelectualização, um repertório conceitual capaz de fornecer uma explicação do valor do cristianismo, de modo a capacitá-los, em termos discursivos, para o debate frente às posições da cultura ateia.

No movimento, os militantes aprendiam como expressar aos outros o cristianismo que estavam experimentando e no qual acreditavam e encontravam motivações e significados de vida. Aprendiam a transmitir discursivamente noções da cultura cristã e experiências de espiritualidade que até então haviam experimentado apenas interiormente.

É preciso frisar que, se de um lado Giussani se mostra avesso aos intelectualismos, ele, com seu método, não deixa de incentivar nos membros da GS o desenvolvimento de uma experiência de intelectualização da mensagem religiosa. Há de fato, na operacionalização do

método da GS, uma racionalização da fé religiosa e de sua internalização. Nessa linha, é importante considerar como a religião católica se torna fonte axiológica (Prandi, 2008).

A adoção de uma disposição crítica incita à confrontação com os outros adversários. Os próprios militantes, ao ingressarem no movimento e internalizarem seus valores religiosos, assumiam uma postura crítica diante de um catolicismo tradicional. E rever o mundo a partir de uma nova consciência levava o militante a maturar tal consciência não apenas a respeito da experiência de vida religiosa de tipo tradicional, mas também a respeito de outras dimensões, tais como a cultura e a sociedade – e sua mudança como um todo –, a política e todas as esferas do agir social.

Se trata, dessa forma, de uma luta a todo campo contra forças que ameaçariam a identidade católica, tanto internamente, de dentro do próprio campo católico, contra as organizações confessionais, quanto externamente, contra os adversários comunistas e liberais. É o próprio processo de internalização dos novos valores por parte desses a que se pode chamar de ‘reconvertidos’ que os leva a assumir uma posição de crítica e de luta.

Essa disposição à luta pode ser vista como um elemento fortalecedor para GS. Em termos sociológicos, pode representar uma condição e um mecanismo que permite ao movimento consolidar sua própria identidade, manter a lealdade e a coesão no grupo. Procura-se, quer-se estabelecer os conflitos tanto dentro da comunidade estudantil quanto com os professores. Os jovens engajados no movimento se mostram ativos, ao contrário dos demais estudantes que se conformam (Rusconi e Saraceno, 1970).

O jovem, por ser jovem, encontra-se numa fase da vida na qual busca constituir sua própria identidade e, ao ingressar no grupo da GS, encontra um contexto profícuo para sua afirmação individual e social. O próprio fato de ser católico fornece uma possibilidade de fortalecimento identitário, mas trata-se de um elemento que estrutura a identidade de uma forma genérica. No grupo, permite-se que possam entrar e conviver espíritos e tendências muito diversas entre si quanto a inclinações ideológicas e culturais. Nesse sentido, o poder atrativo da catolicidade, enquanto elemento identitário, permite que se agreguem dentro do espaço de um movimento organizado como o de GS personalidades e tendências culturais e ideológicas distintas, numa composição heterogênea de pensamentos e de visões de mundo.

Por se tratar de um movimento de jovens estudantes, a centralidade das questões referentes à juventude, ao período e ao meio estudantil é patente. São jovens e ao mesmo tempo estudantes, ou seja, indivíduos que estão dentro de um percurso de formação como pessoas. Em sua análise sobre o movimento da GS, Rusconi e Saraceno destacaram a

importância de se considerar esse processo de formação identitária, no momento em que, paralelamente ao seu desenvolvimento, se estrutura uma visão de mundo (Rusconi e Saraceno, 1970). Os jovens da GS começam, dessa forma, a configurar de forma mais concreta suas convicções políticas, suas referências culturais e suas opiniões diante dos acontecimentos sociais.

São pessoas que começam a ser postas frente a escolhas que deverão ser tomadas individualmente e que adquirem um caráter determinante e decisivo, que podem impactar no resto de suas vidas. Começam a se tornar urgentes decisões relacionadas ao percurso de estudos a se seguir e a isso se atrela a questão da construção de uma identidade profissional. Nesse quadro, a proposta de um movimento como o da GS se torna atrativa pela sua oferta de orientação, sua configuração a exemplo de um guia, um porto seguro. Surge para esses jovens como uma possibilidade de obter referências que os ajudem a encontrar respostas.

Há uma demanda por ‘sentido’ por parte dos jovens. Eles procuram “algo” e Giussani é sensível a essa demanda. Ele percebe que os jovens precisam de um ideal frente a uma sociedade em profunda mudança, e na qual impera o valor e o apelo ao consumo. De acordo com Camargo (1971), pode-se detectar uma sintonia, um encontro, entre diversas formas de busca, em planos distintos – como a *procura de Deus* e a *busca de um sentido para a vida* – nas modalidades de catolicismo internalizado. A concepção de cultura católica proposta por GS, não sem ambição, se projeta procurando preencher essas exigências dos jovens por encontrar um sistema de referência para ler e compreender a sociedade. A cultura católica se apresenta para esses jovens como uma possibilidade para compreender a própria condição individual, existencial, assim como para elaborar uma leitura do processo e da estrutura social na qual estão inseridos.

Giussani propõe e implementa em GS uma ideia de cultura que é totalizante, não contempla apenas a dimensão da escola ou da universidade, mas de um catolicismo que enquanto cultura abrange todos os aspectos existenciais da vida do homem. De forma a responder às suas exigências e interrogações cotidianas de forma profunda (Camisasca, 2001).

A crítica à sociedade decorrente da internalização da experiência religiosa leva os membros da GS a uma reflexão que vai além de um plano abstrato de puro exercício de especulação teológico-filosófica. Essa dinâmica estimulada por Giussani, de educação ao senso religioso, acaba tendo implicações diretas na vida dos militantes. Se criam as condições para que estes madurem uma posição crítica a respeito da estrutura social, da sociedade em seus diversos âmbitos, da escola, da política, da educação etc.

Nessa perspectiva, é que deve ser situada a ideia de diálogo apresentada anteriormente. Diálogo entendido como a possibilidade de se viabilizar um percurso de autoconhecimento da própria cultura, de seu próprio pertencimento religioso. Diálogo, nessa perspectiva, deve ser associado à luta, à batalha cultural. Como já mencionamos, não se trata de uma concepção de diálogo puramente dialética. Nesse sentido, conforme sinalizou Abbruzzese, GS impacta concretamente a vida de seus membros. Ao estimular essas dinâmicas de elaboração de uma crítica social, de visão de mundo, de orientação na conduta de vida, o movimento de Giussani produz “significados de existência social” (Abbruzzese, 2001: 42).

Outra questão que chama atenção é a posição de repugnância à política partidária, e sobretudo às ideologias políticas, expressa por GS e seus membros. Essa atitude, somada à afirmação de uma atuação aparentemente apolítica, pode ser vista como inerente a um preciso processo de formação religiosa, no qual Cristo é de fato o critério central.

Não é por acaso, por exemplo, que o engajamento político repugna a tantos católicos: sob a luz do ensinamento sobre a unidade em Cristo, eles adquiriram a certeza de que a paz entre os homens, a reconciliação e a união eram valores supremos, diante dos quais o combate político, que implica confrontos e lutas, aparece como um mal, um lugar onde se sujam as mãos. Socializados por práticas coletivas (...) os cristãos adquirem um sistema de valores muito profundamente interiorizado que subteme suas atitudes políticas (Coutrot, 2003: 336).

Há nesse processo pedagógico a tendência a se estabelecer um quadro maniqueísta de separação formal entre religião e política. Há ainda, nesse sentido, uma hierarquização de valores. A religião, nessa perspectiva cultural, estaria acima da política.

(*Chiara*). A ideologia que *don* Giussani passava era “nem comunismo nem capitalismo”, não se sabe o que seria [risada], no meio do caminho...

E a entrevistada continua:

(*Chiara*). Que não era assim explicitado e tal... mas você aos poucos percebendo a ideologia de *don* Giussani era a volta a cristandade medieval. (...) A igreja dominando, então quer dizer, se pudesse dizer algum partido e tal, sem dúvida seria mais próximo à *Democracia Cristã*. Mas não se falava nisto, não tinha nenhuma propaganda, atividade e tal. Mas sem dúvidas teria mais, mas a coisa dele [Giussani] era muito mais a cristandade, a volta.

Nesse sentido, é importante ponderar que os militantes da GS, ao formar uma própria visão de mundo, não querem negar em absoluto a importância da política. Fica evidente que eles estavam conscientes da importância da esfera política para os processos decisórios e de governo de uma sociedade civil. O que o movimento e seus militantes procuravam frisar é mais uma questão de escala hierárquica, na qual a religião deveria estar acima da política, e não o contrário. Nessa linha de pensamento, para os militantes da GS as decisões políticas

teriam que ter como princípios orientadores os valores e critérios religiosos. Podemos observar, então, que o posicionamento de GS não procura deslegitimar a política e os partidos, mas busca, por meio de uma crítica a uma visão político-ideológica, e por meio de um ataque aos partidos, um posicionamento próprio dentro do campo das disputas políticas.

Conforme destacamos anteriormente, o próprio Giussani explica o surgimento da GS como uma resposta à crise da igreja, especificamente à sua perda de influência no espaço público. Vale a pena retomar outra passagem da já citada entrevista de Giussani na qual ele frisa o nascimento da GS como uma resposta à crise que a igreja italiana estava vivendo na sociedade.

Il nostro tentativo nacque dunque come risposta a questa situazione di crisi e di assenza dei cristiani dagli ambiti più vivi e concreti, in cui la stragrande maggioranza delle persone – cristiani inclusi – trascorreva la propria esistenza; come ribaltamento (nei limiti delle nostre forze) di una situazione che vedeva i cristiani autoeliminarsi educatamente dalla vita pubblica, dalla cultura, dalle realtà popolari, fra gli incoraggianti applausi e il cordiale consenso delle forze politiche e culturali che miravano a sostituirli sulla scena del nostro paese (Giussani, 1987: 19).

A nossa tentativa nasceu portanto como resposta a esta situação de crise e de ausência dos cristãos nos âmbitos mais vivos e concretos, nos quais a grande maioria das pessoas – cristãos incluídos – transcorria sua própria existência; como virada (entre os limites de nossas forças) de uma situação que via os cristãos se auto eliminarem educadamente da vida pública, da cultura, e das realidades populares, entre os encorajantes aplausos e o cordial consenso das forças políticas e culturais que miravam a substituí-los na cena do nosso país (Giussani, 1987: 19).

A percepção de Giussani é de crise. Percepção esta suportada por toda uma discussão, que como mostramos anteriormente, sinalizava a situação de criticidade a partir de questões específicas, como a paróquia, os movimentos da ação católica, a diminuição das práticas dentre outras. De fato, não havia uma admissão pública de crise. Mas havia todo um repertório e um inventário de discursos, no âmbito especificamente pastoral – conforme mostramos em partes anteriores deste trabalho – que demonstra evidências de uma situação de possível declínio da religião católica.

Nesse contexto, torna-se pertinente questionar como os militantes da GS lidavam com essa conjuntura da religião católica. Que tipo de percepção possuíam da situação da igreja da época? Eles percebiam uma situação de crise, ou de perda de influência?

Os relatos de nossos entrevistados sinalizam para uma negativa dessa percepção, ou seja, não era evidente que estivessem conscientes do processo que começava a ebulir no mundo católico. Ou, ao menos, tendo como base nossas entrevistas e o material bibliográfico sobre o período e o movimento, não demonstravam que esse fosse o foco de sua atenção.

(Marco). Ma, ricordarsi di queste cose. Alla fine degli anni 50 all'inizio degli anni 60... per l'esperienza che abbiamo avuto almeno, parliamo sempre, come abbiamo detto prima, in senso soggettivo. Ecco, quindi... mah, non c'era nessun tipo di percezione di una crisi nella chiesa.

(Marco). *Mas, lembrar-se destas coisas. Do final dos anos 50 ao início dos anos 60... pela experiência que tivemos pelo menos, falamos sempre, como dissemos antes, em sentido subjetivo. Eis, portanto... mas, não havia nenhum tipo de percepção de uma crise na igreja.*

Não havia de fato, entre os militantes da GS, uma percepção de crise da igreja. O que era de se esperar, uma vez que, como mencionamos em capítulo anterior, mesmo no interior do aparelho eclesiástico, os clérigos e os teólogos que percebiam alguns sinais de um processo de declínio se restringiam a expressar suas avaliações em contextos e círculos restritos. Ao longo de toda a década de 1950 não houve uma exposição pública propriamente dita da condição de criticidade da igreja.

(Anna). Ecco, devo dire che finché sono rimasta in Italia, e son rimasta in Italia dentro GS fino alla laurea, io sono andata via subito dopo la laurea, e quindi non ho avuto modo poi di avere degli sviluppi. Perché sono andata via nel '64. Comunque, finché sono rimasta in Italia c'era talmente tanta carica verso il rinnovamento, ci sentivamo in qualche modo, così, portatori di rinnovamento. Per cui, questi discorsi sulla crisi sono rimasti abbastanza a lato. Sono scoppiati dopo. Sono scoppiati dopo. Ma io non c'ero più. Io ho vissuto poi tutto questo problema in Brasile.

(Anna). *Pois então, devo dizer que enquanto permaneci na Itália, e permaneci na Itália dentro de GS até a láurea, eu fui embora logo após da láurea, e portanto não tive como acompanhar os desenvolvimentos. Porque fui embora em 64. De qualquer forma, enquanto permaneci na Itália havia tanta força em direção da renovação, que nos sentíamos, assim, de alguma forma, portadores de renovação. Por isso, estes discursos sobre a crise permaneceram bastante de lado. Eclodiram depois. Mas eu já não estava mais lá. Eu vivenciei depois todo esse problema no Brasil.*

Além disso, é preciso considerar também que, a partir de 1959, com o anúncio do Vaticano II – que infundiu um clima geral de renovação e de expectativas –, mesmo se houvesse naquele meio uma percepção de crise, essa seria vista a partir de uma nova perspectiva, por meio da qual se procurava olhar para o futuro com esperança e otimismo.

Os interesses dos integrantes do movimento se voltavam mais para a compreensão e o engajamento numa conjuntura de mudanças pela qual passava a sociedade italiana da época, conforme podemos confirmar em alguns depoimentos.

(Matteo). Allora, quello che io ricordo, più che crisi nella chiesa, io non mi ricordo che si parlasse tanto di crisi nella chiesa allora. Di crisi della società sì. Di profondo mutamento nella società sì. E sicuramente, era visto in genere con molta speranza e con molto entusiasmo. Una crisi nel senso greco, non negativo, insomma. Una crisi proprio di trasformazione, e nuovo giudizio, diciamo.

(Matteo). Agora, aquilo que eu me lembro, mais do que uma crise na igreja, eu não me lembro que se falasse tanto assim de crise na igreja na época. De crise da sociedade sim. De profunda mudança na sociedade sim. E, com certeza, era visto em geral com muita esperança e com muito entusiasmo. Uma crise no significado grego, não negativo, em suma. Uma crise justamente de transformação, e um novo juízo, digamos.

Nesse trecho podemos perceber como, naquele momento, prevalecia o entusiasmo – o fervor característico daqueles que aderem à crença por escolha, por adesão voluntária; resultado do próprio processo de internalização, de conscientização, dos valores cristãos – em detrimento de uma percepção de crise. Enquanto membros da GS, os militantes se sentiam portadores de uma lufada de renovação nos ambientes católicos e nos meios sociais onde viviam.

Os elementos que indicam essa percepção estão presentes na maioria dos relatos colhidos. Nesse sentido, temos indícios que revelam uma visão bastante homogênea por parte dos militantes da GS a respeito da questão da crise da religião católica. A visão apresentada por eles, em geral, é de uma não percepção da crise enquanto fenômeno em pauta nos ambientes por eles frequentados. Além disso, sua experiência no período é marcada pelo engajamento, pela crença e motivação da validade de seu vínculo com o movimento.

Se olhava para o futuro como algo promissor, com esperança, com expectativas de renovação na igreja. Não estava em questão olhar para o passado com nostalgia. Havia no movimento uma vontade de realização em várias frentes. Essa conjuntura fazia com que os jovens desviassem sua atenção de um possível fenômeno de crise na Igreja.

(Anna). Era dato per scontato. Perché nel momento in cui tu vivi un'esperienza di rinnovamento – è chiaro che se rinnovi vuol dire che prima era vecchio, che prima era stanco. Da quel punto vista lì sì... però non si guardava indietro. Si guardava avanti, per dirla con un flash...

(Anna). Era dado como assimilado. Porque no momento no qual você vive uma experiência de renovação - é claro que se renova-se significa que antes era velho, que antes era cansado. Daquele ponto de vista sim... Mas não se olhava para trás. Olhava-se pra frente, pode-se dizer com um flash...

É possível perceber aqui que, além de prevalecer um forte entusiasmo entre os militantes do grupo, à crise, naquele momento, era atribuída uma significação positiva.

Esses depoimentos, com suas lembranças do engajamento da época, sinalizam como, naquele momento, havia uma convicção de que a religião católica pudesse, de alguma forma, recuperar o espaço que havia perdido. Os próprios militantes se sentiam motivados a realizar essa empreitada. Acreditavam na utopia de que era possível recristianizar a sociedade e que, por meio de seu testemunho, poderiam enfrentar, com resultados, o fenômeno de declínio da

religião católica. Tais motivações faziam com que as reflexões sobre a crise, sobre o declínio da igreja, fossem postas de lado. O engajamento, o próprio fato de serem jovens e tendencialmente olharem para o futuro com entusiasmo, esperanças e sonhos, se colocava em distonia com possíveis percepções de crise.

Dessa maneira, a própria percepção de uma situação de dificuldade da igreja católica era vista como um desafio a ser enfrentado com todas as energias e instrumentos que o movimento tinha à disposição. Acreditava-se que fosse possível fazer frente aos desafios que a sociedade moderna proporcionava à igreja, uma vez que possuía-se os instrumentos para reverter uma tendência desfavorável.

A própria disposição de luta assumida pelos membros da GS faz com que, mesmo que possa ser reconhecida uma situação de dificuldade da igreja, essa não seja interpretada como um destino inexorável de declínio do futuro da religião católica. Ao contrário, essa mesma situação, de certa forma motiva e fornece mais significados ao engajamento contra forças que ameaçam a religião católica, enquanto cultura.

Diante a uma possível percepção de crise, ainda que não interpretada explicitamente, o movimento tem uma disposição reativa.

Em outras palavras, ainda que não houvesse uma percepção sistemática do fenômeno da crise da igreja, os jovens da GS maturavam uma posição crítica a respeito da situação de dificuldade da igreja na esfera pública.

A defasagem entre a percepção de crise manifestada pela direção do movimento e a percepção colhida nos depoimentos dos militantes apresenta aspectos interessantes a serem ponderados. O fato de Giussani apresentar uma clara consciência de que havia de fato crise se explica em função da própria posição ocupada. Ao longo da década de 1950, na Europa e também na Itália, conforme apresentado em seção anterior deste trabalho, circulava entre o clero um debate teológico pastoral que sinalizava a insurgência de um fenômeno de crise religiosa, que afetava a vida da igreja católica sobretudo no âmbito das práticas. Esse debate pastoral apontava como um dos maiores problemas o crescimento do fenômeno da indiferença à religiosidade, especialmente nas massas.

Por outro lado, a própria condição e o papel que os membros da GS ocupavam no campo religioso católico não permitiam que pudessem se familiarizar com muita facilidade com esse tipo de debate. Os militantes podiam até ter acesso a alguns registros e publicações que relatavam esse fenômeno de crise, mas não contavam com um repertório, ou mesmo com uma formação, que os permitisse realizar análises aprofundadas ou compreender o cenário de

forma crítica, da forma como era feito por um clérigo formado e treinado. Além desse aspecto, pode-se pensar também que o entusiasmo tipicamente juvenil com o qual os militantes se envolviam nas diversas atividades do movimento não deixava prevalecer uma percepção de crise da igreja.

As afirmações encontradas nos depoimentos nos apresentam um dado interessante, uma vez que, a partir dos elementos dessas lembranças subjetivas, podemos tentar avançar na hipótese de que havia um grande descompasso entre a percepção e avaliação de uma crise formulada pelos intelectuais da igreja, os clérigos, e a percepção da situação e dos problemas enfrentados pela igreja por parte dos leigos, como os integrantes do grupo da GS.

Como já foi destacado, alguns estudiosos (Abbruzzese, 2001; Camisasca, 2001) concordam que GS é uma realidade nascida da personalidade carismática de Giussani. Como observado também nos depoimentos de nossos entrevistados, Giussani demonstra capacidades extraordinárias, reconhecidas pelos militantes, em saber colocar uma proposta de cristianismo nova e autêntica, em sintonia com as demandas e as exigências dos jovens estudantes.

HIERARQUIA E PODER NO MOVIMENTO

No que diz respeito à própria estrutura da GS, há um grupo denominado *centro*, que é constituído por pessoas que são mais próximas e que tem mais afinidades com Giussani. A direção do centro era assumida pelo próprio Giussani, assistente fundador do movimento, e, ao seu lado, como vice-assistente, estava o padre Vanni Padovani, que colaborava com Giussani no acompanhamento das atividades da GS, especialmente coordenando os momentos de reunião no movimento. Padre Vanni Padovani era um jovem sacerdote que havia sido ordenado em 1953 (Camisasca, 2001: 118).

Giussani ocupa o cargo de líder da GS de 1954 até 1965, quando será afastado do movimento e enviado ao Texas, nos Estados Unidos, para estudar teologia protestante. Ele passaria 5 meses no país. A partir de setembro de 1965, no episcopado do Arcebispo Giovanni Colombo⁴⁸, GS passa a ser, de forma oficial, enquadrado como movimento de ambiente da AC diocesana milanese. Dessa forma, se desliga de seu fundador (Camisasca, 2001: 262). A partir de 1965, e até setembro de 1968, o movimento de GS será dirigido pelo

⁴⁸ Giovanni Colombo (1902-1992) Arcebispo de Milão no período de 1963 a 1979 (Camisasca, 2001).

padre Vanni Padovani. Após o afastamento de Padovani a direção do movimento será confiada a padre Piero Re.

Atritos entre Giussani e o Arcebispo Colombo haviam emergido pelo fato do assistente da GS, que a partir do ano acadêmico 1964-1965, em novembro de 1965, começa a ensinar na Universidade Católica de Milão, e na qualidade de assistente eclesial do movimento da GS, era intencionado a realizar uma atividade de apostolado religioso com os estudantes universitários e adultos que desejavam continuar a experiência religiosa começada em GS. Nessa perspectiva Giussani acreditava que fosse importante garantir uma presença do movimento também no ambiente universitário. Ele queria oferecer uma possibilidade para que universitários, ou pessoas que já haviam se formado, pudessem continuar a experiência começada em GS. Essas intenções de Giussani de realizar esses projetos e acumular mais funções acabam pra desagradar o arcebispo (Abbruzzese, 2001; Camisasca, 2001; Giussani, 1987).

Voltando à estrutura do movimento, no centro colaboravam, juntamente com os dois assistentes eclesiásticos, os chamados presidentes, seu vices, o secretário e representantes gerais das três dimensões do movimento (Cultura, Caridade, Missão). Eram militantes do movimento, geralmente estudantes que já haviam completado o liceu, e que já eram então universitários. Eram os portadores do carisma e da autoridade de Giussani no movimento (Abbruzzese, 2001). Os membros da GS se tornam os *amplificadores* do pensamento de Giussani, de seu carisma. Pode ser aplicada a ideia de amplificadores do pensamento do mestre (Sirinelli, 2003).

Segundo Rusconi e Saraceno (1970) esses colaboradores eram escolhidos por um mecanismo de cooptação, e eram nomeados não em função de critérios eletivos. É o próprio sacerdote assistente que escolhe os responsáveis por esses cargos que, por sua vez, se tornam responsáveis pelas iniciativas centrais e procuram cooptar novos membros nas escolas.

Segundo Rusconi e Saraceno esse tipo de relações de autoridade determina que o poder seja centralizado na figura do sacerdote fundador que coopta os líderes leigos e estabelece entre eles uma ligação pessoal. Na medida em que o movimento se estrutura dentro desse quadro de relações, se estabelece uma proximidade entre o assistente e os líderes leigos e um distanciamento desse centro com a base. Os escolhidos são, assim, reconhecidos por terem qualidades específicas, por possuírem “ouvido musical para a religião”, uma vocação religiosa. E esse reconhecimento é ao mesmo tempo um privilégio e uma dependência. Privilégio pelo fato de ocupar uma posição de liderança no movimento. Dependência porque

as relações de caráter pessoal-afetiva estabelecidas com o assistente determinam de forma decisiva a construção de uma identidade pessoal em função da avaliação e do juízo do sacerdote fundador. Aqueles que são mais próximos de Giussani têm uma orientação mais tradicionalista na visão da comunidade e quem é mais próximo do vice assistente (padre Vanni Padovani) se mostra mais autônomo (Rusconi e Saraceno, 1970).

AS TRÊS DIMENSÕES DO MOVIMENTO

Cultura

Para compreender a estrutura do movimento há varias possibilidades, considerando-se os diferentes aspectos e planos no qual o movimento atua. De todo modo, é possível uma análise considerando-se as três esferas nas quais o movimento se estrutura e que correspondem ao seguinte trinômio: cultura, caridade e missão (Giussani, 1987: 36). Em torno dessas três dimensões são planejadas e realizadas toda uma série de iniciativas nas quais os membros da GS são estimulados a se envolver e se engajar.

Tratam-se de dimensões institucionais do movimento que apresentam um caráter bastante abrangente, integrando-se mutuamente. A primeira dela é a cultura, que, como foi explicado anteriormente, corresponde a um elemento central do movimento. Está presente no pensamento de Giussani como um dos pilares a partir do qual é possível reavivar a religião católica na sociedade. A dimensão da cultura abraça uma multiplicidade de iniciativas da GS, como reuniões, congressos, publicações de periódicos etc., que buscavam a partilha de um ideal comum, baseado numa visão cristocêntrica. Mas, para que o cristianismo pudesse se tornar uma cultura capaz de estar viva no mundo de jovens, era necessário um método. Como já mencionamos, a procura de um método para realizar concretamente a presença da religião católica enquanto cultura na sociedade era uma das preocupações centrais de Giussani. Encontrar um método que de fato pudesse educar e formar à cultura católica.

Movido por esses propósitos ambiciosos, Giussani propõe fundamentar seu método pedagógico numa iniciativa que será denominada de *raggio*. O *raggio* era um momento periódico de reunião do grupo – e correspondia a um dos momentos mais importantes do movimento – em torno do qual GS estrutura sua vida. Assume também uma função pedagógica, enquanto momento formativo e de internalização e conscientização do sistema de valores religiosos.

O método havia sido formulado e aplicado pelo próprio Giussani. Tratava-se aparentemente de uma simples reunião semanal. É preciso considerar, no entanto, que o *raggio* era um termo que já existia antes na Ação Católica, antes mesmo da entrada de Giussani no grupo da GS. Na modalidade anterior, era um momento de reunião em que os membros de AC apresentavam seus testemunhos e experiência de vida no intuito de atrair novas adesões (Giussani, 1987).

Na GS de Giussani o *raggio* passa a ser uma modalidade diferente, com um método específico. Tratava-se sempre de uma reunião, mas com um intuito central diferente. O *raggio* se tornava um momento de reflexão e de conscientização por parte dos membros da GS sobre questões existenciais e problemas sociais.

Il «raggio» venne fra l'altro definito, da alcuni nostri critici, una specie di psico-terapia di gruppo fatta alla buona. La cosa non mi scandalizza: un'autentica vita di gruppo è sempre un ottimo aiuto alla disintossicazione psicologica della persona. Ritengo che il «raggio» avesse anche una componente psicoterapeutica, e penso che abbia anche di fatto esercitato, in modo specifico, funzioni di questo tipo (Giussani, 1987: 32).

O «raggio» foi também definido, por alguns nossos críticos, como uma espécie de psicoterapia de grupo feita de qualquer jeito. A coisa não me escandaliza: uma vida autêntica de grupo é sempre uma ótima ajuda à desintoxicação psicológica da pessoa. Acho que o «raggio» tinha também uma componente psicoterapêutica, e acho que de fato exerceu, de modo específico, funções desse tipo (Giussani, 1987: 32).

O *raggio*, enquanto método, seguia uma precisa metodologia, algo como um roteiro. A cada semana havia a preparação prévia do encontro. Era escolhido um tema, à ordem do dia, para o encontro. Em seguida o mesmo era divulgado por meio dos próprios membros da GS nas comunidades estudantis. O convite era aberto a todos, não somente aos membros da GS. O tema escolhido, em geral, era algum argumento relacionado às experiências de vida dos estudantes, à fase de vida estudantil e juvenil ou às questões de atualidade da sociedade, suscitadas a partir de questões levantadas em matérias de jornais ou pela televisão (Giussani, 1987). No convite, além do tema do encontro, já se encontravam uma série de perguntas que estimulavam os participantes a se envolver e refletir sobre a questão proposta (Camisasca, 2001).

A reunião seguia duas fases. A primeira na qual os participantes, militantes da GS ou estudantes que haviam aceitado o convite, interviam e apresentavam suas reflexões. Entretanto, essas intervenções deviam ser feitas de acordo com as experiências pessoais efetivas que essas pessoas haviam realizado em suas vidas. Não se tratavam de reflexões abstratas ou de perfil teórico, se prendendo mais a uma ordem prática, da vida cotidiana.

(Caterina) Infatti, quello che noi siamo stati abituati a soprattutto a giudicare i nostri... noi ci incontravamo settimanalmente, con un tema qualsiasi. Poteva essere un fatto accaduto nel mondo in quel periodo, o anche le cose che più vivevamo. Per esempio, il rapporto tra ragazze e ragazzi, che cosa era per noi la responsabilità. Non lo so, i temi più svariati, su cui eravamo chiamati come a riflettere.

(Caterina) De fato, aquilo que nós fomos habituados a sobretudo a julgar os nossos... nós nos encontrávamos semanalmente, com um tema qualquer. Podia ser um fato ocorrido no mundo naquele período, ou também as coisas que mais vivenciávamos. Por exemplo, a relação entre moças e rapazes, o que era para nós a responsabilidade. Não sei, os temas mais variados, sobre os quais éramos chamados a refletir.

Os jovens eram incentivados a conectar os temas escolhidos às suas próprias experiências já vividas. O *raggio*, na visão de Giussani, correspondia bem a um método que privilegiava a experiência acima da dialética (Giussani, 1987). Giussani localiza a característica e a originalidade desse método no fato de que a experiência era um elemento privilegiado com relação a qualquer forma de dialética ou exercício de pura erudição.

A essa etapa de intervenções, seguia uma segunda, chamada de *síntese*, que era sempre dirigida por uma pessoa mais madura, geralmente um sacerdote. Esta consistia na elaboração de uma síntese unitária, à luz da fé cristã, do quanto os jovens participantes haviam expressado. Dessa forma, de acordo com as intenções de Giussani, o *raggio*, com seu momento de síntese, podia funcionar como momento pedagógico decisivo, no qual mostrava-se aos jovens a capacidade do cristianismo de se projetar enquanto cultura unitária. Um sistema cultural abrangente capaz de compreender e considerar todos os problemas e as questões existenciais dos jovens. De acordo com essa perspectiva pedagógica, era dada uma resposta aos anseios e questionamentos levantados pelos jovens.

O *raggio*, com seu momento de síntese, corresponde a um momento no qual Giussani pode operar a transposição de sua proposta de cristianismo para uma linguagem mais em sintonia com os jovens. Dessa forma, Giussani pôde ajustar a mensagem cristã às exigências e a cultura dos jovens estudantes (Camisasca, 2001). Trata-se de uma modernização da linguagem religiosa em função do meio onde se busca vivificar a presença da igreja. Consciente da crise da linguagem religiosa, Giussani procura modernizar a mensagem cristã. Ao fazer essa difícil operação, é importante considerar que Giussani a realiza sem deixar de apresentar um elevado nível cultural. Como devia apresentar a mensagem para os jovens de liceus, devia necessariamente fazê-lo a partir de um nível cultural alto, capaz também de corresponder, para além das buscas de questões existências, às exigências e interesses culturais de jovens inseridos em um percurso de formação cultural humanística.

Nessas novas modalidades, propostas por Giussani, se pode ver o recurso a instrumentos metodológicos que, recorrendo às dinâmicas de intelectualização da crença, de fato permitiam que os militantes da GS pudessem reencontrar e reconhecer uma plausibilidade e pertinência da mensagem cristã. Essa revitalização da mensagem cristã, proposta aos jovens militantes, era também suportada, ao lado dessas dinâmicas de intelectualização enfatizadas no *raggio*, por outras iniciativas, voltadas, por sua vez, à perspectiva da espiritualização, de maneira que a dimensão espiritual e da fé pudesse ser recolocada no centro da vida dos jovens.

Além do momento de *raggio*, haviam outros encontros, de duração maior, de três dias ou até mesmo de semanas, nos quais eram realizadas experiências de retiros espirituais. Nessas circunstâncias, em que os militantes se envolviam por tempos mais prolongados, os jovens podiam experimentar momentos espirituais intensos que, compartilhados com os outros colegas, criavam as condições e o clima para que pudessem realizar experiências profundas de vivência religiosa e orações. Tais experiências forneciam, por um lado, em uma dimensão pessoal, elementos e motivações para se atribuir significados ao acompanhamento das práticas religiosas, e, por outro, em uma dimensão coletiva, aumentavam o sentimento de pertencimento e de coesão no grupo.

Além desses encontros, o movimento organizava minuciosamente férias e excursões de grupo. Tratava-se de lugares nos quais a beleza das paisagens e da natureza era notável, como montanhas e praias. Nessas circunstâncias, os jovens podiam conviver mais tempo juntos. Longe da família e do tempo obrigatório dos empenhos escolares. Um dos depoimentos colhidos sinaliza como a dimensão espiritual era colocada no centro da vida do movimento também nesses momentos.

(Chiara) Era uma coisa muito diferente dos outros ritos, uma participação. Por exemplo, a semana santa que a gente fazia, era a Varigotti eu acho, era uma coisa assim extremamente emocionante porque a gente rezava em uma igreja do 1300.

A proposta de Giussani, como sinalizou Abbruzzese (2001), opera sobre o tempo. Busca se inserir no cotidiano dos jovens, seja ele o tempo obrigatório da escola, seja ele a dimensão do tempo livre.

Nos momentos mencionados, de retiros, férias etc. o tempo podia ser administrado segundo uma lógica diferente, que não era nem a do ambiente escolar, nem do tempo livre administrado individualmente. Nesses momentos é que podia ser inserida uma organização do tempo orientada pela vida ascética. Havia nesses momentos a possibilidade de aproximar esses jovens – que estavam longe de suas famílias, das escolas e de seus compromissos – do

tempo ascético, do tempo litúrgico cristão. Todos esses momentos eram regidos por uma organização precisa, que incentivava à meditação, à vida ascética.

Os encontros eram uma possibilidade, para os jovens da GS, de experimentar a proposta cristã. O tempo era organizado segundo uma lógica que estimulava os jovens à espiritualidade e às práticas religiosas de maneira consciente. Dessa forma, os jovens aderiam a um regime forte de vida religiosa, próprio dos processos de reconversão. Nesse âmbito podia ser operacionalizada de forma mais intensa a proposta de internalização e verificação de valores da GS.

Outra modalidade de iniciativa promovida no âmbito da cultura eram os congressos anuais. Realizados de 1957 até 1967, estes também se constituíam como momentos importantes, nos quais a dimensão cultural se fazia presente. Havia também outra modalidade, na qual eram organizados encontros com importantes figuras do mundo católico. Foram realizados, por exemplo, encontros com Raul Follerau, Padre Zeno e com missionários (Camisasca, 2001).

Os jovens da GS também eram incentivados a se familiarizar com leituras de importantes expoentes da mais moderna cultura católica da época por meio de uma iniciativa denominada de “Livro do mês”. Dessa forma, ao mesmo tempo em que vivenciavam diretamente uma experiência de vida espiritual durante os encontros, entravam em contato com o pensamento de teólogos como Leclercq, Congar, Danielou, De Lubac, Romano Guardini, Moeller (Giussani, 1987; Camisasca, 2001).

Ainda na dimensão da cultura, entre as mais importantes iniciativas desenvolvidas, encontra-se a publicação de um veículo de informação próprio da GS. O movimento cria a sua própria revista, a *Milano Studenti*. Começa a ser publicada a partir de novembro de 1957 e vai até abril de 1968. Inicialmente, é publicada a cada dois meses, depois se torna mensal e enfim, a partir de outubro de 1963, é publicada quinzenalmente (Camisasca, 2001).

De fato, *Milano Studenti* representa o órgão oficial do movimento, veículo que o representa como um todo – a sua organização, sua estrutura, seus objetivos e sua própria história – além de abrir-se para uma discussão de fôlego sobre vários temas próximos aos jovens estudantes católicos. A publicação também servia para apresentar o próprio movimento da GS, as iniciativas realizadas, seus objetivos, além também de promover as atividades de outros movimentos da Ação Católica. Uma atenção especial era dada à vida estudantil e à universidade.

Os artigos eram escritos pelos próprios membros da GS, mas também era dado espaço a artigos de membros da igreja católica, teólogos italianos e estrangeiros, bispos, sacerdotes e até artigos retomados de outros periódicos católicos e não italianos.

A revista abrangia um leque grande de questões. Um dos focos principais era a *atualidade*, a partir de uma gama variada de temáticas que ia da religião, a política e a ciência, até as mudanças sociais em campo nacional e internacional. Outra dimensão central da revista era a *cultura*, pensada sempre enquanto dimensão ampla que pudesse considerar de forma abrangente o cristianismo, o humanismo cristão, as ideologias políticas, os debates intelectuais e a sociedade moderna, além de dedicar um amplo espaço à arte em suas várias expressões: teatro, cinema, literatura, música e crítica da arte.

Um espaço importante era dado também a aprofundamentos em temas com foco na igreja católica, tais como o Concílio Vaticano II, o ecumenismo, além de uma série de artigos que apresentavam aprofundamentos em campo da teologia católica e cristã e até discursos e pronunciamentos das autoridades eclesiásticas oficiais.

Uma análise panorâmica do conteúdo da revista mostra que as reflexões procediam principalmente em torno de dois princípios, que são o de *cultura* e o de *diálogo*. Essas palavras aparecem de forma recorrente em muitos artigos. Esse aspecto revela a importância que esses princípios assumiam para GS, representando para duas ideias norteadoras de ação.

Vale a pena retomar um artigo introdutório, de apresentação da revista, escrito pela redação, que frisava a concepção de cultura e de diálogo a partir da qual era pensado e proposto o próprio periódico.

Milano Studenti si occupa di moltissimi argomenti che, a prima vista, in apparente contrasto con ciò che abbiamo detto prima, potrebbero apparire «non essenziali». Ma un giornale in quanto tale non può disinteressarsi, ad esempio, di cinema, di teatro, di sport, in quanto questi sono fatti di vita, realtà umane. La funzione del giornale è proprio quella di interpretare quelle realtà per suggerirne il significato, per additarne il vero valore: in questo senso il giornale è costante richiamo a spalancare su tutto e a spingersi ad una maturità di giudizio e a un'autentica cattolicità.⁴⁹

Milano Studenti ocupa-se de muitos argumentos que, à primeira vista, em aparente contraste com aquilo que dissemos antes, poderiam parecer «não essenciais». Mas um jornal enquanto tal não pode se desinteressar, por exemplo, do cinema, do teatro, do esporte, visto que estes são fatos de vida, realidades humanas. A função do jornal é justamente aquela de interpretar aquelas realidades pra sugerir o seu significado, para apontar seu verdadeiro valor: neste sentido o jornal é uma chamada constante a abrir-se sobre tudo e projetar-se em um amadurecimento de juízo e a uma catolicidade autêntica.

⁴⁹ *Milano Studenti*. Anno IV, Novembre 1960, numero 5, p. 3.

O jornal era instrumento de diálogo. Mas dialogo pensado enquanto categoria que respondia às seguintes características:

Il nostro atteggiamento, come abbiamo più volte affermato, deve essere, senz'altro, deciso senza ambiguità, tale da ammettere due sole risposte: un sì o un no. Non vogliamo che l'adesione alle idee di 'Milano Studenti' sia puramente intellettuale: vogliamo che esiga un impegno a vivere ciò di cui si scrive o che si legge.⁵⁰

A nossa atitude, como afirmamos mais de uma vez, deve ser, sem dúvida tomada sem ambiguidade, de forma a admitir apenas duas respostas: um sim ou um não. Não queremos que a adesão às ideias de 'Milano Studenti' seja puramente intelectual: queremos que exija um empenho em viver aquilo sobre o que se escreve e que se lê.

Caridade

A segunda dimensão que configurava a estrutura do movimento era a da caridade, chamada também de *caritativa*. Essa dimensão previa um empenho dos membros da GS no campo das atividades de solidariedade social em favor de pessoas em dificuldade, idosos, pessoas com deficiências, filhas de detentos etc. Vale a pena, para compreender os escopos da caritativa, retomar um artigo publicado em *Milano Studenti*:

Interessarci degli altri, comunicarci a loro ci fa compiere il supremo, anzi unico dovere della vita, che è realizzare, noi stessi, compiere noi stessi. Noi andiamo alla «caritativa» per imparare a compiere questo dovere. Ma Cristo ci ha fatto capire il perché profondo di tutto ciò svelandoci la legge ultima dell'essere e della vita: la carità. La legge suprema, cioè del nostro essere, è condividere l'essere degli altri, è mettere in comune se stessi.⁵¹

Interessar-nos dos outros, nos comunicar com eles faz com que cumpramos o supremo, ou talvez único dever da vida, que é o de realizarmos nos mesmos, completarmos nos mesmos. Nos íamos à «caritativa» pra aprender a cumprir este dever. Mas Cristo nos fez entender o porquê profundo de tudo aquilo desvelando a lei última do ser e da vida: a caridade. A lei suprema, quer dizer do nosso ser, é a de compartilhar o ser dos outros, é colocar a si mesmo em comum.

Como esse trecho salienta, a caritativa se ocupava, por meio de atividades práticas, em educar os militantes quanto ao valor da caridade cristã. Essas iniciativas forneciam aos militantes da GS um sentido de adesão ao movimento. O pertencimento à organização era dado por meio de uma experiência concreta, inspirada por um valor religioso que dava um significado forte de adesão ao movimento. Por meio dessas experiências o valor religioso da caridade não ficava limitado a uma vivência de tipo intelectual ou abstrata. Os militantes podiam experimentar um reencontro prático com aquilo que haviam aprendido em termos de aprofundamento espiritual e intelectual. Nessa modalidade de iniciativas, os militantes

⁵⁰ *Milano Studenti*. Anno IV, Novembre 1960, numero 5, p. 3.

⁵¹ *Milano Studenti*. Anno IV, Novembre 1960, numero 5, p. 10.

realizavam uma experiência por assim dizer completa, na qual vida contemplativa se combinava com vida ativa.

Uma das iniciativas principais dentro dessa dimensão era a chamada “a Bassa”. Recebia esse nome pelo fato das ações se direcionarem, por meio de formas de solidariedade social, para os moradores de uma área da província de Milão que era chamada de *Bassa milanese*. A *Bassa* correspondia àquela parte de território rural formado por planície que se estendia na parte meridional da província milanese.

(*Caterina*). Tutte le domeniche, mentre i nostri compagni, o ogni quindici giorni, secondo quello che uno poteva. Poi c’era anche la famiglia che bisognava rispettare. Mentre la domenica di solito andavano a ballare, al cinema, e noi andavamo nella Bassa Milanese che era una zona molto depressa economicamente, e molto misera diciamo. Dove vivevano questi contadini, in queste cascine molto distanziate dalla città. Cioè, infatti, bisognava prendere un pullman. Adesso son tutte come qua popolate insomma.

(*Caterina*). Todos os domingos, enquanto os nossos companheiros, ou a cada quinze dias, segundo a disponibilidade de cada um. Depois tinha também a família que precisava ser respeitada. Enquanto no domingo usualmente iam dançar, ao cinema, nos íamos na Bassa Milanêsa, que era uma região muito degradada economicamente, e digamos muito mísera. Onde viviam estes camponeses, nessas casas pequenas muito afastadas da cidade. Quer dizer, de fato, era necessário pegar um ônibus. Hoje é tudo povoado como aqui.

Na prática, os jovens membros do movimento dedicavam os sábados ou os domingos para realizar, de acordo com os párocos que administravam aqueles territórios, atividades de animação, de oração e de catequização com as crianças na região da Bassa. Além disso, se empenhavam, sem muitas pretensões, em iniciativas de educação à higiene e atividades de alfabetização com adultos (Giussani, 1987). Os jogos, e a organização de uma série de atividades recreativas, adquiriam uma função central na realização das ações caritativas. Serviam como forma de facilitar as primeiras aproximações com as crianças e de apresentar o intuito e os propósitos da experiência de encontro com Cristo. Uma das entrevistadas retoma no seu depoimento esses momentos e destaca o escopo principal que orientava essas atividades.

(*Chiara*). Sobretudo com as crianças. Brincar com as crianças, conversar com as crianças, frente algumas necessidades mais gritantes. Ver o que se podia fazer, mas era muito mais a ideia. Era a questão de compartilhar, *condividere*, se dizia muito então. Pra mim era isto. A *bassa milanese* naquela época era bem pobre e a gente ficava *nelle cascine*⁵².

A ideia central dessas experiências era promover, por meio do encontro com uma realidade social que era estranha a esses jovens, o despertar de uma sensibilidade e, com isso,

⁵² *Cascina* termo italiano que designa um tipo de casa rural.

estimular um senso religioso. Era uma forma de fazer com que os jovens membros da GS, muitos deles pertencentes à média e alta burguesia da cidade, pudessem ser, de alguma forma, tocados por essa nova dimensão, pudessem conhecer a realidade de pobreza e de dificuldades dos moradores dessas áreas, sempre numa perspectiva funcional ao despertar do seu senso religioso. Uma das entrevistadas relata o espírito que animava as iniciativas na Bassa e explica como a experiência se tornava um momento de tomada de consciência com uma realidade que, parte grande parte dos jovens da GS, era desconhecida.

(Caterina). Sì, sì un condividere. Non era, non aveva pretese di risolvere i problemi sociali o... Era un educare, soprattutto noi, e un condividendo la loro vita insomma, la loro anche di povertà... la loro... Infatti, in genere, insomma, quelli che avevano la pelliccia se la toglievano, insomma, per andare in Bassa. Si mettevano un giaccone. Cioè si cercava di... Cioè, c'era anche, essendo gente che studiava, che quindi, del liceo, insomma... anche gente di una certa scala sociale, non so come dire... ecco, questo solo, anche solo, cercare di adattarsi a essere più semplici insomma. Più per andare in questi posti era anche una cosa che faceva riflettere cioè, o che comunque cambiava la nostra persona insomma.

(Caterina). Sim, sim um compartilhar. Não era, não havia pretensões de resolver os problemas sociais ou... Era um educar, sobretudo nos mesmos, e um compartilhamento de suas vidas, de sua pobreza... a sua... De fato, em geral, em suma, aqueles que tinham casacos de pele os tiravam pra ir à Baixa. Colocavam-se um casacão. Quer dizer, se procurava de... Quer dizer, havia também, sendo pessoas que estudavam, que portanto, do liceu, em suma... também pessoas de um certo nível social, não sei como dizer... então, isto apenas, também apenas, procurar adaptar-se a ser mais simples. Ir àqueles lugares era também uma coisa que fazia pensar quer dizer, o que de qualquer forma mudava a nossa pessoa.

À medida em que essas iniciativas estruturavam-se, no decorrer dos anos, envolviam um número cada vez maior de estudantes, que se empenhavam com entusiasmo nessas formas de atividade social. Dessa forma, as atividades caritativas da GS se ampliavam para além dos confins da arquidiocese e Milão. A disposição em praticar a caridade fez com que em 1963 nascesse uma iniciativa social semelhante àquela da Bassa na Calábria (Camisasca, 2001). Os militantes costumavam passar períodos de férias na região realizando o mesmo tipo de atividades.

Essas iniciativas da Bassa e da Calábria tinham um forte poder atrativo sobre os membros do movimento. De fato, essas experiências constituíam momentos intensos que estimulavam neles uma sensibilidade social. Os entrevistados que participaram dessas iniciativas lembram-se das experiências como um momento altamente formativo de sua própria consciência social e de sua própria identidade.

(Chiara). Eu me interessei mais pela atividade digamos social e ia na Bassa Milanese todos os domingos. Depois, nas férias, eu fui na Calábria uma vez. A gente ia lá e ficava em um lugarejo

bem afastado, assim, onde nem tinha igreja. Aí a maioria das crianças foi batizada. Eu mais me interessei pelo trabalho social.

É preciso considerar que as iniciativas da Calábria, assim como as da Bassa, se davam em contextos onde as condições socioeconômicas realmente eram de dificuldades. Pode-se considerar que, de fato, os militantes da GS atuavam em contextos onde se podia denunciar a ausência do Estado. Mas não era essa a intenção do movimento. A denúncia de uma situação de carência, de falta de assistência, de baixas condições de saúde, educação e moradia, e de ausência do poder público para satisfazer necessidades primárias não era prioritária na pauta do movimento.

Ao invés disso, a ideia era de partilhar essa realidade com os moradores. Estabelecer relações de vida espiritual e religiosa compartilhadas com as populações dessas áreas, dividindo com eles o seu tempo. Para eles, é na pobreza que se vai sentir e perceber o que é, de fato, religião, o que é o encontro com Cristo em GS. O espírito norteador era algo do tipo: “vamos à Calábria para encontrar Cristo”. Mais do que buscar soluções ou denunciar a situação de dificuldades das localidades visitadas, o escopo das iniciativas era o de compartilhar por alguns momentos as condições de necessidade desses moradores, à luz de uma pregação e de um aprofundamento da mensagem cristã.

(*Chiara*). *Cascine*. E para mim era uma experiência nova de ver a pobreza. A pobreza era isto, a ideia de compartilhar. (...) Tinha diversos locais na *Bassa Milanese* onde os grupos iam, e começou essa experiência na Calábria. Eu fui umas duas ou três vezes, que depois se prolongou também. E era a ideia de encontrar uma realidade outra e nela compartilhar e conviver com eles.

Essa postura de contemplação e interação com a pobreza, sem um senso de intervenção concreta ou de reversão da situação de carência, ia ao encontro das intenções de Giussani, para quem as iniciativas como a da Bassa tinham apenas o intuito de partilha e do testemunho. Eram iniciativas com intuito de educar o militante. As experiências em âmbitos sociais de dificuldade são pensadas para:

- fortalecer a internalização do valor da caridade cristã. Trata-se de um gesto gratuito;
- reafirmar, a partir de uma experiência social, humana e pessoal de compartilhamento de momentos com pessoas que estão em dificuldades, as próprias convicções e motivações de pertencimento à proposta de um movimento cristão;
- favorecer o testemunho de Cristo, da igreja e do movimento acima de qualquer intenção ou ato em prol de se tentar solucionar os problemas sociais, acima de uma tomada em discussão das estruturas, de uma perspectiva utópica revolucionária, ou de uma visão ideológica.

Podemos afirmar, então, que esse tipo de iniciativa não possuía nenhuma intenção de elaborar projetos ou desenvolver formas de engajamento político voltadas a buscar soluções eficazes contra a pobreza e a miséria social dos moradores da Bassa ou da Calábria. Tratava-se de um mecanismo de educação e de conscientização dos membros da GS ao *gesto caritativo* enquanto gesto gratuito, da caridade identificada com o amor de Deus.

Não se trata de assistencialismo, nem tampouco de uma iniciativa social com escopos políticos. As iniciativas não são movidas pela busca de uma maior justiça social. Na visão de Giussani se trata de uma forma de “educar à gratuidade” (Camisasca, 2001: 180).

Embora sem motivações políticas, é nessas experiências que se formam e nascem as consciências sociais e até mesmo políticas dos militantes, suas maneiras de entender uma intervenção no âmbito social, o papel do Estado etc.. Em suma, em decorrência também dessas iniciativas orientadas pelo valor da caridade é que se consolida uma visão de mundo. De acordo também com essas experiências os militantes em GS maturam e desenvolvem uma visão de sociedade e uma consciência cívica.

As experiências e as modalidades de intervenção na Bassa têm uma importância decisiva também nas iniciativas que serão elaboradas e aplicadas no Brasil.

Missão

A terceira dimensão que estrutura a organização do movimento, assim com orienta sua atuação, é a de missão.

Já foi acenado como, desde o início da história do movimento da GS, a dimensão missionária adquire uma importância crucial no pensamento de Giussani e consequentemente nas orientações que ele procura imprimir ao grupo. Para Giussani, a urgência missionária é uma dimensão essencial do fato cristão e da vida eclesial. A importância da dimensão missionária era clara desde seus primeiros escritos, no texto *Il Senso religioso*, momento em que Giussani convocava todos a participar desse trabalho de evangelização.

Azione Cattolica sarà quindi il luogo in cui si articola la funzione missionaria di tutti i cristiani, organizzatisi sotto la guida della Gerarchia, per collaborare alla Sua missione apostolica (Giussani, 2009: 122).

Ação Católica será portanto o lugar no qual se articula a função missionária de todos os cristãos, organizados sob a orientação da Hierarquia, pra colaborar com a Sua missão apostólica (Giussani, 2009: 122).

Segundo o sacerdote, a Ação Católica como um todo, incluindo todos os seus membros, devia atuar nesse esforço missionário. Giussani, em linha inclusive com as disposições do próprio Pio XII – expressadas na encíclica *Fidei Donum* –, busca superar uma concepção rígida da atividade missionária confiada apenas aos sacerdotes e às religiosas e religiosos. Ele busca criar as premissas para que os próprios leigos se tornem responsáveis e participantes na atividade missionária. Pelo que podemos observar na nossa análise de fontes – entrevistas, depoimentos, textos publicados sobre o movimento e a trajetória de Giussani – a perspectiva missionária parece de fato pensada por Giussani como um horizonte ideal.

No entanto, esse horizonte ideal, embora central no pensamento de Giussani desde os primórdios do movimento, não previa a realização de iniciativas concretas. Inicialmente, não havia um projeto ou uma intenção clara e formulada para que jovens militantes da GS pudessem se empenhar e se engajar por tempo determinado ou indeterminado em empenho missionário. A realização de iniciativas missionárias concretas em GS nasce em decorrência das próprias experiências maturadas no interior do movimento que, quase que naturalmente, fazem emergir, a partir de demandas individuais, a possibilidade de se empenhar em iniciativas de evangelização para além da arquidiocese de Milão e mesmo em outros países.

Não é por acaso que uma das frases mais repetidas por Giussani era: “Le prospettive universali della Chiesa sono le direttrici normali della vita del cristiano” (Camisasca, 2001: 194-195), retomada da própria encíclica *Fidei Donum*.

A dimensão missionária surgia, assim como a caritativa, do reconhecimento da importância de se favorecer nos jovens da GS um processo de conscientização do sistema de valores cristãos. Também a ideia de missão funcionava bem para propor para os militantes um ideal, uma perspectiva para pensar a vida como uma vocação. Giussani queria portanto propor a missão enquanto perspectiva na qual os membros pudessem encontrar e atribuir um significado às suas próprias vidas.

É preciso entender a ideia de missão também em outra perspectiva. A proposta do movimento busca romper com uma imagem de fronteiras rígidas entre as quais se pudesse operar. GS se difunde para fora da arquidiocese de Milão. Realiza iniciativas caritativas na Calábria. Não há de fato a ideia de confins demarcados a priori, do espaço interno da paróquia como aquele em que os militantes pudessem adoperar para difundir os valores cristãos. O espaço de operação é sim, por sua vez, circunscrito a ambientes sociais, como a escola e outros. Mas isso não pressupõe que a ação de apostolado seja reduzida a esse campo de ação.

(Fabio). Sì. Tra le varie attività che si svolgevano a carattere religioso e di aiuto ai poveri, diciamo, c'era anche molto il senso della missione. Cioè, di essere presenti dovunque si potesse andare nel mondo.

(Fabio). *Sim. Entre as várias atividades que se desenvolviam em caráter religioso e de ajuda aos pobres, digamos, havia também muito o senso da missão. Quer dizer, de se fazer presentes em qualquer lugar onde se pudesse ir no mundo.*

Pelo próprio fato de se tratar de um ambiente externo à igreja, um ambiente social mundano, isso denota a tentativa de uma ação evangelizadora que não tem barreiras rígidas e fronteiras demarcadas, o espaço próprio da GS é o mundo, numa perspectiva universal.

(Matteo). E questa idea di universalismo che doveva esserci necessariamente dentro il cattolicesimo c'era in don Giussani e ce la comunicava. Per cui, ad un certo punto, Brasile.

(Matteo). *E essa ideia de universalismo que devia estar necessariamente dentro do catolicismo estava em padre Giussani e ele nos comunicava. Portanto, a uma certa altura, Brasil.*

Giussani procurava, por meio de incentivos de aberturas ao mundo, reconduzir o movimento da GS a uma vivência eclesial que de fato pudesse realizar a essência própria do catolicismo, tornando-a *ativamente universalista* (Pierucci, 2006).

(Giacomo). Questa convinzione faceva parte in qualche modo del DNA del movimento. Con un'espressione molto efficace don Giussani era solito affermare che “è soltanto l'universale che ci può far vivere con gioia il nostro particolare”.

(Giacomo). *Esta convicção fazia parte de alguma forma do DNA do movimento. Com uma expressão muito eficaz padre Giussani costumava afirmar “é somente o universal que pode fazer viver com alegria o nosso particular”.*

A incorporação desse princípio de catolicidade, ou seja de universalidade, de uma mensagem cristã aberta a todos os homens e ao mundo, faz com que GS entre em choque com uma ideia de se confinar a religião católica a um espaço interno à igreja.

Para esse tipo de religião, está claro, (...) qualquer apego cultural cívico-particularista torna-se um empecilho no mínimo desconfortável e, no limite, inconcebível, localismo sem sentido para o universalismo da graça (ou pelo menos da glória) divina. (Pierucci, 2006: 120).

Como os militantes da GS são conscientizados, desde o início de sua formação, do valor e do significado preciso de ser católico (num senso universal), não surpreende constatar como o movimento abre-se ao mundo com um ímpeto e uma irreverência pouco comum entre os outros movimentos de Ação Católica. Ser católico, segundo essa significação, é de fato compreender a urgência missionária como dimensão eclesial fundamental.

Para Giussani, a operacionalização da dimensão missionária não se dava a partir de concepções e de orientações inspiradas em certa cultura teológica francesa que promovia a

difusão de uma ação católica especializada ou se inspirava na fórmula *igreja em estado de missão*. Isso não significava, no entanto, que Giussani desconsiderasse a cultura teológica francesa. A ênfase que havia sido dada na França à dimensão missionária provavelmente não era ignorada por Giussani, até pela familiaridade que ele havia adquirido em sua formação intelectual com teólogos expoentes de ponta da *Nouvelle théologie*, como Daniélou e De Lubac.

CAPÍTULO 5:

A ‘DESCOBERTA’ DO BRASIL

SURGIMENTO DA INICIATIVA MISSIONÁRIA NO BRASIL

Para se compreender como se concretiza a iniciativa missionária da GS no Brasil é preciso também considerar, para além da marca do pensamento de Giussani no movimento, outros acontecimentos que estimularam que os militantes da organização milanese decidissem por se engajar numa atividade missionária. Entre esses acontecimentos, um momento decisivo, que reforça a visão universalista de Giussani, pode ser identificado no congresso anual organizado pelo movimento em 1960. O título do congresso era *Vivere le dimensioni del mondo*. Nome bastante eloquente desse elã ideal do movimento.

Para esse encontro, são convidados intelectuais católicos italianos de grande renome, como o professor da universidade católica de Milão Giuseppe Lazzati,⁵³ e o político da *Democracia Cristã* Giorgio La Pira.⁵⁴ La Pira apresenta a palestra *Le dimensioni universali*, que estimula uma reflexão sobre a possibilidade de se abrir, enquanto católicos, para uma perspectiva universal de anúncio da mensagem cristã. Assistiam ao congresso, além de alguns militantes da GS que decidirão ir ao Brasil, também o industrial milanês Marcello Candia⁵⁵, e o Padre Aristide Pirovano⁵⁶, sacerdote do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (PIME) e bispo de Macapá (Bocci, 2010; Camisasca, 2001). Esses dois últimos terão um papel ativo e

⁵³ Giuseppe Lazzati (1909–1986). Membro da Assembleia constituinte, deputado eleito pelo partido da Democracia Cristã (DC), reitor da Universidade Católica de Milão. Intelectual expoente da esquerda democrata cristã (Guasco, 2005).

⁵⁴ Giorgio La Pira (1904-1977). Membro da Assembleia constituinte, deputado eleito no partido da Democracia Cristã (DC), prefeito da cidade de Florença. Com Lazzati, Giuseppe Dossetti e outros, constituíam um grupo de esquerda dentro da Democracia Cristã (DC).

⁵⁵ Marcello Candia (1916-1983). Empresário milanês. Leigo que coloca seus recursos financeiros à disposição para sustentar uma série de atividades de assistência aos pobres e aos leprosos no norte do Brasil (Guasco, 2005).

⁵⁶ Aristide Pirovano, sacerdote do PIME, Bispo de Macapá de 1955 até 1965. Superior Geral do PIME de 1965 até 1977. (Camisasca, 2001; Gheddo, 1996).

direto na escolha do Brasil como país no qual GS começaria a realizar suas iniciativas missionárias.

O congresso pode ser visto como um momento no qual os anseios dos jovens, por se abrir ao mundo e pelo reconhecimento do valor de cada cultura para além de uma visão estritamente eurocêntrica, encontram sua formulação intelectual, numa perspectiva de pensar o cristianismo num horizonte universal. Há, nesse momento, uma convergência entre os anseios dos jovens militantes, enquanto indivíduos conscientizados sobre uma mudança cultural no plano global, e as iniciativas do movimento em pensar o catolicismo numa perspectiva de cultura universal. Como sinalizam estudos sobre o movimento, emerge nesse momento uma “mentalidade nova” (Bocci, 2010).

O congresso de 1960 pode então ser situado numa perspectiva mais abrangente, como a expressão de um momento no qual confluem as reivindicações dos jovens e a assunção de uma nova disposição diante às mudanças sociais em escala planetária. Entre estas a influência do Concílio Vaticano II, que estimula a igreja e os católicos a se abrirem para o mundo e estabelecer um diálogo com a sociedade moderna. Além do Concílio, outros acontecimentos históricos estimulam uma abertura ao mundo por parte dos católicos.

A afirmação dos processos de descolonização, a emergência de novas nações e do terceiro mundo como sujeitos e atores nos equilíbrios políticos internacionais demandam uma nova consciência social e política também no mundo católico. A sensibilidade dos jovens para todo esse conjunto de eventos e processos históricos entrelaçados faz surgir no mundo católico uma demanda por uma consciência crítica diante a toda essa conjuntura de mudança.

Retomando a periodização estabelecida por Charles Taylor (2010), temos que o começo da década de 1960 corresponde a um momento de transição de um período que o autor define como *era de mobilização*, marcada pelo papel central das identidades políticas, para uma época denominada *era da autenticidade*, caracterizada pela centralidade do indivíduo, a partir de fenômenos como o crescimento do individualismo expressivo, a revolução individualizadora e o imperativo da liberdade de escolha. Ulrich Beck, numa perspectiva semelhante, fala da emergência de um *impulso social individualizatório*, como um fenômeno que na modernização dos países ocidentais ricos favorece uma dinâmica de destradicionalização de padrões de vida (Beck, 2010: 108).

É nesse quadro - que coloca o indivíduo e suas instâncias numa dimensão renovada, juntamente com a internalização de valores próprios de uma religião universal e com os processos históricos mencionados – que precisam ser situadas as demandas e os anseios dos

membros da GS por uma tomada de posição de abertura ao mundo. A conscientização sobre os problemas de um mundo em forte processo de mudança impulsiona a busca por se viver a experiência religiosa em uma forma nova. Uma busca individual, pela autenticidade, que se configura em contraste com as formas tradicionais de se experimentar a religião.

Naquele momento, não se sabia ao certo como operacionalizar esse anseio, visto que não há ainda, na consciência dos jovens, uma formulação de como concretizar essas novas formas de experiência de vida cristã.

A emergência de uma nova consciência nos jovens da GS deve ser considerada como uma busca do “novo” em detrimento de formas de catolicismo “velhas” ou convencionais. Portanto, mesmo que ainda faltasse uma formulação precisa, a emergência dessa consciência de abertura ao mundo representa um sinal de assunção de uma disposição de destradicionalização, no momento em que reivindica-se atuar em um horizonte mundial.

A iniciativa missionária no Brasil surge evidentemente a partir do fato que a própria dimensão missionária era central na estrutura da GS. A missão se projetava nesses moldes como a possibilidade de vislumbrar uma vocação e como forma concreta de verificá-la. Uma entrevistada lembra como essa perspectiva era presente no empenho do movimento.

(Caterina). Certo perché le dimensioni, Giussani diceva, che la dimensione normale del cristiano è quella di tutto il mondo. Di abbracciare tutto il mondo. Cioè, come già noi percepiamo come nostra responsabilità, quella di invitare i compagni, di farli partecipare, insomma quello che per noi era una ricchezza, o comunque una vita nuova, quindi questo non si limitava insomma solo a quello che avevi intorno, con cui vivevi... ma realmente aperto a tutti. A tutto il mondo insomma. La dimensione della cattolicità.

(Caterina). Certamente porque as dimensões, Giussani dizia, que a dimensão normal do cristão é aquela de todo o mundo. De abraçar todo o mundo. Quer dizer, como já nós percebíamos como nossa responsabilidade, aquela de convidar os companheiros, de fazê-los participar, em suma aquilo que para nós era uma riqueza, ou de qualquer forma uma vida nova, portanto isto não se limitava somente àquilo que havia entorno, com o que se vivia... mas realmente aberto a todos. A todo o mundo em suma. A dimensão da catolicidade.

Nesse sentido, não surpreende constatar que, na medida que se havia dado essa impronta ao movimento, começasse a surgir, por parte do militantes, demandas por concretizar uma experiência nesse âmbito (Camisasca, 2001). São os próprios militantes que voluntariamente procuram Giussani para verificar se existe a possibilidade de realizar uma experiência missionária fora da Itália. Como alguns dos nossos entrevistados relataram, Giussani havia de fato recebido pedidos dessa ordem.

(Caterina). (...) che anche io mi ricordo che una mia compagna, che così, che insomma, dopo i primi anni dell'esperienza forte di GS, quando tutte le varie cose che abbiamo fatto lì, quando si

prospettò il futuro, insomma la propria vocazione, perché poi, insomma, a diciotto diciannove anni uno pensa, insomma, ‘cosa farà nella vita?’. Allora, mi ricordo che andammo da Giussani, gli dicemmo che noi volevamo andare in Africa, e avevamo pure scoperto, per dire, una cosa che sentivamo più vicina.

(Caterina). (...) também me lembro que uma colega minha, que assim, que em suma, depois dos primeiros anos da experiência forte de GS, quando todas as várias coisas que fizemos ali, quando se projetou o futuro, em suma a própria vocação, porque depois, em suma, a dezoito dezanove anos uma pessoa pensa, em suma, ‘o que farei na vida?’. Então, me lembro que fomos a Giussani, lhe dissemos que nós queríamos ir na África, e tínhamos também descoberto, assim por dizer, uma coisa que sentíamos mais próxima.

A mesma entrevistada continua.

(Caterina). Noi però, un gruppetto, eravamo andate da Giussani glielo avevamo detto, noi pensavamo all’Africa perché c’era questa associazione così [a entrevistada faz referência à uma associação de freiras que operava em projetos de solidariedade no terceiro mundo]; e Giussani ci disse “vabbè, aspettate un attimo, insomma guardiamoci intorno e vediamo cosa succede”.

(Caterina). Nós porém, um grupinho, fomos até Giussani e dissemos a ele, nos pensávamos a África porque havia essa associação assim [a entrevistada faz referência à uma associação de freiras que operava em projetos de solidariedade no terceiro mundo]; e Giussani nos disse “pois bem, aguardem um pouco, em suma olhamos ao nosso redor e vejamos o que acontece”.

Para compreender como surgiu a realização da experiência missionária, e entender como de fato se concretizou no Brasil, e não em outros países, é preciso considerar, juntamente com as circunstâncias do começo da década de 1960 – na qual os equilíbrios demográficos do catolicismo estavam se deslocando da Europa para a América Latina e todo o mundo católico da Europa ocidental olhava com fortes interesses e esperanças para a região –, o próprio microcosmo da GS, sobretudo suas redes de sociabilidades na arquidiocese milanese. Vale a pena retomar um trecho de uma entrevistada que traz à tona os contatos do movimento da GS com algumas pessoas, que lembra como Giussani se posicionou diante à demanda dos militantes e como apareceu a possibilidade de pensar o Brasil.

(Caterina). Sì, sì, lui in effetti non aveva ancora parlato, in genere Giussani, cioè, quando gli ponevano le domande allora lui rispondeva. Comunque, non precorreva mai. Cioè, quando c’era la domanda, allora sì che occorreva muoversi. Ma se non c’era la domanda, c’era solo il valore, cioè, l’ideale che lui ci aveva educato, ad essere aperte a tutto il mondo. Però, insomma, finché non era venuta la domanda concreta, lui non si era mosso. Avvenuta la domanda concreta, anche forse da parte di qualcuno che voleva, anche, entrare in seminario. Adesso io non ricordo, e lui ha fatto degli incontri. E tra i primi, e siccome era milanese, abitava a Milano, e si interessava molto a noi, Marcello Candia è stato uno dei primi, e con lui Monsignor Pirovano, che era il capo del PIME.

(Caterina). Sim, sim, ele de fato ainda não havia falado, em geral Giussani, quer dizer, quando lhe colocavam as questões aí sim ele respondia. De qualquer forma, não apressava nunca. Quer dizer, quando havia o pedido, aí sim que precisava se mexer. Mas se não havia um pedido, havia apenas o valor, quer dizer, o ideal ao qual ele nos havia educado, para sermos abertas ao mundo

todo. Porém, em suma, até que não fosse feita a demanda concreta, ele não se movia. Feito o pedido concreto, mesmo que talvez por parte de alguém que queria, também, entrar no seminário. Agora eu não me lembro, e ele fez alguns encontros. Entre os primeiros, e pelo fato de ser milanês, morava em Milão, e interessava-se muito por nós, Marcello Candia foi um dos primeiros, e com ele Monsenhor Pirovano, que era o chefe do PIME.

Os contatos de Giussani com Marcelo Candia e com o monsenhor Pirovano são decisivos e direcionam o assistente da GS a focalizar seus interesses de concretizar uma iniciativa missionária para os militantes da GS no Brasil. Um laico e um religioso então são as figuras que direcionam Giussani a se interessar concretamente pelo país. Em agosto de 1960, Giussani realiza uma viagem ao Brasil juntamente com monsenhor Pirovano e nessa ocasião visita as cidades de Macapá, Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo e o estado do Paraná.⁵⁷ É a ocasião de um primeiro contato com o país e a oportunidade de avaliar qual seria, eventualmente, o melhor lugar para realizar a iniciativa missionária.

(Francesco). Primeiramente, foi só ele com o Doutor Candia em Macapá, e foi fazendo uma visita ele pessoalmente também em outros lugares do Brasil... um pouco ligados ao PIME, porque Macapá era, foi escolhido pelo Doutor Candia porque lá tinha o PIME de Milão.

Outras circunstâncias também fortalecem a convicção de realizar a experiência missionária no Brasil. Marcello Candia havia apresentado a Giussani a irmã Rafaela, da Congregação do Espírito Santo de Lucca, que dirigia, em Belo Horizonte, o colégio Helena Guerra (Camisasca, 2001). E, de fato, será em Belo Horizonte que se concretizam as possibilidades de realizar um intercâmbio missionário. Principalmente após o movimento da GS estabelecer, em janeiro de 1961, contatos com Marco Aurélio Veloso, líder da *União dos Estudantes Católicos de Minas Gerais* (UEC), de Belo Horizonte, em visita a Milão para conhecer as iniciativas do grupo milanês. A UEC era um movimento presente no meio estudantil de Minas Gerais, que havia adotado uma linha política de tendência anticomunista.⁵⁸

Após esse último contato, o movimento da GS é convidado para participar de um congresso organizado pela UEC, em Belo Horizonte, em julho de 1961. Surge dessa maneira a possibilidade concreta para que alguns jovens da GS pudessem ter um primeiro contato com

⁵⁷ Informações da viagem de Giussani ao Brasil se encontram na revista Okara, revista bimestral ítalo-brasileira n. 1. Junho 1962, [arquivo Fraternità Comunione e Liberazione Milano]. Ver também Camisasca, 2001.

⁵⁸ Uma breve história da UEC é apresentada num artigo da revista Okara. Vale a pena citar um trecho que explica como nasceu essa organização “A UEC nasceu de uma posição bastante fechada ideologicamente, embora justificada pelas circunstâncias. Pretendia-se organizar uma União Estudantil de cunho ao mesmo tempo político e cristão, para se fazer frente à infiltração comunista no meio secundarista.”. Pequena História da UEC. Marco Aurelio Velloso. Revista Okara, revista bimestral ítalo-brasileira n. 1. Junho 1962.

o Brasil. Trata-se de um encontro crucial para o movimento da GS. Vale a pena retomar um trecho de uma publicação do próprio movimento, realizada posteriormente, para divulgar as iniciativas missionárias, que relata esse momento de aproximação.

Outro encontro que nos pareceu providencial aproximou ulteriormente os estudantes de Milão ao Brasil. Em janeiro de 1961 o «leader» do movimento estudantil cristão de Belo Horizonte, a UEC, veio com os pais visitar a Itália e esteve em Milão; chegou a conhecer as estruturas de GS. A visita imprevista seguiu o convite para que participássemos do Congresso da UEC em julho. Com o auxílio de alguns pais e de um amigo, a viagem pôde ser realizada e três rapazes com três moças foram a Belo Horizonte.⁵⁹

Em junho de 1961, uma representação da GS, constituída por três rapazes – Alberto Antoniazzi (presidente da *Gioventù Italiana di Azione Cattolica* diocesana); Giorgio Feliciani (Secretário geral da GS); Gianni Bernareggi (estudante de direito) – e três moças – Eugenia Scabini (presidente da GS); Anna Grazia Bolla (Estudante de línguas) e Matilde Visconti (Estudante de liceu) – viajam a Belo Horizonte para participar do evento organizado pela UEC. É uma viagem de duas semanas que é a ocasião de conhecer a realidade do movimento estudantil da UEC, dos colégios da capital mineira e também a oportunidade de conhecer outras cidades do Brasil.⁶⁰

O grupo da GS participa ativamente do evento organizado pela UEC, apresentando uma palestra sobre a educação numa sociedade em desenvolvimento, na qual se frisava o fato que o desenvolvimento econômico e social devia ser pensado como a serviço da pessoa e a importância de se promover a educação e uma formação profissional.

As bases da realização da iniciativa em Belo Horizonte eram fortalecidas por uma sintonia ideológica com o movimento da UEC. Esse grupo se empenhava numa atividade anticomunista nos ambientes dos estudantes de Minas Gerais. Um balanço apresentado numa publicação do movimento da GS '*Gioventù Studentesca in Brasile*' sobre essa primeira experiência do movimento no Brasil sinalizava a convergência de intenções entre GS e a UEC, e não com JUC e JEC, que eram relatados, por sua vez, como movimentos abertos à influência da propaganda comunista.

La UEC è un'organizzazione di studenti medi cattolici dello stato del Minas Gerais: essa era sorta tre anni addietro come tentativo di opporre un punto di vista cristiano, nella politica scolastica, al comunismo sempre più invadente. Le già esistenti associazioni studentesche cattoliche – JUC per

⁵⁹ Revista Okara, revista bimestral ítalo-brasileira n. 1. Junho 1962, [archivio Fraternità Comunione e Liberazione Milano]

⁶⁰ Gioventù Studentesca in Brasile. Milano. [archivio Fraternità Comunione e Liberazione Milano]. Sem data.

gli universitari e JEC per i medi – non si erano rivelate alternative reali al comunismo, anzi apparivano sempre più aperte di fatto all'influenza della sua propaganda.⁶¹

A UEC é uma organização de estudantes médios católicos do estado de Minas Gerais: ela surgiu três anos atrás como uma tentativa de opor um ponto de vista cristão, na política escolástica, ao comunismo cada vez mais invasivo. As associações estudantis católicas já existentes – JUC para os universitários e JEC para os secundaristas – não se haviam revelado alternativas reais ao comunismo, ao contrário apareciam cada vez mais abertas de fato à influencia de sua propaganda.

Entre as principais preocupações demonstradas na publicação se destacava:

Ma sono nate in noi anche alcune preoccupazioni. Il primo fatto preoccupante è la presenza e l'attività del comunismo. Esso lavora da molti anni in America Latina ed in Brasile, ma non aveva avuto fino a poco tempo fa molto successo. Ora invece, nella scia del castrismo ed anche per un più massiccio intervento della propaganda sovietica, sta conquistando larghissimo favore soprattutto nell'opinione pubblica giovanile. (...) La propaganda comunista è molto attiva e molto abile nello sfruttare situazioni. Si sa che nei Paesi comunisti vengono addestrati degli agenti per l'America Latina, si sa che non solo l'U.R.S.S., ma anche la Cina ha creato in Sud America delle centrali di propaganda. Quando stavamo partendo da Rio, arrivava da Cuba il primo cosmonauta sovietico, Yuri Gagarin, accolto trionfalmente dalla folla. E a Belo Horizonte abbiamo saputo che quest'anno l'Unione Sovietica ha offerto agli studenti della città 15 borse di studio per frequentare l'Università di Mosca. Il pericolo che si profila è che in Brasile si ripeta ciò che è successo a Cuba (...) La seconda preoccupazione nasce dal fatto che molti giovani cattolici, anche tra quelli organizzati dai movimenti ufficiali, subiscono in un modo davvero esagerato e impensabile qui in Europa l'attrattiva del comunismo.⁶²

Mas nasceram em nos também algumas preocupações. O primeiro fato preocupante é a presença e a atividade do comunismo. Este atua há muitos anos na América Latina e no Brasil, mas não havia tido até pouco tempo atrás muito sucesso. Agora ao invés, no rastro do castrismo e também por via de uma intervenção massiva da propaganda soviética, está conquistando grandes favores sobretudo na opinião pública dos jovens. (...) A propaganda comunista é muito ativa e muito hábil em desfrutar situações. Sabe-se que nos Países comunistas são treinados agentes para a América Latina, sabe-se que não apenas a U.R.S.S., mas também a China criou na América do Sul algumas centrais de propaganda. Quando estávamos partindo do Rio, chegava de Cuba o primeiro cosmonauta soviético, Yuri Gagarin, triunfalmente acolhido pela multidão. E em Belo Horizonte soubemos que neste ano a União Soviética ofereceu aos estudantes da cidade 15 bolsas de estudo pra frequentar a Universidade de Moscou. O perigo que se perfila é que no Brasil se repita aquilo que aconteceu em Cuba (...) A segunda preocupação nasce do fato que muitos jovens católicos, mesmo entre aqueles organizados nos movimentos oficiais, sofrem em uma forma verdadeiramente exagerada e impensável aqui na Europa a atratividade do comunismo.

O espírito missionário da GS – fortalecido por essa sintonia ideológica em atuar no meio estudantil contra o avançar da propaganda comunista – após esses primeiros contatos, coloca as bases para que se realize uma iniciativa concreta de missão. Após a participação do

⁶¹ Gioventù Studentesca in Brasile. Milano. [archivio Fraternità Comunione e Liberazione Milano]

Sem data.

⁶² Gioventù Studentesca in Brasile. Milano. [archivio Fraternità Comunione e Liberazione Milano] Sem data.

encontro de Belo Horizonte, pensa-se em consolidar a iniciativa a partir de dois eixos programáticos. O primeiro é o de criar uma publicação na qual pudessem colaborar, em forma de um diálogo, os estudantes italianos e brasileiros. E a segunda é a de estruturar as bases para um intercâmbio, de maneira que os estudantes, sejam os italianos ou os brasileiros, possam realizar, por um período temporário, experiências nos respectivos países.

A ideia da iniciativa missionária que Giussani tinha era bastante clara no momento em que visava como principal objetivo expandir o movimento da GS para fora da Itália e da Europa. Mas é preciso ponderar que não se tratava de algo inédito no panorama da época, pois haviam outras tentativas que iam nessa mesma direção. No Brasil, outros movimentos eclesiais italianos estavam tentando criar uma presença, como, por exemplo, o movimento dos Focolares, a partir do final da década de 1950.⁶³ O Brasil era considerado na época como um lugar onde podiam ser realizadas iniciativas experimentais, não somente pelo fato que os equilíbrios demográficos do catolicismo na escala mundial estavam se deslocando para América Latina, mas sobretudo diante da falta de sacerdotes, religiosos e religiosas que vinha a configurar uma deficiência crônica e estrutural da igreja brasileira.

O Brasil era foco de interesse da igreja europeia uma vez que apresentava um dos maiores contingentes de fiéis católicos do mundo, ao mesmo tempo em que passava por processos que poderiam ameaçar essa forte presença do catolicismo no país. Consolidar essa presença e evitar o avanço de perigos como a ameaça do comunismo e as influências da revolução cubana, assim como atuar contra a presença de outros concorrentes religiosos, se torna uma espécie de meta prioritária para a Santa Sé. Para tanto, se empenha, nessa direção, por meio do apoio financeiro e apostólico, e mobilizando as igrejas nacionais de países europeus, como a da Alemanha, Itália e Espanha, que atuavam por meio de instituições e organismos voltados a captar recursos materiais e humanos para essa empreitada (Beozzo, 2003a).

Nesse cenário, se concretizam as bases para a realização de uma iniciativa mais estruturada por parte da GS. Há um planejamento para que os membros possam se inserir no contexto do meio estudantil de Belo Horizonte, que envolve desde o apoio do bispo da capital mineira, Dom João Rezende Costa, à sintonia com a UEC e, sobretudo, o apoio do colégio dirigido pela Congregação do Espírito Santo de Lucca, que disponibilizava alojamento para as

⁶³ A bibliografia sobre a evolução dos movimentos eclesiais, especialmente Faggioli (2008), apresenta a trajetória do movimento dos Focolares. No entanto, não identificamos outras fontes formais sobre o movimento e sua inserção no Brasil. Dados sobre sua presença no País podem ser consultados no site http://www.focolares.org.br/no_brasil/historia/.

mulheres e no qual os integrantes da GS vieram a atuar como professores e colaboradores. Quatro jovens, dois homens e duas mulheres, decidem passar um ano em Belo Horizonte para se dedicar a recriar o movimento da GS no colégio – um dos mais prestigiosos da cidade na época – enquanto se dedicavam ao ensino. É este, de fato, o começo das iniciativas missionárias. Um entrevistado, apesar de não ter participado dessa experiência específica, se recorda da importância desse momento:

(*Francesco*). Nesse caso não foi em Macapá, foi junto a outras pessoas que ele [Giussani] tinha conhecido nessa primeira viagem e que lhe pareceram pessoas mais sintonizadas sobre a questão da criação da comunidade cristã em um ambiente. Entre as quais uma grande escola aqui de Belo Horizonte, a escola particular mais afamada da época, que era dirigida por irmãs missionárias de Santa Zita de Lucca. E essas irmãs missionárias é que ofereceram de receber quatro jovens para fazer uma tentativa de criar comunidades cristãs na escola delas, que não tinha sempre por causa dessa mentalidade desengajada da igreja.

O colégio Helena Guerra [da Congregação das Irmãs do Espírito Santo de Lucca] era um escola frequentada pelas filhas da elite de Belo Horizonte. Na escola também vinha sendo desenvolvida uma nova proposta pedagógica. Um liceu clássico, ou seja, uma proposta de elite do ponto vista intelectual que congregava, ao mesmo tempo, uma proposta de compromisso social. O objetivo era o de incentivar que as alunas se conscientizassem das questões sociais, realizando atividades nos ambientes populares da cidade (Bimbi, 1990). Fazer com que elas pudessem entrar em contato e tomar conhecimento de realidades sociais como as das favelas. Além disso, a proposta pedagógica da escola era a de misturar alunos de diferentes extratos sociais dentro de um mesmo ambiente.

Comunque, noi puntammo su una pastorale di rinnovamento per la gioventù e, nel tentativo di far vivere alle nostre alunne il momento storico, ci legammo al principio della *Parola di Dio che interpella la vita* e lanciammo l'interrogativo: qual'è la risposta? e la si andò a cercare nelle favelas (*Matadouro, Morro do pau comeu, Morro do querosene*) dove s'impartivano con le ragazze, corsi di puericultura, educazione sanitaria, igiene alimentare (Bimbi, 1990: 49).

De qualquer forma, nós apostamos em uma pastoral de renovação pra a juventude e, na tentativa de deixar que nossas alunas vivenciassem o momento histórico, nos comprometemos com o princípio da Palavra de Deus que interpela a vida e lançamos a questão: qual é a resposta? e fomos a procura-la nas favelas (Matadouro, Morro do pau comeu, Morro do querosene) onde ministravam-se juntamente com as moças cursos de puericultura, educação sanitária, higiene alimentar (Bimbi, 1990: 49).

Pelo que se pode observar, era uma concepção pastoral em certo sentido semelhante à proposta que vinha sendo feita dentro da GS.

Como foi dito anteriormente, o intuito era de recriar as bases para a o desenvolvimento da GS no Brasil. De todo modo, é preciso ponderar que Giussani possuía uma ideia de missão

bastante distante de uma visão assistencialista, que pensasse a missão como uma atividade de projetos sociais voltada a atuar em solidariedade com as comunidades carentes do terceiro mundo. O sacerdote também era absolutamente crítico frente àquelas iniciativas que buscavam agir no âmbito social no intuito de conscientizar as pessoas, à luz da cultura cristã, da importância de se mudar as estruturas para solucionar os problemas socioeconômicos.

É importante ter em conta esses elementos para compreender como nascia e com quais propósitos era pensada a iniciativa missionária do grupo da GS no Brasil. Os militantes trabalhavam na escola dando aulas e, portanto, colaborando com a escola. Dessa forma, se obtinha uma inserção direta do movimento no meio estudantil da capital mineira.

Além de sua presença no colégio Helena Guerra, o grupo da GS entrava em contato com a congregação francesa das freiras da assunção, que na capital mineira dirigiam o colégio Assunção. Ao lado dessa presença em colégios, o grupo começava a realizar uma atividade social na *Vila operária*, bairro periférico da cidade.

Os militantes que primeiro se aventuram nessa empreitada junto ao Brasil passam a ser vistos como referências ideais para os demais integrantes do movimento. Seu testemunho projeta para GS uma experiência original de cristianismo e consolida uma representação ideal do que seria o conceito de missionário. A iniciativa no Brasil se torna uma referência para todo o movimento na Itália.

(Francesco). Nos acompanhávamos lá na Itália com muita, com muito entusiasmo muito carinho porque com esse sentido de comunidade quem estava lá, estava lá praticamente representando todos nós, então acompanhamos aqui com muita...

(Giacomo). Nel vissuto di *Gioventù Studentesca*, la presenza a Belo Horizonte era considerata come la scelta personale più generosa che si potesse compiere, un gesto in qualche modo eroico: ma nello stesso tempo come una dimostrazione di forza. Così, quelli che partivano per il Brasile erano 'i migliori' ma, dal momento che sapevano proporre con successo il modello di GS anche in un Paese così lontano e diverso, erano anche 'i più bravi' di tutti.

(Giacomo). Na vivência de *Gioventù Studentesca*, a presença em Belo Horizonte era considerada como a escolha pessoal mais generosa que se podia realizar, um gesto de alguma maneira heroico: mas ao mesmo tempo algo como uma demonstração de força. Assim, aqueles que partiam para o Brasil eram 'os melhores' mas, no momento em que sabiam propor com sucesso o modelo de GS em um País distante e diferente, eram também 'os mais capazes'.

É preciso considerar como a imagem do missionário é recebida no imaginário cultural nos países de tradição católica da Europa ocidental. Especialmente no mundo católico, mas não somente nele, muitas vezes o missionário é visto como uma figura emblemática que se situa numa fronteira entre a pessoa que se dedica integralmente a fazer o bem ao próximo e um sujeito que toma uma decisão de escolha de vida aventureira em seu empenho de anunciar

a mensagem cristã aos confins do mundo. Ou seja, os confins do mundo, nessa visão cultural correspondem ao que está longe, fora do mundo ocidental europeu.

Esse atrativo da figura do missionário sobre os membros da GS pode ser considerado, à luz da interpretação de Hervieu-Léger (2003), como algo semelhante ao ocorrido com algumas personalidades, entre as quais menciona Abbé Pierre e Madre Teresa de Calcutá, que exercem um fascínio bastante forte, especialmente entre os jovens. A autora explica que são considerados como heróis espirituais devido às suas escolhas de vida, que são consideradas mais autênticas e originais, no momento em que rompem com opções de vida convencionais e rotineiras. Segundo Hervieu-Léger, essa dinâmica, na modernidade religiosa, deve ser pensada como um processo no qual a capacidade de validação da crença passa a ser adquirida por parte de testemunhos, de figuras carismáticas, homens-senso ou mulheres-senso, em detrimento de sistemas de senso tradicionais. É essa figura do missionário retratada pela autora que ganha espaço no imaginário dos jovens da GS.

Após uma experiência de um ano em Belo Horizonte, realizada pelos quatro integrantes iniciais do movimento, são notáveis as influências no seio da iniciativa, na Itália. Os pioneiros na vinda ao Brasil foram recebidos como desbravadores, como corajosos e dedicados ao movimento, capazes de uma entrega total. Seu retorno influenciou a adesão e o comprometimento de muitos outros jovens. Seu testemunho estimulou tomadas de decisões em favor de novas experiências missionárias por parte dos jovens integrantes da GS. Assim, de forma paralela a essas iniciativas temporárias, surgiam pedidos de quem estava disposto a se engajar numa escolha definitiva.

É nesse sentido que tem início um fluxo de membros da GS, homens e mulheres, em direção ao Brasil não mais como iniciativa temporária e provisória, mas como uma escolha de cunho mais permanente e consciente.

ESCOLHA DA MISSÃO E DA VIDA RELIGIOSA

Cabe pensar, a partir desse recorte geracional – considerando que os integrantes do movimento pertenciam a uma faixa etária média que ia dos 15 aos 25 anos – o que era ser jovem na década de 1960. O que significava ser jovem num movimento organizado como o da GS? Quais atrativos o movimento oferecia para os jovens estudantes? A adesão se dava por meio de suas propostas de engajamento?

Para se compreender o que de fato representava esse “ser jovem” na ótica dos integrantes da GS, é preciso pensar o que significava esse mesmo “ser jovem” em três dimensões: contexto histórico, fase da vida e inserção social.

1. Contexto histórico: ser jovem no início da década de 1960

Começa a surgir, nessa época, no meio estudantil, um anseio em romper com escolhas tradicionais, convencionais; O que também é observado junto aos integrantes do movimento.

2. Fase da vida: ser jovem enquanto faixa etária

Esses jovens se encontram em uma fase da vida na qual se forma uma identidade individual e social. É uma fase de amadurecimento, mas não de maturidade completa com relação às decisões imediatas e relacionadas ao futuro. É uma fase na qual são comuns tendências a se engajar totalmente, sem medir as consequências. E os integrantes da GS não fogem a esse perfil.

3. Inserção social: ser jovem inserido em ambientes, grupos, instituições.

Uma das marcas do jovem é sua procura por aceitação, por encontro ao que lhe é comum, por se “encaixar” e conseguir reconhecimento. Nessa perspectiva, precisamos pensar o jovem da GS como um jovem inserido num movimento católico.

Considerando-se esta última dimensão, é preciso ressaltar que trata-se de um movimento de *jovens* garotas e garotos, juntos em uma estrutura associativa organizada. Este é um aspecto repleto de consequências no movimento, uma vez que se trata de um movimento misto, ligado umbilicalmente com o corpo da igreja católica, a qual se estrutura sobre pilares institucionais e uma divisão do trabalho pregando a separação demarcada: masculino / feminino, homem / mulher, padres / freiras.

No caso dos homens isso é bem nítido no momento que a adesão tem ainda implicações mais particulares, relacionadas a uma específica divisão do trabalho religioso que, assimetricamente, preserva e distribui o poder exclusivamente na esfera masculina. A adesão ao movimento implicava uma decisão de futuro, ou seja, em uma escolha de vida ou carreira profissional a seguir após os estudos. Ao se filiar ao grupo e manter-se firme junto a ele, o caminho que se colocava como “natural” a esses jovens era o de assumir a carreira sacerdotal. Parece não haver ainda, naquele momento, apesar de fortes tendências teológicas presentes no mundo católico favoráveis a uma valorização do leigo na igreja, uma outra alternativa possível para os rapazes, que os permitisse continuar dentro do movimento e desenvolver um caminho de aprofundamento de fé. O caminho como leigo levava a um momento de impasse, visto que não se apresentavam opções além daquela de se tornar padre.

A igreja católica naquela fase, do começo da década de 1960, as vésperas do início do Concílio Vaticano II, ainda não responde de forma definida às novas demandas e reivindicações de maior participação dos leigos. Como sinaliza Faggioli (2008), até logo depois do Vaticano II, nos documentos e decretos elaborados no Concílio prevalece uma impostação mais teológica, pois de fato não se propõe nenhum tipo de soluções jurídicas ou institucionais, para as demandas de maior participação do laicato. Será somente em seguida, no final da década de 1960, e mais expressivamente ao longo da década de 1970 e 1980, a partir de um gradativo e articulado processo de recepção do Vaticano II, que o laicato começará a assumir funções reservadas ao clero, como o ensino da teologia e a pregação. O mesmo é visível no sentido contrário, e o clero começa a se inserir em âmbitos intramundanos, assumindo cargos, profissões de trabalho (Faggioli, 2008).

Para além desse plano, para reconfigurar e compreender as trajetórias dos militantes da GS, é preciso considerar que a escolha de se engajar em uma experiência missionária, temporária ou definitiva, deve estar relacionada a uma específica significação da ideia de vocação. Mas, nesse caso, vocação precisa ser entendida num sentido mais amplo do que apenas o de escolha para a vida religiosa. No caso da GS, a ideia de vocação se apresenta no momento em que se configura a possibilidade de uma experiência missionária e deve ser considerada numa dimensão articulada, que não se restringe apenas a uma escolha de dimensão religiosa, mas engloba também a questão de uma escolha de vida, de identidade profissional. Nesse caso, vocação surge como dimensão que abrange uma realidade de múltiplos planos (identidade religiosa, identidade profissional), que encontram-se imbricados.

Essas imbricações podem ser pensadas de acordo com Max Weber e suas reflexões sobre a ideia de *Beruf*. Na palavra alemã *Beruf* combina-se uma conotação religiosa de vocação, no sentido de chamado religioso, com um sentido mais intramundano de posição na vida, de ramo de trabalho definido. Já no âmbito das línguas românicas, o uso da palavra *vocazione* é indicativo do sentido que predomina na cultura dos povos de tradição católica, na qual prevalece o seu sentido interior, de escolha religiosa, sobre o exterior, de uma atitude para atividades intramundanas. A partir dessas reflexões, Weber indica como, no âmbito da tradição católica, a vocação enquanto escolha para vida religiosa implica uma separação com uma escolha para um trabalho. Vocação, no mundo católico, é dissociada da profissão, do trabalho, e portanto implica uma escolha definitiva e de renúncia à vida mundana.

No entanto, apesar das circunstâncias e das implicações que a escolha pela missão podiam acarretar, é preciso considerar que não se tratava sempre de uma escolha pela vida religiosa.

(Caterina). Perché tra suore insomma non ci sentivamo. Noi vivevamo, comunque, completamente la modernità. Per dire, quello che anche noi avevamo le nostre feste. Canti, balli, non è che, anzi con una ricchezza a volte che... il teatro, insomma cose che divertivano, insomma ci facevano divertire. Non è che eravamo dei, come dire, dei beghini appunto.

(Caterina). *Porque entre freiras em suma não nos sentíamos. Nós vivenciávamos, aliás, profundamente a modernidade. Quer dizer, também nós tínhamos as nossas festas. Cantos, danças, não é que, ao contrário com uma riqueza que às vezes... o teatro, em suma coisas que divertiam, em suma faziam com que a gente se divertisse. Nos é que fôssemos, como dizer, carolas em suma.*

Outro entrevistado, que depois se empenhara por alguns anos em atividade missionária na África, relata esse tipo de escolha, de forte interesse em se dedicar à missão, sem, no entanto, demonstrar qualquer propensão à vida sacerdotal. A vocação religiosa existia, mas dissociada da perspectiva de renúncia à vida mundana (entendida aqui como profissão, carreira, família, recusa ao celibato etc.)

(Luca). Io non intendevo andare a prete, avevo già l'amorosa, che poi è mia moglie tuttora, fortunatamente, tuttora, e quindi io mi sarebbe piaciuto un'ipotesi di questo genere, sono andato in Brasile un mese.

(Luca). *Eu não pretendia me tornar padre, já tinha namorada, que é minha esposa hoje, afortunadamente, até hoje, e por isso eu teria gostado de uma hipótese desse tipo, eu fui ao Brasil um mês.*

Esses depoimentos apresentam um aspecto importante da opção daqueles jovens, no qual missão e vocação se juntam de uma forma nova. Para os militantes, a escolha pela missão não significava abrir mão de sua vida social extra-igreja, seu convívio familiar, sua profissão e até mesmo do objetivo de uma inserção propriamente intramundana. Era a expressão de um desejo de maior participação na igreja, mas como leigos. Outro aspecto importante reside no fato de que a escolha partia diretamente dos militantes. Os jovens procuravam Giussani para realizar uma experiência missionária.

Outros militantes, ao relembrar sua escolha em aderir a uma experiência missionária, falam de uma escolha motivada e orientada por uma opção apenas de caráter extra-religioso e extra-vocacional. Uma escolha ditada por um forte interesse cultural e de sensibilidade ao social.

(Anna). Assolutamente no. Io ero una cui piacevano le cose diverse, poi, anzi a dire la verità, là sono rimasta anche abbastanza, cioè sono rimasta molto contenta, siamo stati là un anno, tutto il 62.

(Anna). *Absolutamente não. Eu era do tipo que gostava de coisas diferentes, depois, melhor dizer a verdade, lá fiquei também bastante, quer dizer fiquei bastante contente, ficamos lá um ano, todo o ano de 62.*

Outra entrevistada entendia assumir uma posição que pudesse romper com escolhas tradicionais.

(Silvia). Credo che questo qui è una cosa molto personale. Cioè, che la mia fosse non tanto una conoscenza religiosa, di tipo, di approccio intellettuale, di conversione intellettuale, ma di pratica. Quindi, ho scoperto l'amicizia, il potere influire nella società, la povertà, con la Bassa, e la povertà con il Brasile. Quindi, l'idea di fare una vita un po' più interessante rispetto a quella della borghese milanese di allora.

(Silvia). *Acredito que isso seja uma coisa muito pessoal. Quer dizer, que o meu fosse não tanto um conhecimento religioso, de tipo, de disposição intelectual, de conversão intelectual, mas de prática. Aliás, descobri a amizade, e o poder influir na sociedade, a pobreza, com a Bassa, e a pobreza com o Brasil. Portanto, a ideia de fazer uma vida um pouco mais interessante perante aquela da burguesa milanese da época.*

O reconhecimento dessa ausência de interesse pela vida religiosa formal, registrada nos depoimentos, não é comum nos documentos e registros da época. Essa clareza de interesses não era proclamada no período da realização da experiência missionária.

Outros militantes, sobretudo os homens, já faziam uma escolha que unia a dimensão vocacional religiosa com a perspectiva missionária.

(Fabio). La pensavo come una presenza religiosa, in un ambiente in cui la presenza religiosa, dovuta anche a tanti problemi, ad esempio di povertà, o di presenza di molti, di molte persone povere e trascurate dalla società, poteva essere interessante. Poteva essere, richiedere una presenza non soltanto sociale, ma anche religiosa. Questa era la motivazione.

(Fabio). *Eu a pensava como uma presença religiosa, em um ambiente no qual a presença religiosa, devida também a muitos problemas, como por exemplo a pobreza, ou a presença de muitos, de muitas pessoas pobres e negligenciadas pela sociedade, podia ser interessante. Podia ser, demandar uma presença não apenas social, mas também religiosa. Esta era a motivação.*

A opção por essa experiência coincidia com a escolha de ingressar no seminário de Belo Horizonte. De todo modo, essa também era uma escolha *sui generis*, uma vez que rompia com os padrões tradicionais de se receber uma formação em seminário, e, só após completar esse percurso, partir para o trabalho e as atividades missionárias em outro país. Além disso, a dinâmica de inserção simultânea no movimento e no seminário era algo inusitado. A escolha de vida sacerdotal era feita, por esses jovens rapazes, de dentro de um movimento católico

organizado, que continuavam a acompanhar, ao mesmo tempo em que o próprio movimento os apoiava nessa trajetória, participando ativamente de seus percursos de formação religiosa.

Ainda que de forma pouco convencional para a época, a inserção desses jovens no seminário de Belo Horizonte era estimulada, e bem vista, pelo fato de haver uma já citada crise – bastante aguda – de vocações no Brasil (e a capital mineira não fugia desse déficit) (Antoniazzi, 2003). Tal quadro contribuía para a aceitação, de bom grado, dos aspirantes seminaristas da GS.

(*Francesco*). No meu caso era ligado a uma outra coisa que existia entre nós, que se chamava *gruppo del lunedì*. Era o que hoje se chama *gruppo adulto*, gente que já tinha chegado a idade de resolver a sua educação e que tinha se decidido se consagrar a Deus de forma específica. No nosso caso, que éramos vários colegas no sacerdócio... A nossa ideia era de invés de se ordenar na Itália, onde os padres ainda eram muitos, estudar e se ordenar aqui para podermos ajudar a igreja de Belo Horizonte a lançar sua presença no meio dos estudantes sobretudo.

Todas essas escolhas trazem uma marca comum. Tratava-se de uma escolha pessoal. Não em nome de uma tradição familiar religiosa. É uma escolha dada por um processo de internalização. A experiência em GS havia gerado um ímpeto em viver a partir de um desejo de adesão total.

Ao lado dessas escolhas de militantes da GS – que decidem passar um tempo prolongado no Brasil ou até mesmo optam por uma escolha por assim dizer definitiva, de se mudar para o país –, há outras experiências de militantes da GS que, por períodos menores, realizam uma experiência no Brasil. Trata-se às vezes de dedicar um período de férias. Pode-se perceber, dessa forma, que o fluxo de membros da GS que participam dessa experiência é expressivo.

É preciso observar que, se de fato a iniciativa missionária se concretiza no Brasil, e é nessa atividade que participam em número maior os membros da GS, há também, ao longo da década de 1960, algumas experiências missionárias realizadas na África, em Uganda e no Zaire (Giussani, 1987). Dessas iniciativas participaram um número menor de pessoas. De todo modo, o que conta observar nesse momento é a importância que a dimensão missionária assumia no movimento. É preciso ponderar, ainda, o significado, na época, de querer viver em outro continente. Tratava-se de escolhas “fortes”, de um compromisso importante orientado por valores religiosos.

O Grupo não parte para o Brasil em uma única empreitada, ou em grupos grandes. A vinda ao país acontece de forma gradual. Primeiro com duplas, grupos pequenos ou mesmo indivíduos sozinhos, que chegam em diferentes momentos e se concentram, em sua maioria,

em Belo Horizonte. Alguns também se dirigem para Macapá e São Paulo, mas de forma menos expressiva que para a capital mineira.

O próprio grupo registra a trajetória de sua chegada ao Brasil em uma publicação própria, intitulada “Testimonianza: lettere dal Brasile”, na qual descrevem:

Nel 1962 con una prospettiva più definita, partirono Nicoletta Padovani e Maria Rita Monreale, l'una laureata in medicina, l'altra assistente sociale e, a Macapà, Fulvio Giuliano, geometra e costruttore di Chiese e di ospedali, raggiunto poi da Emilio Brughera, perito meccanico. L'anno seguente si trasferirono in Brasile anche Alberto Antoniazzi, che entrò in seminario a Belo Horizonte, e Franca Sessa, nelle Piccole Suore dell'Assunzione (ordine dedicato alla carità). Il piccolo gruppo, la «punta avanzata» (come la definiamo) andava allargandosi: nel 1964 Paolo Padovani, Pigi Bernareggi, Luciano Di Pietro, entrarono nel seminario di Belo Horizonte. Franca Ferrari si unì all'altra Franca nelle Piccole Suore dell'Assunzione; Luisa Castiglioni e Lidia Acerboni raggiunsero Nicoletta e Maria Rita. Da ultimo, nel 1965, Bruno Paccagnella e «Gianfe» Franchi di G.L. si unirono a Fulvio a Macapà. La presenza in Brasile di questo gruppo di giovani milanesi, con cui il contatto è continuo e fecondo, è per noi stimolo ad un interessamento a quello che fanno e dicono. Ecco il motivo per cui ci siamo decisi a pubblicare le loro lettere.⁶⁴

Em 1962 com uma perspectiva mais definida, partiram Nicoletta Padovani e Maria Rita Monreale, uma formada em medicina e a outra assistente social e, em Macapá, Fulvio Giuliano, geômetra e construtor de Igrejas e de hospitais, seguidos depois por Emilio Brughera, perito mecânico. No ano seguinte transferiram-se para o Brasil também Alberto Antoniazzi, que entrou no seminário em Belo Horizonte, e Franca Sessa, nas Pequenas Irmãs da Assunção (ordem dedicada à caridade). O pequeno grupo, a «ponta avançada» (coma a definimos) ia aumentando: em 1964, Paolo Padovani, Pigi Bernareggi, Luciano Di Pietro, entraram no seminário de Belo Horizonte. Franca Ferrari juntou-se à outra Franca nas Pequenas Irmãs da Assunção; Luisa Castiglioni e Lidia Acerboni seguiram Nicoletta e Maria Rita. Por último, em 1965, Bruno Paccagnella e «Gianfe» Franchi di G.L. se uniram a Fulvio em Macapá. A presença no Brasil deste grupo de jovens milaneses, com os quais o contato é constante e fecundo, é para nós um estímulo a que nos interessemos daquilo que eles fazem e dizem. Eis o motivo pelo qual nós decidimos publicar suas cartas.

A INSERÇÃO NO BRASIL

Uma das melhores formas de explicar o projeto missionário da GS no Brasil talvez seja começando a partir do que não era, ou seja, esclarecendo aquilo que esse projeto não buscava. Não era uma atividade de apostolado voltada eminentemente para conversão e para evangelização nos moldes tradicionais. Os esforços são direcionados de forma predominante para Belo Horizonte, contexto no qual já havia uma igreja local estruturada. Não se tratava de se inserir num projeto de criação de igreja. Outro aspecto relevante é que o projeto era voltado para um contexto urbano e, mais do que isso, se concentra inicialmente em meios específicos,

⁶⁴ Testimonianza: lettere dal Brasile. Pp. 3-4. Edizione GIAC – GS, Monza. Sem data provavelmente 1965. [Archivio Fraternità di CL Milano].

como a escola, a universidade, o seminário e também as periferias, nos quais o militante deveria dar seu testemunho e difundir os valores cristãos.

Os integrantes da GS não eram os únicos estrangeiros na igreja Belo Horizonte. Havia outros grupos de missionários que procuravam inovar no campo pastoral. A título de exemplo, é útil lembrar que, na própria arquidiocese de Belo Horizonte, na mesma época, conforme relata a historiadora Lucília de Almeida Neves Delgado, chegaram alguns sacerdotes franceses da congregação assuncionista (Padre Michele Le Ven, Xavier Berthou e Hervé Crouguennec). Estes, começaram a se dedicar às atividades de uma paróquia da capital mineira e, ao mesmo tempo, a desenvolver iniciativas de militância política ao lado da *Juventude Operaria Católica* (JOC) (Delgado, 2006). Além disso, havia também o próprio grupo italiano de freiras da Congregação do Espírito Santo de Lucca, dentre outros.

Como já foi explicado anteriormente, essas tendências, que envolviam católicos europeus (sacerdotes, religiosos, leigos) dentro de uma multiplicidade de iniciativas missionárias, eram fortemente estimuladas por Roma sob uma dupla inquietação que, de um lado, se configurava na urgência de tomar medidas eficazes diante do problema da escassez de padres ordenados e, de outro, era fomentada pela preocupação representada pela ameaça de uma proliferação do comunismo, que agudizou-se após a revolução cubana, em toda a América Latina.

Conforme anota Antoniazzi (2002), o Seminário Coração Eucarístico, de Belo Horizonte, desde o começo da década de 1950, versava em uma situação bastante difícil. Enfrentava um problema de falta de professores para formação dos seminaristas e também uma situação econômica de dificuldade.

Os militantes da GS se inserem em um contexto da igreja de Belo Horizonte, que conforme assinalam diversos estudos, era marcado por uma série de tensões. Na igreja da capital mineira havia divisões bastante profundas que vinham se alastrando desde o começo da década de 1950. Divisões internas à própria igreja belo-horizontina, de duas correntes do clero da arquidiocese, que se reproduziam também em divisões dentro do ambiente do seminário da capital mineira (Antoniazzi, 2002).

Também essas divisões se apresentam na dimensão externa da igreja de Belo Horizonte. No âmbito do laicato, nos movimentos católicos organizados, havia um enfrentamento entre duas modalidades de se entender a igreja. Sergio Da Mata identifica duas identidades opostas: de um lado, a excludente, mais tradicionalista, representada pelo 'Movimento por um Mundo Cristão', e de outro, em oposição, uma identidade católica inclusiva, não-tradicionalista, que podia ser identificada na JUC (Mata, 2007).

No que diz respeito a essa segunda vertente, inclusiva, é preciso considerar que a entrada dos militantes do grupo de Milão, começada a partir de 1962, se dá no momento em que alguns ramos da Ação Católica brasileira, especialmente a JUC, que em Belo Horizonte constituía um grupo bastante atuante, havia entrado em um processo de politização, que levava os seus membros a projetar seu engajamento em uma crítica ao capitalismo, e se posicionar ativamente, envolvendo-se com a esquerda. Ainda, numa posição mais radical, em 1961, membros da JUC formaram a *Ação Popular* (AP), um movimento autônomo inspirado no cristianismo. A AP elaborava uma crítica à perspectiva de nacionalismo desenvolvimentista do Governo Goulart e assumia explicitamente a ideia de revolução (Mainwaring, 2003; Della Cava, 1975). Nessa perspectiva, a conjuntura socioeconômica do Brasil deve ser situada num panorama mais amplo, em um quadro histórico que, “combinado com um início de proletarianização dos trabalhadores intelectuais produz, sobretudo na América Latina e Ásia, uma radicalização de uma intensidade e violência às vezes espantosas, da intelligentsia e da juventude estudantil” (Löwy, 1979: 264).

O conflito ideológico entre as duas vertentes de movimentos de leigos católicos se acirra progressivamente no período anterior ao golpe militar de 64. De um lado, se sobressai a JUC, que apoiava as reformas de base do governo Goulart. De outro, os Congregados Marianos, o movimento Tradição, Família e Propriedade (TFP) e a Liga da Mulher Democrática (Limde), de tendência conservadora, que se opõem às reformas e acusam a AC de comunismo.

Por via de uma crescente politização em meio a esses âmbitos, essa polarização chega ao auge em 1964. Em março, os Congregados Marianos e o TFP entram em confronto direto com a Ação Católica, com quebra dos postos instalados pela TFP para coleta de assinaturas contra a AC e brigas corporais em um dos mais centrais e conhecidos pontos da capital mineira, a Praça Sete. A situação iria se agravar ainda mais para a AC com a intervenção dos militares, a partir do dia 1º de abril.

Em Belo Horizonte, já no dia 2 de abril, foram invadidos o edifício Pio XII (sede da Ação Católica) e o convento dos dominicanos. Foram presos líderes sindicais católicos, entre os quais Dazinho (João Gomes Pimenta). Frei Martinho Burnier reagiu veementemente em *O Diário* (3/4/1964). Mas a maioria dos católicos parecia aprovar a revolução. Dom João e Dom Serafim estavam desprestigiados junto a militares e golpistas, por terem apoiado a AC antes do golpe (Antoniazzi, 2003: 111-112).

A entrada dos militares na vida civil e política do país havia sido saudada como uma intervenção benéfica e necessária para a ordem social do Brasil por parte da hierarquia da igreja. Como anota Skidmore, em manifesto publicado no dia 26 de maio, um grupo de bispos

declaravam eloquentemente e explicitamente seu apoio ao golpe “as forças armadas intervieram a tempo de impedir a implantação de um regime bolchevista em nosso país” (Skidmore, 2004: 63-64). A posição da hierarquia da igreja brasileira tornava-se ambígua uma vez que, ao expressar com tanta eloquência essa sintonia ideológica com os militares na luta anticomunista, os prelados tentavam defender os grupos de leigos como a AC e o Movimento Educação de Base (MEB) da acusação de serem comunistas. Situação que acaba por gerar mal entendidos e insatisfações entre os setores católicos progressistas da igreja, entre o clero e o laicato.

O grupo da GS e seus militantes ingressavam no Brasil nesse caldo cultural que era um período de agitação política nacional, com grande ressonância em Belo Horizonte, e uma situação de igreja dividida como a da capital mineira. Atitudes como as assumidas por alguns militantes da JUC – principalmente os radicais – não podiam deixar indiferentes os militantes da GS. No entanto, em função do ambiente e da rede de relações nas quais estavam inseridos, a construção de uma percepção crítica da situação leva um bom tempo para ser maturada.

Alguns estudos da igreja do Brasil e de Belo Horizonte evidenciam a situação de conflitualidade acirrada. Sobre o contexto brasileiro no período logo anterior ao Golpe de 1964 e a sociedade em conflito em Belo Horizonte podemos encontrar alguns esclarecimentos no trecho a seguir:

Os católicos também se apresentavam divididos diante da situação: os militantes ligados à Ação Católica especializada assumiam o reformismo e se empenhavam em denunciar todos os que, levados pelo anticomunismo e o temor de mudanças, engrossavam as tendências reacionárias. Em Belo Horizonte, no dia 12 de março, militantes da Ação Católica e congregados marianos se enfrentaram em praça pública, quando os primeiros, auxiliados por engraxates e vendedores ambulantes, atacaram os segundos, que recolhiam assinaturas contra as reformas. Em São Paulo, uma frase dita por Goulart no comício de 13 de março – “não é com rosários que se combatem as reformas” – levou a irmã Ana de Lourdes, neta de Rui Barbosa, a sugerir a ideia de um “desagravo ao santo rosário”. Nascia a proposta, logo levada adiante pela Associação Cívica Feminina, de uma Marcha da Família com Deus pela Liberdade. Realizada no dia de São José, 19 de março, a marcha reuniu cerca de quinhentas mil pessoas (outra estimativa falava em oitocentas mil), a maioria da classe média (Martins, 1994: 145-146).

O que fica evidente, é que GS se insere no Brasil num momento que, para além de um momento de crise política, um momento de crise dos próprios movimentos católicos.

O que nos parece significativo nesta crise da Ação Católica especializada é que ela aponta para um conflito que marcou a história recente da Igreja no Brasil: de um lado, o modelo de uma Igreja tridentina, caracterizada pelo centralismo romano dos papas e da Cúria, hierarquicamente organizada, preocupada com a sua unidade e sua universalidade; de outro, a proposta de uma Igreja popular, sustentada pela ideia de um compromisso com as classes subalternas e pela valorização do laicato (Martins, 1994: 167).

Após o Golpe, a divisão e a polarização entre duas maneiras de entender a igreja, duas visões de mundo, permanece. As investidas da intervenção militar não conseguem silenciar por completo os grupos progressistas do laicato e do clero, e os conflitos continuam.

Nesse contexto do mundo católico e da igreja de Belo Horizonte, segundo uma entrevistada, o movimento se apresentava de forma conservadora. O grupo, no Brasil, não tomava nenhum tipo de posição diante dos acontecimentos políticos.

Havia até certa blindagem, que fazia com que os membros do movimento pudessem viver em um ambiente protegido, e não percebessem inicialmente, por completo, as razões e motivações da polarização e das tensões presentes no contexto da igreja belorizontina. A conscientização não acontece de imediato e uma tomada de posição só irá ocorrer anos após o golpe.

(Anna). Poi, sono tornata lì nel 64, a giochi un po' fatti, e soprattutto con un clima politico assolutamente diverso. Che, devo dire, come le dicevo l'altra volta, all'inizio non lo abbiamo neanche percepito. Perché ci siamo trovati in mezzo ad un ambiente tutto contento che ci fosse stato il colpo di stato. Nel 64 uno arriva, non sa niente, ci mette un po' a capire. Non molto, devo dire! Comunque un pochino ce l'abbiamo messa, e magari neanche tutti. Dal punto di vista della chiesa, quando siamo tornati lì, allora, io devo dire che, io ho cominciato, all'inizio, ripeto, non mi sono accorta di granché. Anche perché, eravamo un po', come dire, protetti. I nostri referenti che avevamo lì erano tranquilli. I ragazzi erano in seminario, dal seminario non arrivavano particolari analisi di crisi, niente. Tutto sembrava normale.

(Anna). Depois, voltei ali em 64, com os jogos feitos, e sobretudo em um clima político absolutamente distinto. Que, devo dizer, como te dizia a outra vez, no começo nós nem o percebemos. Porque nos encontrávamos em meio a um ambiente satisfeito que houvesse acontecido o golpe de estado. Em 64 uma pessoa chega, não sabe de nada, demora um pouco pra entender. Mas não muito, preciso dizer! De qualquer forma um pouco demoramos, e talvez nem todos. Do ponto de vista da igreja, quando voltamos lá, então, eu preciso dizer que, eu comecei, no começo, repito, não percebi muita coisa. Até porque, éramos um pouco, como dizer, protegidos. As referências que tínhamos ali eram tranquilos. Os rapazes estavam no seminário, do seminário não chegavam análise específicas da crise, nada. Tudo parecia normal.

O que é interessante observar no quadro apresentado pela informante é que, apesar de afetados pelas condições sociais encontradas no Brasil (sobretudo impactados pela questão social e a pobreza), a inserção no país, por meio do grupo, dentro de ambientes da igreja católica, cria uma espécie de distanciamento e de proteção desses jovens quanto à intensidade dos reais acontecimentos verificados. A inserção diferenciada – o fato de serem missionários, de serem italianos, de pertencerem a um grupo – criou uma espécie de blindagem que, por algum tempo, “anestesiou” os componentes do grupo e impediu que tomassem plena consciência do real estado das coisas ou que pudessem maturar posições individuais próprias a respeito do quadro social e dos acontecimentos que marcavam o Brasil naquele momento.

(Anna). In più in questi, non dimentichiamo che nel 64 c'è stato il colpo di stato in Brasile. Io non mi dimenticherò mai queste cose. Quando siamo arrivati là, come si chiama, noi avevamo contatti fin da, avevamo conosciuto nel 62, quando eravamo là a fare il nostro stage. Eravamo entrati in contatto con quest'altro collegio, che si chiamava *Colégio Assunção*, con le suore dell'*assunção* francese, come partenza. Perché erano amiche del vescovo di Macapá. Era tutto un giro così. E io, quando siamo andati, nel 65, a trovarle, non mi ricordo più come si chiamava la madre superiore, comunque, che a livello umano era una persona squisita, che, come sapeva che siccome là ci trattavano male, ci preparava i dolcetti, per dire. Insomma, il primo contatto che io ho avuto con la realtà brasiliana è stata sta suora, che ha detto "è stata la provvidenza a far sì che i militari hanno spazzato via i comunisti". Giuro, me lo ricordo fino ad oggi. Perché poi, dopo con quello che io ho fatto in Brasile, ogni tanto mi veniva in mente. Dico, ne ho fatta di strada [risada], e da questo, al momento, uno non... quando sta dentro non ci faceva caso. Ma, sicuramente, all'inizio ci siamo presentati come un movimento là fortemente conservatore.

(Anna). Mais do que isso, não nos esqueçamos de que em 64 houve o golpe de estado no Brasil. Eu não me esquecerei nunca dessas coisas. Quando chegamos lá, como se chama, nos tínhamos contatos desde, tínhamos conhecido em 62, quando estávamos lá pra fazer o nosso estágio. Havíamos entrado em contato com este outro colégio, que se chamava Colégio Assunção, com as freiras da assunção francesas, como ponto de partida. Porque eram amigas do bispo de Macapá. Era um negócio desse tipo. E eu, quando fomos, em 65, encontrá-las, não me lembrou mais como chamava-se a madre superiora, de qualquer forma, que no aspecto humano era uma pessoa deliciosa, que, como sabia que lá nos tratavam mal, nos preparava docinhos, por assim dizer. Em suma, o primeiro contato que eu tive com a realidade brasileira foi por meio desta irmã, que disse "foi a providência a fazer com que os militares mandassem embora os comunistas". Juro, me lembro até hoje. Porque depois, aquilo que fiz no Brasil de vez em quando me vinha em mente. Digo, acabei percorrendo bastante estrada [risada], e disse, no momento, uma pessoa não... quando está dentro não presta atenção. Mas, com certeza, no começo nos apresentávamos lá como um movimento fortemente conservador.

Mas essa camada de proteção não é duradoura. A polarização no cenário político brasileiro afeta também os ambiente da igreja e acaba por influenciar – ainda que alguns anos após o Golpe – a segmentação de opiniões e posturas no interior do grupo. As implicações dessa influência serão sentidas não somente no interior do grupo no Brasil, mas também no seio do movimento da GS na Itália, como veremos mais adiante.

Antes, cabe adentrarmos na experiência brasileira em si. Inserida no contexto agora relatado, como se dava a atuação do movimento? O que realizavam? Onde atuavam? Em que consistia a missão no Brasil?

CARACTERÍSTICAS DA AÇÃO DA GS NO BRASIL

Como dito anteriormente, um dos propósitos da iniciativa missionária da GS era o de recriar o movimento no Brasil. Para tanto, seus integrantes desenvolveram uma série de iniciativas.

A princípio, como resultado inclusive da recepção, pelas irmãs da Congregação do Espírito Santo de Lucca e dos membros da UEC, das freiras da congregação assuncionista, dos primeiros militantes chegados ao Brasil, a atuação se foca na realização de atividades de ensino no Colégio Helena Guerra e no Colégio Assunção. Em seguida, é criada uma publicação – a princípio bilíngue: em italiano e português – que busca apresentar a iniciativa brasileira, descrever os feitos no país e ser um canal de comunicação Brasil-Itália do movimento.

A revista, que recebeu o nome de *Okara: diálogo entre jovens de dois mundos*, foi uma publicação que nasceu como projeto diretamente decorrente da experiência missionária da GS no Brasil e serviu como um suporte à iniciativa. Era uma publicação bimestral, distribuída ao mesmo tempo nos dois países. A primeira edição de *Okara* data de junho de 1962.⁶⁵

Como o próprio slogan da revista aponta, a ideia de diálogo era central. A revista se apresentava também como o ponto de encontro entre a GS e a UEC. A partir de duas redações, a italiana e a brasileira, se apresentava uma interação, a partir de matérias que abordavam questões como os modelos de desenvolvimento econômico, a situação da educação, reflexões sobre pensamentos de teólogos católicos, literatura, testemunhos dos próprios membros da GS ou da UEC. A revista buscava, ainda, oferecer um ponto de vista crítico a respeito dos processos de desenvolvimento social e cultural.

“Okara” = assim os índios chamam o centro da aldeia, o centro da comunidade. Os homens se agrupam por que a vida impõe um interesse comum. O nosso interesse comum é a exigência de dar um sentido àquilo que nós somos e àquilo que nós fazemos: sabemos por instinto que tal sentido é um por todos. Nós sabemos sobretudo que tal significado coincide com a realidade de Jesus Cristo. E o que nos une é precisamente a verificação desta realidade nos movimentos dos homens e nos acontecimentos das coisas – assim como nos circundam e nos premem cada dia do tempo em que vivemos. A revista é como o centro do nosso encontro; ela é a expressão daquela

⁶⁵ No acervo do Archivio Fraternità di Comunione e Liberazione de Milão encontram-se sete números da revista o primeiro publicado em junho de 1962, e último o número o sétimo (sem data), provavelmente publicado em 1964. Sendo o que sexto número da revista bimestral data dezembro de 1963. Pelo que nos foi informado somos levados a crer que provavelmente existem apenas sete número e a publicação da revista foi interrompida.

consciência que cria a nossa comunidade. Uma comunidade de Jovens, por isso uma consciência intransigente frente aos ideais e inexperiente frente às coisas.⁶⁶

Outro instrumento de suporte da iniciativa missionária era o dízimo. Com o objetivo de angariar fundos para manutenção do grupo no Brasil e realização das atividades da GS no país era organizada uma coleta de recursos junto aos jovens de Milão. Um dos depoimentos colhidos atesta a importância desse mecanismo para a experiência brasileira.

(Caterina). Dall'Italia tutti si tassavano per pagarci il nostro soggiorno là, e si chiamavano le decime. Quelli che potevano... appunto la maggior parte, perché prendevano la mancia, la stenna dal papà e davano una parte secondo... chi c'era che già cominciava a lavorare. Già la maggior parte erano studenti, comunque si privavano di una parte di quello che ricevevano per sostenere noi. Cioè, vabbè, il primo anno questo professore ci ha dato la massima ospitalità, quindi non è che dovessimo ripagarlo. Diciamo gli facevamo dei regali. Adesso, però, non è che dovessimo pagare un tot... invece, poi, con i soldi raccolti abbiamo potuto comprare un piccolo appartamento e ci siamo insediati in questo piccolo appartamento.

(Caterina). Da Itália todos se taxavam pra pagar a nossa permanência lá, e se chamavam de dízimos. Aqueles que podiam... precisamente a maior parte, porque recebiam a mesada, o presente do papai e ofereciam uma parte de acordo... havia quem já começava a trabalhar. Já a maior parte eram estudantes, que de todo modo privavam-se de uma parte do que recebiam pra nos sustentar. Quer dizer, tudo bem, o primeiro ano esse professor nos ofereceu a maior hospitalidade, portanto não é que tivéssemos que pagá-lo. Digamos que o oferecíamos alguns presentes. Agora, porém, não é que tivéssemos que pagar um x... Ao invés disso, então, com o dinheiro arrecadado pudemos comprar um pequeno apartamento e nos instalamos neste pequeno apartamento.

O apoio financeiro beneficiava os jovens instalados no Brasil e permitiu às mulheres, que ao contrário dos homens não se hospedavam no seminário, a aquisição de bens que garantiam sua instalação e comodidade.

(Anna). Da Milano. Arrivavano regolarmente rimesse, tanto che prima avevano comprato un piccolo appartamento e poi ne abbiamo comprato uno grande, bellissimo, con la terrazza, dove la domenica sera radunavamo tutti, anche i seminaristi.

(Anna). De Milão. Chegavam regularmente depósitos, tanto que antes compramos um pequeno apartamento e depois compramos um grande, belíssimo, com um terraço, onde no domingo à noite juntávamos todo mundo, também os seminaristas.

Os recursos financeiros garantiam a manutenção do grupo e das atividades e permitiam, inclusive, que alguns dos militantes pudessem completar seus percursos de formação. Mas esse aspecto também trazia implicações. A disponibilidade de recursos não estimulava, ou

⁶⁶ Okara, revista bimestral ítalo-brasileira n. 1. Junho 1962, [arquivo Fraternità di Comunione e Liberazione Milano]

facilitava, que os militantes no Brasil entrassem em contato com a realidade local, ou se integrassem mais profundamente, se confrontando num mesmo nível com as pessoas locais.

O dízimo, além de sustentar diretamente as iniciativas no Brasil, tinha uma função também para o movimento como um todo. Criava e fortalecia um sentido de coesão no movimento e, além disso, tinha uma função pedagógica. Era uma maneira de educar e conscientizar os membros da GS sobre o significado dessa iniciativa.

La comunione completa che alcuni giovani di Gioventù Studentesca stanno realizzando in Brasile resterebbe sterile se la partecipazione di chi vive qui, nel solito ambiente, le normali occupazioni, fosse limitata a un vago sentimento di ammirazione e rispetto, creando una specie di estraneità tra quelli che, invece, sono diversi modi di essere della stessa comunità. Il mezzo che impedisce una frattura di questo genere è concretissimo: le DECIME, cioè, il dare per il Brasile, con continuità, una parte, anche piccola, di tutto quello che possediamo. (...) Ma anche lo scopo per cui viene usato il denaro raccolto è tutt'altro che trascurabile: esso forma l'ossatura del lavoro che GS compie in Brasile. Grazie alle decime si possono sostenere le iniziative prese a Belo Horizonte, a San Paolo e a Macapa dai giovani che sono andati là a vivere, e si sono potuti realizzare contatti diretti con i giovani cattolici brasiliani mediante scambi di studenti.⁶⁷

A comunhão completa que alguns jovens de Gioventù Studentesca estão realizando no Brasil ficaria estéril se a participação de quem vive aqui, no mesmo ambiente, as normais ocupações, fosse limitada a um sentimento vago de admiração e respeito, criando uma espécie de estranhamento entre aquelas que, ao invés disso, são formas diferentes de pertencer à mesma comunidade. O meio que impede uma fratura desse tipo é concretíssimo: os dízimos, quer dizer, o doar para o Brasil, com continuidade, uma parte, mesmo que pequena, de tudo o que possuímos. (...) Mas também o escopo para qual vem sendo utilizado o dinheiro arrecadado é tudo menos insignificante: ele forma o esqueleto do trabalho que GS realiza no Brasil. Graças aos dízimos é possível sustentar as iniciativas presas em Belo Horizonte, em São Paulo e em Macapá pelos jovens que foram lá pra viver, e puderam realizar contatos diretos com os jovens católicos brasileiros por meio de intercâmbios de estudantes.

TENTATIVA DE RECRIAR GS NO BRASIL

De forma geral, o objetivo da missão era o de recriar GS, com seu método, no Brasil, inicialmente no colégio Helena Guerra. Para tanto, procuram congregar os estudantes e reproduzir os momentos de reunião, estabelecendo encontros e espaços de conscientização como o *raggio*.

A atuação no Helena Guerra, para além das aulas que eram ministradas, se dá em duas frentes. A primeira, por meio da colaboração com a UEC, com a presença no movimento estudantil, e a segunda por meio da participação, junto às religiosas do colégio, em ações nas periferias da cidade. Nas favelas, começam, em 1962, a realizar trabalhos com as crianças

⁶⁷ “Comunione vissuta” IN: *Milano Studenti*, Anno VIII n. 12-13, Milano, 5 giugno 1964.

pequenas e gestantes, e a oferecer orientações sobre higiene, e hábitos sanitários e alimentares.

Na medida em que a presença do movimento vai se consolidando, com o aumento do número de militantes em Belo Horizonte, a atuação começa a se expandir para outros colégios da capital, administrados por congregações e ordem religiosas. Um desses como já foi mencionado era o *Colégio Assunção*. Nesses casos, os representantes do grupo ministravam aulas de ensino religioso.

Com o avançar do movimento no Brasil e a inserção de militantes da GS no seminário, o grupo busca também realizar uma presença dentro das estruturas eclesiais. Tal fato era importante por garantir legitimidade para essas figuras, enquanto representantes formais da igreja, e para o movimento em si. Tais seminaristas, em linha com os novos estímulos dados pelo Concílio Vaticano II às atividades pastorais, se dirigiam, geralmente aos domingos, às favelas e às periferias, para realizar atividades de apostolado com os jovens e tentar aplicar aquilo que aprenderam com o grupo na Itália. Acompanhados pelos sacerdotes locais, alguns seminaristas atuavam no campo pastoral numa favela próxima ao seminário, a Vila 31 de Março, colaborando para que os moradores pudessem ter reconhecidos seus direitos de moradia.

Desde sua chegada ao Brasil, ainda em 1962, os militantes dão início a uma atuação nas favelas e em comunidades carentes próximas da cidade. As iniciativas são voltadas para uma ação de tipo caritativa e têm como principal foco a favela conhecida como *Vila operária*. Ali, buscam desenvolver as mesmas modalidades aplicadas nas iniciativas da Bassa, na Itália. Sempre sem a intenção de promover uma mudança social, mas apenas com o objetivo de compartilhar daquela realidade e oferecer sua solidariedade e ajuda cristã.

(*Chiara*). Eu tinha me matriculado em letras, mas nem comecei a frequentar eu vim pra cá. E aí fiquei quase um ano em Belo Horizonte. (...) Primeiro num bairro da periferia, que era quase uma favela. Naquela época chamava de *vila operaria*. A gente ia aos domingos e fazia o que fazia na Bassa: brincar com as crianças, fazer grupo de jovens, ajudar na igreja e tal. (...) uma mudança social não se pretendia. Agora, ao mesmo tempo, durante a semana, eu ia em Nova Lima, que é uma cidade do lado de Belo Horizonte, onde tem uma mina, agora foi desativada, mas na época tinha uma mina terrível, que era dois quilômetros de profundidade e tal. E todos os trabalhadores de lá viviam em uma pobreza. Todos os que tinham trabalhado lá com problemas pulmonares; e eu ajudava umas irmãszinhas que tinham lá, não sei, tem ainda, que faziam um trabalho assim: iam nas casas onde as mães estavam doentes, ou tinham tido um neném, e faziam o trabalho que a mãe faz, cozinhar, lavar roupa e tal. Eu fiz uma experiência, porque eu nunca tinha cozinhado na vida, não sabia como se fazia nada, como se cuidava de neném nem nada. Mas aí fui, e achei muito legal. (...) É muito aquele negocio de Jesus Cristo pobre, de testemunho. E, assim, tem um pobre, vai lá e ajuda. Mas é quase que uma ajuda momentânea. Não é um mudar a situação, tentar mudar a situação.

Ainda que com caráter caritativo, a presença da GS no Brasil ganha corpo por meio das iniciativas nas favelas. É notável a evolução das ações realizadas, dentre as quais um censo religioso-social⁶⁸ que buscava entender as necessidades básicas da comunidade e compreender seus hábitos religiosos, os motivos de aderirem ou não às práticas e as possibilidades de estimulá-los a se inserir nas atividades.

A presença da GS nesses ambientes também era marcada por atividades de animação e de catequização com as crianças, por momentos de oração e de celebração de missas, de reuniões, encontros semelhantes ao *raggio* e mesmo, posteriormente, da realização de atividades esportivas, de teatro etc. Os militantes se dedicavam também a promover uma espécie de educação à higiene, à puericultura, ao cuidado com as crianças, com as grávidas, a dar orientações e apoio às mães pobres⁶⁹.

Com o avançar das atividades, nos anos sucessivos, começam a participar das ações também jovens brasileiras, alunas dos colégios de elite nos quais os membros da GS atuavam.

Na comunidade de Vila Operária, onde as atividades do grupo se concentram, há uma evidente evolução do engajamento e da perspectiva de participação dos militantes. Com o avançar dos anos, as iniciativas do movimento culminam com a construção (seguida de uma ampliação) de uma capela, com um salão anexo para a realização das reuniões. O grupo volta esforços também para a construção de uma escola e para a oferta de bolsas de estudo para as crianças carentes da região.⁷⁰

(Chiara). Já tinha acontecido o primeiro golpe, o golpe de 64. Mas foi naquela fase onde ainda tinha uma certa liberdade, uma certa... Pra quem não era de organização política de partido político tinha, e aí nos começamos na *vila operaria* a fazer uma pesquisa do que a gente precisava mais, queria mais. A gente imaginava que fosse a questão da água, porque era uma favela num morro de pedra e não tinha água. As mulheres tinham que andar de lá pra baixo, e invés não. Que eles queriam pedir mais era uma escola. Porque as crianças lá tinha só um grupo escolar até o quarto ano, e depois paravam de estudar. E aí agente decidiu com esse grupo construir uma escola junto com a comunidade. E aí construímos. E por muito tempo começou a funcionar o ginásio, arranjando o dinheiro dali e tal, comprometendo algumas pessoas.

Outra frente assumida pelos jovens é a criação de um projeto de constituição de uma cooperativa de trabalho, voltada a disponibilizar possibilidades de ocupação para os

⁶⁸ “L’amicizia diventa feconda”. *Milano Studenti*. Anno VII. Ottobre-Novembre, 1962, numero 1.

⁶⁹ Okara, revista bimestral ítalo-brasileira. Numero 3 Dicembre 1962. [archivio Fraternità di Comunione e Liberazione Milano]

⁷⁰ “Una lettera dal Brasile”. *Milano Studenti*. Anno XII. 8 Giugno, 1966; “Il lavoro alla Vila Operaria”. *Milano Studenti*. Anno XIV. 6 Aprile 1967.

moradores e desenvolver atividades de urbanização da favela. Ainda nessa linha, o grupo buscar criar projetos para oferecer cursos de qualificação profissional aos moradores, como os de pedreiro, pintor, de corte e costura. Dessa forma, buscava-se uma aproximação dessa população ao mesmo tempo em que se permitia uma ação concreta para contribuir com sua inserção no mercado de trabalho e com a geração de renda.⁷¹

A atenção do grupo também se dirige, nesse período, para a cidade de Nova Lima, município vizinho da capital mineira, onde participam de iniciativas de assistência às famílias pobres desenvolvidas por freiras.

Em 1967, segundo informações relatadas pelos entrevistados e colhidas junto aos documentos e publicações da época, já era visível uma mudança, poderíamos dizer até uma transformação, da forma de engajamento e do modelo de atuação do grupo. Já não se tratava, ao menos para uma parte dos militantes, de apenas compartilhar e oferecer solidariedade. Era notável uma conscientização e uma sensibilização às causas da comunidade e o surgimento de uma visão social crítica.

INSERÇÃO SOCIAL NO BRASIL E DIFICULDADES DE ATUAÇÃO

O fato de se constituir como uma experiência pioneira – ou autêntica, na visão de muitos integrantes – teve também um custo. O ineditismo da ação era verificado tanto em termos da realização da missão em si, da ida de militantes para um país desconhecido, quanto em termos de planejamento, de elaboração e preparação para esse tipo de iniciativa. Pelo que fora relatado nas entrevistas, não havia de fato um planejamento detalhado sobre como atuar no Brasil, sobre como desenvolver a atividade missionária. Não havia um plano estruturado ou diretrizes a serem seguidas. A base da experiência se estabelecia sobre o método criado por Giussani.

Os jovens que chegam ao Brasil, embora gozem de certa posição de liderança junto ao movimento na Itália, não dispõem de cargos ou de uma hierarquia que permita a eles se organizarem de forma estrutural no novo país.

Uma questão que fica clara quando constatamos essa falta de planejamento tático e prático é a enorme autonomia que foi dada a esses jovens. Essa atitude do movimento, de enviar o grupo ao Brasil, foi muito audaciosa e altamente experimental. Os jovens italianos

⁷¹ “La carità di ogni giorno”. *Milano Studenti*. N. 2 Dicembre, 1967.

atuaram como uma espécie de “cabeça de lança” (Bocci, 2010: 241) do movimento, como desbravadores de um território “desconhecido” que eles supunham conhecer. Eles chegam ao Brasil sem uma coordenação muito estruturada e sem orientações específicas sobre os rumos a seguir ou a quem se reportar. O nível de autonomia delegado a eles é alto e, em pouco tempo, exige que tomem muitas decisões. E, nesse momento de falta de direcionamento, eles se dão conta, ainda, do impacto da ditadura, da situação histórico-política do Brasil e dos altos níveis de pobreza e de desamparo social.

Outro problema para um movimento como o da GS, no qual a autoridade carismática do fundador era central, era dado pela própria ausência dessa figura, sua força e personalidade, na realidade do movimento no Brasil. Os próprios militantes começavam a advertir essa falta:

Per ora siamo un po' soli: ci manca l'autorità. Speriamo che l'Alberto faccia presto il Seminario e possa aiutarci un po' presto.⁷²

Por enquanto estamos um pouco sozinhos: nos falta a autoridade. Esperamos que o Alberto termine cedo o Seminário e possa nos ajudar o mais rápido possível.

Não havia no Brasil uma figura de referência para o movimento como um assistente religioso. Segundo os relatos colhidos e registros sobre o movimento, uma das próprias militantes, formada, na Itália, em Medicina, acabava por assumir esse papel junto ao grupo no Brasil. Mas, ainda assim, mesmo à distância, a figura de liderança, de fato, permanecia a do assistente de Milão.

É preciso também considerar que, em 1965, ocorre uma mudança na liderança do movimento, quando Giussani é afastado e enviado a estudar nos Estados Unidos e a direção é assumida pelo padre Vanni Padovani. Essa mudança acaba tendo implicações na direção e na orientação no Grupo.

No Brasil, mesmo nas escolas onde atuavam, os jovens não encontravam figuras adultas de referência, que pudessem orientá-los e liderar momentos, por exemplo, como o de raggio. O grupo era ligado ao centro da Itália, e não tinha criado contatos com pessoas que pudessem garantir uma continuidade com os métodos empregados pelo movimento na Itália.

(Caterina). Noi non eravamo soli. Nel senso che, c'erano questi ragazzi del... ci siamo sentite accolte, abbiamo fatto un pezzo di cammino con loro, c'erano questi ragazzi di questo collegio, UEC si chiamava, della suora. Quindi con loro ci incontravamo, facevamo a nostra volta il raggio. Cioè, degli incontri che commentavamo il vangelo eccetera, dal punto di vista della chiesa. Mi ricordo che così, io personalmente, non trovavamo neanche uno con cui andarci a

⁷² Testimonianza: lettere dal Brasile. Pp. 44. . Edizione GIAC – GS, Monza. Sem data provavelmente 1965. [Archivio Fraternità di CL. Milano].

confessare in un modo decente. Tanto è vero che ogni tanto andavamo al PIME. Lì non c'era il PIME a Belo Horizonte, c'era a San Paolo, e andavamo a San Paolo per confessarci e parlare un po' con qualche prete. Perché io personalmente mi ricordo che il prete da cui andavo a confessarmi un bel giorno mi disse, "io me ne vado perché ho deciso di sposarmi". E insomma...

(Caterina). Nos não éramos sozinhos. No sentido que, havia estes rapazes do... nos sentimos acolhidas, fizemos uma parte do percurso com eles, haviam estes rapazes deste colégio, UEC chamava-se, da freira. Portanto com eles nos encontrávamos, fazíamos o raggio. Quer dizer, alguns encontros nos quais comentávamos o evangelho etc., do ponto de vista da igreja. Me lembro que assim, eu pessoalmente, não encontrava nem uma pessoa com a qual se pudesse confessar de maneira digna. Tanto é verdade que, de vez em quando, íamos ao PIME. Ali não havia o PIME, em Belo Horizonte, havia em São Paulo, e nós íamos em São Paulo para nos confessarmos e falar um pouco com algum padre. Porque eu pessoalmente me lembro que o padre com o qual fui me confessar um belo dia me disse, "eu vou embora porque decidi me casar". E em suma...

Os contatos diretos com o centro de Milão e com o sacerdote assistente, evidentemente até por via da longa distância geográfica, se davam apenas algumas vezes ao ano, quando o sacerdote fundador, ou o novo assistente, juntamente com outros membros do movimento, participavam por um período breve da experiência no Brasil.

A questão da profissão, da identidade profissional, é também um elemento central no processo de inserção no Brasil. Especialmente para quem havia optado por não seguir a vida religiosa, a inserção profissional se tornava o primeiro passo para se inserir na sociedade. Um aspecto importante que emerge nos depoimentos é a questão do trabalho, da profissão, do 'poder exercer' uma profissão no Brasil.

Os relatos destacam uma busca de autonomia dos militantes enquanto indivíduos que podiam trabalhar, exercer uma profissão ou ter um emprego. Quem tinha, àquela época, um percurso de formação já completo, tinha a possibilidade de ter uma inserção mais rápida e imediata.

(Anna). Professionale immediato, tre mesi dopo che ero lì. E questo mi ha fatto vivere, dopo con il senno del poi, perché al momento uno magari non si accorge. Però, io ho vissuto sin da subito un sacco di contraddizioni, perché ero l'unica che, invece di essere mantenuta, manteneva gli altri, per essere molto espliciti. Ma, dà una certa sicurezza il fatto di aver un'indipendenza economica, mentre tutti dipendevano dai soldi che arrivano dall'Italia. Allora non ci ho fatto caso.

(Anna). Profissional imediato, três meses depois que estava ali. E isto me fez viver, depois com um juízo posterior, porque no momento uma pessoa talvez não se dá conta. Porém, eu vivi desde logo um monte de contradições, porque era a única que, ao invés de ser mantida, mantinha os outros, pra sermos muitos explícitos. Mas, dá uma certa segurança o fato de ter uma independência econômica, enquanto todos dependiam do dinheiro que chegava da Itália. Na época não prestei muita atenção.

Independência econômica, autonomia para poder fazer escolhas com mais liberdade. De fato, o que podemos observar é que quem tem uma identidade profissional já estruturada, podia fazer escolhas de forma mais independente do grupo da GS e, consequentemente, também da igreja.

Ao se inserirem no mundo do trabalho, esses militantes entravam em contato com outros âmbitos, para além do universo restrito do movimento e da igreja. O mesmo pode ser dito daqueles que continuam seu percurso de formação e entram em contato com o mundo da universidade, com uma realidade estudantil não confessional.

Outro fato que é preciso ponderar é que encontram, no Brasil, um contexto bem diferente do de Milão. A escola é diferente e chama atenção a maneira com a qual os entrevistados descrevem a nova realidade, fortemente marcada pelas diferenças sociais e econômicas – o que surpreende fortemente os militantes. Além disso, os entrevistados relatam terem se surpreendido pelo fato de que os estudantes brasileiros, das escolas nas quais atuavam, não conheciam a realidade da periferia e da favela da cidade.

(*Silvia*). Intanto, frequentavo l'università e insegnavo in queste due grandi scuole. Lì però non ho... cosa ho fatto, nelle due grandi scuole come, diciamo, come obbedienza a Milano se vuoi, li ho portati in favela. Questo è quello che io sono riuscita a fare, e che mi sembrava giusto fare. Nel senso che, avendo guadagnato la fiducia dei direttori, erano tutte femmine, e anche maschi, la maggioranza femmine però. C'erano anche maschi che stavano prendendo il diploma di magistero. Magistrali, non c'erano i licei. E quindi dovevano fare della pratica. Allora, siccome io avevo fatto una scuola con trecento bambini, ed ero da sola al pomeriggio, mi venivano ad aiutare. Però, per loro, per i ragazzi brasiliani, erano degli shock spaventosi, perché a quell'epoca nessun brasiliano ricco (...) metteva piede per terra, quindi andavano nelle scuole private accompagnati in macchina o dal genitore o dall'autista. Andavano nei club nel pomeriggio, e così la loro vita. Quindi, l'arrivare mettere piede in una favela e veder la realtà del loro paese era una novità assoluta. Molte hanno avuto molte crisi, cioè, sono dovute venirle a prenderle le suore o i genitori; perché non volevano più tornare a casa, perché non sapevano neanche che esisteva una povertà di quel tipo. E le favelas erano state descritte come luoghi di assassini, di disgraziati, come luoghi da cui stare lontani. Questo per darti un'idea. Non so se c'entra con quello che devi scrivere tu, ma per darti un'idea di come era quel paese a quell'epoca, nel paese diffuso e non gli intellettuali, ecco.

(*Silvia*). Entretanto, eu frequentava a universidade e dava aulas nestes dois grandes colégios. Ali porém não tive... o que eu fiz, nos dois grandes colégios como, digamos, como obediência a Milão, se quiser, foi leva-los à favela. Isto é o que consegui fazer, e que me parecia justo fazer. No sentido que, uma vez ganhada a confiança dos diretores, eram todas meninas, e também meninos, mas a maioria meninas porém. Havia também meninos que estavam conseguindo o diploma de magistério. Magistério, não eram liceus. E portanto deviam ganhar prática. Então, como eu tinha uma escola com trezentas crianças, e ficava sozinha à tarde, eles vinham me ajudar. Porém, para eles, para os garotos brasileiros, eram choques terríveis, porque naquela época nenhum brasileiro rico (...) colocava os pés na terra, portanto iam às escolas particulares acompanhados no carro pelos pais ou pelo motorista. Iam à tarde aos clubes, e assim seguia a vida. Então, o chegar e colocar-se na favela e ver a realidade de seu país era uma novidade absoluta. Muitas tiveram várias crises, quer dizer, foi preciso que as freiras ou os pais viessem

buscá-las; porque não queriam mais voltar pra casa, porque não sabiam seque que existia uma pobreza deste tipo. E as favelas eram descritas como lugares de assassinos, de desgraçados, como lugares da se ficar longe. Isso pra te dar uma ideia. Não sei se tem a ver com aquilo que você deve escrever, mas para te dar uma ideia de como era aquele país naquela época, no país real e não nos ambientes intelectuais.

Além disso, havia uma dificuldade de adaptação ao contexto brasileiro que levava o grupo, muitas vezes, a se fechar sobre si mesmo. Uma das entrevistadas avalia que o grupo, na realidade, se apresentava como um movimento bastante fechado. E essa era a percepção colhida também por parte dos brasileiros.

(Anna). Non lo so neanche io. Secondo me c'era anche molta chiusura nel senso che, appunto, ma anche perché avevamo pochi strumenti finché, almeno, i ragazzi erano in seminario, studiavano. Noi, a parte me, gli altri studiavano. Praticamente tutti, nel senso che uno faceva l'università, quell'altra doveva riconoscere i suoi titoli eccetera... e quindi eravamo abbastanza chiusi, insomma. Poi, dopo, hanno cominciato ad arrivare anche queste ragazze che andavano fuori con le suore... andavano, facevano le infermiere più o meno... e poi tornavano; dal punto di vista, dico, della presenza a Belo Horizonte, sto pensando... questo, nessuno capiva bene perché fossimo lì e chi fossimo. Nel senso che, non eravamo una congregazione religiosa. Se ci chiedevano, neanche noi sapevamo bene dire...

(Anna). Nem eu sei. Para mim, havia muito fechamento, no sentido que, então, mas também porque tínhamos poucos instrumentos até que, ao menos, os rapazes estavam no seminário, estudavam. Nós, sem contar eu, os outros estudavam. Praticamente todos, no sentido que um fazia a universidade, aquela outra devia reconhecer os títulos etc.... e portanto éramos bastante fechados, em suma. Então, depois, começaram a chegar também essas moças que saíam junto com as freirinhas... iam, faziam as enfermeiras mais ou menos... e depois voltavam; do ponto de vista, digo, da presença em Belo Horizonte, estou pensando... isto, ninguém entendia direito porque estávamos ali e quem éramos. No sentido que, não éramos uma congregação religiosa. Se nos perguntavam, nem nós sabíamos bem o que dizer...

E em outro trecho da entrevista lembra:

(Anna). (...) Sempre col senno del poi, mi sembra che tutto sommato comunque fossimo piuttosto come gruppo, abbastanza chiuso, abbastanza chiuso, e anche, dopo me lo hanno detto gli amici, e anche un po' visto, visto con una certa diffidenza, perché avevamo tanti soldi. Questo è interessante per la sociologia, dico perché non glielo dirà mai nessuno, ma me l'hanno detto...

(Anna). (...) Sempre com o juízo posterior, me parece que afinal das contas de qualquer forma éramos mais como um grupo, bastante fechado, bastante fechado, e também, depois os amigos me disseram isso, e também um pouco observado, visto com certa desconfiança, porque tínhamos muito dinheiro. Isto é interessante para a sociologia, digo porque ninguém nunca te falará isso, mas disseram pra mim...

Segundo essa entrevistada, o grupo causava certo estranhamento nas pessoas locais, que não conseguiam entender bem sua atuação e seus propósitos. De fato, o grupo tinha uma estrutura inusitada dentro dos padrões de catolicismo da época. Afinal, não era nenhum

movimento constituído por padres ou por freiras ou algo que pudesse ser identificado como uma ordem ou uma congregação religiosa.

Com relação à inserção dos integrantes do movimento no Colégio Helena Guerra, podemos constatar que a relação do grupo da GS nesse espaço não será sempre fácil. Em pouco tempo começam a transparecer modos distintos de se entender o trabalho pastoral. O movimento da GS, com seu método voltado para a inserção nas escolas, com o objetivo de se tornar uma presença, uma influência com precisa função educativa, baseada na internalização de um determinado sistema de valores – da cultura, da caridade e da missão, à luz dos ensinamentos de Giussani –, começa a entrar em divergências com a orientação pedagógica do colégio Helena Guerra. Este último mantinha uma linha também de valores cristãos, mas mais voltada a uma educação da conscientização crítica, atenta a uma sensibilização à cultura popular. Assumia uma orientação cultural mais de esquerda.

A proposta educativa elaborada pelas freiras do Espírito Santo de Lucca se identificava com a perspectiva de transformação da sociedade a partir dos métodos de educação popular – tais como o elaborado por Paulo Freire e também os adotados nos meios católicos brasileiros pelo MEB – que buscavam, por meio de uma conscientização das camadas populares, criar as condições efetivas para uma mudança social das estruturas de desigualdade e injustiça do Brasil.

Com relação à exigência de uma renovação pastoral, e às iniciativas de presença na favela que o colégio queria adotar, de fato não havia muitas diferenças entre o colégio e o grupo. Afinal, essas mesmas atividades faziam parte das iniciativas que GS realizava na sua dimensão caritativa. Portanto, a questão da divergência deve ser identificada numa questão mais ideológica e de visão de mundo. A direção do colégio, ao contrário do movimento, especialmente sob a direção de Giussani, não considerava uma questão de primeira importância a batalha cultural e ideológica.

As divergências de visão de igreja e de mundo também são detectadas nas entrevistas, que apresentam discordâncias com relação a como se devia atuar na época no meio da igreja Belorizontina. É interessante observar que, mesmo que o grupo da GS e o colégio procurassem seguir um caminho de inovação e de experimentação em campo pastoral, estes não encontravam um terreno de comum acordo.

Continuammo comunque i nostri esperimenti pedagogici con qualche cautela formale. Il grande numero di alunne esigea un vasto corpo insegnante laico. Dopo una prima esperienza fatta nel '62 con i giovani insegnanti italiani di Gioventù Studentesca (Don Giussani in quell'epoca

sondava terreno per stabilire il suo movimento in Brasile), rompemmo per tacito accordo l'iniziativa comune per evidente divergenza di obiettivi e metodi (Bimbi, 1990: 51).

Continuamos de todo modo os nossos experimentos pedagógicos com alguma cautela formal. O grande número de alunas exigia um vasto corpo de professores leigos. Depois de uma primeira experiência feita em 62 com os jovens professores italianos de Gioventù Studentesca (Padre Giussani naquela época sondava terreno para estabelecer seu movimento no Brasil), rompemos por acordo tácito a iniciativa comum por evidentes divergências de objetivos e métodos (Bimbi, 1990: 51).

O experimento pedagógico do colégio Helena Guerra, de educar e ao mesmo conscientizar as filhas da alta burguesia belorizontina quanto às injustiças sociais e às desigualdades do sistema capitalista brasileiro, começado em 1960, terminará após nove anos, em 1969. Esse tipo de proposta começará a gerar tensões e conflitos, chegando em 1969 ao fechamento da instituição. A proposta era demasiada audaciosa para realidade brasileira. (Bimbi, 1990). Esse grupo de freiras que havia criado o colégio Helena Guerra, além de toda uma série de atividades de educação voltadas para os âmbitos populares, entrara em conflito com a hierarquia da igreja, chegando a criar uma comunidade laica, continuando com uma vivência de fé cristã, mas sem ter vínculos jurídicos com o aparelho eclesiástico.

Também no seminário, a inserção e adaptação dos jovens encontrava dificuldades devido às carências de estruturas e condições. Segundo as informações coletadas em depoimentos, a situação de dificuldade econômica do seminário ainda continuava. Os seminaristas viviam num ambiente que apresentava carência e precariedade seja do ponto vista das estruturas no âmbito da formação, seja do ponto vista de condições básicas de moradia e de alimentação. No final do Concílio, o clima de dificuldade também na dimensão da formação, entre os formadores e os seminaristas, levou o arcebispo Dom João Resende Costa a optar por uma reorganização do seminário, mudando sua direção – também no intuito de tentar aplicar as reformas do Vaticano II (Antoniazzi, 2003).

A presença da GS no Brasil sofrerá a influência dos impactos da recepção do Concílio Vaticano II, a partir de 1965, e dos reflexos do regime militar brasileiro, que se torna progressivamente mais repressivo. Nesse cenário, ganha força ainda, dentro do aparelho eclesiástico, uma intensa discussão sobre a crise da igreja, que somada a esses fatores, irá impactar sobre os desdobramentos da experiência de missão no Brasil.

CAPÍTULO 6:

O GRUPO DA GS NO BRASIL NO PERÍODO PÓS CONCÍLIO VATICANO II

RECEPÇÃO DO VATICANO II NO BRASIL

Conforme vimos no capítulo anterior, a inserção do grupo de *Gioventù Studentesca* (GS) no Brasil enfrenta uma série de obstáculos. Após 1965, o grupo da GS está inserido na capital mineira no momento em que os efeitos de dois eventos históricos distintos se entrelaçam e impactam marcadamente o cenário social brasileiro: o regime autoritário militar e o término do Concílio Vaticano II.⁷³ É importante, nesse sentido, considerar como esses dois acontecimentos históricos se cruzam e se imbricam, e criam no cenário belorizontino uma situação bastante contraditória. Temos a instauração de um regime militar que reprime e enfraquece os grupos de leigos organizados nos movimentos da Ação Católica. As tensões e embates reverberam com vigor no campo religioso católico da capital mineira, uma vez que após o fim do Concílio aumentam as expectativas, especialmente dos setores mais progressistas, quanto às possibilidades concretas de que a igreja possa implementar reformas e se renovar. No entanto, esse clima de expectativas estimulado pelo Vaticano II se choca com a situação de um contexto político de repressão, no qual as possibilidades de organização e mobilização dos grupos progressistas da igreja, portadores de uma visão reformista de catolicismo, são fortemente reduzidas e hostilizadas pelas autoridades militares.

Esses dois processos históricos, e suas dinâmicas, se chocam. E o Grupo da GS se encontra inserido exatamente no meio desse choque e numa conjuntura marcada pelas contradições entre essas duas tendências.

No Brasil, vige um sistema político autoritário que faz com que os setores mais progressistas da igreja, que teriam uma importante função enquanto receptores das reformas

⁷³ O Concílio Vaticano II que havia começado suas atividades no dia 11 de outubro de 1962, termina oficialmente – com fechamento solene na Praça São Pedro, no Vaticano – no dia 8 de dezembro de 1965.

do Concílio, sejam desarticulados e enfraquecidos. Exemplo disso é que a JUC se dissolve em 1966 por via de atritos e tensões com a hierarquia eclesiástica brasileira. Evidentemente esses são os efeitos também do regime militar sobre a recepção do Concílio. E é sobre este último que nos debruçamos em primeiro lugar.

Há que se pensar a recepção do Concílio Vaticano II num quadro complexo, que não permite afirmar categoricamente se de fato houve, ou não, uma aceitação majoritariamente incondicional de dentro dos contextos da igreja local do Brasil quanto às suas implicações. Há, ao invés disso, que se ponderar a recepção do Vaticano II, e de suas tendências de *Aggiornamento*, *Ressourcement* e *Desenvolvimento* (O'Malley, 2010), dentro da multiplicidade de planos institucionais e pluralidade de visões presentes em grupos e indivíduos que compõe o mundo católico. Para O'Malley, esses conceitos – vistos de forma processual – podem funcionar como sinônimos para apontar um processo de mudança e reforma. Ou seja, a recepção dada às implicações do Concílio depende do contexto no qual tais implicações se inserem.

A ideia de recepção do Concílio Vaticano II é central para se entender todo o contexto histórico da época.

A recepção é o elemento de verificação mais importante, pois revela quais dimensões foram capazes de passar para o cotidiano da Igreja, que outras deixaram de ser assimiladas e até mesmo as que foram seletivamente abandonadas. (...) Ao nos debruçarmos sobre a recepção do Vaticano II, devemos atentar para um dado, tranquilamente aceito pela historiografia: tratou-se de um Concílio dominado por bispos e teólogos da Europa, de modo particular, da Europa central. Estudar, pois, a sua recepção no Brasil, que é parte de um processo mais geral da recepção do Concílio pela Igreja na América Latina, significa interrogar-se sobre a maneira como áreas relativamente periféricas para a gestação e produção do Concílio aprestaram-se para sua recepção e a realizaram à sua maneira (Beozzo, 2003a: 425-426).

Beozzo trabalha com a ideia de múltiplas recepções do Vaticano II. De acordo com as ponderações levantadas pelo estudioso, a recepção do Vaticano II no Brasil deve ser vista como um processo complexo e articulado, que foi sendo constituído por um quadro múltiplo e diversificado, fragmentado segundo os lugares onde ocorreu, e até contraditório em alguns momentos – como é o exemplo da desarticulação da JUC e também de outros, como o enfraquecimento do *Movimento Educação de Base* (MEB), que de fato mostram como no período imediato pós Vaticano II, no Brasil, acabe vingando e prevalecendo tendências que vão na contramão da proposta de renovação do Concílio e até mesmo da história. Nem todos os contextos eclesiais locais estão prontos para receber e assimilar o Concílio da mesma maneira. Não é uma dinâmica linear nem homogênea.

Considerando esses elementos que apontam para o grau de complexidade do processo de recepção do Concílio, há também, no entanto, que se considerar uma assimilação do Vaticano que acaba por gerar impactos marcantes na igreja do Brasil.

Conforme sinaliza Beozzo (2003a), para se compreender a recepção do Vaticano II no Brasil é preciso considerar algumas referências importantes. O historiador destaca, nesse sentido, os planos pastorais que são elaborados na igreja do Brasil ao longo da década de 1960. Primeiro o Plano de Emergência (PE), elaborado em 1962, e, em seguida, o Plano Pastoral de Conjunto (PPC), elaborado em 1965. De fato, se destaca o PPC, uma vez que o plano se tornara uma referência importante na recepção e na assimilação do Vaticano II no catolicismo brasileiro. Suas diretrizes implicarão numa operacionalização de reformas e medidas de *aggiornamento* em vários âmbitos da vida eclesial brasileira, desde o âmbito da formação dos membros da igreja, da reflexão teológica e do desenvolvimento de estratégias pastorais, assim como na relação entre clérigos e leigos.

Segundo Beozzo (2003a), é possível destacar os principais frutos e resultados concretos estimulados pelo PPC na vida da igreja do Brasil considerando-se as seguintes dimensões:

- Investimentos na atualização da formação e no treinamento dos membros da igreja;
- Fundação de institutos teológico-pastorais;
- Interação maior entre teologia, pastoral e ciências sociais;
- Realização de importantes pesquisas apoiadas nas ciências sociais sobre a vida religiosa no Brasil;
- Articulação do trabalho pastoral em diferentes dimensões;
- Empenho para favorecer uma descentralização da paróquia;
- Estímulos na criação das CEBs;
- Estímulos a uma maior participação de todos os batizados na vida da igreja com um florescimento de novos ministérios leigos;
- Difusão da prática da leitura da bíblia entre os leigos.

A renovação eclesial estimulada pelo Concílio, e apoiada em termos institucionais pelo PPC, favorece também, no período pós Vaticano II, uma busca por iniciativas experimentais. Serbin (2008) relata que, em 1966, um grupo de seminaristas de Camaragibe, subúrbio de Recife, escolhe viver fora do seminário, em um barraco em uma favela, procurando conciliar o trabalho em fabricas com os estudos. Esse exemplo ajuda a compreender como um espírito novo, uma nova disposição para se conceber a vida religiosa, estava se difundido no

catolicismo brasileiro. A busca por uma forma de vida evangélica mais autêntica ganhava força e adeptos. Padres, seminaristas, religiosas, religiosos e leigos começavam a abraçar um ideal de vida cristã que pudesse ser, de alguma forma, mais autêntico, ou seja, mais alinhado e em sintonia com aquilo que eles estavam vivenciando em termos de fé, assim como em termos de situação social, que pudesse ser mais coerente com a realidade dos setores mais pobres da sociedade brasileira.

Nesse sentido, vale também considerar outra passagem do estudo de Beozzo, na qual destaca uma atitude nova que se difundia entre as religiosas no Brasil.

Para o nascimento e difusão das CEBs, foi crucial o papel desempenhado pelas religiosas. Respondendo, com audácia e generosidade, ao apelo do episcopado, um grande número dentre elas, vindas de diferentes ordens e congregações, abandonou o conforto de seus colégios voltados para jovens da classe média ou da elite e foi viver entre os mais pobres nas favelas, na periferia das grandes cidades ou em áreas social e pastoralmente desassistidas da zona rural (Beozzo, 2003a: 455).

Além dessa busca por iniciativas experimentais, que favorece o surgimento de novas atitudes, há uma demanda na igreja – por parte de grupos animados por esses propósitos de renovação, de experimentalismo e busca por uma vida evangelicamente mais autêntica – por um maior aprofundamento no âmbito da política. O pós Concílio, no Brasil, coincide, como já foi mencionado, com um momento de forte embate ideológico. No mundo católico brasileiro surge, juntamente com essa demanda de renovação, uma outra reivindicação, voltada à busca de conhecimento e posicionamento na política. Há uma forte demanda de alguns setores da igreja católica em tentar compreender o que está acontecendo no Brasil e no mundo, as dinâmicas de mudança cultural e transformações sociais. Essa busca se dá a partir de duas atitudes: a primeira é a de um maior aprofundamento no âmbito da política – no conhecimento das teorias, dos debates, das tendências ideológicas existentes etc. –, e a segunda – que pode ocorrer junto à primeira ou não – é a da lógica da filiação ou adesão a uma fé ou uma crença político-ideológica, ou, em outras palavras, uma opção pelo engajamento, pela tomada de posição política explícita. É nesse cenário que muitos religiosos são impulsionados a demonstrar publicamente suas opiniões e posições políticas.

O próprio quadro de divisão em blocos que a guerra fria estrutura nesses anos vai polarizar o cenário social de todo o Brasil. Como uma ducha gelada, o golpe militar afeta os setores reformistas, enfraquecendo-os e desarticulando-os política e institucionalmente. Por outro lado, setores mais conservadores e tradicionalistas encontram respaldo na política inaugurada pelo governo autoritário, que inicia e segue uma linha que vem sendo definida por

historiadores como uma modernização conservadora (Delgado, 2006; Serbin, 2008). Essas tendências revigoram um processo de politização que se alastra na sociedade brasileira como um todo e evidentemente não deixa de contaminar também a igreja católica.

Embora não seja fácil reconstruir o quadro de recepção do Vaticano II, este deve ser considerado como um marco histórico, como um divisor de águas, que impacta a vida de todo o mundo católico. Nesse sentido, torna-se para nós importante, e até mesmo inevitável, considerar seus efeitos na igreja de Belo Horizonte e na realidade do grupo da GS que ali realizava sua experiência.

Os depoimentos colhidos oferecem dados para se elaborar, a partir do ponto de vista dos informantes, um quadro geral da recepção do Vaticano II na igreja do Brasil. Seria pretensioso afirmar que tal quadro reflete, em sua totalidade, a multiplicidade de formas como o Concílio e suas implicações foram recebidos no país, mas oferece pistas importantes para se compreender o processo.

(Anna). Certo, se c'è stata una cosa che in Brasile non si è visto è stato un *aggiornamento* lineare. Non esisteva. Perché? La continuità si è vista nella reazione, nella conservazione. Lì, c'è stata una bella continuità, una conservazione. Oltre tutto, che si è vista molto, perché veniva molto esibita dal regime, a cui conveniva stare insieme alla chiesa. Quindi, adesso io non ho dati scientifici per dire, per quantificare, perché poi, chiaramente, io ho conosciuto l'altro pezzo di chiesa. Però, era molto evidente. Io mi ricordo, per esempio, una cosa che li cercavo ancora adesso quando sono tornata in Brasile; perché non si sapeva se ridere o piangere. Ma, in quell'epoca lì sulla base del padre Lombardi, di tutti i movimenti che c'erano in giro in Brasile; a Belo Horizonte almeno dominava questa TFP, che si chiama *Tradição Família e Propriedade*. E questi qua, d'estate, con i 40 gradi dell'estate, li riconoscevi come riconosci oggi i missionari protestanti che vanno in giro con camicia e cravatta. Ecco, loro, tutti con il completo nero, con la cravatta, e alla sera nella chiesa di São Jose, che era la chiesa dell'Alfonso Pena. Insomma, la chiesa non era la cattedrale, non la cattedrale di Belo Horizonte, comunque la chiesa più centrale, più in centro ecco, proprio nel cuore della città. Si trovavano tutti alla messa e questi qua erano esibiti in tutte le condizioni. Uno che fa un movimento che si chiama tradizione, famiglia e proprietà non c'è bisogno di commentare molto. Per cui dico, quella, la conservazione era molto esibita. La miriade di esperienze di base, come le chiamavano, davvero di base, perché preti che sono andati a fare gli operai, altri che hanno cercato di organizzare i gruppi nelle favelas, nelle vilas, comunque in mezzo alle popolazioni più povere, erano miriadi! E, almeno a Belo Horizonte, non sono stati perseguitati dalla chiesa ufficiale.

(Anna). Certamente, se houve uma coisa que no Brasil não se viu foi um *aggiornamento* linear. Não existia. Por quê? A continuidade se viu na reação, na conservação. Ali, houve uma bela continuidade, uma conservação. Além de tudo, a qual se percebeu muito, porque vinha bastante exibida pelo regime, a quem convinha estar junto à igreja. Enfim, agora eu não tenho dados científicos pra dizer, pra quantificar, porque depois, claramente, eu tomei conhecimento de outra parte da igreja. Porém, era muito evidente. Eu me lembro, por exemplo, uma coisa procurava ali ainda hoje, quando voltei ao Brasil; porque não se sabia se rir ou chorar. Mas, naquela época ali na base do padre Lombardi, de todos os movimentos que estavam em giro pelo Brasil; em Belo Horizonte pelo menos dominava esta TFP, que se chama *Tradição Família e Propriedade*. E estes, no verão, com os 40 graus do verão, era possível reconhecê-los como se reconhece hoje os missionários protestantes que vão por aí com camisa e gravada. Eis, eles, todos com o terno

preto, com a gravata, e à noite na igreja de São Jose, que era a igreja da Afonso Pena. Em suma, a igreja não era a catedral, não a catedral de Belo Horizonte, de qualquer forma a igreja mais central, mais no centro portanto, justamente no coração da cidade. Encontravam-se todos na missa e estes aqui eram exibidos em todas as circunstâncias. Uma pessoa que participa de um movimento que se chama tradição, família e propriedade não precisa de muitos comentários. Por isso digo que, aquela, a conservação era muito exibida. A miríade das experiências de base, como as chamávamos, realmente de base, porque padres que foram trabalhar como operários, outros que procuraram organizar os grupos nas favelas, nas vilas, de qualquer forma no meio das pessoas mais pobres, eram miríades! E, pelo menos em Belo Horizonte, não foram perseguidos pela igreja oficial.

Segundo o relato, o processo de *aggiornamento* no espaço da igreja belorizontina não se deu de forma linear. Não foi um processo fácil nem caracterizado pela implementação de um plano de reformas que pudesse garantir, sem conflitos, a coexistência harmoniosa de maneiras distintas de vivência de fé, de prática religiosa e de concepção e visão de mundo.

A entrevistada caracteriza Belo Horizonte como um espaço no qual havia uma polarização bastante intensa. De fato, antes e depois do golpe militar, a capital mineira era marcada por essa polarização. Após a instauração do regime, são notáveis na capital mineira a presença de duas correntes. De um lado, forças de tendências conservadoras ganham corpo e eram bastante exibidas e explícitas, no momento que encontravam uma sintonia ideológica, e mesmo um apoio, por parte do regime militar. Por outro lado, estímulos dados pelo *aggiornamento* se tornavam mais visíveis, e se faziam sentir mais nas periferias da cidade, onde havia uma proliferação de experiências de base, de trabalhos de conscientização com as camadas mais pobres, de alfabetização e de solidariedade e apoio junto aos operários.

O que as informações relatadas nos indicam é que havia uma espécie de profunda fratura na igreja de Belo Horizonte. Ao mesmo tempo em que se dava essa divisão, se observava também uma coexistência dessas correntes, que de fato caracteriza a assimilação do Concílio no meio da igreja da cidade. Os militantes da GS se inserem nesse espaço marcado por formas fragmentadas de assimilar o Concílio. Ao mesmo tempo em que presenciavam o fenômeno conservador em ambientes eclesiais, nos locais onde atuavam - especialmente em favelas e em bairros periféricos da cidade – podiam ter contato com as iniciativas de base onde se davam de forma mais expressiva as experiências de *aggiornamento* e de aceitação de reformas.

Nesse quadro, as autoridades diocesanas da capital mineira trabalhavam para que essa fissura não se ampliasse. Os relatos apresentados pelos informantes tendem a confirmar em sua grande maioria essa postura dos bispos, Dom João Resende Costa e Dom Serafim Fernandes de Araújo bispo auxiliar.

O arcebispo de Belo Horizonte, Dom João, se mostrou, antes mesmo do fim do Concílio, favorável à implantação das reformas. Em janeiro de 1964, ele convoca o clero para discutir as mudanças mais urgentes, como a aplicação prática da reforma da liturgia, revitalização do ensino da Liturgia no Seminário, celebração da crisma e do matrimônio na missa, uso da língua vernácula no breviário dos religiosos não clérigos e em partes da Missa, incentivo à participação do povo nas Missas, celebração comunitária dos sacramentos, abolição das diferenças de “classe” e tratamento igualitário de todas as pessoas nas celebrações litúrgicas, dentre uma série de outras medidas (Antoniazzi, 2002).

No entanto, Dom João não encontra um terreno tão fértil quanto o esperado para a assimilação das mudanças. Como apontado nos capítulos anteriores, o cenário religioso mineiro, em especial o belorizontino, era de disputa entre correntes conservadoras (como TFP e Congregados Marianos) e progressistas (Ação Católica)⁷⁴.

Com a emergência do Golpe Militar e o fim do Concílio Vaticano II, tornam-se ainda mais profundas – e mesmo radicais – as fraturas entre os grupos católicos. Com o agravamento desses conflitos internos, torna-se ainda mais complicada a tentativa de assimilação, ou mesmo de adaptação, das disposições conciliares. Com o limiar desses dois eventos históricos, as posturas assumidas pela arquidiocese precisam ser revistas de forma a conciliar interesses e moderar os ânimos.

Conforme observamos nos relatos colhidos, embora tenha havido esse ímpeto inicial de aplicar as disposições do Concílio, o que se vê durante o período pós Vaticano II e pós Golpe Militar é uma posição de prudência e moderação. No que diz respeito às autoridades do episcopado mineiro, prevalece uma imagem bastante nítida em todos os depoimentos. Não é a imagem de um episcopado de posições progressistas, nem também a imagem de um episcopado de linha conservadora. As referências encontradas nos depoimentos são de figuras cautelosas. Não que fossem contrárias às experiências de base e de renovação – parece ser o contrário – mas que não se engajam e não tomam posições explícitas e dirigem seus esforços a mediar e amenizar as disputas. A cautela do episcopado é relatada como marcante

⁷⁴ A Ação Católica congregava entidades como a JUC, a JEC e a JOC. Após a dissolução da JUC, em 1966, a Ação Católica se enfraquece bastante. A JOC, no entanto, permanecia como um movimento atuante no meio da capital mineira.

principalmente no que dizia respeito a uma tomada de posição política, ou seja, da necessidade de se evitar conflitos, ou enfrentamentos, com o regime militar.⁷⁵

(Anna). Ecco, secondo me, non saprei dire quanto fosse spinta, quanto fosse tollerata. Anche, nel senso che, c'erano dei vescovi equilibrati: Dom João e Dom Serafim. Dom Serafim è vivo ancora. Novanta e tanti anni, appunto, e Belo Horizonte, dal punto di vista della chiesa, la crisi vera si è vista come crisi all'interno, provocata dalla spaccatura politica, che ha mandato in crisi le vocazioni.

(Anna). Eis, na minha visão, não saberia dizer quanto era sustentada, quanto era tolerada. Também, no sentido de que, haviam bispos equilibrados: Dom João e Dom Serafim. Dom Serafim é ainda vivo. Noventa e tantos anos, então, e Belo Horizonte, do ponto de vista da igreja, a crise verdadeira viu-se como uma crise no seu interior, provocada pela ruptura política, que deixou em crise as vocações.

Recepções conciliares: impactos no seminário e ambientes de formação

Na Igreja de Belo Horizonte, as reformas do Concílio têm uma assimilação concreta e imediata no âmbito do seminário e da formação dos sacerdotes. Conforme aponta Antoniazzi (2002), é criada, logo após o Concílio, uma equipe encarregada por reorganizar o âmbito da formação do seminário local. A ideia é de se implementar uma formação mais aberta, que permita aos seminaristas dedicar parte de seu tempo ao trabalho manual, a realizar experiências no âmbito pastoral nos finais de semana, e a possibilidade de estudar fora do ambiente restrito do seminário. A respeito desse último aspecto, é importante considerar que um impacto concreto das reformas conciliares se dá com a criação, em 1966, do Instituto de Filosofia e Teologia (ICFT), que permitia que os estudantes do seminário pudessem estudar em um ambiente diretamente inserido na Universidade Católica de Minas Gerais (UCMG) – futura PUC Minas. Era, portanto, uma possibilidade de que pudessem estudar fora de um ambiente fechado, nos moldes do sistema tradicional tridentino.

Naquele momento, membros da GS estavam inseridos no seminário, tanto enquanto seminaristas, quanto como professores do instituto. Tinham, portanto, um contato direto com essa mudança decorrente da assimilação do espírito de reforma do Vaticano II.

(Anna). Io, fra l'altro, ho avuto un buon osservatorio di questa situazione perché insegnavo ai seminaristi, perché una cosa interessante, perché questa è stata una cosa interessante fatta dalla chiesa ufficialmente, quella di tirar fuori, avendo capito che si trattava di rinnovarsi e..., hanno

⁷⁵ Uma imagem semelhante a essa apontada nas entrevistas (com relação ao episcopado mineiro) pode ser identificada nas análises históricas de Sérgio da Mata (2007). E também nos depoimentos coletados por Lucília Neves (2006) junto a pessoas que protagonizaram os eventos da época.

tirato fuori i seminaristi dai seminari. Non solo il seminario diocesano, ma c'erano lì i francescani, c'erano diversi ordini religiosi, e hanno creato presso l'Università Cattolica quest'istituto di filosofia e di teologia, per cui studiavano sia che... Sai, che prima fanno filosofia poi teologia. Ma comunque questa è stata un'esperienza molto interessante, credo dal punto di vista della chiesa, dell'aver messo, intanto l'aver messo insieme diocesani con ordini religiosi, adesso io mi ricordo i francescani perché io ero molto amica dei ragazzi, poi ce n'erano di diversi. Se uno vuole credo che si riesca a ricostruire, a vedere chi c'era. Comunque, ce n'erano parecchi e insieme anche devo dire all'esterno questo, comunque era una facoltà dell'Università, poteva essere frequentata da chiunque, a quel che mi ricordi erano tutti seminaristi. Dopo, vabbè, man mano uscivano e non rimanevano lì, non erano più seminaristi. Ma, insomma, erano arrivati lì come seminaristi. E sì, per quello che dico che l'ho vista proprio.

(Anna). Eu, entre outras coisas, tive um bom observatório desta situação porque ensinava aos seminaristas, porque uma coisa interessante, porque esta foi uma coisa interessante feita pela igreja oficialmente, o fato de tirar fora, tendo entendido que precisava se renovar e..., tiraram os seminaristas dos seminários. Não apenas o seminário diocesano, mas também haviam ali os franciscanos, haviam diferentes ordens religiosas, e criaram na Universidade Católica este instituto de filosofia e de teologia, para o qual estudavam seja que... Sabe, que antes eles fazem filosofia depois teologia. Mas de qualquer forma foi uma experiência muito interessante, creio que do ponto de vista da igreja, de haver colocado, entretanto o fato de ter colocado juntos diocesanos com ordens religiosas, agora eu me lembro dos franciscanos porque eu era muito amiga dos rapazes, e depois haviam de diversas ordens. Se uma pessoa quiser acreditar que se possa reconstruir, a identificar quem estava lá. De qualquer forma, haviam muitos e juntos também devo dizer de fora isso, de qualquer forma era uma faculdade da Universidade, podia ser frequentada por qualquer um, mas do que me lembro eram todos seminaristas. Depois, pois é, aos poucos saíam e não ficavam ali, não eram mais seminaristas. Mas, em suma, haviam chegado ali como seminaristas. E sim, por isso que digo que a conheci mesmo.

De todo modo, essas medidas, que indicavam un percorso di aggiornamento, non ammorbidivano la situazione del seminario. Le insatisfazioni di quem rivendicava la possibilità concreta di implementare e seguire un nuovo modello di sacerdozio continuavano e se chocavano con le visioni di quem, mesmo non se riconoscendo in una concezione di cattolicesimo conservatore o mesmo tradizionale, considerava queste rivendicazioni una interpretazione eccessiva e esagerata del Concilio Vaticano II. Entre os que mantinham una postura contraria a questa interpretazione "estrema" podem ser situados alguns membros da GS que estavam, naquele momento, no seminario. Um dos entrevistados, que na época estudava como seminarista, lembra desse momento e da aplicação das reformas do Concilio no seminario de Belo Horizonte. O entrevistado caracteriza esta fase como um momento delicado, que permitia brechas para que atitudes libertárias radicais pudessem se sobressair até mesmo sobre o respeito da disciplina e do rigor.

(Marco). Teniamo conto di una cosa però. Si era molto meno tradizionali che in Italia [o seminario]. Già allora, già di per se, voglio dire, era, se si vuole, indipendentemente dal concilio, erano comunque luoghi che, tra virgolette, fuggono in avanti, piuttosto che altri atteggiamenti diversi dal rigore italiano. Se si vuole più approfondito, più cosciente, ma comunque una sorta di rigore giù era... già c'era nel bene e nel male uno spirito più libertario, che evidentemente il

Concílio... (...) Ha accentuato forse in maniera non sufficientemente riflessa, non sufficientemente approfondita... Voglio dire che, le istanze riguardanti la valorizzazione del laicato, è allora che si comincia a parlare di Popolo di Dio... come dire, le scoperte teologiche o pseudo tali, perché poi nella teologia ci sono sempre stati del sacerdozio del laico, di tutte queste storie qui. Evidentemente, come dire, queste istanze del concílio si sono incanalate già in una situazione molto pronta a riceverle, addirittura ad ampliarle, e addirittura a volte fuori misura...

(Marco). Levamos em conta uma coisa porém. Era-se muito menos tradicionais do que na Itália [o seminário]. Desde então, já por si só, quero dizer, era, se se prefere, independentemente do concílio, eram de qualquer forma lugares que, entre aspas, escapadas, mais que outras atitudes diferentes do rigor italiano. Se quisermos mais aprofundado, mais consciente, mas de qualquer forma uma espécie de rigor lá era... já havia pelo bem ou pelo mal um espírito mais libertário, que evidentemente o Concílio... (...) Aguçou talvez de maneira não suficientemente refletida, não suficientemente aprofundada... Quero dizer que, as instâncias relacionadas à valorização do laicato, é então que começa-se a falar de Povo de Deus... quer dizer, as descobertas teológicas ou pseudo tais, porque depois na teologia sempre estiveram o sacerdócio dos leigos, de todas essas histórias aqui. Evidentemente, como dizer, estas instâncias do concílio encasalaram-se já numa situação bastante pronta a recebê-las, até a ampliá-las, e até as vezes fora da medida...

No seminário de BH, segundo relata o entrevistado, havia um espírito mais libertário e menos rigoroso, e o Concílio fornecia uma base de ideias, princípios e de estímulos que contribuía para reforçar esse tipo de visão e que – na sua avaliação – levava até a exageros. Segundo o entrevistado, no próprio contexto havia uma condição, um desejo de realizar reformas que, em algumas circunstâncias, excediam os limites.

É preciso considerar também que a situação do seminário não tendia a se normalizar, especialmente após a transferência, em 1967, de seminaristas da arquidiocese de Mariana para a capital mineira.

Era comum entre os seminários uma ansiedade pelas reformas, tanto no que se refere ao plano doutrinário e institucional da igreja como um todo quanto no que se refere ao seminário em si, e ao cotidiano dos estudantes, e ao modelo de sacerdócio. E na arquidiocese de Mariana, conforme sinaliza Serbin, um sentimento de frustração – e de desconforto com a morosidade das reformas – não demora a se manifestar, chegando-se a uma situação de alta tensão.

Em Mariana, a “Roma de Minas Gerais”, os seminaristas se revoltaram porque não se fazia a reforma. Em 1965, estudantes de Mariana filiaram-se à Ação Católica e reivindicaram participação na gestão do seminário. (...) Os seminaristas enfrentavam problemas psicológicos, falta de acomodações individuais, biblioteca desatualizada, clericalismo tradicional dos párocos locais e indecisão com respeito ao celibato e, portanto, à sua vocação (Serbin, 2008: 189).

Em 1966, o seminário de Mariana será fechado por três meses, e os seminaristas mandados para casa até o final do ano letivo. Ao retomarem suas atividades, os alunos considerados “indisciplinados” são transferidos para Belo Horizonte. Segundo Antoniazzi, tal

fato afeta a realidade e a vida do seminário da capital. Além de contribuir para o agravamento de problemas estruturais e de carências de recursos do seminário belorizontino, a presença dos estudantes de Mariana reforça o cenário de ansiedade, de reivindicações e expectativas frustradas também presente em Belo Horizonte.

Segundo relato colhido junto a um dos informantes, a situação do seminário Coração Eucarístico (em Belo Horizonte) era crítica. A realidade encontrada naquele momento é descrita como de pobreza e abandono. Há afirmações de que faltava inclusive comida.

Recepções conciliares: impactos na periferia

Se, por um lado, os depoimentos coletados evidenciam como as reformas do Concílio tiveram impacto e foram assimiladas nos ambientes internos da igreja de Belo Horizonte – especialmente no seminário –, por outro, nas entrevistas emerge também uma fragmentação na recepção do Vaticano II. Essa fragmentação aparece nas interpretações históricas e teve sua percepção reforçada por meio das análises das nossas entrevistas. A partir dela emergem recortes dicotômicos da recepção conciliar, que contrapõem as perspectivas de conservadores e progressistas, centro e periferia, *ad intra e ad extra*.

No que se refere ao âmbito *ad extra* à igreja belorizontina, o espírito reformista e de *aggiornamento* advindo do Concílio emerge de forma mais frutífera nas periferias e nas favelas da cidade, onde membros da igreja se empenhavam em uma série de atividades e iniciativas que encontravam referências e até mesmo inspiração no espírito e na cultura conciliar. Nesses ambientes havia, segundo relato dos militantes, uma maior sintonia e identificação com a cultura conciliar e perseveravam práticas e iniciativas religiosas inspiradas nessa perspectiva.

O que se pode observar é que um discurso mais articulado às proposições do Concílio ganha acolhida nas periferias. Isso, no entanto, não se dá por meio das figuras do poder institucional da igreja ou por meio de sua estrutura oficial, mas a partir da atuação individual de sacerdotes e de formas de agregação que mobilizavam os católicos nesses locais. Ao se referirem aos contextos específicos das periferias, os informantes constataam que a recepção do Concílio animava com vigor e entusiasmo as iniciativas pastorais e envolviam, nesse novo espírito, religiosos estrangeiros, seminaristas e missionários leigos.

E aqui se verifica um fenômeno interessante, uma vez que a recepção do Concílio não segue o roteiro estabelecido, que vai da cúpula para as bases, mas “pula” de uma certa

maneira os canais oficiais para se fazer presente em meios, que expostos a inúmeras fragilidades, oferecem às proposições, às iniciativas de renovação e reforma, uma boa abertura.

(Matteo). Alla base, e quando dico alla base, anche alla base della chiesa dico i preti di base, i preti delle parrocchie, i preti delle periferie soprattutto chi agiva nelle favelas o nelle realtà più difficili e più povere. C'era questo, questo entusiasmo di cambiamento e di rinnovamento. Di rinnovamento più che di cambiamento. E ai vertici, per esempio, tra i due vescovi di Belo Horizonte che allora erano, Dom João Rezende e quell'altro, Dom Serafim, non tanto. Non tanto, frenavano un po', l'impressione era che qualcuno frenasse un po'.

(Matteo). Na base, e quando eu digo na base, também na base da igreja, digo os sacerdotes da base, os padres das paróquias, os padres das periferias sobretudo quem atuava nas favelas ou nas realidades mais difíceis e mais pobres. Havia este, este entusiasmo pela mudança e pela renovação. De renovação mais que de mudança. E ao vértice, por exemplo, entre os dois bispos de Belo Horizonte que na época estavam ali, Dom João Rezende e aquele outro, Dom Serafim, nem tanto. Nem tanto, freavam um pouco, a impressão era que alguém freasse um pouco.

Segundo esse entrevistado, enquanto nas periferias o desejo de renovação era presente, na hierarquia local a postura era bem mais cautelosa, deixando a impressão de que se procurasse frear esses ímpetos. Conforme explicamos anteriormente, não se tratava de que as autoridades diocesanas fossem contrárias à implementação das reformas do Vaticano II. O que se observava era a decisão por uma postura de cautela, que não assumisse riscos para a igreja.

PÓS VATICANO II: EMERGÊNCIA DE UMA CRISE

Como vimos, a recepção (ou as diferentes recepções) do Concílio teve o efeito de agudizar toda uma série de tensões e de divisões que permeavam a capital mineira. Evidentemente, esse não era o propósito para o qual o Concílio havia sido pensado, uma vez que entre os intuitos centrais da iniciativa convocada pelo papa João XXIII estava o objetivo de que a igreja pudesse se conciliar com a sociedade moderna, assim como com outras igrejas cristãs e outras religiões.

De todo modo as tensões surgem e emergem de forma inesperada. E trazem consequências para a igreja enquanto instituição e para o catolicismo como um todo, enquanto religião ou sistema cultural.

Recepção do Concílio e crise são fenômenos imbricados. É difícil afirmar que o Concílio provocou diretamente uma crise. Mas é importante considerar que, de alguma forma, teve o

efeito de trazê-la à tona, de levar para fora, e fazer com que fossem expressas, algumas questões que, antes, estavam postas sob silêncio.

O clima no qual o grupo da GS está inserido em Belo Horizonte é de tensões e contradições. Começam a emergir sentimentos de frustração nos ambientes em que o grupo estava inserido. Como já mencionado, no seminário, alguns estudantes estavam insatisfeito com a forma e com a cautela com que o concílio estava sendo assimilado. Jovens seminaristas haviam esperado que, de fato, o Concílio pudesse mudar até mesmo o modelo do sacerdócio, abrindo possibilidades concretas para que questões como a do celibato pudessem ser discutidas e revistas de forma concreta.

Nessa mesma perspectiva de pensamento, ganhavam corpo também outras reivindicações a respeito da formação dos seminaristas e da vida sacerdotal tais como: a questão de uma maior igualdade entre os rendimentos dos sacerdotes, a possibilidade de trabalhar e ganhar um salário fora do seminário, a modificação de percursos de estudos que pudessem se abrir mais a um conhecimento no campo das ciências sociais, entre outras. Os seminaristas começam a se opor a uma formação que deixava alienado o futuro padre do mundo, isolando-o (Serbin, 2008: 190).

Além desse aspecto, se difundiu no mundo católico, naquele momento, uma concepção da distribuição do poder segundo uma lógica democrática. Uma perspectiva que pudesse efetivamente fazer com que a igreja se tornasse um espaço institucional mais participativo e onde as decisões fossem tomadas conforme princípios como a de colegialidade e coparticipação.

Os militantes da GS também partilhavam desse clima de expectativas de aggiornamento. Era um momento de ansiedade pelas reformas e mudanças. Alguns queriam que essa recepção do Concílio fosse de fato mais rápida e imediata e, na medida em que essas reivindicações não encontravam respostas concretas, os seminaristas se desiludiam. Os próprios militantes da GS, por sua vez, também foram influenciados por esse clima de frustração.

Temos, assim, insatisfações no mundo católico brasileiro tanto com a instituição da igreja quanto com as autoridades políticas, o que gerava uma situação bastante tensa. E começava a crescer o número de abandonos por parte de seminaristas insatisfeitos. Começa a se configurar e se difundir nos ambiente de formação religiosa um fenômeno de crise de identidade.

Em fins da década de 1960 o clero mergulhou numa profunda crise de identidade. Atuando como uma vanguarda modernizadora, um numeroso grupo de seminaristas e padres impeliu a Igreja para a esquerda e rebelou-se contra a disciplina tridentina. No esforço para resolver suas crises pessoais, propuseram um novo modelo: o padre como militante social (Serbin, 2008: 32).

Conforme observa Serbin, tem-se uma situação entrelaçada de questões, na qual crises coletivas se misturam a crises pessoais. Essa situação de crise pós Concílio se manifestava também fora dos ambientes internos da igreja. Em Belo Horizonte, as disputas entre grupos católicos com visões distintas de mundo se concentravam principalmente em torno da questão litúrgica (Antoniazzi, 2002). Setores de católicos da capital mineira não olhavam com bons olhos as mudanças advindas do Concílio, como a missa em língua vernácula. Mais do que isso, o que incomodava a esses setores era a forma como as reformas vinham sendo ressignificadas pelos setores progressistas e usadas para fortalecer argumentos em favor de uma maior redistribuição de renda, da necessidade de maior justiça social, da necessidade de realizar reformas profundas no âmbito da distribuição das terras e até mesmo no âmbito da luta contra o analfabetismo. Dessa forma, as discussões acerca do Concílio deslizavam do âmbito estritamente religioso para o campo político, gerando um clima de tensões e divisões nos ambientes nos quais o grupo da GS estava atuando.

(Anna). Assolutamente, non solo, allora, la situazione politica, le condizioni di povertà, le condizioni sociali della gente e il concilio, perché poi la contraddizione poteva... cioè lo scontro poteva... era fra la messa in latino e la messa in Italia... scusa in portoghese, per dire. Ma dietro a queste cose che uscivano dietro c'erano mondi che si stavano scontrando.

(Anna). Absolutamente, não só isso, na época, a situação política, as condições de pobreza, as condições sociais das pessoas e o concílio, porque depois a contradição podia... quer dizer o embate podia... era entre a missa em latim e a missa em italiano... desculpa, em português, pra dizer. Mas por trás dessas coisas que emergiam havia mundos que estavam entrando em choque.

É no âmbito litúrgico que acabavam se concentrando os maiores embates. Nesse espaço, havia uma certa margem de manobra, que permitia que clérigos na capital mineira pudessem interpretar e aplicar o espírito de renovação no campo litúrgico. Essas inclinações a uma renovação inspirada num ideal de “volta” à pobreza evangélica chegava a causar estranhamento e até mesmo incomodo em setores conservadores e tradicionalistas do laicato belorizontino. Um episódio que traz ao cume as tensões em volta da questão litúrgica ocorre em abril de 1967.

Um manifesto foi enviado, em caráter sigiloso, ao Núncio Apostólico e a alguns Cardeais e Arcebispos. Trazia 283 assinaturas, a maioria de profissionais liberais. Motivos das queixas são não só as reformas litúrgicas e pastorais (ou os pretendidos “abusos”), mas também a oposição ao Governo por parte do clero (Antoniazzi, 2002: 130).

Essa situação de atritos, marcada pelas imbricações de processos de recusa e de recepção do Concílio, tem um impacto direto sobre os militantes da GS em Belo Horizonte. Começam a se manifestar no grupo dúvidas e questionamentos do que se pode chamar de uma crise de

identidade. As convicções e motivações que haviam estimulado os jovens a se engajar nas diversas iniciativas do grupo, e que haviam dado significado à audaciosa iniciativa missionária começam a vacilar. Gradativamente, os membros do grupo começam a repensar sua situação, suas condições de inserção social no Brasil, assim como as reais motivações que animavam suas iniciativas em Belo Horizonte.

Para se compreender melhor essa fase do grupo em Belo Horizonte é importante observar de forma separada a situação dos homens e mulheres que o integravam. A condição dos rapazes era bem distinta, uma vez que já viviam no seminário, enquanto que as mulheres viviam fora das estruturas da igreja e, em sua maioria, haviam optado por continuar suas experiências no movimento como missionárias leigas.

Conforme já foi destacado, o clima no seminário não era dos mais fáceis. As tensões dadas pela situação de ansiedade com as reformas e de frustração com as expectativas que não se concretizam criavam um clima de difícil convivência. Fato que se agravou com a situação de carências do seminário e com o ingresso dos seminaristas de Mariana.

Essa situação condicionava e influenciava, direta ou indiretamente, a vivência dos membros da GS que haviam optado por ingressar no seminário de Belo Horizonte rumo à vida sacerdotal. Alguns começavam a reconhecer um razoável grau de pertinência nas reivindicações dos seminaristas que demandavam uma maior justiça social e um posicionamento mais firme e mais explícito da igreja e de suas autoridades hierárquicas contra o governo e a política de modernização seguida pelo governo militar. Outros, ao invés, perante às tensões e às divisões político-ideológicas que se repercutiam dentro do seminário – criando embates acirrados entre seminaristas e sacerdotes formadores – permaneciam perplexos e até mesmo desorientados.

Assim, no seu conjunto, essas situações contribuíam para abalar as convicções e as motivações que agregavam esses jovens estudantes religiosos ao movimento da GS. A coesão do grupo, unido pela realização e desenvolvimento da iniciativa missionária, começava a ser enfraquecida. Da mesma forma, a identificação com o elemento da catolicidade era minada por todas essas situações que, de alguma forma, chamavam os indivíduos a se posicionar e a expressar suas visões de mundo, independente da questão dos valores e da educação recebida no movimento.

Outro aspecto relevante é que os seminaristas não vivem mais fechados. Estudam e atuam fora do âmbito restrito do espaço do seminário. Podem se confrontar com outros e avaliar com mais autonomia a sua própria condição enquanto pessoa engajada num percurso

de formação religiosa. Dessa forma, os membros da GS que estavam no seminário podiam experimentar outro tipo de vivência e ter contato, para além dos demais seminaristas e da formação do seminário, com o mundo estudantil da capital mineira e com as ideias que circulavam na época.

(Anna). È scoppiata la crisi, esatto, credo che sia stato uno dei fattori; perché a tutti gli effetti, essendo una facoltà dell'università entrando in contatto, finché stavano dentro il seminario non avevano contatti, finché studiavano dentro. Sono entrati in contatto con le altre facoltà, con il movimento studentesco, nel momento dell'apice. Perché l'apice è stato nel 66 – 67, fino al sessantotto. Dopo, è arrivato l'atto istituzionale, e sberla!

(Anna). Eclodiu a crise, exato, creio que foi um dos fatores; porque para todos os efeitos, sendo uma faculdade da universidade entrando em contato, enquanto permanecessem dentro do seminário não tinham contatos, enquanto estudavam dentro. Entraram em contato com as outras faculdades, com o movimento estudantil, no momento do apogeu. Porque o apogeu foi em 66 – 67, até sessenta oito. Depois, chegou o ato institucional, e surra!

É preciso lembrar que, conforme aponta Skidmore, após o golpe, a esquerda brasileira se encontrava desarticulada. “Os dois centros importantes de oposição política consistente, depois de 1964, eram os estudantes universitários radicais e o clero católico-romano progressista” (Skidmore, 2003: 387). Os jovens da GS se encontravam em contato com ambos os segmentos e, dessa forma, estavam inseridos em meios nos quais as contestações, o dissenso e a crítica contra o governo militar se aglutinavam com uma força e uma virulência notável e muito intensa.

Essa inserção fazia com estivessem situados em um contexto no qual a própria questão da vocação religiosa – e do modelo de sacerdócio – fosse posta sob uma constante discussão e revisão crítica. Não surpreende observar, conforme relata uma das entrevistadas, como as crises de fé, nesse ambiente do seminário, proliferavam como um fenômeno bastante intenso e generalizado. Segundo a informante, muitos seminaristas se engajavam no movimento estudantil. E havia, por parte deles, uma demanda de conhecimento, de aprofundamento em questões, tópicos e argumentos que, de alguma forma, haviam sido barrados – e mesmo proibidos – na formação do seminário.

Dentre as demandas por um conhecimento mais amplo, reivindicadas pelos seminaristas, muitas se concentravam em torno de um maior aprofundamento político.

(Anna). Sì, sì, ma proprio, cioè, è chiaro che tutto che è proibito diventa appetibile. Quindi, siccome, cioè, non ci vuole tanta illuminazione. Se uno guarda in qualunque indice di storia della filosofia contemporanea, dopo Hegel viene Marx. Ecco, diciamo, invece, dopo Hegel non veniva Marx, perché Marx non si poteva trattare e quindi mi chiesero di fare una serie di seminari. Io scrivevo fuori orario. Ecco, cioè, dicevamo che facevamo dei laboratori, degli approfondimenti, mentre avevamo degli argomenti. In quello facevamo... non è che facessimo altro, non

organizzavamo nessuna lotta armata; e vabbè, io mettevo che so io sul positivismo. E in realtà, li ho fatti studiare. Non ho fatto nulla di strano, se non fargli studiare Marx con gli aggiornamenti. Mi ricordo che allora andava molto, eravamo in epoca, in piena epoca strutturalista con Althusser eccetera. Abbiamo fatto un seminario con Althusser, devo averlo fatto alla federale perché ormai ero, facevo seminari dappertutto. Ma, comunque, insomma... Invece, rivendicazioni legate proprio alla condizione del sacerdote eccetera che ci fosse, che moltissime delle crisi fossero dovute a rapporti affettivi questo è un fatto. D'altronde è talmente scontato, non è un gran novità; che avessero teorizzato questa cosa, nel senso di dire se non ci fosse il celibato io sarei rimasto, ecco, io non lo so. Può anche darsi che all'interno... del perché, oramai facevano assemblee dappertutto, quindi... però non è stata mai colta...

(Anna). Sim, sim, mas justamente, quer dizer, é claro que tudo que é proibido se torna apetitoso. Portanto, como, quer dizer, não precisa de muita iluminação. Se uma pessoa olha em qualquer índice de história da filosofia contemporânea, depois de Hegel segue Marx. Então, digamos que ao invés disso, depois de Hegel não viesse Marx, porque Marx não podia ser tratado e então me pediram para fazer uma série de seminários. Eu escrevia fora do horário. Então, quer dizer, dizíamos que fazíamos laboratórios, alguns aprofundamentos, enquanto tínhamos alguns argumentos. Naquilo fazíamos... não é que a gente fizesse outras coisas, não organizávamos nenhuma luta armada; pois bem, eu apostava que só eu sobre o positivismo. E na realidade, os fiz estudar. Não fiz nada de estranho, se não os fazer estudar Marx com as atualizações. Me lembro que na época discutia-se muito, éramos em época, em plena época estruturalista com Althusser etc. Fizemos um seminário com Althusser, acredito tê-lo feito na federal porque era onde estava, fazia seminários por todo lado. Mas, de qualquer forma, em suma... Ao invés, reivindicações relacionadas à condição do sacerdote etc. que houvesse, que muitas das crises eram devidas às relações afetivas isso é um fato. Por outro lado é tão evidente, não é uma grande novidade; que tivessem teorizado esta coisa, no sentido de dizer que 'se não fosse o celibato eu teria permanecido', então, eu não sei. Pode também ser que internamente... do porque, já faziam assembleias em toda parte, portanto... porém nunca foi considerada...

Simultaneamente, uma situação de crise de identidade e de enfraquecimento dos vínculos ao movimento começa a se manifestar também nas mulheres do grupo. Para elas, também não havia uma projeção muito bem definida. Tinham a opção de continuarem como missionárias leigas, trabalhando, ou como freiras em escolas ou em projetos de assistência social nas periferias da cidade de Belo Horizonte. À diferença dos homens que estavam inseridos em uma instituição por assim dizer “fechada”, como o seminário, as mulheres dispõem de mais autonomia uma vez que vivem fora de instituições eclesiais. A escolha, por continuar a desenvolver a experiência de apostolado no Brasil como missionárias leigas, deixa a elas uma maior margem de escolha e de manobra, assim como as deixa numa situação menos definida quanto a seus futuros e à construção de seus projetos de vida.

Essas mulheres, simultaneamente ao empenho missionário, procuram atuar seja profissionalmente (na saúde como médicas, no campo social, como assistentes sociais, no ensino e pesquisa na universidade, como docente) ou no campo do estudo, buscando estruturar e consolidar uma identidade e uma possível carreira profissional.

Como já mencionamos anteriormente, na modernidade, identidade e profissão são fortemente imbricados. A profissão estrutura de forma marcante a identidade do indivíduo. Começa a surgir, nesse sentido, o problema de continuar a experiência no movimento em idade adulta (Rusconi e Saraceno, 1970: 158). Como algumas dessas mulheres têm uma inserção profissional, isso implica uma consideração do Grupo a partir de uma perspectiva ambivalente. Por um lado, significa estarem presentes em outros ambientes ou estarem presentes no meio estudantil não mais como estudantes, mas como professoras. Então, isso significava potencialmente poder exercer a difusão da GS nesses meios a partir de uma posição de maior autoridade. Por outro lado, o fato de ter uma profissão e um trabalho independente, significava que dispunham de um maior grau de autonomia para realizar suas escolhas, já que não dependiam exclusivamente dos recursos arrecadados pelo movimento em Milão.

Esses aspectos devem ser levados em conta uma vez que determinam a insurgência de questionamentos voltados a compreender o significado de adesão à proposta missionária de um grupo como GS. De fato, o movimento em sua proposta havia sido pensado como uma militância para jovens estudantes secundaristas. Agora, com o avançar do tempo, ele começa, progressivamente, a se afastar dessa condição específica. São pessoas adultas que começam a se inserir no mundo estudantil universitário, ou, de fato, a sair dele.

Uma vez consideradas as especificidades a partir da distinção entre homens e mulheres, podemos considerar os elementos que são comuns ao grupo do Brasil como um todo e que determinam seu desenvolvimento nos anos a seguir. O primeiro aspecto que fica marcante é a falta de planejamento. Fica claro ao longo dos depoimentos que não havia uma projeção estruturada sobre quais seriam as ações a serem desenvolvidas em território brasileiro. Havia um forte engajamento (catolicismo internalizado) e uma crença no poder de transformação que a igreja e, em especial o movimento da GS, poderiam operar no País. Ao entusiasmo dos jovens inexperientes, e a uma marcante ingenuidade, foi somado um plano programático audacioso, de tentar recriar no meio estudantil brasileiro algo semelhante ao grupo formado na Itália. No entanto, esse plano de ideias não era acompanhado de um planejamento operativo, ou de instruções de como agir, ou de como executar as atividades missionárias com vias de atingir os objetivos definidos. Os militantes confiavam no método de Giussani que, na Itália, havia obtido sucesso. Mas o mesmo não ocorre no Brasil, o que contribui para uma expressiva diminuição do entusiasmo.

Fazer crescer e desenvolver um grupo em um contexto como o de Belo Horizonte daquela época não era uma operação fácil. A proposta de trazer um modelo e um sistema pronto parecia não dar resultados significativos. Há que se considerar também o clima cultural que reinava na época. Em muitos meios católicos da época havia até mesmo uma recusa da implantação de modelos culturais europeus – uma espécie de reação à europeização – como padrão cultural adotado na igreja em geral e nas igrejas locais, como a do Brasil. Os militantes da GS se deparam com o nacionalismo do catolicismo brasileiro, segundo o qual eles é que deveriam se adaptar ao Brasil e sua cultura.

Essa conjuntura cultural, de fato, não tornava as coisas mais fáceis para um movimento que tinha como proposta chegar e se colocar com um modelo já acabado e definido. O apelo de uma proposta de mensagem cristã, pautada no universalismo cristão, desconsiderava e não levava em conta as exigências de reconhecimento de culturas e identidades locais e nacionais que naquele momento emergiam. A proposta da GS não havia evidentemente sido pensada na sua origem com esse intuito. Menos ainda os militantes estavam preparados para enfrentar as tendências de valorização da cultura nacional.

Os integrantes do grupo chegam ao Brasil em igualdade de condições, ou seja, sem uma liderança constituída. E, embora tal cenário pudesse parecer promissor, a falta de identificação e reconhecimento dessa liderança gera uma série de problemas. Ao mesmo tempo em que o grupo chega ao Brasil numa iniciativa pioneira e inovadora, com um alto grau de autonomia, o mesmo se encontra sozinho e sem orientação. Acostumados à presença do assistente fundador do Grupo (padre Giussani), sentem sua ausência e vivenciam uma espécie de vácuo de autoridade. O distanciamento de Milão também os prejudica, uma vez que não podiam acompanhar de perto as mudanças que aconteciam no movimento na Itália. Outros fatores que pesam contra a implementação da iniciativa em Belo Horizonte estão relacionados ao diferente contexto de atuação com relação à Itália (a escola, a favela, o seminário).

Sejam os homens ou sejam as mulheres, especialmente os que estavam inseridos no mundo universitário, têm um contato com o movimento estudantil, suas ideias e formas de pensar. Entram em contato, assim, com uma perspectiva diferente de pensamento e uma visão crítica para se debater problemas e olhar a sociedade. Diferente dos ambientes tradicionais da igreja católica. Somado a isso, os integrantes do movimento se inserem nesse mundo universitário brasileiro em uma específica conjuntura de fortes tendências revolucionárias. Isso permite que, aos poucos, esses militantes comecem a se conscientizar politicamente a respeito da situação social na qual estavam inseridos.

Essa inserção e contato com o mundo universitário permite que, além de entrar em contato com aspectos de politização, tenham um aprofundamento no âmbito das ciências sociais. Isso propicia, mais que uma formação em uma determinada área, ou um amadurecimento no campo profissional de ensino, a possibilidade de adquirir uma visão política a respeito da sociedade brasileira e de sua conjuntura e de se posicionar diante a realidade de maneira crítica.

O contato com as ciências sociais estimula uma visada crítica da própria condição subjetiva e contribui para a já citada crise de identidade dos integrantes do grupo. O questionamento do sentido da vida religiosa vem sendo suportado e estimulado por uma reflexão sistemática de pensamento e por todo um repertório conceitual que estimula a autorreflexão dos militantes, enquanto indivíduos, e sua relação com a sociedade.

É dessa forma que o contato com as ciências sociais contribui para que uma crise de identidade pudesse se manifestar. O contato com as ciências sociais é, ao mesmo tempo, sintomático e indicativo de uma exigência em compreender a situação que se está vivendo, assim como também fornece todo um suporte de instrumentos para que uma busca de autenticidade possa ser articulada e justificada discursivamente. As ciências sociais ajudam de fato em um processo de auto reflexividade.

Outro aspecto que é preciso considerar para se compreender esse momento do grupo de BH no período pós Concílio deve ser identificado na questão de como, conforme os próprios relatos apresentados pelos militantes indicam, GS havia representado um elemento de novidade, de ruptura com o passado, com as vivências tradicionais de catolicismo vinculadas à paróquia e, portanto, à forma de catolicismo tradicional. Como observaram Rusconi e Saraceno (1970), a proposta da GS como um todo, ao longo da década de 1960, havia perdido esse teor de novidade, uma vez que devia se confrontar com outras propostas de agregação que chamavam a atenção dos jovens. Começa a emergir, por exemplo, a cultura beat.

O que podemos observar é que, para o grupo de Belo Horizonte, a situação nesse quadro não era muito diferente, uma vez que, também no Brasil, os jovens começavam a buscar experiências mais autênticas; assumir comportamentos mais liberais. A revolução dos comportamentos sexuais, por exemplo, tem início nesses anos. São as mudanças sociais da década de 1960 que desembocam numa revolução cultural.

Além disso, é preciso considerar que, no Brasil, a experiência da GS, desde seu ingresso no País, não havia se apresentado tão inovadora e de ruptura com o passado como havia sido em Milão na década de 1950. No Brasil, desde o final da década de 1940, havia sido

implementado o modelo de Ação Católica especializada. Na própria Belo Horizonte, a JUC havia sido, ao longo da década de 1950 e na primeira metade de 1960, um dos grupos mais atuantes e portador de elementos de novidade e de ruptura no âmbito do catolicismo da cidade. Isso se deu por via de sua forma de vivenciar o catolicismo e de propor e discutir questões de um ponto de vista crítico, de uma forma que jamais se havia visto nos âmbitos do laicato católico. Nesse sentido, o grupo da GS, tomando conhecimento e se confrontando com esses movimentos da Ação Católica brasileira, podia ter consciência do efetivo grau de inovação e de ruptura com o passado que a sua proposta representava.

No seu conjunto todos esses elementos faziam com que, no grupo, comessem a emergir questionamentos, desejos de aprofundamento para fora do grupo, busca de outras motivações que pudessem dar sentido a seu engajamento nas iniciativas missionárias. O confronto com outras iniciativas inovadoras e que também buscavam romper com passado e com diferentes formas de se conceber a vivência cristã, contribui mais uma vez para a já alavancada crise de identidade.

Um presente que se compreende, a partir do horizonte dos novos tempos, como a atualidade da época mais recente, tem de reconstruir a ruptura com o passado como uma *renovação contínua* (Habermas, 2002: 11).

Frente à evolução insatisfatória do movimento no Brasil e a esse confronto com outras iniciativas católicas que buscavam algo semelhante a eles, começam a emergir questionamentos entre os integrantes do grupo da GS: mas, afinal, por que estamos aqui? O que estamos fazendo no Brasil?

A percepção desse momento de *smarrimento* é relatada nas memórias da maioria dos militantes, que começam a entrar em crise nessa busca pela significação de suas experiências de militância.

As reações dos membros do grupo frente à realidade do Brasil e à conjuntura política pós golpe militar unidas à percepção das condições sociais encontradas no país – pobreza difundida nas camadas baixas, desamparo social, fragilidade das estruturas públicas – desencadeia a emergência de diferentes posturas quanto aquele cenário. Alguns buscam conhecer e se envolver mais de perto com a realidade encontrada e desenvolver uma atuação ativa, enquanto outros se limitam ao envolvimento no universo das estruturas da igreja local.

Surge por parte de alguns membros do grupo a sensação de uma inadequação dos instrumentos à disposição. Os critérios aprendidos no movimento e os valores internalizados parecem que não são suficientes para se entender e compreender em profundidade a realidade

na qual eles estão inseridos. O que no início da militância havia parecido um sistema cultural capaz de dar conta da compreensão da realidade de mudanças sociais não parece mais ser suficiente. Reconduzir tudo a Cristo, como critério fundante de qualquer forma de avaliação e juízo da situação social, não é um procedimento que parece dar conta da complexidade encontrada. Busca-se, assim, outras direções. Alguns militantes começam a sentir a necessidade de outros instrumentos de análise para se compreender a situação do território onde pretende-se desenvolver e operacionalizar as atividades missionárias.

A crise interna do movimento no Brasil surge exatamente desses questionamentos de parte de seus integrantes sobre seu papel no país e mesmo sobre o que são. De fato, esse processo de crise de identidade não surge como um fenômeno exclusivo da iniciativa da GS. Pelo contrário, é uma experiência pela qual passam também outros movimentos de católicos na Itália, e no Brasil. Tampouco, essa fase de crise de identidade se refere apenas a experiências específicas nos âmbitos locais. É um processo mais amplo, que se apresenta de forma bastante difusa em vários países católicos do mundo.

In quel periodo molti gruppi ecclesiali vivono una profonda crisi di identità, stretti tra l'essere fedeli alla propria vocazione (con il rischio di situarsi al di fuori delle dinamiche della storia) e il riorientare la propria presenza cercando di dare il proprio contributo al mutamento in atto. Sono anni in cui molti credenti hanno abbandonato i gruppi religiosi e la stessa fede in favore di opzioni politiche più costringenti. Ancora, sono anni in cui più alte diventano le defezioni sacerdotali, soprattutto di giovani preti che avvertono la crisi del ruolo del clero in una società che si sta secolarizzando (Garelli, 2007: 20).

Naquela época muitos grupos eclesiais vivem uma profunda crise de identidade, pressionados entre o ser fieis à sua própria vocação (com o risco de se situar para fora das dinâmicas da história) e o reorientar a própria presença procurando oferecer a sua própria contribuição à mudança em curso. São anos nos quais muitos crentes abandonaram os grupos religiosos e a própria fé em favor de opções políticas mais engajadas. Ainda, são anos nos quais se tornam mais altas as deserções sacerdotais, sobretudo por parte de jovens padres que sentem a crise do papel do clero numa sociedade que está se secularizando (Garelli, 2007: 20).

O questionamento a respeito do pertencimento, do engajamento e do papel que a eles era atribuído, sua função e seu “ser” nesses meios, se apresentava de forma bastante difusa entre os integrantes de diferentes ambientes católicos. Essa crise de identidade se alastra na igreja como um todo. Leigos, seminaristas, clérigos, religiosas, religiosos sofrem esse fenômeno. Assim como os leigos, que estavam militando nos movimentos de AC, corriam atrás do sentido da própria militância, os questionamentos voltados para o sentido da ‘escolha realizada’ emergiam de forma abrupta e difusa nos ambientes dos seminários e entre o clero. Ou seja, o fenômeno da crise de identidade se apresentava como um processo transversal, que atravessa também os indivíduos que escolheram a vida religiosa. As influências de uma

sociedade que havia mudado rapidamente no Brasil, por via do processo de modernização, leva os indivíduos a questionar as referências dos valores religiosos tradicionais em nome de outros valores modernos, como o da individualidade.

A 'POLITIZAÇÃO DO SAGRADO' NO BRASIL E EM BH⁷⁶

Como já foi dito, o próprio contexto no qual o grupo está inserido estimula a politização e o engajamento. Nesse sentido, o contexto de Belo Horizonte, vivenciado pelos integrantes do grupo da GS, não os deixa indiferentes e os impele a se posicionar de alguma maneira. A situação fora e dentro dos ambientes internos da igreja belorizontina, como vimos, estava repleta de tensões e divisões. Seja no seminário ou fora dele, não havia um clima que permitisse aos militantes desconsiderar ou minimizar o conflito ideológico – e a polarização intensa – que estava sendo vivenciado em toda a sociedade da capital mineira.

Há, no contexto brasileiro da época pós Golpe Militar de 1964, um fenômeno de radicalização das posições políticas, que deve ser levado em conta. Muitos grupos organizados, como os dos estudantes e alguns outros da igreja progressista, haviam assumido posições radicais. E esse fenômeno terá implicações diretas nas reações do regime militar.

Essa opção começa a ter uma difusão especialmente nos jovens estudantes universitários, que acreditam que se empenhar concretamente em ações políticas voltadas a se opor e a manifestar um dissenso contra o sistema capitalista seja uma questão de coerência. As contradições, as injustiças econômicas de um sistema capitalista no qual o bem estar econômico não é garantido de forma homogênea para todos, fazem emergir uma nova consciência que estimula os jovens a se empenhar em busca da construção de uma sociedade melhor, livre das injustiças econômicas e de sistemas que condenariam as massas a se tornarem oprimidas pelas forças e poderes das estruturas capitalistas. Se configura dessa forma um horizonte ideal, uma utopia, na qual imagina-se que seja possível liberar o homem do modelo de uma sociedade baseada na carreira profissional, nos objetivos de realização individualista, e na adesão a padrões de vida baseados no consumismo.

A insurgência dessas novas formas de pensar e sentir provoca também nas pessoas – em especial nos jovens daquela geração – uma crise de identidade individual, no momento em que se torna mais difícil se reconhecer e se identificar com a sociedade de consumo. Alguns

⁷⁶ Expressão utilizada pela historiadora Lucília de Almeida Neves Delgado (Delgado, 2006).

aspectos, como a forte centralização de poder e até mesmo uma determinada visão de autoridade, começam a ser postos sobre questão e, aos poucos, emerge um sentimento antiautoritário.

É marcante nesse período, conforme afirma Michael Löwy, o surgimento, sobretudo entre os jovens estudantes, de uma atitude romântica de repulsa ao capitalismo. Marcelo Ridenti propõe a ideia de romantismo revolucionário, como a perspectiva que permite definir e interpretar o clima dos anos 1960 no Brasil (Ridenti, 2003a: 198 apud Löwy, 1979). Essa fase se apresenta com algumas características que são as marcas de um contexto histórico particular da sociedade brasileira. Mas também apresenta traços e características que são comuns a outros contextos nacionais e se apresentam como um fenômeno em escala global.

A brasilidade revolucionária consolidada nos anos 1960 como estrutura de sentimento não pode ser dissociada do cenário externo. Até mesmo a afirmação da nacionalidade no período tem um componente internacional significativo. No contexto da Guerra Fria, surgiam esforços dos países “não alinhados” para organizar autonomamente o que então ficou conhecido como Terceiro Mundo, para além do Primeiro Mundo alinhado aos norte-americanos e do Segundo Mundo na órbita soviética. Todo o globo vivia o clima do “terceiro-mundismo”, da libertação nacional diante do colonialismo e do imperialismo, da solidariedade internacional com os povos subdesenvolvidos que se liberavam em Cuba, no Vietnã, na Argélia e noutros países. (...) Portanto, não seria exagerado dizer que a experiência da brasilidade revolucionária foi uma variante nacional de um fenômeno que se difundiu mundo afora (Ridenti, 2010: 150-151).

A brasilidade revolucionária, enquanto estrutura de sentimento, ganha mais fôlego no País após a derrota do programa do governo Goulart, de realizar um conjunto de reformas, e com a tomada de poder dos militares, que pode ser bem identificada a partir da formulação de modernização conservadora. A desilusão com essas experiências e a emergência dessa modernização conservadora faz com que os setores de jovens organizados nos âmbitos do movimento estudantil e parte do clero católico comecem a abraçar uma visão política mais radical, que olha com positiva aceitação as ideias já citadas de revolução, de utopia e de criação de uma nova sociedade. Essa tendência de romantismo revolucionário ganha uma específica conformação no Brasil, uma vez que encontra sintonia com as ideias de nacionalismo cultural e de libertação nacional do domínio neocolonial.

Em Belo Horizonte não era diferente. De fato, os militantes da GS já haviam mostrado uma sensibilidade forte pelos países do terceiro mundo, a partir da recepção das encíclicas de João XXIII, que estimulavam em direção de uma abertura ao mundo, das próprias orientações de aberturas globais do movimento da GS. Agora, esse interesse, essa sensibilidade, adquiria uma conotação mais política, se alinhando às posições de terceiro-

mundismo, ou seja, da necessidade de se posicionar contra o capitalismo imperialista e de lutar contra o domínio neocolonial.

Esse clima penetrava em todos ambientes da capital mineira. Segundo um entrevistado, o próprio clima do seminário estimulava a uma tomada de posição frente à questão social.

(Matteo). Un po' sì. Ma, soprattutto dei colleghi del seminario, dei colleghi del seminario. Quella era l'epoca in cui in Brasile c'era Dom Helder Câmara, per parlare solo di uno. Ma, c'erano parecchi anche gerarchi della chiesa, anche vescovi e cardinali molto impegnati nel sociale; molto impegnati a ridurre le diseguaglianze sociali. Questo era inevitabile, perché la realtà ti portava a quello. Era impossibile ignorala.

(Matteo). Um pouco sim. Mas, sobretudo pelos colegas do seminário, pelos colegas do seminário. Aquela era a época na qual no Brasil havia Dom Helder Câmara, pra falar só de um nome. Mas, havia muitos prelados da igreja, também bispos e cardeais muitos empenhados no social: muitos empenhados em diminuir as desigualdades sociais. Isso era inevitável, porque a realidade te levava a aquilo. Era impossível ignorá-la.

Segundo o entrevistado, não era possível ignorar a situação de desigualdade social. A postura dos colegas do seminário, e mesmo de alguns líderes da igreja nacional que se destacavam, levavam necessariamente a uma tomada de posição crítica.

Aos poucos um dilema começa a se instalar no grupo de Belo Horizonte entre os valores religiosos internalizados (de partilha, caridade) e a pressão por uma tomada de posição diante da questão social: apenas compartilhar ou agir propriamente?

Esse sentimento, de romantismo revolucionário, sensibiliza alguns integrantes do grupo, que se sentem, à luz também dos ensinamentos evangélicos recebidos e da interpretação cristã do mundo maturada no grupo, impelidos a se posicionar e tomar partido frente à uma realidade social marcada pelas contradições e pelas desigualdades sociais.

Aquele sentimento propenso à uma conscientização política, que se condensa em alguns setores da sociedade brasileira, especialmente entre os estudantes universitários e parte do clero da igreja católica, começa a penetrar e atrair também integrantes do grupo de Belo Horizonte.

Para alguns militantes, frente a esse cenário, os princípios, valores e ensinamentos recebidos no âmbito da GS na Itália passam a receber uma nova leitura e novas possibilidades de interpretação. A partilha e a caridade são ressignificadas

PRIMEIRAS RACHADURAS

A partir de 1965, como relatado em seções anteriores, acontece uma mudança importante dentro do grupo. Em 1965 Giussani é afastado do movimento e assume o posto de assistente o padre Vanni Padovani. Esse afastamento tem efeitos diretos sobre o movimento, que se repercutem sobre sua direção e sobre seus rumos futuros. A mudança acaba esvaziando a organização de um de seus elementos mais fundamentais, o carisma de Giussani. E isso tem repercussões determinantes sobre a coesão do grupo e sobre a maneira como vai sendo concebida e administrada a autoridade na direção do movimento.

A partir de setembro de 1965, GS é reconhecido como movimento oficial de ambiente da *Ação Católica* diocesana. Essa mudança provoca, de fato, a criação de dois grupos: um reunido em torno do novo assistente e outro constituído de pessoas que permaneciam fiéis à autoridade do padre Giussani.

Giussani assume, em 1965, atividades no Centro cultural Charles Péguy, e dá a esse momento a denominação de “êxodo das instituições” (Giussani, 1987: 56). A intenção anunciada para o novo projeto era a de oferecer uma possibilidade para universitários, ou pessoas que já haviam se formado à universidade, para que pudessem continuar a experiência começada em GS. Nessa perspectiva, se agregam adultos e famílias em torno do centro.

Segundo Giussani, após seu afastamento se desencadeia uma crise dentro do movimento, uma vez que também alguns líderes do GS começam a se identificar com posições mais políticas e voltadas à procura da ação, em detrimento do método e da educação estruturados na origem da GS. Ele identifica essa passagem no momento em que há uma aceitação no grupo de textos como o de Jose Maria Gonzales-Ruiz, *Il cristianesimo non è un umanesimo*. Se dá, assim, uma divisão no movimento da GS em dois grupos: um que confia na autoridade e na unidade, e outro que aposta na ação e no empenho prático. Essa divisão ocorre após o afastamento de Giussani e se concretiza ao longo de 1966 (Giussani, 1987).

Si determinò quindi un conflitto che si può schematizzare così: secondo me ed altri, la realtà che salva l'uomo ed il mondo sono Cristo e la Chiesa, di cui l'unità dei credenti (tra di loro e con l'autorità) è espressione suprema e segno nella storia. Quindi innanzitutto, e in qualunque caso – dicevamo – si deve salvare questa unità con l'autorità e fra di noi. L'altro gruppo, invece – mettendo innanzitutto l'accento sull'impegno pratico e organizzativo nonché su un affronto dei problemi sociali ispirato prioritariamente ad esigenze di ordine morale – poneva appunto ogni speranza nell'intraprendenza delle iniziative dell'uomo e nella sua capacità d'azione, in fondo non riconoscendo altri valori se non quelli che a ciò si potessero ricondurre (Giussani, 1987: 50).

Determinou-se portanto um conflito que pode ser esquematizado na seguinte maneira: pra mim e outros, a realidade que salva o homem e o mundo são Cristo e a Igreja, dos quais a unidade dos

crentes (entre eles e com a autoridade) é expressão suprema e signo na história. Portanto antes de tudo, e em qualquer caso – dizíamos – deve-se salvar esta unidade com a autoridade e entre nós. O outro grupo, pelo contrário – colocando antes de tudo o acento no empenho prático e organizativo assim como no enfrentamento dos problemas sociais inspirado prioritariamente em exigências de ordem moral – colocava então cada esperança no voluntarismo das iniciativas do homem e na sua capacidade de ação, no fundo não reconhecendo outros valores se não aqueles as quais se pudessem reconduzir (Giussani, 1987: 50).

As tendências de divisão existentes no movimento da GS, entre as pessoas mais próximas a Giussani ou padre Vanni Padovani, não se solucionam, não se recompõem. Dessa forma, se criam as condições para que se desenvolvam duas maneiras de entender a militância no movimento. Emergem nesses dois grupos duas tendências: uma que procura seguir e alinhar o empenho de militância religiosa a uma maior sintonia com a atuação social, com as transformações e com o curso das mudanças sociais e da história, e outra que, ao invés, considera que é importante continuar a se referir a uma concepção unitária de visão de mundo que encontra seu critério fundamental em Cristo, na obediência, na autoridade da hierarquia.

Essas divisões se repercutem também no grupo do Brasil e vem à tona nas lembranças das pessoas entrevistadas – é uma memória dividida⁷⁷. Está presente tanto no relato de quem acha que não se podia estar indiferente à situação social na qual estavam inseridos, quanto entre aqueles que acreditavam que o aspecto mais importante, e que dava sentido à experiência missionária e ao pertencimento ao movimento, era a fidelidade à mensagem do grupo aprendida em sua versão original. É interessante observar como a rememoração dessa escolha de engajamento dos militantes cria uma divisão perceptível, até hoje, na memória. Essa segunda vertente de ‘memórias’ ganhou, posteriormente, status de memória oficial, uma vez que sua versão foi oficializada e relatada em publicações sobre a história do movimento e sobre a vida de Giussani (Camisasca, 2001; Savorana, 2013).

No Brasil, mesmo após as mudanças acontecidas no movimento na Itália, para alguns, Giussani continuava como a principal referência do grupo. E a sua ausência gerava uma séria dificuldade.

(Caterina). Dei disagi, delle... anche perché, quando Giussani veniva sembrava che le cose poi si ricomponessero. Poi, quando lui non c'era, insomma, il fatto era che poi eravamo molto giovani; quindi, molto senza una guida vicina. Cioè, per l'amor del cielo, lui faceva tutto quello che poteva. Poi ci sono state vicende in cui anche lui...

(Caterina). Alguns incômodos, alguns... também porque, quando Giussani vinha parecia que as coisas depois se recompunham. Depois, quando ele não estava, em suma, o fato era que depois

⁷⁷ Alessandro Portelli retoma o conceito de memória dividida de Giovanni Contini que identifica por um lado, uma memória oficial e por outro uma memória criada e preservada por um grupo (Portelli, 2006).

éramos muito jovens; portanto, muito sem um guia próximo. Quer dizer, pelo amor de Deus, ele fazia tudo aquilo que podia. Depois houveram acontecimentos nos quais também ele...

Esse depoimento traz à tona o momento de desnorteamento, de perda das referências que o grupo precisava para poder manter uma coesão interna na busca de seus propósitos e objetivos. Começa a emergir também no grupo de Belo Horizonte um sentido de incompreensão com relação ao que estava acontecendo na Itália. A reorganização e reestruturação do movimento na Itália, ou seja, de sua matriz de referência institucional, não eram acompanhadas e compreendidas pelo militantes que estavam no Brasil. As informações e notícias chegavam filtradas, incompletas e com atraso. Isso os deixava, para além das dificuldades que já deviam enfrentar em território brasileiro, em uma situação de ainda mais dificuldade.

(Anna). E come no, perché eravamo lì, eravamo circondati da tutta questa gente che non dicevano nulla; non facevamo nulla, e, infatti, poi però, e non solo, nel frattempo, qui in Italia le cose cambiavano. Io non le ho vissute direttamente perché ero là. Quindi, ero qui o là. Però, per quello che poi mi hanno raccontato, ma quello che ci arrivava, che ci arrivava come messaggio nel momento appunto, qui quando sono partiti il movimento studentesco, il movimento operaio, e tutto, ci è stata una contrapposizione notevole no. Quindi, si son chiusi i ranghi, si son fatti, c'erano delle cose che poi noi non capivamo più niente, perché ci mandavano a dire che c'era che il...

(Anna). E como não, porque estávamos ali, éramos circundados por todas estas pessoas que não diziam nada; não faziam nada, e, de fato, depois porém, e não apenas, no meio tempo, aqui na Itália as coisas mudavam. Eu não as vivenciei diretamente porque estava lá. Portanto, estava aqui ou lá. Porém, por aquilo que depois me contaram, mas aquilo que chegava a nós, que chegava a nós como mensagem no momento, aqui quando começaram o movimento estudantil, o movimento operário, e tudo, houve uma contraposição notável não. Portanto, fecharam-se os grupos, o fizeram, haviam coisas que depois nós não entendíamos mais nada, porque nos mandavam dizer que havia que o...

Todo esse quadro deixa os integrantes do grupo numa posição difícil, no momento em que têm que optar por se posicionar com relação à situação de miséria social difusa, com relação ao regime militar e também com relação a sua situação no grupo (seguir o movimento a partir do novo assistente ou seguir a proposta de Giussani, mesmo que fora da GS oficial?). A confusão tendia a crescer.

(Anna). Charles Péguy, poi allora... Ecco, proprio lì capisce che uno che era là in Brasile, che comunque, anche se non s'interessava, però, era dentro una realtà tutta diversa. Nel mio caso ero enfronhada a studiare. Non ho mai studiato tanto. Avevo tutti i miei filosofi, fare i miei corsi, avere i rapporti con i miei studenti, ero tutta contenta. Studiavo da mattina a sera. Mi è servito e comunque eravamo in una realtà così. Questi, che ci scrivevano che avevano fondato il centro Charles Péguy, il cui nucleo pensante si chiamava Carlo; poi sopra il Charles Péguy c'era il Carlo, e quello che stava facendo il Carlo era elaborare il discorso. Io giuro che allora...

(Anna). Charles Péguy, depois então... Justamente naquele momento uma pessoa que estava no Brasil entende que, de qualquer forma, mesmo se não se interessava, porém, estava inserido em uma realidade totalmente diferente. No meu são estava enfronhada a estudar. Nunca estudei tanto. Tinha todos os meus filósofos, fazer meus cursos, tinha contatos com os meus estudantes, estava toda feliz. Estudava de manhã até à noite. Me serviu e de qualquer forma estávamos numa realidade assim. Estes outros, que nos escreviam que haviam fundado o centro Charles Péguy, cuja cabeça pensante chamava-se Carlo; depois acima do Charles Péguy estava o Carlo, e aquilo que o Carlo estava fazendo era elaborar o discurso. Eu juro que na época...

1967: A REVIRAVOLTA E O ENGAJAMENTO

O cruzamento das fontes analisadas, das informações de artigos publicados em *Milano Studenti*, e dos dados recuperados na memória dos informantes, indicam que, especialmente a partir de 1967, vem à tona uma mudança no que diz respeito ao engajamento dos componentes do movimento da GS. Começa a emergir no grupo uma nova consciência crítica que se coloca em oposição à dependência econômica do País, ao subdesenvolvimento e à situação social precária – com a negação dos direitos básicos à saúde e à educação às camadas mais baixas da população e um cenário de repressões e abusos de direitos cometidos pelas autoridades militares.

A questão da pobreza começava a ser questionada sistematicamente. Se recusava aquela concepção – vinda da GS – de que diante à pobreza era preciso ter uma atitude de partilha, de estar presentes, sem que isso implicasse um engajamento voltado a tentar resolver as situações de miséria e de dificuldades socioeconômicas nas comunidades nas quais os membros do grupo atuavam. Vale a pena retomar um artigo publicado em *Milano Studenti* que apresenta essa mudança de consciência no seio do grupo de Belo Horizonte.

Per questo non abbiám dei progetti «sulla» Vila Operaria, ma, innanzitutto, un convertirci insieme, un attendere, convivendo nella carità, la realizzazione della promessa. (...) La cappella è stata ricostruita; ora è molto più grande della precedente, ma in alcune occasioni è già insufficiente. Accanto alla cappella è stato costruito un salone, quando ancora non c'era quasi nulla delle iniziative attuali; ma fu costruito ugualmente con l'unica ragione di creare un luogo fisico di incontro e di convivenza tra le persone. Di fatto il salone ha consentito il formarsi di varie forme di convivenza e di lavoro comune. In esso si svolgono le proprie iniziative, i gruppi dei bambini, dei giovani, delle madri, e la Commissione delle opere sociali (...) Se ci domandiamo che cosa ci attendiamo da questa iniziativa, dovremmo rispondere che non lo sappiamo. Di fatto questi primi incontri sono serviti come preparazione alla Pasqua: avevamo quindi una motivazione immediata. Bisognerà trovare una continuità che il normale svolgersi della vita potrà suggerirci. Tali incontri però sono serviti ad allargare la convivenza di quelle famiglie che già formano quel nucleo iniziale con cui si è lavorato sino ad oggi: e, ciò che è più importante, sono serviti a rivelare, a noi e a loro, ma attraverso la loro testimonianza, una consapevolezza che alla *Vila Operaria*, da qualche anno a questa parte, sta succedendo «qualcosa

di nuovo», che non era stato previsto, e che continua a manifestarsi in maniera imprevedibile. Noi sappiamo cosa è quel «qualcosa di nuovo»; e anche loro lo sapranno; allora la nostra gioia sarà perfetta. Ma questo è una gratuità; e una gratuità è anche il modo con cui avverrà. A noi basta la promessa che il Signore ci ha fatto.⁷⁸

Por isso não temos projetos «sobre» a Vila Operária, mas, antes de tudo, um converter-se juntos, um aguardar, convivendo na caridade, a realização da promessa. (...) A capela foi reconstruída; agora é muito maior da anterior, mas em algumas ocasiões já é insuficiente. Ao lado da capela foi construído um salão, quando ainda não havia quase nada das iniciativas atuais; mas de qualquer forma igualmente foi construído com a única razão de criar um lugar físico de encontro e de convivência entre as pessoas. De fato o salão permitiu a formação de várias formas de convivência e de trabalho comum. Dentro dele se dão as próprias iniciativas, os grupos das crianças, dos jovens, das mães, e a Comissão das obras sociais (...) Se nos perguntarmos o que nós esperamos desta iniciativa, deveríamos responder que não sabemos. De fato estes primeiros encontros serviram como preparação à Páscoa: tínhamos portanto uma motivação imediata. Precisará encontrar uma continuidade que o normal decorrer da vida poderá nos sugerir. Tais encontros porém serviram pra ampliar a convivência daquelas famílias que já constituem aquele núcleo inicial com o qual trabalhou-se até hoje: e, aquilo que é mais importante, serviram pra revelar, pra nós e pra eles, mas por meio de seu testemunho, uma consciência que na Vila Operária, de alguns anos pra cá, está acontecendo «alguma coisa de novo», que não foi prevista, e que continua a se manifestar de maneira imprevisível. Nós sabemos o que é aquele «alguma coisa de novo»; e também eles o saberão; então a nossa alegria será perfeita. Mas isso é uma gratuidade; e uma gratuidade é também a maneira como acontecerá. Para nós basta a promessa que o Senhor nos fez.

No artigo já se pode observar o relato de que, a partir do empenho em uma série de atividades na Vila operária, começava a surgir alguma coisa nova nas consciências de quem lá estava empenhado. Vamos retomar alguns trechos de outro artigo publicados no jornal *Milano Studenti* que permitem observar como se dava essa mudança de consciência no grupo de Belo Horizonte.

Ogni atteggiamento intimista allora diventa moralismo facile, scontato ed astratto. Perché non si tratta di lasciare nell'interno di questo meccanismo uno spazio riservato al singolo ed alle sue meditazioni private, ma è la società la dimensione nuova e totale della persona. (...) Questa è la prospettiva con cui abbiamo voluto guardare il nostro impegno in Calabria ed in Brasile come situazioni clamorose e esemplari dell'unico discorso che ci sentiamo di portare avanti oggi nel rischio di accettare i mezzi e le strutture della società e nella coscienza di una rivoluzione.⁷⁹

Cada atitude intimista então se torna moralismo fácil, previsível e abstrato. Porque não se trata de deixar no interior deste mecanismo um espaço reservado ao individuo e às suas meditações particulares, mas é a sociedade a dimensão nova e total da pessoa. (...) Esta é a perspectiva com a qual quisemos olhar o nosso empenho na Calábria e no Brasil como situações clamorosas e exemplares do único discurso que queremos levar adiante hoje no risco de aceitar os meios e as estruturas da sociedade e na consciência de uma revolução.

⁷⁸ “Il lavoro alla Vila Operaria”. *Milano Studenti*. Anno XIV. 6 Aprile 1967.

⁷⁹ “L’impegno con l’oggi nelle prospettive mondiali”. *Milano Studenti*. Anno XIV. 5 Giugno, 1967.

O conteúdo do artigo parece uma espécie de resposta ao discurso proposto pelo Centro Charles Péguy e ao grupo dirigido por Giussani. A posição das pessoas envolvidas nas iniciativas no Brasil é cada vez mais explícita. Se posicionam numa concepção que busca solucionar os problemas sociais, tentando agir não mais numa dimensão estritamente religiosa e intimista dos indivíduos, mas sim num plano das estruturas. Tentar mudar, transformar as estruturas sociais até mesmo abraçando uma visão de engajamento, de utopia, de uma sociedade mudada. Se faz menção à ideia de revolução. Nesse aspecto, é possível ver a evolução das trajetórias de militâncias de alguns sujeitos.

O contato com o mundo estudantil, com setores e grupos de católicos atuantes e com os operários, por meio da JOC, faz também com que comece a emergir essa nova consciência.

Outro artigo, sempre do mesmo periódico, também mostra essa mudança de consciência no grupo de Belo Horizonte. É assinado pelo pároco da Vila Operária e traz à tona esse novo espírito que contamina parte dos militantes de Belo Horizonte.

Nel Brasile la situazione è limite: uomini che vivono come bestie, bambini che muoiono di fame, mentre l'economia oligarchica si sviluppa sotto una innaturale spinta capitalistica.

I cristiani, davanti ad una situazione così, non possono dire «Così va bene. Dio ha fatto così lasciamo stare!» Neppure possono dire «Pazienza, la sofferenza è come il purgatorio in questa valle di lacrime; dopo viene il cielo e il premio». Questo significa aiutare l'alienazione, significa tradire il piano di salvezza. La Chiesa deve dire: questa situazione non è come Dio ha voluto, dobbiamo denunciarla, dobbiamo accusare, dobbiamo criticare e più ancora dobbiamo aiutare perché questa situazione disumana non sia permanente, ma cambi.

I cristiani hanno fatto molto in questo senso: a livello personale con l'assistenza socio-economica e beneficenza ai poveri, specialmente i bambini. Questo è qualcosa che la Chiesa ha sempre fatto e c'è sempre questa concretezza, segno di carità cristiana; dare da mangiare ai poveri. Ma può essere sbagliato l'atteggiamento: da una parte la Chiesa ricca dà, e dando sottolinea che gli altri sono poveri. Ma la Chiesa non è ricca, è per i poveri.

A livello di comunità si può vedere il tentativo che abbiamo fatto alla Vila Operaria di Belo Horizonte. La prospettiva non è di aiutare ma di fare di quella gente una comunità della Chiesa. È cominciato cinque anni fa attraverso la valorizzazione della liturgia, cercando di tradurla per loro (...) adesso siamo arrivati ad opere sociali come l'istruzione. Questo fatto, partito dall'iniziativa di missionari laici, sta diventando compito e responsabilità di tutti.

A livello nazionale, Vescovi da una parte, e mondo studentesco dall'altra, studiando i problemi del mondo brasiliano, e denunciando la gravità della situazione, portano avanti un discorso cristiano di responsabilizzazione al progresso di tutti gli uomini. Così sono nate opere di alfabetizzazione, di cultura popolare, di sindacalizzazione, opere queste che hanno urtato l'immobilismo ed il conservatorismo di una parte della classe dirigente brasiliana.⁸⁰

No Brasil a situação é limite: homens que vivem como bichos, crianças que morem de fome, enquanto a economia oligárquica se desenvolve sob um não natural impulso capitalista.

Os cristãos, perante uma situação assim, não podem dizer «Assim vai bem. Deus fez dessa forma deixamos assim!» Tampouco podem dizer « Paciência, o sofrimento é como o purgatório nesse vale de lágrimas; depois vem o céu e o prêmio». Isso significa ajudar a alienação, significa

⁸⁰ "La Chiesa del Brasile" di Padre Guido, parroco alla Vila Operaria. *Milano Studenti*. Anno XIV. 5 Giugno, 1967.

trair o plano de salvação. A Igreja deve dizer: essa situação não é como Deus quis, precisamos denunciá-la, precisamos acusar, precisamos criticar e mais ainda precisamos ajudar para que esta situação desumana não seja permanente, mas mude.

Os cristãos fizeram muito nesse sentido: em nível pessoal com a assistência socioeconômica e beneficência aos pobres, especialmente as crianças. Isso é alguma coisa que a Igreja sempre fez e sempre há essa concretude, signo de caridade cristã; oferecer comida aos pobres. Mas pode ser errada essa atitude: por um lado a Igreja rica dá, e dando reforça que os outros são pobres. Mas a Igreja não é rica, é para os pobres.

Em nível de comunidade se pode ver a tentativa que fizemos na Vila Operária de Belo Horizonte. A perspectiva não é a de ajudar mas de fazer daquelas pessoas uma comunidade da Igreja. Começou cinco anos atrás por meio da valorização da liturgia, procurando traduzi-la pra eles (...) agora chegamos a obras sociais como a instrução. Este fato, começado com a iniciativa de missionários leigos, está se tornando tarefa e responsabilidade de todos.

Em nível nacional, Bispos de um lado, e mundo estudantil de outro, estudando os problemas do mundo brasileiro, e denunciando a gravidade da situação, levam em frente um discurso cristão de responsabilização ao progresso de todos os homens. Assim nasceram obras de alfabetização, de cultura popular, de sindicalização, obras essas que quebraram o imobilismo e o conservadorismo de uma parte da classe dirigente brasileira.

Essa visão é confirmada pelo depoimento dos informantes.

(Matteo). Oh, certo altroché. Già da subito quelli che erano giù là, sia questi tre che ti ho detto prima (...) e io, che siamo andati insieme, sia altri che poi sono seguiti, la (...), che erano laici praticamente. No, andava ad insegnare filosofia come, immanicata con le università (...). Questo gruppetto a contatto con la realtà brasiliana, visto anche che nel 64 c'è stato un golpe militare, che ha istituito la dittatura militare in Brasile, ci siamo, inevitabilmente, non essendo piovuti dal di fuori già preti, da missionari, ma avendo fatto il seminario, essendo cresciuti insieme con i brasiliani così, inevitabilmente la questione sociale è diventata il centro della nostra attenzione.

(Matteo). Oh, seguro certamente. Desde logo aqueles que estavam lá, seja esses três que te falei antes (...) e eu, que fomos juntos, seja outros que depois seguiram, a (...), que eram leigos praticamente. No, ia pra ensinar filosofia como, ligada com as universidades (...). Esse grupinho em contato com a realidade brasileira, visto também que em 64 houve um golpe militar, que instituiu a ditadura militar no Brasil, nós, inevitavelmente, não sendo chegados de fora já como padres, como missionários, mas tendo feito o seminário, crescendo junto com os brasileiros assim, inevitavelmente a questão social tornou-se o centro da nossa atenção.

A questão social se torna o centro dos debates também no seminário. Com a evolução da militância, se intensifica o contato com outras organizações, como o movimento estudantil. E ganham espaço questões como o problema da educação; propostas de transformação e de mudança; socialismo e luta contra a ditadura; e emergem até mesmo opções pela ruptura com o grupo e engajamento com o movimento operário.

(Chiara). (...) nessas atividades a gente começou a ter contato com organizações políticas que atuavam no movimento estudantil. E, numa dessas, eu comecei a ter contato com uma pessoa. Por causa da escola, a gente começou a discutir educação, e aí encontrei com algumas pessoas pra discutir isso. E aí, naquela época se discutia muito Paulo Freire e tal. Mas, aí, essas pessoas diziam “não adianta agora ver isto porque, pela situação política e econômica, nós não vamos mudar a situação. Então deixa a educação pra depois. Vamos tentar organizar a população pra mudar essa situação.” E, aí, fui convidada, com outras pessoas que estavam juntas, também a

participar de uma organização política clandestina, que tinha a luta contra a ditadura e pelo socialismo. Era a antiga POLOP.⁸¹ Mas na época que entrei já era POC.⁸²

(...) Mas nós nunca entramos nessa questão da luta armada não. Era política operária comunista.

(...) Eu queria manter o contato [a entrevistada se refere a GS], mas seguir outro caminho. Mas achava que permanecer, a gente morava em um apartamento muito bom, e seu trabalho fundamental era por lá, e aí eu corria pra lá, e aí eu tinha formado. Eu formei em 67. Então eu já tinha toda a sustentação, dava aula. Eu cheguei a dar aula um ano na Católica.

(...) Pois é, mas aí, que começaram a... dentro da própria organização começaram a... Por exemplo, a *vila operária* não era um lugar fundamental, apesar de se chamar *vila operária*. A maioria da população de lá era de pequenos biscateiros, coisas assim. O foco da organização era a cidade industrial de Belo Horizonte [Interrupção] (...) era esse tipo de população, apesar que tinha lá uma pessoa que fazia parte da organização, mas era assim, ele mesmo dizia que lá não tinha como trabalhar. E aí me propuseram de me mudar para a cidade industrial, pra um bairro lá da cidade industrial, e deixar a universidade e dar aula em um colégio que era lá na cidade industrial. Um colégio municipal de ensino médio. Dar aula lá. E aí fui, eu e a moça com qual eu morava lá na *vila operária*, que não era uma italiana. Era uma moça de lá que tinha perdido os pais e a gente foi pra lá. E aí começou o trabalho, mantendo o trabalho legal dando aula e tal, e o trabalho da organização política, que eram as reuniões, panfletagem.

Segundo um dos entrevistados, a razão de muitos se engajarem numa militância política deve ser identificada na própria educação recebida dentro do movimento.

(Fabio). Per quel che riguarda l'Italia è noto però che bisogna però che vai a intervistare chi era rimasto in Italia, in quell'epoca. *Gioventù Studentesca* praticamente si sciolse, nel senso che molti giovani, anche responsabili del movimento a fronte degli avvenimenti studenteschi, sociali, a queste nuove teorie di contestazione e di libertà eccetera, posti di fronte alle autorità massime di *Gioventù Studentesca*, personificate da don Giussani su una sorta di aut aut, o religione o impegno sociale, scelsero il cosiddetto impegno sociale. Io credo il 70, 80 % degli aderenti a *Gioventù Studentesca* proprio per quel tipo di educazione che avevano avuto che era di, non tanto di pratiche di religiose, ma di rapporto con la società col mondo. In Brasile era analoga la situazione, la chiesa aveva le diverse anime e che credo in quel momento avesse avuto anche in Europa; là esacerbate e aumentate e incrementate dallo stesso contesto sociale e politico, appunto la dittatura, che c'era in quella nazione, in quel posto. Tanto è vero, che anche il seminario dove eravamo rapidamente si chiuse, perché molti decisero di uscire, proprio perché la diocesi di Belo Horizonte non seguiva né la sua autorità religiosa, né i vescovi. Questa tendenza nuova, diciamo a occuparsi anche in termini drastici dei problemi sociali, eccetera eccetera.

(Fabio). Para aquilo que diz respeito à Itália é notável porém que precise porém que vá a entrevistar quem ficou na Itália, naquela época. *Gioventù Studentesca* praticamente se dissolveu, no sentido que muitos jovens, mesmo os responsáveis pelo movimento, perante os acontecimentos estudantis, sociais, a essas novas teorias de contestação e de liberdade etc., postos de frente às autoridades máximas de *Gioventù Studentesca*, personificadas por padre Giussani numa espécie de aut aut [Expressão de origem latina, utilizada na Itália para indicar uma escolha da qual o indivíduo não pode se eximir], ou religião ou empenho social, escolheram o chamado empenho social. Eu acredito que 70, 80 % dos membros de *Gioventù Studentesca* justamente por aquele tipo de educação que haviam recebido que era de, não tanto de práticas religiosas, mas de

⁸¹ Organização revolucionária marxista — política operária (POLOP). Para informações sobre essa organização ver Verbete “POLOP” CPDOC. <http://www.fgv.br/cpdoc/busca/Busca/BuscaConsultar.aspx>

⁸² Partido Operário Comunista (POC). Para informações sobre essa organização ver Verbete “POLOP” CPDOC. <http://www.fgv.br/cpdoc/busca/Busca/BuscaConsultar.aspx>

relação com a sociedade com o mundo. No Brasil a situação era análoga, a igreja tinha diversas almas e que acredito que naquele momento tivesse tido também na Europa; lá exacerbadas e aumentadas e incrementadas pelo próprio contexto social e político, justamente a ditadura, que havia naquela nação, naquele lugar. Tanto é verdade, que também o seminário onde estávamos rapidamente foi fechado, porque muitos decidiram por sair, justamente porque a diocese de Belo Horizonte não acompanhava nem a sua própria autoridade religiosa, nem os bispos. Essa tendência nova, digamos em ocupar-se também em termos drásticos dos problemas sociais, etc. etc.

A emergência desse engajamento social é associada a uma espécie de “abrir dos olhos” para a realidade brasileira. A partir do momento que se compreende aquele mundo que os circunda, os militantes começam a enxergar a realidade, seus objetivos enquanto cristãos e mesmo o próprio movimento de uma maneira diferente.

(Antonio). L’esperienza del Brasile finì di aprirmi gli occhi, nel senso che io non avevo la più pallida idea da qui di quanto potesse essere violento un conflitto fra istanze libertarie e dittatura, fra povertà al limite del tollerabile e annuncio cristiano, diciamo così.

(Antonio). A experiência no Brasil acabou por abrir meus olhos, no sentido de que eu não tinha a mínima ideia de quanto poderia ser violento um conflito entre instâncias libertárias e ditadura, entre pobreza no limite do tolerável e anúncio cristão, digamos assim.

Emerge, após esse “abrir de olhos”, esse “acordar”, “tirar a venda”, um novo sentido para a experiência missionária.

La Favela di cui ci occupiamo è un insieme di trecento case in cui abitano circa de 1500 persone. (...) Di fronte alla realtà di là noi siamo senza la possibilità di esserne «padroni», siamo poveri anche noi, senza schemi applicabili; lavoriamo insieme a gente che ha radici e origini diverse, stiamo insomma tra gente di esperienze differenti, ed anche i motivi che spingono ciascuno a lavorare in favela sono diversissimi.(...) Da questo, due tipi di azione: fare ciò che tende prima di tutto ad esprimere la nostra presenza, cioè un primo germe di comunità (amicizia con alcune famiglie, riunioni con gruppi di uomini, di donne, di ragazzine...); in secondo luogo, impegno di ricostruzione e miglioramento dettato dalle reali necessità e dalla volontà di incarnazione nella situazione (costruire e seguire la scuola elementare, l’asilo, occuparsi dell’urbanizzazione della Favela...) Qui si realizza l’incontro Chiesa-società nel nostro lavoro. La tensione è ad esprimere in questo lavoro sociale i nostri valori, nella misura del possibile a noi. I gesti più esplicitamente religiosi sono ridotti al minimo: ascoltiamo insieme la Messa il sabato e teniamo delle lezioni di Catechismo.

Vi chiediamo quindi di pregare perché è l’unica cosa che c’è da fare nella nostra «situazione». Ma c’è in noi la coscienza che quello che si fa in realtà è molto di più di ciò che si vede: è il portare la Chiesa là dove non c’è, esprimendo la tensione missionaria.⁸³

A Favela da qual nos ocupamos é um conjunto de trezentas casas nas quais moram cerca de 1500 pessoas. (...) Perante a realidade de lá nós somos desprovidos da possibilidade de ser os «patrões», somos pobres também nós, sem esquemas aplicáveis; trabalhamos junto a pessoas que têm raízes e origens distintas, estamos em suma entre pessoas de experiências diferentes, e também os motivos que levam cada um a trabalhar em favelas são muito diferentes (...) Disso, dois tipos de ação: fazer o que tende antes de mais nada a expressar a nossa presença, quer dizer um primeiro germe de comunidade (amizade com algumas famílias, reuniões com grupos

⁸³ “La carità di ogni giorno”. *Milano Studenti*. N. 2 Dicembre, 1967.

de homens, de mulheres, de mocinhas...); em segundo lugar, empenho de reconstrução e melhoria ditado pelas reais necessidades e pela vontade de encarnação na situação (construir e seguir a escola elementar, a creche, ocupar-se da urbanização da Favela...) Aqui se realiza o encontro Igreja-sociedade no nosso trabalho. A tensão é para expressar neste trabalho social os nossos valores, na medida do possível para nós. Os gestos mais explicitamente religiosos são reduzidos ao mínimo: escutamos juntos a Missa de sábado e ministramos algumas aulas de Catecismo.

Pedíamos então de rezar porque é a única coisa que há pra fazer na nossa «situação». Mas há em nós a consciência que aquilo que se faz na realidade é muito mais do que se vê: é o levar a Igreja lá onde ela não está, expressando a tensão missionária.

Incentivada por esses acontecimentos, começa a se deflagrar uma divisão no interior do grupo da GS, entre quem reivindicava um posicionamento claro a favor de um maior e mais concreto empenho no campo do social, e entre quem acreditava numa postura mais alinhada às orientações do centro do movimento em Milão – que, por sua vez, estava firme e convencido de que os membros do movimento no Brasil deviam não se engajar nas questões sociais e políticas.

De um lado, emerge a questão da coerência, em que o ideal cristão vem primeiro que a instituição. De outro, pesa a fidelidade à proposta originária da GS, com devoção à instituição. Os dois lados, no entanto, disputam o sentido de autenticidade e de originalidade daquilo que propõe. As duas vertentes se apresentam como aquela que mantém a ideia originária, autêntica, aprendida em GS.

O primeiro grupo, composto das pessoas que se engajam no movimento estudantil, começa a questionar e a duvidar se o posicionamento que o movimento assume é coerente com o que fora aprendido em GS, e se vai de acordo com as necessidades e reivindicações que seus membros encontram no dia a dia, nas atividades caritativas, na vida profissional, na vida estudantil, na universidade ou mesmo para quem está no seminário. Trata-se, para eles, de uma questão de coerência com a ideia de compartilhar, de realizar atividades caritativas à luz da mensagem do evangelho.

Nesse sentido, há quem acredite que a escolha de se engajar no movimento estudantil, na política e no empenho social é uma opção coerente frente à realidade social. Procuram, nessa perspectiva, unir o evangelho, o cristianismo e seus princípios com uma atuação que possa traduzir concretamente os valores aprendidos na militância.

(Antonio). C'era gente viva, ma che di un cristianesimo che in qualche modo capiva che doveva far conto con le ingiustizie del mondo. Perché come fai a predicare il regno di Dio a chi muore di fame? O a chi viene torturato, a chi eccetera, eccetera. La tensione non era così forte laggiù, anche se era nettissimo il distacco.

(Antonio). Havia um pessoal vivo, mas que entedia que de alguma forma o cristianismo tinha que fazer as contas com as injustiças do mundo. Porque como pode pregar o reino de Deus a quem morre de fome? Ou a quem vem sendo torturado, a quem etc., etc. A tensão não era tão forte assim por lá, mesmo que a ruptura fosse muito evidente.

Esse pensamento se difunde tanto entre as mulheres, que estão fora, quanto entre os homens, que estão no seminário. Para alguns, era inevitável ter um posicionamento político, como consequência natural dos próprios valores adquiridos no movimento.

(Matteo). Sì, sì altroché, che io ho vissuto poco perché io ero là. Tornando qua [o entrevistado faz referência à Itália] mi sembrava un'assurdità, perché mi sembrava che questo mettersi su posizioni arretrate, per esempio non denunciare le dittature, sia in Africa che là, a me sembrava che tradissero l'idea iniziale di GS.

(Matteo). Sim, sim certamente, que eu vivi pouco porque eu estava lá. Voltando aqui [o entrevistado faz referência à Itália] me parecia um absurdo, porque me parecia que esse colocar-se em posições atrasadas, por exemplo não denunciar as ditaduras, seja na África como lá, me parecia que traisse a ideia inicial de GS.

Já a outra vertente do grupo não encontra esse sentido de militância no movimento da GS, nem a possibilidade de um engajamento mais diretamente político. O sentido da militância, para eles, se encontrava em permanecerem fiéis, mesmo na confusão e turbulência do momento, à proposta inicial do grupo.

Essas pessoas encaram a ideia de engajamento político com bastante perplexidade. Enxergam como uma ruptura, um rompimento com o grupo, e como uma forma de vivência da militância – e mesmo da prática cristã – que é estranha a GS. Não enxergam esse engajamento como um percurso de evolução, de maturação cultural, dado também pela situação social, econômica e política na qual estavam inseridos.

(Caterina). Non sentiva la propria continuità... con quello che aveva vissuto prima; in quello sbocco che preferiva rimanere più fedele all'origine... più insomma.

(Caterina). Não sentia a própria continuidade... com aquilo que havia vivido antes; naquela saída que preferia permanecer mais fiel à origem... mais em suma.

Os militantes vinculados a essa postura se sentem confusos com a tomada de posição explícita dos demais colegas. Mais confusos – e mesmo desnorteados – se sentem no momento em que essa postura, de contestação das autoridades políticas e mesmo eclesiásticas, se difunde no interior dos próprios ambientes confessionais, ou seja, quando seminaristas e sacerdotes assumem um posicionamento de crítica ao *status quo* da política e da igreja.

(Caterina). Sì, anche tanti scombussolamenti. Per esempio tutti questi preti che lasciavano, che si sposavano; che cioè, perché probabilmente non avevano vissuto penso prima, non lo so, almeno

secondo me. Non avevano avuto una vocazione veramente libera. Forse si sentivano costretti da qualcosa e finalmente si potevano liberare di una cappa che comunque; insomma, da noi, non è mai stata vissuta così. In un certo senso, noi ci siamo andati per la tangente anche noi. Ma, nel senso di, non nel senso di, beh voglio dire... io, la mia vocazione personale, a un certo momento è stata che io, appunto essendo molto fuori, essendo molto in fondo, non proprio, a un certo momento invece ho sentito l'esigenza di ritornare alle origini. Per cui, io ho avuto una grossa crisi, e sono tornata a San Paolo, dove mi trovavo benissimo, e dove lì, per varie coincidenze, non c'era più nessuno. Perché prima c'erano delle ragazze.

(Caterina). Sim, também muitas confusões. Por exemplo todos esses padres que deixavam, que se casavam: que quer dizer, porque provavelmente não tinham vivido antes, não sei, pelo menos pra mim. Não tinham tido uma vocação realmente livre. Talvez sentiam-se constrangidos por alguma coisa e finalmente podiam se livrar de uma capa que de qualquer forma; em suma, conosco, nunca foi vivida assim. Em certo sentido, nós fomos para lá também pela tangente. Mas, no sentido de, não no sentido de, quero dizer... eu, minha vocação pessoal, num determinado momento foi que eu, estando muito fora, sendo muito ao fundo, não propriamente, num certo momento ao invés disso senti a exigência de voltar às origens. Por isso, eu tive uma grande crise, e voltei a São Paulo, onde ficava muito bem, e onde ali, por várias coincidências, não havia mais ninguém. Porque antes haviam algumas moças.

É esse sentimento de confusão que faz com que alguns militantes queiram voltar à proposta originária do grupo. Mas o que, de fato, significava esse 'permanecer fiéis à origem'? Para essas pessoas, significava estar em linha com o aprendizado do início de suas militâncias. Para eles, a questão do contexto no qual estavam inseridos, das necessidades das pessoas pobres e das injustiças sociais devem ser colocadas no horizonte do sistema dos valores aprendidos, que, em última instância, tem como critério fundante de avaliação e julgamento o próprio Cristo. Em linha com essa concepção, eles buscam se lembrar que não estão ali – no Brasil, em Belo Horizonte, ou qualquer lugar onde são chamados – para solucionar problemas sociais e enfrentar ativamente uma luta contra as injustiças, mas sim para fornecer um testemunho de vida cristã, para vivenciar o encontro com Cristo e para tentar recriar o movimento.

(Caterina). Sì, cioè, passarono completamente al lato opposto. Nel senso di valorizzare solo l'umano, come se Dio non c'entrasse molto con tutto quello che stava avvenendo.

(Caterina). Sim, quer dizer, passaram absolutamente ao lado oposto. No sentido de valorizar apenas o humano, como se Deus não tivesse muito a ver com tudo aquilo que estava acontecendo.

O engajamento, o desejo de se comprometer com a causa dos pobres, vem sendo avaliado por essa parte do grupo, como um desvio e como a adesão a um processo de radicalização que desvirtuava os propósitos do movimento religioso.

(Marco). Ecco, era visto con sospetto da parte delle autorità militari. È un volano, il sospetto genera magari radicalizzazione anche dall'altra parte. Per cui, certe, voglio dire, nacquero i preti con il mitra. La stessa teologia della liberazione, in tante delle sue parti un radicalismo, che parliamoci chiaro, Gesù Cristo non c'entra più niente, se non come esempio di rivoluzionario. Ma, che poi il particolare, che fosse Dio o no, non interessava più a nessuno. L'importante era prima diamo il pane, poi parliamo di Cristo.

(Marco). *Então, era visto com suspeitas por parte das autoridades militares. É uma engrenagem, a suspeita gera talvez radicalizações também de outra parte. Portanto, certas, quero dizer, nasceram os padres com o mitra. A mesma teologia da libertação, em muitas de suas partes um radicalismo, que falamos claramente entre nós, Jesus Cristo não tem mais a ver, se não como exemplo de revolucionário. Mas, que depois o particular, que fosse Deus ou não, não interessava mais a ninguém. O importante era antes oferecermos o pão, depois falamos de Cristo.*

Para alguns dos entrevistados, essa situação de embate interno ao movimento foi a causa do surgimento de crises pessoais e de fé nas pessoas do grupo.

(Caterina). Io comunque una cosa grande, che comunque uno capisce, che non è lui. Insomma, il padre eterno, non è lui che fa' le cose, che può mettere le cose in modo, manovrare, fare in modo che le cose vadano secondo quello che uno vuole. Insomma, che uno capisce, che insomma... o capisce che è Dio che opera nella tua vita, o sennò, vabbè, va avanti, dritto, per la sua strada. Poi, però, in un certo senso, perde la propria vocazione, cioè, non si ritrova più come strumento perché si compie il regno di Dio. Quindi, la missione, nel senso più totale, più concreto, insomma, io l'ho vissuta senz'altro come un sacrificio, come una sofferenza di quello che era. Come dire, le mie grandi aspirazioni che vedevo come mortificate. Però, nello stesso tempo ho come riscoperto che l'amore di Dio è personale, che Dio non abbandona, insomma. (...) Io ho vissuto ancora un periodo a San Paolo, perché mi sono allontanata. Il ripensamento della mia vocazione, che vedevo appunto in crisi. Non so come dire, anche cercando magari un'altra possibilità, però non sono riuscita. E poi, però, sono tornata in Italia, poi c'è stato anche il piccolo contrattempo dei miei che hanno fatto un gran casino. Sono partita che non avevo 23 anni, ed ero anche molto legata ai miei. Comunque, i miei, sapendo anche che non ero più a Belo Horizonte, che ero qua a San Paolo, si sono molto spaventati, e non so come dire, sapendo tutto quello che succedeva eccetera; e quindi hanno fatto anche abbastanza pressione su don Giussani perché tornassi. E alla fine sono tornata.

(Caterina). *Eu de qualquer forma uma coisa grande, que de qualquer forma uma pessoa entende, que não é ela. Em suma, o padre eterno, não é ele que faz as coisas, que pode colocar as coisas no jeito, manobrar, fazer com que as coisas caminhem de acordo com aquilo que uma pessoa quer. Em suma, que uma pessoa entende, que em suma... ou entende que é Deus que opera na sua vida, ou então, pois bem, vai avante, reto, pelo seu caminho. Depois, porém, em certo sentido, perde a própria vocação, quer dizer, não se vê mais como instrumento para que se cumpra o reino de Deus. Portanto, a missão, no sentido absoluto, mais concreto, em suma, eu a vivenciei sem dúvida como um sacrifício, como um sofrimento pelo que era. Quer dizer, os meus grandes anseios que eu vi mortificados. Porém, ao mesmo tempo, eu redescobri que o amor de Deus é pessoal, que Deus não abandona, em suma. (...) Eu vivi ainda um período em São Paulo, porque me afastei. A reavaliação de minha vocação, que eu via então em crise. Não se como dizer, até procurando talvez uma outra possibilidade, porém não consegui. E depois, porém, voltei à Itália, pois houve também a pequena desavença dos meus pais, que fizeram um alvoroço. Eu parti com menos de 23 anos, e era muito ligada aos meus pais. De qualquer forma, os meus pais, sabendo que eu também não estava mais em Belo Horizonte, que estava em São Paulo, se assustaram muito, e não sei como dizer, sabendo tudo aquilo que acontecia etc.; e então fizeram bastante pressão sobre padre Giussani para que eu voltasse. E ao final eu voltei.*

O depoimento permite observar que a questão da crise de fé emerge – mais que por uma condição psicológica, ou de desenvolvimento de uma consciência – motivada por problemas organizacionais. Se configuram, de fato, duas tendências dentro do grupo de BH, que se tornam mais contrastantes, e com distorções agudas, uma vez que ocorrem simultaneamente à já referida fissura do movimento na Itália.

Diante dessa situação de embates e de divisão no grupo de Belo Horizonte, as autoridades do movimento na Itália, personificadas por Giussani, acreditam que seja importante realizar um esclarecimento. Pelo que é indicado nos depoimentos, é o grupo ligado a Giussani, ao Centro Péguy, aquele que apresenta uma intervenção mais firme durante esse período, uma vez que não compactuava com as visões de engajamento. O ápice dessa intervenção da direção do movimento é o que alguns entrevistados denominam como a “expedição punitiva” ou mesmo, metaforicamente, de “inquisição”. Nela, Giussani e outras autoridades da GS se dirigem ao Brasil para pressionar os militantes “desviados” dos propósitos iniciais e “punir” aqueles que não retornassem ao caminho trilhado pelo movimento. Os militantes, por sua vez, se sentem acusados, julgados, vítimas de um processo, por seus atos.

(Anna). Ma all’inizio sembra di sì. All’inizio abbiamo iniziato a dire “cosa è sta roba?”. Non tutti. Poi dopo, siccome non so, (...) ..., cercavano di dire che aveva senso. Poi, uno quando è preso dentro, butta via la testa. Dico io, ogni tanto dico “come ho fatto?”. Per un po’ a stare lì a preoccuparmi di quelle cose, con quello che c’era fuori, quello di cui preoccuparsi. È durato poco. Ma, insomma, finché loro hanno sentito in Italia che noi... be’ anche perché poi dopo è cominciato il 67. E credo che quando sia stato quando è venuta la spedizione punitiva in Brasile.

(Anna). Mas no início parecia que sim. No início começamos a dizer “o que é esta coisa?”. Nem todos. Depois, como eu não sei, (...)... procuravam dizer que fazia sentido. Depois, uma pessoa quando é levada, presa internamente, joga fora a cabeça. Eu digo, de vez em quando eu digo “como consegui?”. Por um tempo ficar ali a me preocupar daquelas coisas, com aquilo que estava acontecendo lá fora, aquilo com o que se preocupar. Durou pouco. Mas, em suma, até que eles sentiram na Itália que nós... Também porque depois começou o 67. E creio que quando aconteceu foi quando veio a expedição punitiva no Brasil.

A “expedição” das autoridades da GS a Belo Horizonte não alcança os efeitos pretendidos. As incompreensões aumentam, uma vez que parte dos militantes não entendem o sentido da intervenção e não se reconhecem mais no discurso defendido por Giussani e seus seguidores. A iniciativa contribui, inclusive, em alguns níveis, para a ruptura definitiva de alguns integrantes do grupo da capital mineira.

(Anna) Comunque, invece noi là, ci raccontavano del discorso e non del discorso; non capivamo niente. Ad un certo punto si sono accorti, hanno ritenuto che ci volesse un chiarimento e nel...,

sicuramente non era ancora il 68, però c'erano già i movimenti in giro. Chi di noi era all'università sia come studente, due, io e la (...) che abita ancora là, lei faceva la studentessa all'università io insegnavo, siamo andati a capofitto dentro. Cioè, a capofitto nel senso... dentro il movimento studentesco abbiamo cominciato a interessarci di politica, com'era naturale. Ma, da cattoliche, cattolicissime, super-cattoliche. Ma, insomma, eravamo lì, eravamo in mezzo. È arrivata sta delegazione da Milano, Don Giussani, Angelo Scola, attuale patriarca di Venezia⁸⁴, Luigi Negri, che credo che sia un altro vescovo. Notare che io ho fatto tutta l'università con Luigi Negri no, e mi ritrovo questo tutto impettito. E, in pratica, ci hanno detto che loro facevano fatica a riconoscersi come quel gruppo; beh i ragazzi erano in seminario, e subito dopo hanno cominciato ad uscire anche loro, comunque era seminario. "Le ragazze no", dicevano, "qua no, insomma, non siete, non ci rappresentate più, tornate a casa, così". E non ce lo hanno detto subito. Io mi ricordo con tutti i loro discorsi di Carlo, di Péguy, di discorso, noi li guardavamo non capivamo niente.

(Anna). De qualquer forma, já nós, lá, nos contavam do discurso e não do discurso; não entediamos nada. A certa altura perceberam, avaliaram que precisasse de um esclarecimento e em..., com certeza não era ainda 68, porém havia já os movimentos circulando. Quem de nós estava na universidade, seja como estudante, éramos dois, eu e a (...) que mora ainda lá, ela era estudante na universidade eu dava aula, entramos profundamente dentro. Quer dizer, profundamente no sentido... dentro do movimento estudantil começamos a nos interessar por política, como era natural. Mas, como católicas, catolicíssimas, super católicas. Mas, em suma, estávamos lá, estávamos no meio. Chegou esta delegação de Milão, padre Giussani, Angelo Scola, atual patriarca de Veneza, Luigi Negri, que acredito que seja outro bispo. Preste atenção que eu fiz toda a universidade com Luigi Negri, e o encontrei todo metido. E, na prática, nos disseram que eles tinham dificuldade em se reconhecer como aquele grupo; pois os rapazes estavam no seminário, e logo depois começaram a sair também eles, mas de qualquer forma era seminário. "As moças não", diziam, "aqui não, em suma, vocês não são, não nos representam mais, voltem pra casa, assim". E não foi dito logo. Eu me lembro de todos aqueles discursos do Carlo, de Péguy, do discurso, nos os olhávamos e não entediamos nada.

(Chiara). Acho que foi 67, no verão, chefiado pelo atual cardeal de Milão, o Scola. (...) Para verificar em que pé estava a nossa adesão, a nossa... o discurso, como é que estava. (...) Não era um grupo era uma inquisição mesmo [Risada]. (...) Uma reunião? Não. Várias. Foram dias de reuniões e tal. Perguntas... eu já percebi naquele momento que eu já não tinha nada a ver com a postura deles. Foi um dos motivos da minha decisão de até sair do grupo. (...) "Olha, como é que vocês vivem a mensagem da GS?" Eu vivo como vivia na bassa, vivia na Calábria, compartilhando com a vida daqui. O trabalho na favela significa novamente um compartilhar, e o trabalho político e o compartilhar todos... o que os meus colegas de faculdade vivem e vivenciam. E aí fica claro que na situação que se está de repressão, de violência, você tem que tomar uma atitude. Andar pra ficar neutra, nessa situação, até porque, a própria Igreja em Belo Horizonte estava se dividindo. Nesse sentido, tinha os que apoiavam muitos movimentos de rebeldia, assim como tinham os da Tradição Família Propriedade. (...) É aí aquela situação que você não podia ficar neutra. (...) Apesar de que, tem gente que ficava neutra mas, [risada] do meu ponto de vista, era uma coisa até de coerência. Eu vou. Cada um de vocês decidam o que vão fazer.

Essa intervenção firme por parte de Milão se deu ao longo de 1967. A essa expedição se segue, após pouco tempo, uma divisão entre o grupo das mulheres. Duas delas continuarão a viver no Brasil, se engajando no movimento estudantil.

⁸⁴ Na época da entrevista Angelo Scola era patriarca de Veneza.

Os militantes, principalmente as mulheres que estavam atuando nos bairros Vila Operária e Vila 31 de Março, não conseguem se alinhar com as posições do novo Centro Cultural. Não conseguem se identificar e acompanhar a emergência dessa nova formulação do discurso. Nessa conjuntura, a divisão do grupo se acirra e a intervenção liderada por Giussani determina um processo de ruptura definitiva.

A elaboração da reflexão do Centro Péguy cresceu e se desenvolveu orientando-se em direção a uma precisa posição. Os jovens missionários, por sua vez, sejam mulheres ou homens, também cresceram e conheceram uma evolução cultural. O que emerge, nesse cenário, é que esses crescimentos e maturações de trajetórias não se dão de forma integrada. E, evidentemente, a distância contribuía para que as comunicações não fossem fáceis e imediatas.

A preocupação do centro cultural de Milão se concentra principalmente nas mulheres, que estavam numa situação de maior autonomia relativa mas, ao mesmo tempo, de maior dependência de Milão. O centro Péguy se sentia, nesse sentido, mais responsável pela sua situação.

Por trás desse embate configura-se uma disputa intelectual e de fé, que vem à tona como uma batalha pela significação dos valores e das ideias internalizadas. Essa transposição de valores é comum a muitos movimentos católicos. Na base dessas atitudes pode ser identificada uma exigência de autenticidade. O que não é diferente para o movimento da GS e seu grupo no Brasil.

Para as pessoas que escolhem se engajar na política trata-se de uma questão de valores, da afirmação da autonomia do sujeito (era da autenticidade, individualismo expressivo). Giussani reconhece a importância desse desejo de autenticidade, de busca por uma vida autêntica. A divergência entre sua visão e a do grupo que adere a essas posições se situa em outro ponto. Para ele, é uma questão de método, de significação de valores e de entendimento do cristianismo. Para ele, deve ser claro que o cristianismo não pode ser meramente colocado ou subordinado ao plano de um empenho social, ético.

As posições de engajamento eram classificadas como desviadas das orientações e dos intuítos originais da proposta do movimento. Para Giussani, os militantes, ao assumirem essas posições, deixavam de representar o movimento da GS, uma vez que os valores cristãos não são idênticos aos valores da sociedade moderna, da vida mundana, da política (Giussani, 1987: 52). Segundo essa lógica, os valores não são transponíveis de um campo para outro, de uma dimensão para outra.

Vale a pena retomar o depoimento de um entrevistado – que na época se encontrava no seminário – que traduz essa visão de Giussani.

(Marco). Sì, tolleranza. Però, anche qualcosa di più: una forma di crisi d'identità. Anche per cui l'autorità non più intesa come valore, così come l'obbedienza. E, insomma, qui stiamo parlando di persone che si presume che si credano sacerdoti, seminaristi. Poi, le parole autorità, obbedienza, hanno un tipo di valore che non è parallelo a quello che la società civile attribuisce a queste parole. Nella società civile queste parole qui indicano valori fino a quando non salta su uno a dire che a che sono disvalori. Ma, nell'esperienza religiosa, autorità e obbedienza hanno un altro tipo di valenza. Sono lo specchio di un'obbedienza che, attraverso l'autorità umana, riflette quella che è l'obbedienza a Dio. Quindi insomma è una... adesso non stiamo qui... quindi una caduta derivante proprio da questi impulsi, da questo riappropriarsi anche se vuole, anche giustamente, di un valore che anche in molti casi la Chiesa nella sua storia ha disconosciuto... Quella del *Popolo di Dio* che certamente dall'autorità della gerarchia fino all'infante battezzato ha comunque un'unità, un valore che è unico. Mentre, succede ancora oggi dal parroco che ti dice “tu stai zitto!”. Banalità, che però, che allora, questa patente che un po' data dal concilio, da certi punti di vista, ha esaltato in modo costruttivo una presa di coscienza; che il valore di ciascuno nell'ambito del corpo mistico, d'altro canto...

(Marco). Sim, tolerância. Porém, também alguma coisa a mais: uma forma de crise de identidade. Também pelo fato da autoridade não ser mais entendida como valor, assim como a obediência. E, em suma, aqui estamos falando de pessoas que se pressupõe, que acreditam em ser sacerdotes, seminaristas. Depois, as palavras autoridade, obediência, têm um tipo de valor que não é paralelo com aquilo que a sociedade civil atribui e estas palavras. Na sociedade civil essas palavras aqui indicam valores até quando não aparece alguém pra dizer que são não valores. Mas, na experiência religiosa, autoridade e obediência têm outro tipo de valência. São o espelho de uma obediência que, através da autoridade humana, reflete aquela que é a obediência a Deus. Portanto em suma é uma... agora não estamos aqui... portanto uma queda procedente justamente desses impulsos, desse reapropriar-se também se quisermos, também justamente, de um valor que também em muitos casos a Igreja em sua história desconheceu... Aquela do Povo de Deus que com certeza desde a autoridade da hierarquia até o infante batizado tem de qualquer forma uma unidade, um valor único. Enquanto, acontece ainda hoje o pároco que te diz “você fique calado!”. Banalidades, que porém, que então, esta licença que também um pouco dada pelo concílio, de certos pontos de vistas, exaltou de maneira construtiva uma tomada de consciência; que o valor de cada um no âmbito do corpo místico, de outro lado...

Os embates que se abrem no grupo de Belo Horizonte nesse momento se concentram de forma específica sobre essa questão de fé e política, e sobre a possibilidade, ou não, de se poder conciliar essas duas dimensões na vivência cotidiana no movimento. A reconstrução desse embate não é fácil, uma vez que cada grupo reivindica – com uma série de argumentos – a justeza de suas posições.

Para os mais envolvidos na política, o engajamento social era compatível com o que haviam aprendido e vivido no grupo desde seu começo. Alguns depoimentos relatam que, apesar de não expressar pública e explicitamente um posicionamento político, por trás, nos bastidores, sempre teria havido uma penetração da política no movimento.

(Anna). Perché poi, mi fai venire in mente, cioè, prima che io partissi. Scusa se son disordinata, ma è la vecchiaia. Però, dopo poi no... Perché son cose interessanti. Prima che io partissi, io mi ricordo che nelle elezioni, allora si votava a ventuno anni, quindi 41, 62 esatto. Dal 62 al 64 ci sono state delle elezioni, e io votavo perché avevo ventuno anni. E ci hanno dato il bigliettino del democristiano da votare. Per dire, che non era così... Questo lo puoi scrivere da tutte le parti, perché è vero. Era per dire che aldilà del fatto, se GS all'inizio è stato qualcosa di dirompente, poi dopo si è ristrutturato. E si è ristrutturato intorno chiaramente a legami stretti probabilmente già con interessi. Se no, non mi spiegherei poi cosa è venuto fuori con... Io non lo sapevo sicuramente, ma si è strutturato ed è stato un elemento di conservazione fortissimo, noi là abbiamo cominciato, ma neanche tanto perché... (...) E anche al movimento studentesco eccetera; tanto è vero che qui, dal 66 al 68, un sacco di gente se ne è andata, è passata al movimento studentesco, e quelli che sono rimasti hanno, hanno fatto, invece, si sono stretti che quel momento c'era anche un legame strettissimo con la *Democrazia cristiana*. Probabilmente stavano già arrivando finanziamenti credo; perché poi se no, uno... non lo so questo perché non c'ero.

(Anna). *Porque depois, você me faz pensar, quer dizer, antes que eu partisse. Desculpa se sou desordenada, mas é a velhice. Porém, depois não... Porque são coisas interessantes. Antes que eu partisse, eu me lembro que nas eleições, na época votava-se com vinte um anos, portanto 41, 62 exato. De 62 até 64 houve eleições, e eu votava porque tinha vinte um anos. E nos deram um papelzinho do democristão pra votar. Pra falar, que não era assim... Isso você pode escrever em todos os lugares, porque é verdadeiro. Era pra dizer que além do fato, se GS no começo foi alguma coisa de explosivo, depois se reestruturou. E reestruturou-se em torno evidentemente a ligações estreitas provavelmente já com interesses. Se não, não conseguiria me explicar depois o que surgiu com... Eu não o sabia com certeza, mas estruturou-se e houve um elemento de conservação fortíssimo, nos lá começamos, mas nem tanto assim porque... (...) E também o movimento estudantil etc.; tanto é verdade que aqui, de 66 até 68, um monte de gente foi embora, e passou ao movimento estudantil, e aqueles que ficaram, fizeram, ao invés, estreitaram-se que naquele momento havia uma ligação estreitíssima com a Democracia Cristã. Provavelmente estavam já chegando verbas acredito; porque depois se não, uma pessoa... não sei a respeito disso porque não estava lá.*

(Giacomo). Una delle imputazioni più ripetute fu quella di 'fare politica', un'accusa paradossale. A Milano, infatti, *Gioventù Studentesca* aveva preso posizioni politiche fin dalla sua nascita: alla vigilia di ogni tornata elettorale i responsabili del movimento indicavano ai giessini che per età avevano diritto al voto i candidati da sostenere, attraverso un pro-memoria scritto. Nel solco del collateralismo, in quegli anni diffusissimo tra movimento ecclesiastici e il partito dei cattolici, la *Democrazia cristiana*, questa prassi a Milano era giudicata normale: ma allora perché vietare ai brasiliani di fare una loro scelta politica ?

(Giacomo). *Uma das imputações mais repetidas foi aquela de 'fazer política', uma acusação paradoxal. Em Milão, de fato, Gioventù Studentesca havia assumido posições políticas desde sua gênese: à véspera de cada rodada eleitoral os responsáveis do movimento indicavam ao giessinos [integrantes de GS], que pela idade tinham direito ao voto, os candidatos a serem apoiados, por meio de um memorando escrito. No rastro do collateralismo, naqueles anos muito difuso entre movimentos eclesiais e o partido dos católicos, a Democracia Cristã, essa praxe em Milão era julgada normal: mas então porque negar aos brasileiros o direito de fazer sua própria escolha política?*

Nos depoimentos fica clara uma espécie de denúncia à postura de Giussani de opor o movimento e a política. Para os entrevistados, a relação da GS com a política remete aos primórdios do movimento. Eles apontam ainda uma forte relação entre GS e o partido italiano

da Democracia Cristã. Dado esse histórico, parecia perfeitamente compatível o engajamento político dos militantes, especialmente diante da realidade que vivenciavam.

As discrepâncias entre o discurso e as práticas da GS se tornam marcantes, principalmente em função de atitudes e posturas adotadas contra aqueles que mantinham posições de engajamento social e político.

*(Matteo). Però, poi non lo so, nel senso che io sono rimasto là quattro anni. Poi, sono tornato là, io GS la vedevo da lontano, insomma. Comunque, di fatto ci hanno poco a poco espulsi. Mentre GS stava diventando *Comunione e Liberazione*, e noi ci stavamo accorgendo che non si poteva avere delle idee o degli ideali religiosi cattolici senza anche delle ripercussioni politiche; e ci sembrava che la ripercussione politica qui in Italia, a noi sembrava così, totalmente in contrasto con quello che GS era all'inizio.*

*(Matteo). Porém, depois eu não sei, no sentido que eu fiquei lá quatro anos. Depois, quando eu voltei lá, GS eu a via de longe, em suma. De qualquer forma, de fato aos poucos nos expulsaram. Enquanto GS estava tornando-se *Comunione e Liberazione*, e nós estávamos percebendo que não se podia ter ideias ou ideais religiosos católicos sem também algumas repercussões políticas; e nos parecia que a repercussão política aqui na Itália, a nós parecia assim, totalmente em contraste com aquilo que GS era no começo.*

É importante considerar que também a própria estruturação de um movimento como o da GS estimulava essa junção entre fé e política. Como observou Coutrot (2003), os movimentos de AC formam os militantes tanto em favor da ação social quanto da ação política. A historiadora, ao analisar o caso francês – mas isso pode ser análogo a outros contextos nacionais de tradição católica, como a Itália e o Brasil – pondera que, no contexto da década de 1960 e de 1970, a situação de crise de igreja, entre outros fatores, estimula em muitos militantes de Ação Católica uma identificação com os grupos políticos de oposição e de esquerda. Em termos mais gerais, não é apenas GS que entra numa situação desse tipo. Outros movimentos, seja no Brasil ou outras partes do mundo, passam por experiências semelhantes. A dinâmica de politização que afeta os movimentos católicos deve ser vista como um fenômeno local, mas que também é global. Segundo a leitura de Coutrot, essa tendência de engajamento político dos membros de movimentos católicos pode ser interpretada como um processo de “secularização dos valores evangélicos”, no qual os princípios cristãos interiorizados são transportados da experiência religiosa para uma militância explicitamente política (Coutrot, 2003: 348). A partir de itinerários distintos e variados há, segundo ela, uma atração desses militantes pela esquerda.

Nesse quadro, emerge outro fato que merece nota. Nas entrevistas, chama atenção a forma como a Teologia da Libertação (TdL) vem sendo posta como uma referência para elaborar uma discussão crítica e expressar o pertencimento individual. João Batista Libânio

(2003) distingue a *Teologia da Libertação* enquanto reflexão teológica, daquele agrupamento que ele designa como *Igreja da Libertação* e que corresponde, na sua visão, a uma realidade mais abrangente que a da teologia e que incluiria diversos componentes da Igreja Católica, como sacerdotes, bispos, agentes de pastoral ordenados e não ordenados, e as CEBs.⁸⁵

É interessante considerar que a TdL, pelo que podemos observar no discurso dos integrantes do movimento, é acionada na memória dos entrevistados – ainda que sem muita precisão temporal ou conceitual – como um marco, como um balizador histórico, um divisor de águas.

(Caterina). No, questo è successo già nella fine del sessanta... inizi, fine del 66. Che io, appunto 65, 66 ho proprio vissuto più che altro, anche io nelle attività; facendo una vita anche abbastanza... così, un po' dispersa, un po'... e poi già nella nostra comunità cominciarono a sorgere un po' delle divisioni di... c'era chi appunto si buttava, insomma, lì c'è stata la grande svolta della teologia della liberazione. E, c'era invece chi insomma non si sentiva.

(Caterina). Não, isso aconteceu já no final de sessenta... Inícios, fim de 66. Que eu, então 65, 66 vivi mesmo mais que outro, também eu nas atividades; fazendo uma vida também bastante... assim, um pouco dispersa, um pouco... e depois já na nossa comunidade começaram a surgir um pouco algumas divisões de... havia quem então se jogava, em suma, ali houve a grande virada da teologia da libertação. E, havia também, pelo contrário, quem em suma não concordava.

A TdL surge nos relatos como um marco para se distinguir formas de concepção e de vivência da fé que vão além da própria dimensão eclesial. A TdL é acionada com sentidos opostos de acordo com o perfil do entrevistado, ou seja, de acordo com a corrente a que se filiavam os militantes havia uma perspectiva de entendimento. Para alguns, representava uma leitura intrinsecamente desviante e errada do cristianismo. Já para outros, mesmo para os que – ainda hoje – não demonstram ter uma fé e uma crença religiosa, representava uma tentativa de renovação e de mudança da igreja.

Cabe frisar que é notável naquele momento também uma incompatibilidade entre o engajamento político e a militância religiosa. Segundo os relatos colhidos, não havia na época, em Belo Horizonte, uma sinergia entre a igreja e essa opção de engajamento político, o que levava os militantes envolvidos com o movimento estudantil e operário a desenvolver críticas à igreja da cidade, por não ser uma igreja progressista. Tal fato contribuiu inclusive para o afastamento de muitos, que optaram pela vida política – uma vez que não encontravam espaço para desenvolvê-la dentro da igreja. Ao rememorar essa etapa de distanciamento do

⁸⁵ Encontra-se outras definições que podem designar a TdL enquanto fenômeno histórico e social. Scott Mainwaring (2004) usa a designação de Igreja popular. Roniere Ribeiro de Amaral (2010) adota a designação de Catolicismo da libertação.

movimento, e até mesmo da igreja, uma entrevistada não deixa de apresentar uma avaliação interessante a respeito do espaço católico de Belo Horizonte.

(Anna). No, no, non abbiamo, anche perché lì la Chiesa progressista a Belo Horizonte chi l'ha mai vista. Cioè, in altri posti c'era, ma lì non c'era proprio. Per cui aderire al movimento, aprirsi alla lotta operaia, al movimento studentesco eccetera; tutti quelli che hanno fatto quel passo lì, se erano seminaristi, sono usciti dal seminario; non so per dire, presenza della chiesa, sì c'era qualcosa, sì. Infatti, quello lì Michel, padre Michel, perché era, che andato a finire in prigione. Dopo si è spretato, si è sposato eccetera ma...

(Anna). Não, não, não tivemos, mesmo porque ali a Igreja progressista em Belo Horizonte ninguém nunca viu. Quer dizer, em outros lugares havia, mas ali não havia mesmo. Portanto aderir ao movimento, se abrir à luta operária, ao movimento estudantil etc.; todos os que fizeram aquele passo ali, se eram seminaristas, saíram do seminário; não sei, por dizer, presença da igreja, sim havia alguma coisa, sim. De fato, aquele lá Michel, padre Michel, porque era, que acabou na prisão. Depois largou a batina, casou-se etc. mas...

Essa espécie de dupla militância - no movimento da GS e no movimento de estudantil - também se apresenta na Itália. Ao longo de 1967, no país, a situação era bastante tensa. A crise explode. Em 17 de novembro a Universidade Católica de Milão é ocupada por estudantes em função do aumento das taxas universitárias (Camisasca, 2001: 159; Rusconi e Saraceno, 1970: 59). Militantes da GS apoiam o movimento. A escolha é sustentada pelo grupo que, naquele período, era coordenado pelo padre Vanni Padovani e que se engaja e se identifica com as posições políticas. Segundo Rusconi e Saraceno (1970), há uma fratura, naquele momento, frente ao movimento estudantil, no movimento da GS. A divisão se dá entre um grupo “tradicionalista” e outro “inovador” ou “contestador”. Diante da possibilidade de um engajamento político, emerge - em contraposição - a questão da *obediência* às autoridades eclesiais.

1968. RADICALIZAÇÃO E “REVOLUÇÃO”

A radicalização das posições políticas do contexto brasileiro - ainda que considerada como um processo próprio do contexto histórico e social do Brasil - terá repercussões para além do grupo de BH, no movimento como um todo. A situação tende a piorar ao longo do período seguinte. Em Belo Horizonte, o grupo está inserido numa conjuntura que tende a radicalizar polarizações que já eram tensas, especialmente ao longo de 1968.

Vale a pena retomar um artigo publicado em *Milano Studenti* no início de 1968 e que reflete bem o clima da época e como, em Belo Horizonte, uma parte do grupo havia assumido

uma visão mais radical e abraçado as causas do movimento estudantil e do movimento operário. O artigo é publicado em janeiro de 1968, na penúltima edição do periódico - publicado até abril de 1968.

O artigo mostra também, de forma eloquente, a tomada de posição assumida pelo grupo de Belo Horizonte. Uma autentica reviravolta é observada, se comparada a aquele sentimento e disposição que orientavam o grupo no início da iniciativa missionária. Observa-se, nessa mudança de consciência, o desenvolvimento de uma trajetória de maturação, de um percurso de intelectualização e também de consciência política. A realidade do Brasil, sob o clima pesado do regime militar, começa a ser olhada com outro espírito.

La constatazione prima rimane quella di una situazione molto complessa, dove i singoli problemi non possono essere analizzati e valutati se non nel loro insieme: una realtà che dal punto di vista sociale e religioso sta diventando paradigmatica per il mondo occidentale, una realtà che proprio nella sua complessità ha il suo fascino (...) Questa complessità si giustifica pensando alla parola che definisce in maniera globale il problema del Brasile: lo sviluppo (...) A livello economico poi il Brasile si trova legato, come gran parte dell'America latina e del terzo mondo, legato al sistema di sfruttamento del capitalismo: dove le grandi potenze rimangono unici e monopolistici mercati di materie prime ed unici importatori di manufatti.

In una situazione del genere si registra una fuga continua delle potenziali ricchezze del paese, che sono enormi, ed un progressivo impoverimento della gran parte della popolazione, eccetto cioè i grandi latifondisti e gli operatori commerciali, unici a trarre beneficio da una situazione del genere.

Per chi vive o interpreta la situazione del Brasile, la parola più consonante allo stato d'animo rimane quella della rivoluzione. (...) non possono bastare le riforme perché non vi è una base su cui attaccarsi: occorre cambiare, in fretta, e trasformare alla radice ogni cosa, non solo delle strutture o degli ordinamenti, ma il vivere sociale nella sua interezza.

In un mondo in continuo movimento (...) il terzo mondo rimane uno scoglio contro cui ideologie ed atteggiamenti cozzano e si polverizzano.

Ed il termine rivoluzione diventa l'atteggiamento di chi ha perso l'illusione di un punto di salvezza e di chi sa appassionarsi a tutto l'aspetto globale. (...) Di fronte alla posizione della Chiesa brasiliana che ha la possibilità di giocare fino in fondo e di porsi insieme con la gente come forza di contestazione globale, vi è tutta una revisione di posizione e di atteggiamento della Chiesa occidentale nei riguardi di essa.⁸⁶

A primeira constatação é aquela de uma situação muito complexa, onde os problemas individuais não podem ser analisados e avaliados se não em conjunto: uma realidade que do ponto de vista social e religioso esta se tornando paradigmática para o mundo ocidental, uma realidade que exatamente na sua complexidade tem seu fascínio (...) Esta complexidade se justifica pensando na palavra que define de maneira global o problema do Brasil: o desenvolvimento (...) Em nível econômico então o Brasil se encontra ligado, como grande parte da América Latina e do terceiro mundo, ligado ao sistema de exploração do capitalismo: onde as grandes potencias permanecem como únicos e monopolizantes mercados de matérias primas e únicos importadores de manufaturados.

Em uma situação desse tipo registra-se uma saída constante das potencias riquezas do país, que são enormes, e um progressivo empobrecimento de grande parte da população, exceto é

⁸⁶ "Brasile la porta stretta dell'occidente" a cura di Lidia Acerboni e Paolo Padovani. *Milano Studenti*, N. 3 Gennaio, 1968.

claro os grandes latifundiários e os operadores comerciais, únicos a gozar do benefício de uma situação desse tipo.

Para quem vive ou interpreta a situação do Brasil, a palavra mais consonante ao estado de espírito permanece aquela de revolução. (...) não podem ser suficientes as reformas porque não há uma base sobre a qual se segurar: precisa-se mudar, depressa, e transformar a partir da raiz cada coisa, não apenas as estruturas ou os ordenamentos, mas a vida social na sua totalidade.

Em um mundo em continuo movimento (...) o terceiro mundo permanece uma rocha contra a qual ideologias e atitudes se chocam e se pulverizam.

E o termo revolução se torna a atitude de quem perdeu a ilusão de um ponto de salvação e de quem sabe apaixonar-se por todo o aspecto global. (...) Perante a posição da Igreja brasileira que tem a possibilidade de apostar até o fundo e de se colocar junto com as pessoas como força de contestação global, há toda uma revisão de posições e de atitude da Igreja ocidental em relação a ela.

E, sobre a importância de se considerar a perspectiva do Terceiro Mundo, o artigo afirmava:

È evidente che il terzo mondo non accetta più una presenza dell'Occidente come il mondo che ha una cultura e che va ad insegnare ai paesi come fare a svilupparsi. In questo senso le reazioni sono violente e decise: il terzo mondo si sta accorgendo di avere in sé dei valori da portare avanti, che ha una parola da dire nel contesto mondiale. (...) si constata ancora anche ferocemente una sorta di paternalismo e di «missionarismo» di coloro che possiedono la verità ed hanno il compito di tradurre questa verità agli illetterati ed ai pagani dei paesi sottosviluppati. (...) Non si tratta semplicemente di cambiare atteggiamento, cioè di non andare più come missionari che vanno a salvare una situazione perduta, ma di mettersi dentro e aiutare da dentro; non si tratta solo di un atteggiamento politico in questo senso, ma di rivoluzionare totalmente il mondo della missione; non siamo più i paesi ricchi e cristiani che vanno a portare al terzo mondo le nostre ricchezze economiche e spirituali, ma siamo i paesi ricchi che devono andare a cercare insieme a quelli del terzo mondo una via di scampo per la nostra civiltà; a trovare una soluzione che non c'è neppure per noi.⁸⁷

É evidente que o terceiro mundo não aceita mais uma presença do Ocidente como o mundo que tem uma cultura e que vai ensinar aos países como fazer para se desenvolver. Nesse sentido as reações são violentas e firmes: o terceiro mundo está percebendo que tem em si os valores para levar adiante, que tem uma palavra pra dizer no contexto mundial. (...) constata-se ainda uma espécie de paternalismo e de «missionarismo» por parte de quem possui a verdade e tem a tarefa de traduzir esta verdade aos iletrados e aos pagãos dos países subdesenvolvidos. (...) Não se trata simplesmente de mudar atitudes, quer dizer de não ir mais como missionários que vão salvar uma situação perdida, mas de colocar-se dentro e ajudar de dentro: não se trata apenas de uma atitude política nesse sentido, mas de revolucionar totalmente o mundo da missão; não somos mais os países ricos que vão levar ao terceiro mundo as nossas riquezas econômicas e espirituais, mas somos os países ricos que precisam procurar junto àqueles do terceiro mundo uma via de salvação para a nossa civilização; a encontrar uma solução que não existe nem mesmo para nós.

O espírito missionário que havia orientado a escolha pela inserção no Brasil assume, agora, outros tons: oposição ao neocolonialismo; terceiro mundismo; a questão do desenvolvimento, a ideia de revolução. O romantismo revolucionário penetra de forma intensa

⁸⁷ “Brasile la porta stretta dell’occidente” a cura di Lidia Acerboni e Paolo Padovani. *Milano Studenti*, N. 3 Gennaio, 1968.

no grupo da GS. O movimento estudantil, por sua vez, proporciona aos militantes uma autêntica escola de formação cultural, de sociedade, e sobretudo de política brasileira

Ao longo de 1968 a situação em Belo Horizonte tende a se agravar. Começa a deflagração do grupo do Brasil – se realiza uma espécie de diáspora. Alguns, atraídos pelo engajamento e empenho no movimento estudantil e na política, chegam a abandonar definitivamente o movimento e até mesmo a romper seus laços com a igreja. O que significou, em termos práticos, deixar o conforto da moradia no centro da cidade para se mudar para a periferia ou para favela. De fato, todos os militantes da GS sempre haviam tido contato direto com essas realidades. Mas, para eles, se mudar para esses locais significava a assunção de uma escolha mais autêntica, mais coerente à luz dos valores evangélicos aprendidos no movimento (caridade, partilha, pobreza).

No caso das experiências relatadas por algumas pessoas entrevistadas, isso se dá de uma forma quase que natural, como desenvolvimento de uma maturação crítica, que, por outro lado, não deixa clara a real motivação do afastamento da igreja. Não há dramas de consciência.

(Anna) (...) nel senso che non è stata una cosa traumatica, ad un certo punto boh, come se una bolla si fosse dissolta, i miei interessi erano altri e non mi sono mai chiesta tanto perché, perché così è successo e quindi da lì in avanti io non ho più...

(Anna) (...) no sentido que não foi uma coisa traumática, a certa altura boh, como se uma bolha se dissolvesse, os meus interesses eram outros e nunca me perguntei porque, porque assim aconteceu e então de lá pra frente eu não tive mais...

No começo de 1968, a morte do estudante Edson Luís – no dia 28 de março – repercute também sobre a capital mineira, deixando os ambientes do mundo estudantil e da igreja belorizontina em tensão e mobilização. O acontecimento repercute em greves de estudantes, entre eles, estudantes do ICFT. O clero de Belo Horizonte se mobiliza diante a esse acontecimento visto como um gravíssimo ato de um governo autoritário contra a sociedade civil. 34 padres assinam um manifesto em protesto contra o governo militar (Antoniazzi, 2002).

As greves estudantis são seguidas por paralisações dos operários. Em Contagem, polo industrial da região metropolitana da capital mineira, os operários proclamam uma greve, em abril, da qual uma das ex integrantes da GS participa ativamente, ajudando na mobilizar dos operários.

O clima de agitação foi crescendo durante o ano de 1968, agravando-se com a explosão de várias bombas, em diversos pontos do País, e com a ocorrência de assaltos a bancos assumidos por grupos de esquerda, que defendiam a proposta da luta armada para a derrubada do sistema. Em abril de 1968, eclodiu em Contagem, município industrial da região metropolitana de Belo Horizonte, uma greve que contou com a participação de cerca de quinze mil trabalhadores metalúrgicos (Martins, 1994: 195).

O grupo da GS encontra-se em meio a essa situação e em meio ao já citado momento de diáspora. Alguns ex-integrantes mantêm sua atuação fora do movimento. Outros continuam no movimento, mas participam dos acontecimentos da esfera política, ainda que com seus vínculos com Milão cada vez mais enfraquecidos.

No seminário a situação também é de turbulências. Alguns militantes optam por sair e se engajar. Nesse momento, a escolha por se empenhar na política pesa mais sobre a intenção de permanecer rumo à ordenação sacerdotal. Começa, assim, a se intensificar o número de abandonos ao seminário.

Se a situação no Brasil era bastante tensa, na Itália o movimento, em 1968, também conhecia uma situação turbulenta. Ao longo do ano, a contestação se torna radical. O movimento estudantil adota a perspectiva marxista e abraça a causa popular e do proletariado. Propõe uma análise crítica, livre e consciente. Se coloca no horizonte de um projeto de transformação política. O movimento estudantil emerge no cenário da época como um novo movimento social leigo (Abbruzzese, 2001), e os militantes da GS são seduzidos por essa perspectiva.

(Giacomo). Tra quanto accadde in Brasile subito dopo il 64 e quanto avvenne in Italia dal 68 in poi vi sono molte analogie. A Milano, l'ondata del '68 spaccò in due *Gioventù Studentesca*: quasi la metà dei giovani, liceali e universitari, di GS aderì, in un modo o nell'altro, al movimento studentesco.

(Giacomo). Entre o que aconteceu no Brasil logo depois de 64 e aquilo que aconteceu na Itália de 68 pra frente há muitas analogias. Em Milão, a onda de 68 rompeu em duas a *Gioventù Studentesca*: quase a metade dos jovens, do liceu e universitários, de GS aderiram, de uma maneira ou de outra, ao movimento estudantil.

A politização do grupo do Brasil se mostra como uma vanguarda no movimento como um todo. A experiência brasileira sempre foi vista como pioneira, exemplar e inovadora. Eram reconhecidos como os “portadores ideais” da identidade do movimento (Rusconi e Saraceno, 1970: 169). De acordo com essa centralidade dada à experiência no Brasil, o seu fracasso não poderia não ter implicações diretas sobre o movimento como um todo, abalando sua coesão, e até mesmo as motivações de todos os membros da GS.

Com a entrada, em 1967, dos militantes da GS da Itália no movimento estudantil – e com o apoio da direção do movimento a essa iniciativa –, o arcebispo de Milão decide por intervir na situação, enviando uma carta, na Páscoa de 1968, na qual condenava o movimento estudantil e buscava solucionar os problemas em GS. Segundo o documento, GS não tinha que fazer política. No verão de 1968, o arcebispo revoga o mandato do assistente eclesiástico, e dessa forma os membros tradicionalistas retomam o controle da situação. O padre Vanni Padovani é afastado do movimento em setembro de 1968⁸⁸, e o cargo de assistente é assumido pelo padre Re (Rusconi e Saraceno, 1970; Camisasca, 2001).

Com a substituição do assistente da GS na Itália, o grupo de Belo Horizonte perde mais uma referência, e uma ligação, com o centro de Milão. Como já mencionado, alguns procuram seguir os seus próprios rumos e dar significado a sua presença no Brasil – inclusive com rompimentos definitivos com o grupo. No entanto, há quem continue inserido em estruturas da igreja, trabalhando ativamente, por exemplo, na qualidade de professor do ICFT.

Após a greve de abril de 1968, a situação vai se agravando na capital mineira e, em outubro, uma nova greve surge em Contagem. A iniciativa é reprimida após a prisão de seus organizadores e, no dia 28 de novembro, três padres franceses e um diácono brasileiro – que haviam participado da greve – são presos e acusados de atividades subversivas junto aos operários (Antoniazzi, 2002).

Foi, justamente, pelo envolvimento nos problemas da classe trabalhadora de Belo Horizonte que, em 28 de novembro de 1968, foram presos três padres assuncionistas franceses e um diácono da mesma congregação. Os sacerdotes Michel Marie Le Ven, Francisco Xavier Berthou, Hervé Croguennec e o seminarista José Geraldo da Cruz foram acusados de pertencer à JOC que, segundo as autoridades militares, era um movimento que pregava a luta de classe e a derrubada do governo. Foram acusados, ainda, de participar de reuniões em vários pontos do País, de ligações com organizações estudantis e de envolvimento na preparação do movimento guerrilheiro (Martins, 1994: 210).

A prisão dos padres repercute sobre toda a diocese e o episcopado de Belo Horizonte decide por intervir. Os bispos da cidade defendem os sacerdotes e o diácono das acusações de subversão. O acontecimento tem um impacto direto sobre o ICFT, uma vez que um dos padres presos, Michel Le Ven, atuava como professor do instituto. Os bispos de Belo Horizonte recebem o apoio de várias autoridades episcopais da igreja do Brasil (Dom Lucas Moreira Neves, Dom Aloisio Lorscheider, dentre outros). Notas e manifestos são assinados

⁸⁸ Após o afastamento, o padre Vanni Padovani se torna pároco de um bairro na periferia de Milão e, em 1970, decide por deixar o sacerdócio.

por padres de outras regiões do Brasil contrários à prisão dos padres e do diácono e em apoio às posições assumidas pelos bispos de Belo Horizonte.

Após o decreto do AI5, em dezembro de 1968, a situação se torna ainda mais crítica e é aberto um inquérito contra o ICFT. O instituto é invadido no início de 69, durante as férias escolares, agravando ainda mais a situação do seminário. Aos problemas já mencionados, de reivindicações dos seminaristas, indisciplina e politização, agora se somavam as intervenções e controle do militares (Antoniuzzi, 2002).

Um dos entrevistados aponta, no período mencionado, uma crise de autoridade na igreja de Belo Horizonte e uma falta de direção no seminário e na maneira de conceber a disciplina enquanto valor.

(Marco). Io ricordo, però queste sono... qui si inseriscono esperienze personali, ricordo la... come dire... la pochezza autorevole del... non giudico dal punto di vista sacerdotale, la pochezza autorevole del rettore o del vice rettore. C'era proprio una forma di abdicazione anche all'autorità intesa.

(Marco). Eu me lembro, porém esses são... Aqui se inserem experiências pessoais, lembro da... como dizer... a escassez de autoridade do... não julgo do ponto de vista sacerdotal, a escassez de autoridade do reitor ou do vice reitor. Havia justamente uma forma de abdicação também da autoridade como tal.

A tensão no seminário de Belo Horizonte culmina com seu fechamento em 1969 e a transferência, dos poucos seminaristas que continuavam a manter ligações com a instituição, para um apartamento. Um novo seminário somente será inaugurado em 1976.

Essas turbulências têm um impacto direto sobre os jovens que estavam vivenciando seus percursos no seminário ou que já o haviam completado. A situação de conflito começa a abalar a consciência dessa coletividade. Diversos trabalhos apontam um aumento generalizado do número de abandonos, de seminaristas e sacerdotes, tanto na arquidiocese de Belo Horizonte como no Brasil. Configura-se, de fato, uma fortíssima crise, que vai até meados da década de 1970 (Antoniuzzi, 2002; Serbin, 2008).

Junto a uma crise de identidade do modelo de sacerdócio devem ser consideradas também as crises de tipo pessoal e subjetivas, vivenciadas pelos jovens naquele momento. Esse último aspecto pode ser explorado para mostrar as atitudes individuais de cada informante frente às contingências e o caráter normativo da vida eclesial e suas visões perante a um padrão de condução de vida que é proposto pela instituição como adequado. Vale a pena se perguntar se parte dos militantes entrevistados se propôs de fato, ou não, o modelo de militante social mencionado por Serbin (2008). O modelo do padre como militante

social é um modelo ideal que, de fato, foi seguido em alguns casos. No entanto, para muitos, significou, por um período, apenas uma referência ideal de inspiração – na qual não encontraram motivações suficientes para permanecer na igreja.

(Fabio). No, di abbandonare l'idea di seguire la chiesa tramite la professione del prete o del sacerdote. Ecco, quasi immediatamente poco, adagio, adagio, ma in un rapido evolversi di tempo, lo scontro tra afflato sociale e rivoluzionario rispetto, invece, a quello tradizionale religioso entrò in contraddizione. E da parte mia fu abbandonato l'aspetto religioso; in quanto, veniva a essere ai miei occhi, nella mia testa, incongruente, impossibile da tenere presente insieme a esperienze che là si stavano facendo. Ecco, per me credo, come per la gran parte dei seminaristi stessi.

(Fabio). Não, de abandonar a ideia de seguir a igreja por meio da profissão do padre ou do sacerdote. Então, quase de imediato pouco, devagar, devagar, mas em um rápido evolver-se de tempo, o choque entre inspiração social e revolucionário perante, ao invés, àquele tradicional religioso entrou em contradição. E de minha parte foi abandonado o aspecto religioso; em quanto, vinha a ser aos meus olhos, na minha cabeça, incongruente, impossível de ser levado em conta junto a experiências que lá estavam sendo feitas. E, para mim, creio, como para a grande parte dos próprios seminaristas.

O que temos aqui, é que a crise de abandono, no seminário, além de associada ao período pós Concílio, também era provocada por outros fatores, como a dimensão das escolhas subjetivas, o envolvimento com a política e a descoberta de outras realidades por parte dos seminaristas. Emergem questões como o celibato, o casamento, a vontade de ser “normal” e ter uma família, que evocam a uma crise de fé; crise de vocação, crise dos significados e motivações.

(Anna). No, assolutamente sono usciti dal seminario perché, perché s'erano un po' impegnati in politica, perché avevano scoperto altri mondi, perché non sentivano, loro dicevano non sentivano più la vocazione, poi io adesso, però...

(Anna). Não, absolutamente saíram do seminário, porque, porque haviam um pouco se empenhado na política, porque haviam descoberto outros mundos, porque não sentiam, eles diziam que não sentiam mais a vocação, depois eu agora, porém...

Ha que se considerar, ainda, que a reforma modernizadora que se segue ao Vaticano II termina por provocar efeitos reversos. Muitos dos sacerdotes e religiosos (e religiosas) que abandonam a igreja chegaram a adquirir um percurso de formação de alta especialização, mas optam por uma vida fora da igreja. O Concílio, poderia-se dizer, contribuiu para essa opção, uma vez que sua recepção colaborou para a diminuição do estigma daqueles que deixavam a vida consagrada. De certo modo, os integrantes da igreja se sentem mais ‘confortáveis’ com essa opção, que antes representava uma “vergonha” social.

(Giacomo). La rarefazione delle vocazioni sacerdotali e l'abbandono di molti sacerdoti sono fenomeni nati a metà degli anni 50 e non sono riconducibili al Concilio. Si tratta di fatti diffusi in

gran parte delle comunità cattoliche del mondo occidentale: le loro radici stanno nella rapidità dei mutamenti economici, sociali e culturali che caratterizzarono quegli anni, una serie di novità che hanno cambiato profondamente l'immagine pubblica dello stato sacerdotale e il suo richiamo sulle generazioni più giovani. Bisogna aggiungere tuttavia che da parte sua la gerarchia ecclesiastica considerava tradizionalmente l'abbandono sacerdotale come un tradimento o un segno personale d'indegnità: alla fine degli anni 60, però, l'accentuazione del carattere comunitario della Chiesa suggerita dal Concilio ha indotto un certo numero di vescovi ad atteggiamenti di ascolto e comprensione nei confronti dei sacerdoti che decidevano di andarsene. Questo ha permesso a tanti preti di tornare allo stato laicale senza sentirsi sconfitti ed emarginati dalla stessa comunità che per anni avevano servito, in molti casi, con fedeltà.

(Giacomo). A rarefação das vocações sacerdotais e o abandono de muitos sacerdotes são fenômenos nascidos já na metade dos anos 50 e não são relacionáveis ao Concílio. Trata-se de fatos difusos em grande parte das comunidades católicas do mundo ocidental: a suas raízes estão na rapidez das mudanças econômicas, sociais e culturais que caracterizam aqueles anos, uma série de novidade que mudaram profundamente a imagem pública do status sacerdotal e seu apelo sobre as gerações mais jovens. Precisa-se acrescentar todavia que a hierarquia eclesiástica por sua vez tradicionalmente considerava o abandono sacerdotal como uma traição ou um signo pessoal de indignidade: no final dos anos 60, porém, a acentuação do caráter comunitário da Igreja sugerida pelo Concílio induziu um certo número de bispos para atitudes de escuta e de compreensão com os sacerdotes que decidiam ir embora. Isto permitiu a muitos padres voltar ao status laico sem se sentir derrotados e emarginados pela própria comunidade que por anos haviam servido, em muitos casos, com fidelidade.

Outro aspecto relacionado ao Vaticano II é o senso de insatisfação e de desilusão que se difunde nos anos que o sucedem. Há uma frustração em termos das expectativas que, principalmente após Paulo VI, haviam sido traídas. Esse senso de desilusão tem um impacto também na conscientização de uma posição crítica a respeito da igreja e na decisão de abandonar a vida religiosa.

(Matteo). Per noi un'importanza decisiva per fare la nostra testa di cattolici. Poi, contemporaneamente, ho visto che, appunto quelle che erano le aspettative del Concilio Vaticano II tra Paolo VI, dopo Giovanni XXIII, da Paolo VI in poi venivano tradite; e ho visto in Brasile, poi io mi sono spretato regolarmente chiedendo licenza a Roma, e aspettando che arrivasse questo...

(Matteo). Para nós uma importância decisiva para fazer nossa cabeça de católicos. Depois, contemporaneamente, eu vi que, justamente aquelas que eram as expectativas do Concílio Vaticano II entre Paulo VI, depois João XXIII, de Paulo VI em diante vinham sendo traídas; e eu vi no Brasil, depois abandonei o sacerdócio formalmente pedindo autorização para Roma, e aguardando que chegasse este...

As desilusões que levam ao abandono também se davam com a igreja de uma maneira geral e suas contradições internas.

(Matteo). Poi io sono uscito. Un po' per motivi personali, un po' per questo anche, questa delusione di vedere una chiesa, che da una parte, da una parte, già allora, aveva delle contraddizioni interne di tipo morale; i preti pedofili io in Brasile ne ho conosciuti, e che venivano soffocati invece. Questo, dopo anni e anni, sta venendo fuori. Ma, già c'era allora. Un po' questo che mi ha disgustato, e un po' di più, e un po' di più, questa, sì, questo tarpare le ali a

chi con coraggio stava tentando di portare la pastorale a livelli sociali anche di rivolta sociale, quando di fronte ci si trovava una dittatura.

(Matteo). Depois eu saí. Um pouco por razões pessoais, um pouco também por isto, esta desilusão de ver uma igreja, que de um lado, de um lado, já na época, tinha algumas contradições internas de tipo moral; os padres pedófilos eu os conheci no Brasil, e que, ao invés, vinham sufocados. Isso, depois de anos e anos, está vindo à tona. Mas, já havia na época. Um pouco isso me desagradou, e um pouco mais, um pouco mais, esta, sim, esse cortar as asas a quem com coragem estava tentando levar a pastoral a níveis sociais também de revolta social, quando de frente esbarava-se com uma ditadura.

O ingresso no seminário e na vida religiosa oficial, assim como o abandono dessa vocação, nos remete à ideia de *instituições totais*, trabalhada por Erving Goffman (2007). O fato de ingressar na vida religiosa significava, de alguma forma, uma ruptura com o mundo afora, com os ritmos da vida estudantil, com os namoros e relacionamentos, com possibilidade de busca de inserção profissional. De fato, um evento de fratura – como o abandono do seminário – nem sempre pode ser remediado ou corrigido. A saída pode implicar um sentimento e uma percepção de derrota, de tempo perdido e que não voltará mais.

Embora alguns papéis possam ser restabelecidos pelo internado, se e quando ele voltar para o mundo, é claro que outras perdas são irrecuperáveis e podem ser dolorosamente sentidas como tais. Pode não ser possível recuperar, em fase posterior do ciclo vital, o tempo não empregado no progresso educacional ou profissional, no namoro, na criação dos filhos (Goffman, 2007: 25).

O “abandono das vocações” reflete ainda outras questões complexas. Serbin explica que após 1965 “centenas de padres deixaram a Igreja por rejeitarem o celibato obrigatório” (2008: 37). Nessa perspectiva, ele mostra, retomando Max Weber, como há uma relação muito estreita, muito íntima, entre religião e sexualidade.

A intransigência de Roma mergulhou o clero em uma crise ainda mais grave. Por toda parte, padres questionavam sua vocação e começavam a abandonar o sacerdócio. Segundo um estudo, o celibato era a razão mais importante das desistências; em segundo lugar vinha a imutável estrutura hierárquica. No Brasil, o êxodo também foi causado pela ausência de uma postura mais firme dos bispos contra o regime militar. Os padres decepcionaram-se imensamente quando as grandes expectativas sobre o Vaticano II não se materializaram ou não alcançaram tanto o quanto o clero desejava. Como afirmaram sociólogos da Igreja brasileira, “o padre não deixa propriamente o ministério sacerdotal, mas, por assim dizer, não o encontra”. A igreja brasileira perdeu muitos de seus melhores homens (Serbin, 2008: 196).

No caso dos membros da GS que deixam o seminário de Belo Horizonte, a questão do celibato parece ter tido um peso relevante, uma vez que a maioria dos que o abandonaram se casou posteriormente. A assunção de novos comportamentos sexuais teve uma influência determinante.

Na década de 1960 ela se generalizou entre todas as classes. Obviamente, foi uma mudança profunda. A relativização da castidade e da monogamia, a afirmação da homossexualidade como opção legítima, todas essas coisas tiveram um impacto tremendo nas igrejas, cuja postura nos séculos recentes havia posto tanta ênfase nessas questões e cuja piedade muitas vezes foi identificada com um código sexual muito rigoroso (Taylor, 2010: 570).

Tal percepção é confirmada entre os integrantes do grupo da GS.

(Anna). Esatto, sì, ma poi, giorni i giorni, non trovavi quello che un mese prima l'avevi lo conoscevi come prete, che se non si era sposato aveva la compagna incinta, insomma... questo per dire.

(Anna). *Exato, sim, mas depois, dia após dia, não se encontrava mais aquela pessoa que um mês antes se via, se conhecia como padre, que se não havia se casado tinha a companheira grávida, em suma... isso para dizer.*

Após todos os acontecimentos relatados, as turbulências internas e externas e a diáspora iniciada após 67, a iniciativa da GS no Brasil chega ao fim. Juntamente com esses problemas enfrentados pela comunidade dos missionários no País deve ser considerada a situação da GS na Itália. Após a crise de 1968, metade dos militantes deixa o movimento (Abbruzzese, 2001: 63; Giussani, 1987: 54). Dessa forma, se dá uma espécie de “purificação do movimento”. Expurgam-se os elementos que destoavam dos objetivos originários e que queriam fazer política, inovar ou até mesmo laicizar (Rusconi e Saraceno, 1970).

É interessante observar que os militantes do Brasil, até então considerados os portadores ideais da identidade do movimento, acabam por se tornar desconhecidos. Isso se dá porque a maioria dos membros da experiência brasileira chega a reconhecer a importância de uma ação política, e a elaborar uma posição crítica contra o método e a proposta inicial do movimento. São rompidos os laços de interação e comunicação, e cortados até mesmo os recursos materiais e verbas econômicas.

O grupo, que havia sido considerado a ponta mais avançada do movimento, se dissolve, perde seu grau de coesão sob a força das pressões e das divisões. O resultado disso é o enfraquecimento do vínculo que os unia e a perda do sentido, ou da identidade, que os congregava. Ao final de menos de uma década, mais da metade do grupo que veio ao Brasil já deixou o movimento ou voltou para a Itália. E, assim, o movimento da GS no Brasil se desintegra.

A avaliação de apostar no Brasil como um país promissor, onde poderia se realizar uma iniciativa, se revela mal ponderada. Constata-se, por meio dos depoimentos, dos documentos e estudos sobre a época, que pensava-se que a América Latina, e, portanto, o Brasil – um dos seus mais importantes países – por via do grande contingente de população católica, podia ser

o lugar adequado para realizar uma iniciativa missionária de sucesso e replicar o movimento da GS fora da Itália. Pensava-se que a escassez de sacerdotes era um sinal que, de alguma forma, selava a convicção de que uma intervenção missionária fosse adequada não apenas pelas convicções internas ao grupo mas pelo fato de que essa urgência podia ser vista como uma resposta concreta de ajuda, e de colaboração a uma igreja que estava precisando de forças, energia e mão de obra. No entanto, a avaliação da intervenção não levou em conta a realidade e as especificidades do contexto cultural brasileiro.

Ao final da experiência no Brasil, cabe ainda ressaltar que, embora tenha se apresentado inicialmente como um grupo de postura conservadora, os integrantes da GS têm sua atuação transformada durante os anos e a convivência no País, chegando a chamar atenção das autoridades do regime militar como um “Grupo de Milão, de natureza esquerdista”. Tal fato cria uma dificuldade a mais para o grupo, em sua atuação no Brasil, e para cada um deles, enquanto sujeitos expostos às suspeitas das autoridades militares⁸⁹.

RECOMPOSIÇÃO DO MOVIMENTO: NASCIMENTO DE *COMUNIONE E LIBERAZIONE*

Com a “purificação do movimento” na Itália e saída dos integrantes fiéis a padre Vanni Padovani – e partidários de uma visão mais engajada e progressista – o grupo que havia se concentrado em torno de Giussani, e gravitado na órbita do Centro Charles Péguy, busca se consolidar, recompor uma unidade como movimento. Tinham como referência a ideia de dar continuidade ao que havia sido iniciado e desenvolvido em GS. Segundo Rusconi e Saraceno (1970), essa coesão é feita a partir da reafirmação de alguns critérios fundamentais de referência do movimento purificado: obediência à hierarquia; unidade; apolitismo; contraposição entre lógica cristã e lógica mundana.

Agora, se fala mais de comunidade. *Comunidade* que, depois, se tornara *comunhão*. Comunidade-comunhão em oposição à ideia de sociedade. O movimento se fecha sobre si

⁸⁹ Embora não haja relatos, por parte dos entrevistados, que remetam a episódios de perseguição, tortura, prisão ou outros, atribuídos ao regime militar, identificamos no acervo do Arquivo Público Mineiro, um documento que aponta o movimento como um grupo de esquerda e solicita informações e antecedentes dos seus integrantes. O documento se encontra na Pasta 4044, Rolo 052, de setembro de 1969, intitulada “Comunismo”, cuja descrição do conteúdo é a seguinte: “Correspondências policiais e recorte de periódico. A pasta contém documentos acerca do comunismo: pedidos de busca, solicitação de antecedentes políticos, sociais e criminais sobre suspeitos e investigações de envolvidos com o Grupo de Milão, a Corrente Revolucionária (Corrente) e Vanguarda Armada Revolucionária Palmares (VAR-Palmares)”. O documento pode ser acessado por meio do seguinte link: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/dops_docs/photo.php?numero=4044&imagem=257 Outros documentos sobre o grupo (investigações sobre seus integrantes, por exemplo) também estão disponíveis no acervo DOPS/MG do Arquivo Público Mineiro.

mesmo, com uma valorização da dimensão espiritual e uma identificação com a igreja enquanto instituição, onde os jovens podem encontrar garantias de estabilidade e de segurança. Nasce assim *Comunhão e Libertação (CL)*. Essa denominação aparece pela primeira vez em 1969 (Savorana, 2013).

Rusconi e Saraceno observam que, a partir de 1968-1969, há uma mudança na linguagem, passando-se de sociedade cristã e de cultura cristã para a ideia de comunidade. De fato, essa alteração indica como mudam, a partir desse momento, as perspectivas de atuação do movimento. A utopia de recristianizar os ambientes sociais, de reconstruir uma sociedade cristã, perde espaço para outra perspectiva de atuação.

CL aposta não apenas na escola secundária e penetra no mundo universitário. Cria, também, uma editora – a Jaka Book, que depois editará a revista *Communio* – e se torna um movimento distinto e autônomo da AC, reivindicando uma identidade própria ao grupo. Como observa Abbruzzese, o movimento entra em cena com uma disposição de quem acredita deter a verdade (Abbruzzese, 2001).

Alguns estudiosos afirmam que a experiência de CL surge de um panorama de crise pós Concílio. O sociólogo Jean Seguy relata o nascimento de CL como fruto evidente das tensões e das contradições que laceram e fragmentam o catolicismo pós-conciliar na Itália e outros lugares do mundo.⁹⁰

Segundo a tipologia elaborada por Pace (2003), o movimento de CL pode ser enquadrado dentro do “modelo espiritual neo-identitário, que se exprime na ideia da defesa da identidade católica (os *defenders of god*)” (2003: 76). Segundo ele, no âmbito dos movimentos de leigos, há um processo de pluralização que se dá, sobretudo, ao longo da década de 1960 – com a crise de AC – e no período pós Vaticano II. Os movimentos começam a se proliferar em compasso com a mudança cultural. Há uma diversificação, em conformidade com a emergência de todas as sensibilidades e as demandas de fé que proliferam no mundo católico. O Catolicismo se adapta às mudanças sociais e às demandas de uma sociedade na qual a afirmação da individualidade é central.

O movimento, ainda que com nova nomenclatura – de CL – não desconhece seu passado e sua história, desenvolvida a partir da GS. Pelo contrário, reivindica uma continuidade do movimento anterior. Nesse sentido, para além da estruturação a partir dos critérios já mencionados, e dos âmbitos no quais atua (escola, universidade, mundo editorial), CL busca

⁹⁰ SEGUY, Jean. Prefazione. IN: ABRUZZESE, Salvatore. *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*. Bari: Laterza, 1991, p. IX.

afirmar sua vocação missionária. Esse novo movimento não deixa as portas fechadas para sua evolução no Brasil.

De fato, mantém-se o interesse pelo Brasil. No entanto, a iniciativa de CL no País, pensada nessa nova fase, difere bastante da anterior. Segundo as entrevistas de pessoas que participaram diretamente dessa empreitada, esses novos projetos partiam de iniciativas individuais de sujeitos dispostos a levar a mensagem – segundo o método da GS e os ensinamentos de Giussani – ao Brasil. Isso, evidentemente, se dava de acordo com o consentimento do sacerdote fundador de CL. Ou seja, eram iniciativas individuais, mas balizadas por Giussani.

Além desses aspectos, havia bastante cautela em não se inserir no Brasil como uma presença institucionalizada. Havia um compromisso com a iniciativa de CL por parte de quem se empenhava, mas isso não significava explicitar publicamente a presença do movimento no Brasil. São convocadas, nessa nova etapa missionária, pessoas que possam fornecer garantias de não se politizar e não debandar no engajamento social.

Essa iniciativa de CL no Brasil tem início por meio de um único representante, que se empenha em iniciativas sociais e pastorais nas periferias. Em sua entrevista, ele relembra que a situação social nas periferias de São Paulo, na década de 1970, era muito pior do que a observada hoje. Segundo ele, naquela época, a pobreza era extrema e o poder público era ausente.

Essa situação de pobreza extrema gerava uma demanda, por parte dos moradores, de serviços básicos. A igreja, nesse sentido, encontrava uma possibilidade de inserção direta, de assistência social. O integrante pioneiro de CL opta, inclusive, por morar na periferia, amparado pela influência do valor do “compartilhar”. Tal integrante, que se tornaria a referência de CL no Brasil, rememora em seu relato essa experiência de vida na periferia e trabalho com as CEBs. Ele estuda teologia, sem morar em seminários – que, na época, em sua maioria, haviam sido desativados – e se ordena padre em 1975. Em 1976, começa a trabalhar com a pastoral universitária na PUC-SP e na USP, e participa, junto a colegas, da criação do grupo que será denominado como *Comunidades Universitárias de Base* (CUBs).

Logo em 1970, começa a participar de reuniões, uma ou duas vezes por ano, com parte do grupo da GS que havia permanecido no Brasil – composto por padres, freiras e leigos de Belo Horizonte, Macapá e de São Paulo. O objetivo desses encontros era tentar reencontrar o carisma e as motivações originais que haviam animado o início das iniciativas missionárias. Além disso, o intuito era de evitar que se engajassem numa experiência de politização. Em

1973, Giussani vem visitar o grupo. Nessa ocasião, é pensada a possibilidade de que o representante de CL no Brasil pudesse atuar no mundo universitário, e também a possibilidade de chamada de outros leigos da Itália para dar apoio à iniciativa. Um novo integrante do movimento se instala no Brasil a partir de 1974.

(Lorenzo). Mas em 73, o fundador, Giussani, veio nos visitar aqui em São Paulo e, ali, digamos assim, se estreitaram os vínculos de uma história. Eu já tinha conhecido Giussani pessoalmente na Itália, antes de vir (...) na transição, no último ano de universidade, já planejando a vinda para o Brasil. Então ele [faz referência a Giussani] veio nos visitar (...) ficou conosco quatro ou cinco dias, encontrou o Cardeal, e ali planejaram a possibilidade de um empenho futuro meu na universidade. Pensaram de convidar Padre Cristiano. Cristiano [nome fictício], que não era padre, ainda era leigo, também para dedicar-se à universidade. E depois disso tivemos um intercâmbio mais sistemático com o centro do movimento, no sentido de que, durante alguns anos, até 78, um padre do movimento, que já faleceu por um problema de saúde, vinha passar conosco, de início uma semana, depois um, depois dois meses, ajudando um pouco esta experiência que estava iniciando. E depois de 78, Giussani começou a voltar ao Brasil uma vez por ano, passando três ou quatro dias fazendo retiro para este grupo de italianos um pouco disperso. Era um pouco disperso e, finalmente, em 79 ou 80, não tenho segurança do ano, ele aceitou fazer o retiro também para a liderança daqueles grupos de universitários que nos estávamos encontrando aqui em São Paulo. Rapidamente se expandiram, para outras cidades etc. Então essa é um pouco, inclusive, uma espécie de pré-história do movimento de *Comunhão e Libertação* no Brasil.

O objetivo agora, embora não explicitamente, era desenvolver CL no Brasil. Havia uma série de cautelas, devido aos acontecimentos com a dispersão do grupo da GS.

(Cristiano). Comunque, sia nel 76, l'idea quale era? Quando Giussani... io prima di partire sono andato a parlare con Giussani, e Giussani mi ha detto "guarda" e gli ho detto "ma cosa devo fare?", "Non dobbiamo pensare di fare CL in Brasile perché CL è una roba italiana. Quindi tu devi andare giù e trovare delle realtà di chiesa a livello universitario e noi le appoggiamo. Le aiutiamo a essere vere. Veramente stiamo insieme, facciamo un cammino, ma perché loro crescano noi non facciamo CL là". Quindi, è successo che, quando sono venuto giù, la prima cosa che mi sono messo a cercare erano delle realtà vive che c'erano a livello universitario, solo che io... (...) . Ho trovato molta gente in varie parrocchie, e ho trovato alcuni che studiavano in università, e dicevano "per me io sento la necessità di qualcuno che mi aiuti a vivere l'università. Perché qui in parrocchia non si parla dell'università". E invece noi abbiamo messo insieme questi qui e quando è arrivato Lorenzo [nome fictício] li abbiamo messi insieme e abbiamo iniziato una realtà. Come l'abbiamo chiamata? L'abbiamo chiamata CUBs, così che era *Comunità Universitarie di Base*, perché? Perché questo d'accordo con il Gius [Giussani]. Perché non volevamo fare CL, perché il Gius ci aveva detto: non dovete fare CL. E allora abbiamo fatto una realtà brasiliana, copiando in un certo senso, o seguendo l'idea che noi accompagnavamo in periferia.

(Cristiano). De qualquer, forma seja em 76, qual era a ideia? Quando Giussani... eu antes de partir fui falar com Giussani, e Giussani me disse "olha" e eu falei pra ele "mas o que eu devo fazer?", "Não devemos pensar em fazer CL no Brasil porque CL é uma coisa italiana. Portanto você deve ir pra lá e encontrar realidades de igreja em nível universitário e nos as apoiamos. Nós as ajudamos a serem verdadeiras. Realmente estamos juntos, fazemos um caminho, mas para que elas possam crescer nós não devemos fazer CL lá.". Portanto, aconteceu que, quando eu vim, a primeira coisa que comecei a fazer foi procurar realidades vivas que haviam no meio universitário, mas só que eu... (...). Eu encontrei muita gente em várias paróquias, e encontrei

alguns que estudavam em universidade, e diziam “por mim, eu sinto a necessidade de alguém que me ajude a viver a universidade. Porque aqui na paróquia não se fala da universidade”. E, ao invés disso, nos colocamos junto a estes aqui e quando chegou Lorenzo [nome fictício] os colocamos juntos e começamos uma realidade. Como a chamamos? Nos a chamamos de CUBs, assim era Comunidade Universitária de Base, por quê? Porque está de acordo com o Giuss [Giussani]. Porque não queríamos fazer CL, porque o Giuss nos havia dito: não devem fazer CL. E então fizemos uma realidade brasileira, copiando em certo sentido, ou seguindo a ideia que nós acompanhávamos na periferia.

E ele continua:

(Cristiano). No, no tutto il mondo. Perché tu considera che dopo la crisi del 68, dopo la crisi di tutte le realtà missionarie, qui in Brasile il Giuss non aveva mandato più nessuno, perché aveva paura. Perché lui diceva “non abbiamo una struttura per appoggiarli”, che lui diceva che è uno dei problemi più grossi era stato che erano rimasti da soli. Anche perché lui era andato negli Stati Uniti e la gente di là, anche se insomma. (...) Comunque sia... fino a questa data qua, che io penso qui era 86, 87, non mi ricordo esattamente, bisogna che ci sono i documenti su questo. Dopo che il papa ha riconosciuto la fraternità di *Comunione e Liberazione*. Quindi ci ha chiesto di andare in missione. Il Giuss ha lanciato questo slogan... E allora che cosa è successo? Sono venuti in Brasile da CL due preti del PIME, che non sono venuti esattamente per questo, perché il PIME ha una congregazione missionaria a Manaus. Questo è successo nell’ottantaquattro, se non mi sbaglio, non era a partire da questa provocazione ma a partire dalla loro, però è nata, però sono nate le CUBs a Manaus. (...) Per esempio, noi, quando avevamo le CUBs, quella che in Italia si chiama *caritativa*, noi la facevamo anche qua. Era in periferia. In questo senso, ritorno al tuo discorso, sì c’era una presenza grossissima in periferia. Tutti i nostri gruppi facevano la caritativa in periferia, come a Milano GS andava in Bassa. Capito, noi avevamo, anche se non era CL, però ripetevamo un po’ lo schema. E quindi, in un certo senso, c’era una presenza anche con una realtà popolare, con i problemi della gente molto forte, e anche in università la nostra forza nasceva anche da questi rapporti.

(Cristiano). Não, não o mundo todo. Porque você considera que depois da crise de 68, depois da crise de todas as realidades missionárias, aqui no Brasil o Giuss não tinha enviando mais ninguém, porque tinha medo. Porque ele dizia “não temos uma estrutura para apoiá-los”, que ele dizia que um dos problemas maiores foi que eles ficaram sozinhos. Mesmo porque ele tinha ido aos Estados Unidos e as pessoas de lá, mesmo em suma. (...) De qualquer forma seja... até esta data aqui, que eu acredito que fosse 86, 87 não me lembro exatamente, precisa que existam documentos sobre isso. Depois que o papa reconheceu a fraternidade de *Comunhão e Libertação*. Portanto nos pediu de ir em missão. O Giuss lançou este slogan... E então o que aconteceu? Da CL, vieram ao Brasil dois padres do PIME, que não vieram exatamente por isso, porque o PIME tem uma congregação missionária em Manaus. Isso aconteceu em oitenta e quatro, se não me engano, não era a partir dessa provocação mas a partir de uma deles, porém nasceu, porém nasceram as CUBs em Manaus. (...) Por exemplo, nós, quando tínhamos as CUBs, aquela que na Itália chamava-se de caritativa, nos a fazíamos também aqui. Era na periferia. Nesse sentido, volto ao seu discurso, sim havia uma presença forte na periferia. Todos os nossos grupos faziam a caritativa na periferia, como em Milão GS ia na Bassa. Entendeu, nos tínhamos, mesmo que não era CL, porém repetíamos um pouco o esquema. E portanto, em certo sentido, havia uma presença também com uma realidade popular, com os problemas das pessoas muito forte, e também na universidade a nossa força nascia também dessas relações.

Com o reestabelecimento do contato entre CL e os integrantes do grupo da GS que havia permanecido no Brasil, alguns participantes da experiência anterior retornam ao País.

A realidade de CL no Brasil, segundo um dos entrevistados, começa oficialmente após 1979, especialmente em Belo Horizonte – onde remanescentes da GS e militantes da nova fase mantinham-se ativos. CL se desenvolve também no Rio de Janeiro e posteriormente em São Paulo (apesar dos primeiros esforços terem sido desenvolvidos na cidade, tarda um pouco para que o movimento se oficialize, sob o nome de CL).

(Cristiano). Vescovo di Petrópolis, Filippo Santoro, con un altro prete, Giuliano Frigeni. Adesso non mi ricordo il cognome. Erano due preti, venuto a Rio a invito del cardinale di Rio. E loro sono arrivati là e hanno subito fatto CL, perché era già un'altra cosa l'idea della missione, è cambiata, anche. Io mi ricordo che il Giuss che ci diceva "fate quello che si riesce a fare", cioè, ad un certo punto l'idea che lui aveva all'inizio non funzionava, non è stato possibile implementarla. Perciò, va bene, quindi è nata CL a Rio prima; e poi noi qui a San Paolo siamo entrati nel movimento a livello nazionale come CL. Anche noi, il cardinale ci ha detto "però se voi assumete di essere un movimento" lui diceva "se voi mantenete l'ispirazione su CL va benissimo, perché io so, io vi ho chiamato, io so chi siete. Però se è un'ispirazione va bene, però, se invece, vi organizzate, allora, io non vi do più spazio qui in diocesi istituzionalmente". Noi, dopo molti dibattiti interni, abbiamo deciso per diventare CL.

(Cristiano). Bispo de Petrópolis, Filippo Santoro, com outro padre, Giuliano Frigeni. Agora não me lembro o sobrenome. Eram dois padres, vindos ao Rio ao convite do cardeal do Rio. E eles chegaram lá e fizeram logo CL, porque era já outra coisa a ideia de missão, mudou, também. Eu me lembro que o Giuss que nos dizia "façam aquilo que se consegue fazer", que dizer, numa certa altura a ideia que ele tinha no começo não funcionava, não foi possível implementá-la. Portanto, tudo bem, portanto nasceu CL no Rio antes; e depois nós aqui em São Paulo entramos no movimento em nível nacional como CL. Também nós, o cardeal nos disse "porém se vocês assumirem de ser um movimento" ele dizia "se vocês mantiverem a inspiração de CL tudo bem, porque eu sei, eu chamei vocês, eu sei quem vocês são. Porém se é uma inspiração tudo bem, porém, se ao invés disso, vocês se organizarem, então, eu não ofereço mais o espaço aqui na diocese institucionalmente". Nós, após muitos debates internos, decidimos nos tornar CL.

Como observa Faggioli (2008), o pontificado de João Paulo II imprime uma marca de segurança e de estabilização institucional para os movimentos eclesiais, sobretudo na dimensão institucional e em termos de direito canônico. Isso tem impacto no movimento de CL. Em 11 de fevereiro de 1982, o Pontifício Conselho para os Leigos reconhece oficialmente a *Fraternidade Comunhão e Libertação* (Savorana, 2013).

CAPÍTULO 7:

MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS: PERCEPÇÕES SOBRE A IGREJA NA MODERNIDADE AVANÇADA

A CRISE DO CATOLICISMO HOJE

Pesquisas sociológicas de diferentes abordagens e baseadas em uma grande variedade de dados mostram que em países de tradição católica, como Itália (Cartocci, 2011; Marzano, 2012), Brasil (Camurça, 2013; Pierucci & Mariano, 2010) e França (Hervieu-Léger, 2003), a crise do catolicismo tende a se agravar tanto em termos dos que se declaram católicos – pertencentes ao chamado “*cattolicesimo di maggioranza*” (Cartocci, 2011 apud Garelli), “católicos tradicionais” ou “católicos de nome” (Pierucci & Mariano, 2010) – assim como na dimensão dos praticantes, que frequentam a vida da igreja, seguem as práticas regulares e para os quais a religião católica tem um impacto efetivo em sua vida – “*cattolicesimo di minoranza*” (Cartocci, 2011 apud Garelli), minorias ativas ou catolicismo internalizado, de acordo com a tipologia de Camargo (1971).

O que podemos avaliar é que há, no âmbito científico, um consenso em constatar essa trajetória descendente do catolicismo nos contextos mencionados. Não há, de fato, uma recusa ou negação dessas tendências e da realidade sociorreligiosa de declínio que essas pesquisas apontam. Há sim uma intensa discussão nesses âmbitos de pesquisa, mas que se concentra no que diz respeito às abordagens dos estudos, à coleta de dados, aos procedimentos de pesquisa e perspectivas teórico-conceituais adotadas. A controvérsia científica, aqui, é no modo de proceder para se chegar o mais próximo possível dessa realidade estudada, enquanto que o status de crise, ou de declínio, do catolicismo é visto como uma espécie de fato consolidado.

Evidentemente, é preciso ponderar que essa constatação consensual de declínio da religião católica, por assim dizer, tem uma influência direta sobre os nossos entrevistados. Esse aspecto vem à tona no momento em que pudemos observar que, também junto a eles, há

um consenso a respeito da crise da igreja na contemporaneidade e do avançar de fenômenos como a secularização.

Vale a pena, nesse sentido, abordar a percepção dos nossos informantes a respeito dessa questão e, a partir de suas falas, avaliar e considerar a relação que eles – enquanto católicos engajados, que participaram de experiências de militâncias – apresentam hoje com a igreja católica, suas práticas, suas autoridades, seus pronunciamentos. Em outras palavras, nos parece relevante mostrar que percepção da crise apresentam os nossos informantes.

O que, para nós, é importante evitar, é a proposição de uma leitura ideológica do problema do declínio do catolicismo em países de tradição católica. Nos interessa, pelo contrário, identificar elementos, pistas e indícios substanciais, mesmo que subjetivos, para compreender como esse processo de declínio se dá. E, para tanto, o ângulo de visão dos informantes – apresentados em seus depoimentos – e o conteúdo documental reunido sobre a crise – tanto a partir do discurso de intelectuais católicos quanto de pesquisas sociológicas que mobilizam dados históricos e estatísticos – se mostram um observatório distinto do que já fora empreendido e, ao mesmo tempo, privilegiado.

A crise da igreja na contemporaneidade seria a prova de uma crise crônica em países de tradição católica como a Itália e o Brasil? De uma crise permanente? É uma crise que se perpetua desde a segunda metade do século XX? É a mesma crise ou a situação e os problemas que a igreja vive hoje são de outra natureza? Como a igreja, seja em termos institucionais ou no âmbito de processos de mudança cultural, soube enfrentar os processos de secularização?

A crise de hoje é pensada pelos entrevistados a partir da experiência maturada. Vale lembrar que se tratam de pessoas que, como mostramos, vivenciaram diretamente o processo de perda de influência da igreja na Itália, assim como a crise do pós Vaticano II no país e no Brasil. Nessa perspectiva, podem oferecer seu ponto de vista sobre o que hoje está ocorrendo na igreja católica, à luz também de uma visão comparativa com o passado, quando a igreja teve que enfrentar uma crise aguda e intensa, especialmente no período pós Concílio, quando houve, no plano geral dos países de tradição católica, problemas e atritos entre os movimentos de Ação Católica e a hierarquia, e situações de turbulências e tensões nos ambientes dos seminários e das demais instituições de vida consagrada.

Mesmo nos casos dos integrantes do movimento que, posteriormente, abandonaram a igreja, esse período de envolvimento parece ter deixado marcas de vida. De fato, não foi para esses sujeitos algo fácil de se desvencilhar. Isso se reflete, inclusive, no modo como os

informantes avaliam a experiência realizada em juventude, na forma como essa experiência influencia sua avaliação a respeito do catolicismo hoje e na maneira como a militância em GS e a iniciativa missionária moldaram suas identidades culturais e religiosas, suas visões de mundo e suas concepções acerca da dimensão religiosa.

As trajetórias individualizadas dos integrantes da GS e suas experiências missionárias tornam-se um ponto de vista a partir do qual é possível tentar compreender o embate que se configura entre religião católica e modernidade globalizada. As entrevistas revelaram que, de fato, não há uma única visão ou ponto de vista sobre como a igreja deveria lidar com a modernidade. Apesar da polarização constituída entre os informantes, entre os que se filiaram a CL e aqueles que decidiram por se desvincular do movimento – e em alguns casos a romper com a igreja católica – temos um gradiente de posições mais complexo.

O que é interessante observar é que, ao serem interrogados a respeito de uma crise da igreja na modernidade, os entrevistados apresentaram suas próprias visões racionalizadas de como entendem o que deveria ser a igreja enquanto instituição e de como deveria se posicionar e atuar no contexto das sociedades secularizadas. Como já explicamos em nosso “diário de campo”, os entrevistados desenvolvem essa capacidade avaliativa e crítica em virtude de razões como a formação recebida e a experiência maturada na igreja.

Além de terem vivenciado diretamente o período em questão, tratamos de pessoas que possuem uma formação intelectual sólida. Não apenas pelo fato que receberam uma instrução em boas escolas, que cursaram o ensino superior e conseguiram diplomas, mas também em razão de terem vivido experiências dentro de um movimento católico – alguns dentro do seminário, onde tiveram a possibilidade de adquirir uma formação profunda a respeito da igreja. Sendo assim, são pessoas que conhecem a igreja, o seu funcionamento e mecanismos institucionais, além do fato de ter tido um contato direto, na prática ou por meio de estudos, com aprofundamentos no campo das ciências sociais e humanas, e até mesmo com a teologia.

E como pensar a crise da igreja católica a partir de trajetórias de vida? Seria possível propor uma análise a partir de entrevistas? O que de fato um grupo de militantes tem a dizer a respeito da situação da igreja hoje? Para articular uma resposta a esses questionamentos vale retomar a reflexão elaborada pelo sociólogo Ulrich Beck (2009: 5). Segundo ele, na contemporaneidade, a sociologia da religião deve se direcionar para uma abordagem que possa se apoiar e valorizar as experiências biográficas como uma fonte dotada de teor explicativo para compreender fenômenos e dinâmicas macro-institucionais. O que Beck

aponta é que pode ser útil para a pesquisa sociológica dar voz às pessoas que vivenciaram experiências religiosas.

Outra contribuição pertinente extraída de Beck está na contraposição elaborada por ele entre duas modalidades ideais, que ajudam a analisar o fenômeno e a experiência religiosa na modernidade globalizada: *Religião* (organizada) e *fé* (individualizada) (Beck, 2009: 49). Tal perspectiva nos ajuda a compreender, no quadro de evolução do processo de secularização e sua discussão, o recorte que se manifesta inclusive junto aos ex-integrantes da GS entrevistados – entre quem se vinculou a CL e aqueles que romperam suas ligações com o movimento ou reconstruíram uma ligação com o catolicismo a partir de uma perspectiva mais individualizada.

As duas modalidades podem ser vistas como decorrentes dos efeitos do processo de secularização.

a) *Religião*: adesão tradicional institucional. A primeira na qual igreja, Deus e indivíduo se articulam dentro de um sistema fechado. Esse padrão de vivência da religião tende a uma recusa do pluralismo religioso e à negação do processo de individualização. E encontra um pilar na aceitação dos dogmas e na posição intransigente sobre a crença;

b) *Fé*: é o próprio indivíduo quem a decide. A segunda modalidade se configura como uma disposição dos indivíduos, que tendem a se abrir ao reconhecimento de novas formas de agregação e conceber a experiência religiosa a partir de novas bases. A fé não vem sendo aceita ou recusada em nome da tradição da instituição ou dos dogmas, mas sim como fruto, como resultado das próprias experiências maturadas ao longo da vida e como efeito do amadurecimento da própria consciência. A intensidade e a profundidade desse grau de consciência se dão em função também do grau de capital cultural adquirido pelo próprio sujeito. A fé, enquanto experiência individual e individualização da crença compõe aquilo a que Beck denomina de *Deus pessoal*.

De acordo com essa modalidade (Deus pessoal), é importante considerar que se configura um cenário social no qual os indivíduos, no contexto da modernidade avançada, têm a possibilidade de montar sua própria narrativa religiosa, de maneira a ajustá-la a sua experiência e criar um arranjo mais próximo de sua consciência e estilo de vida. Esse fenômeno de fé individualizada se dá e se intensifica de acordo com a margem de manobra e das possibilidades de escolhas que o indivíduo dispõe.

Outra ideia, conforme já mencionamos, que é central na nossa pesquisa é a de *era de autenticidade*, como período em que se configura uma profunda mudança cultural, no

momento em que se difunde uma disposição na sociedade moderna pela qual vem sendo recusados comportamentos conformistas e atitudes convencionais em nome de uma busca para uma vida mais autêntica, mais orientada a expressar o que, individualmente, o sujeito sente mais próximo e mais em sintonia com sua consciência. Isso se tornou um princípio, um valor de referência na vida dos indivíduos nas sociedades de capitalismo avançado.

Podemos vislumbrar, a partir dessa ideia de *busca pela autenticidade*, um fio condutor que une as trajetórias do grupo de pessoas estudadas: A) nas suas aproximações da GS, uma vez que o movimento se apresentava com uma proposta que buscava romper com a adesão convencional e formal à religião; B) na escolha de se engajar na experiência missionária, como leigos ou religiosos, como possibilidade de realizar uma vida mais autêntica; C) na decisão, durante a militância no Brasil, por se engajar na política ou se manter vinculado ao grupo de Giussani; e D) na escolha de seguir CL ou de não seguir a igreja.

No novo contexto de modernidade globalizada, no quadro de um mercado religioso, pluralizado e fragmentado, e mais ou menos competitivo de acordo com os contextos históricos e sociais nacionais, se assiste a um debate no qual as verdades se tornam subjetivas. Em nome do princípio de autonomia do sujeito, o espaço de escolha do indivíduo se torna uma dimensão inquestionável, um espaço a ser respeitado em nome de direitos e liberdades individuais do sujeito. Nem a própria racionalidade, e uma argumentação baseada em seus princípios, pode desrespeitar esse espaço do “Deus pessoal”.

Os sujeitos que aderiram a CL – e que têm uma vida ativa na igreja - mostram uma recusa firme a esse tipo de disposições. Conforme relato de um dos entrevistados, esses comportamentos tendem ao relativismo e niilismo.

(Luca). Ma anche qui non è [fammi rispondere non in modo bacchettone] io credo che se uno s'innamora profondamente di qualcosa o di qualcuno, per questo qualcosa e per questo qualcuno, dà la vita. Non è che misura le donne che devono fare il prete, il prete che deve sposarsi, l'aborto. Ci sono tanti problemi, che peraltro, a livello personale, mi guarderei bene dal giudicare. Cioè, la situazione personale è un conto, il discorso generale è un altro. Per cui, io credo che il magistero della chiesa, il papa e i vescovi, in questo noi siamo stati proprio educati sin da piccolini, è ciò che ci conduce anche in una vicinanza, in una accoglienza a posizioni personali diverse. Ma, mettere in dubbio quelle questioni lì è fare diventare il cristianesimo una cosa che non è. Cioè, voglio dire, Cristo, e tutto ciò che deriva da lui, è una certa cosa. Se io ci voglio mettere dentro le mie percezioni, le mie sensazioni, vabbè, può essere un elemento di dialogo, ma non è certo un elemento di esclusione e in questo io non mi sento integralista. Mi sento, certamente, uno che desidera vivere integralmente il messaggio ricevuto. Però, no, se integralista vorrebbe dire con il paraocchi o incapace di dialogo anzi, se devo dire la verità, questa integralità, a me ha sempre dato la possibilità di parlare con chiunque: cattolici, mussulmani, gay, piuttosto che... Cioè, tutto quello che c'è che noi oggi siamo in una società che è così.

(Luca). Mas também aqui não é [deixa-me responder não de forma carola] eu acredito que se uma pessoa se apaixonar profundamente por alguma coisa ou por alguém, por esta alguma coisa ou por este alguém, dá a vida. Não é que mensura as mulheres que precisam fazer o sacerdote, o padre que deve se casar, o aborto. Há muitos problemas, que por outro lado, em nível pessoal, eu olharia bem antes de julgar. Quer dizer, a situação pessoal é uma questão, o discurso geral é outro. Portanto, eu acredito que o magistério da igreja, o papa e os bispos, nisso nós fomos educados justamente desde criancinhas, é o que nos conduz também em uma proximidade, em uma aceitação a posições pessoais diferentes. Mas, colocar em dúvida aquelas questões ali é fazer com que o cristianismo se torne uma coisa que não é. Ou seja, quero dizer, Cristo, e tudo aquilo que dele deriva, é uma coisa precisa. Se eu quero colocar dentro as minhas percepções, as minhas sensações, tudo bem, pode ser um elemento de diálogo, mas não é com certeza um elemento de exclusão e nisso eu não me sinto integralista. Sinto-me, com certeza, uma pessoa que deseja viver integralmente a mensagem recebida. Porém, não, se integralista significaria dizer com cabresto ou incapaz de diálogo pelo contrário, se devo dizer a verdade, esta integralidade, a mim sempre deu a possibilidade de falar com qualquer um: católicos, muçulmanos, gays, invés que... Quer dizer, tudo aquilo que há que nós hoje estamos numa sociedade que é assim.

Outros entrevistados, que não tem uma vinculação institucional com a igreja católica, apontam uma contraposição.

(Chiara) (...) mas não sou praticante. Eu, assim, certos momentos sei lá... morreu meu cunhado a pouco tempo atrás e eu achei que, na despedida dele, tinha que realmente até comungar com toda a família. Acho que... mas eu sei que não é assim, que não deveria ser uma coisa minha pessoal e tal... mas não consigo viver de outra maneira.

(Antonio). Cristiano, sicuramente sì. Torno praticante quando sono in un'isoletta che mi piace. Ma se devo andare a messa fra gente che non conosco, che se mi conoscesse forse non gradirebbe che io fossi con loro, sto a casa. Però le mie isolette ce le ho.

(Antonio). Cristão, com certeza sim. Volto praticamente quando estou em uma ilhazinha que eu goste. Mas se preciso ir à missa entre pessoas que não conheço, que se me conhecessem talvez não gostariam que eu estivesse entre eles, estou em casa. Porém eu tenho as minhas ilhazinhas.

Entre aqueles que deixaram o movimento emerge um aspecto importante que precisa ser realçado, que é o grau de autonomia que cada informante manifesta. Sentem-se em liberdade de determinar, sem muitas constrições, sua própria concepção de fé e visão de mundo, sem se preocupar muito com a existência de uma ortodoxia.

Já o grupo dos que mantiveram uma ligação com CL tem uma visão em defesa da identidade católica, e demonstram mais familiaridade com as questões propostas, também quando são leigos. Quando são perguntados sobre questões que, de alguma forma, poderiam ameaçar a integridade da tradição e da doutrina eles têm uma resposta firme.

É importante realçar, ainda, que as entrevistas contempladas na análise foram realizadas em sua totalidade no período do pontificado de Bento XVI. São 18 depoimentos coletados entre 19 de janeiro de 2011 e 16 de janeiro de 2013. Nesse sentido, as avaliações que os informantes fizeram a respeito da situação da igreja na modernidade contemporânea

evidentemente refletiam e diziam respeito ao magistério de Ratzinger e os efeitos que teve sobre o mundo católico. Pontificado que, lembrando, durou de 19 de abril de 2005 a 28 de fevereiro de 2013, quando renunciou ao posto. Um pontificado relativamente longo e que teve que enfrentar problemas complexos, que geraram bastante turbulências, seja no aparelho institucional da igreja, abalando seus equilíbrios, seja nas repercussões no mundo católico e sobre a opinião pública.

Especialmente nos últimos três ou quatro anos do pontificado de Ratzinger, época da nossa pesquisa, a situação havia se agravado e desgastado tanto, juntamente com a debilitação de sua saúde física, a ponto do papa tomar a decisão, inédita na história da igreja, de renunciar.

Os possíveis motivos da renúncia se deitam sobre uma série de problemas que se acumularam, se imbricaram e vieram à tona de forma explosiva, como a questão dos abusos sexuais, escândalos de casos de pedofilia, condutas sexuais moralmente questionáveis por parte de membros da igreja, seja do baixo ou do alto escalão; comportamentos incoerentes com os ideais de pobreza evangélica (vida de luxos e confortos, carreirismo); reemergência de problemas e falta de transparência nas operações e atividades financeiras envolvendo o banco do Vaticano; o vazamento de informações sigilosas por meio do Vatileaks.

Mas, de fato, não é apenas à crise do pontificado de Bento XVI a que nos referimos quando falamos de crise da igreja nos tempos atuais. E, para nos direcionarmos ao objetivo pretendido especificamente nessa seção, nos voltamos, primeiramente, às trajetórias dos entrevistados após o período abordado em seções anteriores. O que fazem hoje? O que permaneceu da experiência da GS? Como isso marcou suas vidas? Ainda têm contato com a vida religiosa? Mantiveram a fé?

Parte dos militantes regressou à Itália e outra parte permaneceu no Brasil. Assim, suas avaliações são marcadas pelo contexto onde residem. Além disso, como já mencionamos em seções anteriores, a memória da experiência missionária apresenta uma divisão que não deixa de aparecer quando os entrevistados refletem acerca da situação da igreja hoje. De um lado, pessoas que se tornaram ex-militantes do grupo, de outro, pessoas que pertencem ao movimento de CL e reivindicam em suas trajetórias uma continuidade de experiência da GS/CL. Como vimos, essa divisão se deu em função de escolhas que os membros do grupo resolveram assumir diante de uma situação social e histórica que os pressionava a se posicionar e tomar uma atitude diante da situação brasileira. Mas é interessante observar que essas escolhas repercutem até hoje. Persiste uma defesa da própria posição assumida.

Alguns militantes do grupo que, na época das turbulências e dos embates políticos, se engajaram – ou que, mesmo sem se engajar diretamente, se pronunciaram a favor da causa de uma militância junto ao movimento estudantil e a grupos próximos do movimento operário – fazem questão de frisar que, embora tenham assumido tais posições, não abandonaram a religião católica, ou mesmo deixaram de ter uma fé ou uma crença religiosa.

(Giacomo). Però, non è vero che tutti coloro che si riconobbero, in modi diversi, nella contestazione studentesca, diventarono, come vuole la storiografia cattolica ufficiale, ‘marxisti’: molti di loro rimasero credenti e, a distanza di quasi cinquant’anni, lo sono tuttora. La stessa cosa, peraltro, si deve dire del gruppo di Belo Horizonte.

(Giacomo). Porém, não é verdade que todos eles que se reconheceram, em maneiras diferentes, na contestação estudantil, se tornaram, como a historiografia oficial católica quer, ‘marxistas’: muitos deles permaneceram crentes e, à distância de quase cinquenta anos, o são até hoje. A mesma coisa, todavia, deve-se dizer do grupo de Belo Horizonte.

É interessante trazer à tona esses depoimentos porque revelam um aspecto importante. Se de fato os ex-militantes não podem reivindicar hoje uma continuidade de suas experiências pelo fato de terem feito escolhas que os levaram para fora da órbita de CL – ou até mesmo da igreja – emerge o fato que reivindicam uma escolha que também é de fé. Não se mostram dispostos a aceitar passivamente a explicação de que a política os levou para fora da igreja ou os afastou da fé. O que transparece em seus depoimentos é que eles não aceitam uma versão ou uma narrativa da história simplificada. Essa seria, para eles, uma leitura ideológica, que reitera a ideia de que a politização, ou o engajamento político, significaria necessariamente uma escolha por abandonar a fé por completo.

É interessante ponderar que esses “ex” militantes se sentem diretamente envolvidos na história do movimento, se sentem parte dessa história, e querem dar seu testemunho, sua versão dos fatos.

Outro fator que se destaca entre os sujeitos ouvidos é que se trata de pessoas com uma formação religiosa sólida. O fato de, hoje, serem vinculados diretamente à igreja ou não, não apaga as marcas que essa formação deixou. Pertencem a um grupo de pessoas de capital cultural elevado, muitos deles procedentes da burguesia milanese. Esse aspecto é importante uma vez que lidamos com sujeitos que, também por via da experiência de catolicismo internalizado, têm uma visão, uma tendência, a não apresentar uma interpretação metafísica dos fenômenos relacionados à igreja. Sejam eles afastados da igreja ou mesmo ligados ao movimento de CL, todos apresentam uma visão por assim dizer “secularizada”.

Outro aspecto importante que tem que ser levado em conta, e que caracteriza de forma marcante o pensamento desse grupo, é o fato de apresentar uma visão, uma leitura do catolicismo, que é decorrente do fato de serem pessoas que puderam contar com algumas “certezas” na vida. Com isso, queremos dizer que se tratam de pessoas que, ao longo de suas trajetórias puderam encontrar algumas referências razoavelmente estáveis. Viveram boa parte de suas vidas em períodos nos quais podiam encontrar referências em algumas instituições tradicionais, tais como partidos, sindicatos e a própria igreja, além de uma concepção de trabalho relativamente estável.

Lidamos com pessoas que vivenciaram, direta ou indiretamente, os efeitos da segunda guerra mundial e, também por isso, maturaram uma concepção política antifascista, democrática e republicana. Vivenciaram, e até mesmo participaram, diretamente dos conflitos sociais de 68, sentindo diretamente os efeitos dessa revolução cultural na passagem de uma sociedade mais conformista e ancorada a valores tradicionais de comportamento para outra na qual se afirmaram valores voltados a estimular liberdades individuais, no âmbito das convenções sociais e dos comportamentos sexuais. Assistiram à passagem de uma sociedade de massa, baseada no trabalho, para outra pós-industrial, fundada no consumo (com consequente afirmação da cultura do consumo). Vivenciaram em suas trajetórias a luta e o embate ideológico da época da guerra fria e sua decadência no período pós-queda do muro de Berlim. De fato puderam, em virtude das experiências realizadas e dos âmbitos de inserção social onde estiveram inseridos (universidades, seminários, realidade urbana de grandes cidades), acompanhar as grandes mudanças da segunda metade do século XX.

Todas as pessoas ouvidas apresentam uma tendência a recusar o convencionalismo (tanto aqueles que continuam praticantes quanto os que se afastaram da igreja recusam o catolicismo paroquial). De acordo com essas características, se consideramos a dicotomia entre catolicismo popular (tradicional, mecânico, devocional) e catolicismo culto (internalizado, intelectualizado, consciente) podemos enquadrar nossos informantes decididamente na disposição cultural do segundo tipo ideal.

Repensar hoje a própria experiência missionária, à distância de tantos anos, significa repensá-la dentro de um quadro de modernidade globalizada no qual a ideia de missão mudou completamente, assim como o contexto contemporâneo no qual hoje são inseridos. Desde a década de 60 assiste-se a uma mudança de eixo. Como mostram os dados da tabela 1 apresentada no capítulo 2, a região que concentra mais católicos não é mais a Europa, mas a América Latina que, em 2000, representava o 45,5% da população dos católicos do mundo.

Na modernidade avançada, a ideia de ‘terra da missão’ se dilata, perdendo suas fronteiras definidas e facilmente demarcáveis. Com a globalização, a igreja católica tem que pensar que sua atividade de evangelização deve ser repensada num quadro onde tudo é terra de missão.

Isso chega a ter um impacto em termos de equilíbrios institucionais. Conforme mostramos, já na década de 1960 haviam-se mostrado os sinais desse processo de mudança dos equilíbrios. A própria iniciativa da GS, de fato, também era motivada por essa constatação de um crescimento da religião católica na América Latina. Na contemporaneidade, esse processo de mudança de equilíbrios se intensificando tanto a ponto de, agora, serem os “países de missão” os convocados para colaborar na tarefa de reevangelizar o velho mundo. A eleição do Papa Francisco confirma a aposta da igreja católica nessa tendência, na qual a *periferia* evangeliza o *centro*. Essa convocação não se dá apenas pelo fato dos países da Europa ocidental sofrerem de uma forte crise de vocações religiosas.

A CRISE DE ONTEM E A CRISE DE HOJE

Alguns entrevistados apontam o fato de que muitos dos problemas atuais se deram também em decorrência de sentimentos de desilusão que os católicos começaram a maturar após verem suas expectativas de poder atuar, de poder participar mais intensamente da vida da igreja, começaram a ser traídas. Esses fenômenos repercutiram negativamente sobre o cenário atual. O que enxergam hoje é uma diminuição de entusiasmo com relação à situação que viveram no passado.

(Matteo). Sì, può esserci, però secondo me è andato, è andata peggiorando insomma; dagli anni sessanta ad oggi è andata peggiorando, nel senso che, allora, anche come impegno concreto, che poi vuol dire, denuncia un entusiasmo e una speranza, perché se no uno non si impegna, come impegno concreto, come capacità di fare, di inventare cose. Mi riferisco, soprattutto, ai giovani cattolici che erano quelli che frequentavano. Ce n’era molto di più. Che poi, piano piano, non avendo ottenuto grandi risultati, e non essendo stata accompagnata per ottenere risultati, è subentrata una delusione. Che allora ci fosse magari qualcuno che già era molto scettico, molto... Può darsi benissimo. Ma, insomma, secondo me, la grande maggioranza, io vedevo molte attività, molto movimento, molto entusiasmo.

(Matteo). Sim, pode ser, porém pra mim foi diferente, foi piorando em suma; dos anos sessenta até hoje foi piorando, no sentido que, na época, também como empenho concreto, que depois quer dizer, denuncia um entusiasmo e uma esperança, porque se não uma pessoa não se empenha, como empenho concreto, como capacidade de fazer, de inventar coisas. Refiro-me, sobretudo, aos jovens católicos que eram os que frequentavam. Havia muito mais. Que depois,

pouco a pouco, não tendo obtido grandes resultados e não sendo acompanhada pra obter resultados, emergiu uma desilusão. Que então talvez houvesse alguém que já era muito cético, muito... Pode ser. Mas, em suma, pra mim, a grande maioria, eu via muitas atividades, muito movimento, muito entusiasmo.

(Antonio). No. No, perché allora c'era la prospettiva di un orizzonte alternativo e sì, allora si pensava che la chiesa potesse prendere un'altra strada, per quanto con difficoltà o marginalmente o così via. Oggi no. Non c'è neanche una persona presentabile nel collegio cardinalizio, se non, qualcuno che ha 98 anni.

(Antonio). Não. Não, porque na época havia a perspectiva de um horizonte alternativo e sim, na época pensava-se que a igreja pudesse tomar outra estrada, mesmo com dificuldade ou marginalmente, ou algo assim. Hoje não. Não há nem mesmo uma pessoa apresentável no colégio cardinalício, se não, alguém que tem 98 anos.

Já pra outros entrevistados, essa avaliação é feita de forma diferente. Para eles, a crise de hoje se difere daquela da década de 1960. Hoje, o problema maior seria o individualismo. Nessa leitura, a própria tendências de magistérios como o de João XXIII e de Bento XVI não sinalizariam uma crise da igreja, mas sim uma resposta efetiva da igreja à crise provocada pela cultura individualista.

(Francesco). A crise dos anos sessenta era a crise sociológica, era a crise de reduzir o cristianismo a uma ação social, a uma mudança de estruturas sócio-políticas, e a crise nossa de hoje é a crise da alienação. (...) O cristianismo reduzido a um sentimento individual, e um individualismo cada vez mais forte de tipo capitalista mesmo. (...) Quando se fala da crise de Ratzinger, da crise de João Paulo II, como se isto fosse um sinal de crise, para mim é o aspecto sadio da igreja católica. Essa capacidade dessas grandes figuras exponenciais que nós tivemos: João XXIII, Paulo VI, representam digamos, não o aspecto de crise, mas o aspecto de resistência à crise da igreja, porque a crise é realmente esta alienação total da religião. Esta que é a crise.

Ambas as avaliações apresentam elementos interessantes. A primeira imputa uma parcela de responsabilidade à própria igreja, incapaz de seguir efetivamente um percurso de *aggiornamento* e de reforma conforme havia sinalizado com o anúncio do Concílio Vaticano II. A segunda, ao invés, se mostra concorde com a linha assumida pela hierarquia da igreja e pelos magistérios dos papas, e identifica as causas da crise atual nos comportamentos individualistas assumidos pelas pessoas.

A respeito da crise da igreja (de hoje e de ontem) os entrevistados apresentavam um senso de “já visto”, alguma coisa que só os surpreende até certo ponto. É uma questão com a qual se familiarizaram de tal modo que tendem a banalizar e a relativizar o fenômeno. Atonia, cansaço e falta de entusiasmo generalizado no mundo católico são percebidos como um quadro normal, esperado pelos rumos que o desenvolvimento social tomou.

Independente da orientação política e visão de mundo, há uma constatação de crise hoje por parte dos informantes. O que se pode observar em suas percepções sobre o estado do

catolicismo, seja no Brasil ou na Itália, é um reconhecimento da crise da igreja católica como algo que avançou e se desenvolveu sem parar nas últimas décadas.

Deve-se, de todo modo, ser feita uma distinção entre os “italianos” e os “brasileiros”⁹¹. Os italianos, quando falam da crise da igreja na Itália, relatam problemas como o envelhecimento dos fiéis e a diminuição das práticas regulares, apontando para um fenômeno de crise que pertence também à sociedade italiana, uma vez que não consegue insuflar energias novas. Já os brasileiros, quando falam de crise da igreja, a sinalizam, não sem certa nostalgia das décadas anteriores, como um esvaziamento de um campo de atuação social e promoção humana. A igreja tinha, na visão desses sujeitos, um papel central em momentos em que direitos civis eram negados.

(Lorenzo) Eu diria, eu faria uma distinção no Brasil e fora do Brasil, na Europa. No Brasil, o catolicismo progressista teve um papel de fundamental importância, porque no momento em que os militares estavam no poder, com uma prepotência típica dos regimes autoritários, então a igreja era o único ponto de verdadeira defesa da dignidade e dos direitos humanos. Eu me lembro ainda de grandes campanhas para difundir a declaração universal dos direitos humanos, das milhões de cópias espalhadas para todo o Brasil e batalhas especialmente aqui em São Paulo, que era certamente um dos pontos mais vivos deste conflito. Digamos as batalhas do cardeal, de algumas grandes personalidades ligadas a igreja para defender contra tortura, contra a carestia, contra certos abusos da censura etc., então a igreja teve um papel profético importantíssimo, especialmente nos anos 70.

É bom lembrar que as entrevistas foram realizadas em um momento que, na sociedade italiana, impera um cenário de *crise* generalizada que toca todas as esferas da vida dos indivíduos (crise econômica, crise da vida cultural, crise política, crise de valores).

Nesse cenário, a igreja de Bento XVI posicionou-se em defesa da ortodoxia (Faggioli, 2008: 108-109). Tornou-se urgente adotar uma atitude frente ao cenário de modernidade religiosa, no qual, ao lado de uma forte e difusa indiferença acerca da religião católica, há uma ampla proliferação de formas de religiosidade individualizada – fenômenos que vêm sendo definidos por meio de metáforas como “*Bricolagem das crenças*”, “*Crer sem pertencer*”, “*Religioso à lá carte*” e “*Deus pessoal*”, elaboradas no âmbito da sociologia da religião. A igreja de Bento XVI optou para uma posição intransigente, de defesa da doutrina, da moral e da fé, em nome de uma posição ativa contra os perigos de uma sociedade contemporâneas, vindos de uma cultura do relativismo e do niilismo.

⁹¹ Todos os informantes são, na verdade, de nacionalidade italiana. No entanto, ao nos referirmos a alguns deles como “brasileiros”, estamos apontando uma escolha por viver país. Alguns, inclusive, optaram por se naturalizar. Dos 15 entrevistados, 5 viviam, à época das entrevistas, no Brasil.

É interessante observar que os entrevistados que são membros de CL mostraram afinidade com essa linha de magistério seguida por Ratzinger e, também no plano pessoal, com a sua figura, percebida como a de um intelectual capaz de interpretar o cenário da sociedade moderna e como um guardião da tradição da fé católica.

De fato, conforme pudemos perceber, o movimento de CL se caracteriza por uma postura específica, no momento em que seus membros chegam a entrar em discordância com sacerdotes, bispos etc., quando estes se mostram portadores de um catolicismo de tipo tradicional paroquial ou mesmo quando sustentam uma visão de catolicismo internalizado de cunho progressista. De todo modo, são sempre fiéis à figura do papa e respeitam seu magistério, reconhecendo no seu cargo a maior autoridade da igreja na terra. De acordo com essa disposição, os entrevistados dessa corrente não se mostraram interessados, ou preocupados, que o exercício da autoridade da igreja seja repensado dentro de uma maior distribuição do poder, de exercício colegial do governo da igreja etc. Essas, para eles, são vistas como reivindicações de um catolicismo esquerdista.

Por outro lado, nessa mesma ótica, é preciso ponderar que pontífices como João Paulo II e Bento XVI, em CL – assim como em outros movimentos eclesiais, nascidos antes ou depois do Concílio – não enxergam uma ameaça à própria autoridade. Pelo contrário, movimentos dessa categoria foram vistos como recursos e energias novas que animaram o mundo católico. Portanto, há uma convergência de interesses entre esses papas – com suas concepções de magistério e de igreja centralizadas em torno da figura do pontífice – e os movimentos eclesiais.

Aqueles militantes que deixam o movimento, por sua vez, não se reconheceram nesse pontificado, visto como incapaz de propor efetivamente uma renovação da igreja. De acordo com essas constatações, eles não esperavam nenhuma renovação vinda do pontífice.

(Anna). Sicuramente, poi si vede anche il Vaticano, cosa sta facendo Ratzinger eccetera. Non mi sembra che sia un momento di grande euforia dal punto di vista della chiesa.

(Anna). Com certeza, pois se vê também o Vaticano, o que está fazendo Ratzinger etc. Não me parece que seja um momento de grande euforia do ponto de vista da igreja.

Falar da crise com os entrevistados também significava, inevitavelmente, chegar ao problema da escassez das vocações sacerdotais hoje em dia. Problema antigo, que persiste sem nenhuma melhora expressiva desde a época das experiências no movimento da GS. A percepção dos entrevistados quanto a essa questão específica é análoga àquela da crise de

forma geral, ou seja, sua constatação não causa estranhamento ou espanto. Como mostram vários estudos, trata-se de um problema crônico.

Segundo os dados apresentados por Garelli (2007), as figuras religiosas (sacerdotes, freiras, seminaristas) passam, na Itália, de 233.000 indivíduos no começo da década de 1960, para 162.000 indivíduos no início do século XXI. Também o sociólogo Roberto Cipriani registra uma queda dos sacerdotes diocesanos.⁹²

A realidade francesa, pelo que mostram pesquisas como a de Hervieu-Léger (1992) e Pelletier (2002), apresenta também tendências de acentuado declínio. Conforme Hervieu-Léger, na França se passa de 42.650 sacerdotes em 1948 para 28.700 em 1987 (Hervieu-Léger, 1992: 174).

No Brasil, pesquisas recentes surpreendem ao registrar até certo crescimento do número de sacerdotes, que passaram de 14.198 em 1990, para 22.119 em 2010.⁹³ Esse crescimento do número de presbíteros se mostra interessante uma vez que se olha para esses dados em paralelos com os dados dos últimos censos realizados pelo IBGE – que apresentam, década após década, uma queda significativa do número de pessoas que se declaram católicas. Essa discrepância apresenta elementos interessantes a serem pensados. Segundo os dados do último censo – realizado em 2010 – os católicos no Brasil passaram de 73,8% da população, em 2000, para 64,6% em 2010 (Camurça, 2013: 63).

Outro aspecto que ganha destaque nos relatos colhidos diz respeito a uma crise da paróquia. A tal propósito, vale a pena retomar a reflexão de intelectuais como o teólogo Hans Küng.

(...) a vida da igreja no plano das paróquias praticamente se desintegrou em muitos países. Em 2010, pela primeira vez, o número de pessoas que deixaram a Igreja superou o número das que foram batizadas na Alemanha. Desde o Concílio, perdemos dezenas de milhares de sacerdotes. Centenas de presbitérios estão sem pastores e a ordenação de homens está desaparecendo, porque não se consegue mais recrutar sangue novo. Mas a hierarquia da Igreja não tem a coragem de admitir, honesta e francamente, a verdadeira situação (Küng, 2011).

A visão da socióloga Danièle Hervieu-Léger, analisando o caso da França, ratifica os argumentos de Küng. Ela indica que há sinais de um mal-estar, de uma debilitação progressiva, que se instalam no seio da igreja e se manifestam em uma atonia do presente e

⁹² Roberto Cipriani “La riduzione del numero di sacerdoti cattolici in Italia. Una lettura sociologica”. Informação disponível em: <http://europa.uniroma3.it/cipriani/saggionline.aspx>. Acessado em 07 de dezembro de 2013.

⁹³ PEREIRA, José Carlos. Censo anual da igreja católica no Brasil – CAIC-Br. Análise sociológica da evolução numérica da Igreja no Brasil 2010.

nas cenas manifestamente recorrentes de uma religião incapaz de injetar novas energias e entusiasmos num mundo que era seu, o mundo católico (Hervieu-Léger, 2003). Indícios de que o problema das paróquias tende a se agravar também na Itália encontram-se na investigação de Marco Marzano (2012), que explica como a frequência efetiva de quem participa da vida da paróquia diminuiu sensivelmente nas últimas décadas, tendo efeitos especialmente nos setores mais jovens da população. Os dados apresentados por Marzano mostram como os fiéis que participam com uma frequência regular à vida da igreja representam, hoje, uma minoria. Segundo Marzano, a percentagem oficial da população que, na Itália, segue com frequência a prática da missa dominical – apontada como em torno de 12 a 15% - deve ser considerada com cautela. Para ele, tal dado estatístico se mostra excessivo e não correspondente à realidade (Marzano, 2012: 33).

Se considerarmos também a realidade do Brasil, a tendência de declínio do catolicismo nas últimas décadas não dá sinais de melhoria. Pierucci e Mariano (2010) citam dados da pesquisa Datafolha de 2007 que apontava que apenas 9% dos católicos brasileiros afirmava ter modificado algum hábito em função da sua religião. No que se refere à percepção dos entrevistados, a visão é semelhante, no Brasil, ao que ocorre na Europa Ocidental com relação às paróquias e às práticas regulares.

(Cristiano). Io adesso sto a San Paolo. Qui c'è spazio per tutti. Noi siamo una minoranza assoluta. Noi, voglio dire i cattolici. E se li metti insieme, i cattolici organizzati e le sette, siamo ancora una grossissima minoranza.

(Cristiano). Eu agora estou em São Paulo. Aqui tem espaço pra todos. Nós somos uma minoria absoluta. Nós, quero dizer os católicos. E se os colocamos juntos, os católicos e as seitas, somos ainda uma grande minoria.

Segundo o entrevistado acima, a realidade dos católicos praticantes numa cidade grande, como São Paulo, é de uma minoria. A maioria dos paroquianos, segundo ele, não frequenta efetivamente a paróquia. Ele aponta que, na maioria dos casos, é ausente uma visão consciente de fé entre os católicos. Há, segundo seu relato, pessoas que, de fato, buscam uma dimensão religiosa e espiritual. Mas essa procura não corresponde nem a uma vivência de tipo “igreja tradicional”, nem tampouco a uma vivência de tipo internalizado. Segundo o informante, é uma procura para a qual as pessoas, muitas vezes, não sabem sequer dar um nome, uma definição precisa, o que é uma marca da situação atual.

Em geral, no entanto, os entrevistados olham para a crise da paróquia sem muita preocupação. O fazem por distintas razões, mas que têm em comum o fato de terem vivenciado uma experiência de religião internalizada. Em função da própria formação

recebida, jamais poderiam ser reinseridos com facilidade na paróquia, numa dimensão de catolicismo tradicional.

Uma das entrevistadas que não se agregou ao movimento de CL sinaliza a “falta de engajamento” como um dos problemas mais sérios do catolicismo contemporâneo e sinaliza elementos para se pensar um diagnóstico de um quadro que apresenta semelhanças na Itália e no Brasil.

(Paola). Diciamo che c'è un decadimento formale. La gente in Italia continua a considerarsi cristiana e cattolica. Naturalmente, la pratica dei sacramenti è diminuita perché c'è un'invasione di una certa forma d'illuminismo che prima non prevaleva.

(Paola). Digamos que há uma decadência formal. As pessoas na Itália continuam a se considerar cristãs e católicas. Evidentemente, a prática dos sacramentos diminuiu porque há uma invasão de uma certa forma de um iluminismo que antes não prevalecia.

Segundo outra entrevistada, o problema dos católicos declarados mas não praticantes está na defasagem da proposta da igreja com relação à situação atual da sociedade moderna. Para ela, é um anacronismo que condena a igreja à uma crise interna.

(Anna). Esatto due chiese dentro la chiesa, che non hanno mai avuto, non sono mai riuscite a trovare un punto d'incontro. Ogni tanto sembra che ci siano delle aperture significative eh... Poi, il giorno dopo, si torna indietro. Quindi, non avrei molti motivi per sperare. E, secondo me, continuerà questa cosa per cui ci saranno, come dire, proprio una crisi che serpeggia dentro, comunità che, per altri motivi, continuano ad essere vive e fanno finta che non esista il papa. Cioè, perché alla fine i nodi sono abbastanza chiari, no? Il primo nodo è quello della contracccezione, perché è una cosa che uno... Io son convinta, che non so quale cattolico al mondo segua il papa su questa cosa... (...) Che secondo me è la peggiore di tutte. Nel senso, oltretutto è ancora più preoccupante che non si rendano conto che non li segue nessuno! Perché adesso, qualche benamato, ma complessivamente, tutte le donne che non usano la contracccezione non è, sicuramente, perché lo ha detto il papa.

(Anna). Exatamente duas igrejas dentro da igreja, que nunca tiveram, nunca conseguiram encontrar um ponto de encontro. De vez em quando parece que há aberturas significativas eh... Depois o dia seguinte se volta atrás. Portanto, não haveriam muitas razões pra esperar. E, na minha visão, continuará esta coisa pela qual haverá, como dizer, justamente uma crise que serpeia dentro, comunidades que, por outras razões, continuam a ser vivas e fingem que o papa não exista. Quer dizer, porque ao final das contas os nós são bastante claros, não? O primeiro nó é aquele da contracepção, porque é uma coisa que uma pessoa... Eu sou convencida, que não sei qual católico no mundo acompanhe o papa nesta coisa... (...) Que pra mim é a pior de todas. No sentido que, além de tudo é ainda mais preocupante que não se deem conta que ninguém os segue! Porque agora, alguns prediletos, mas no conjunto, todas as mulheres que não usam a contracepção não é, com certeza, porque o disse o papa.

A entrevistada aponta o descompasso entre a visão doutrinária da igreja e a situação real que é vivenciada pelas pessoas que se declaram católicas. Há uma discrepância entre a prática, a vivência e a mensagem da doutrina oficial que vem sendo passada pela instituição.

Dessa forma, pode-se ter uma explicação do fato de se ter um número alto de pessoas que se declaram católicas, embora sem real vivência das práticas. O catolicismo se torna uma religião fácil, que demanda pouco.

“Fazer parte do catolicismo, portanto, ainda mais num país tradicionalmente católico como o Brasil, e que continua contando com ampla maioria católica, significa poder escolher (ou oscilar) entre ser católico praticante e ser católico não praticante” (Pierucci, 2007).

O grupo dos informantes que deixaram o movimento considera que, hoje, a tendência da igreja é de se entrincheirar atrás de questões morais e éticas – que são mais percebidas pelas grandes massas – e, especialmente, de sensibilizar aqueles fiéis que frequentam a vida da paróquia. Essa postura trai, segundo eles, a perspectiva de renovação traçada pelo Concílio, e isso contribuiria para que a crise tenda a se agravar.

(Fabio). Io penso questo: che la crisi della presenza religiosa e della diffusione delle pratiche religiose effettivamente ci sia. E questo spiega la crisi delle vocazioni ma anche del praticantato religioso. Questo può spiegare il ritorno dei valori enunciati dalla gerarchia ecclesiastica, a partire dal papa, su dei valori soprattutto morali, come l’aborto, il divorzio, e la fine dell’eutanasia, pratiche sessuali da considerare come demoniache, eccetera. Proprio come difesa di quegli argomenti sentiti ancora da quella minoranza che segue le parrocchie eccetera, e su cui fa tenere queste istanze morali di conservazione, pratiche morali, che con la religione non vedo bene che cosa abbiano a che fare, soprattutto con la religione conciliare o postconciliare, di tenere stretti i bastioni della cittadella, sia pur sempre più ridotta dei cattolici in Italia, ecco. Come tentativi di tenere stretti e tener vivi i valori di queste contraddizioni, come che dicevo, umane dell’uomo, della persona. L’inizio della vita, la fine della vita, l’aborto, l’eutanasia eccetera. Serve tenere questa bandiera sempre presente, serve a tenere il cuore della gente che ancora segue il praticantato religioso, ecco. Questo, a condizione di porsi in forte contraddizione con il resto della società.

(Fabio). Eu penso isso: que a crise da presença religiosa e da difusão das práticas religiosas efetivamente aconteça. E isso explica a crise das vocações e também das práticas religiosas. Isso pode explicar o retorno dos valores enunciados pela hierarquia eclesiástica, a partir do papa, acerca dos valores sobretudo morais, como o aborto, o divorcio, e o fim da eutanásia, práticas sexuais a serem consideradas como demoníacas etc. Justamente como defesa daqueles argumentos sentidos ainda por aquela minoria que segue as paróquias etc. e sobre as quais coloca estas instâncias morais de conservação, práticas morais, que com a religião não vejo bem o que tem a ver, sobretudo com a religião conciliar e pós conciliar, de fechar os bastiões da cidadela, seja cada vez mais reduzida dos católicos na Itália, eis. Como tentativas de estreitar e manter vivos os valores destas contradições, como que dizia, humanas do homem, da pessoa. O início da vida, o fim da vida, o aborto, a eutanásia etc. Serve manter esta bandeira sempre presente, serve a manter o coração das pessoas que ainda segue as práticas religiosa, então. Isso, a condição de se colocar em forte contradição com o resto da sociedade.

Alguns entrevistados desse grupo não deixaram de apresentar seu desapontamento com respeito à questão dos escândalos de pedofilia envolvendo diretamente membros da igreja. O que é desaprovado, principalmente do ponto de vista moral, é o fato de que se trate de um

problema antigo – do qual eles próprios puderam tomar conhecimento em suas experiências diretas – cuja prática recorrente seja a de esconder a poeira de baixo do tapete.

(Matteo). E questo, ti ho detto, questo è un problema vecchio, vecchio. Io mi sono accorto già da quell'epoca lì, allora mi lasciava veramente sgomento, come penso che debba lasciare chiunque. Solo che mi lasciava ancora più sgomento il fatto che non, cioè, si affossavano queste cose. Meno se ne parla, meglio è. Si spostava qualcuno da una parte all'altra al massimo, al massimo. E, quindi, queste sono gravi, per lo meno dal punto di vista morale, dal punto di vista delle idee, che è la cosa più importante credo che...

(Matteo). *E isso, te falei, isso é um problema antigo, antigo. Eu percebi desde aquela época lá, na época me deixava realmente angustiado, como penso que deve deixar qualquer um. Só que me deixava ainda mais angustiado o fato que não, quer dizer, se enterravam estas coisa. Menos se fala, melhor é. Se deslocava alguém de uma parte a outra ao máximo, ao máximo. E, assim, estas são graves, pelo menos do ponto de vista moral, do ponto de vista das ideias, que é a coisa mais importante acredito que...*

Mais do que a emergência do problema, hoje, o que chama atenção é a maneira como historicamente lidou-se, nos ambientes católicos, com esse fenômeno, procurando minimizar e, sobretudo, ocultando o problema por meio de medidas de transferências etc.

Por sua vez, os integrantes de CL não se mostraram preocupados com a crise das vocações ou das paróquias. O grupo de CL parece não se importar tanto com aquele volume de católicos 'declarados mas não praticantes' e se mostra mais preocupado com a qualidade de sua própria adesão e de sua vivência. Mais do que tentar fazer uma renovação na igreja como um todo, para eles é importante afirmar, na sociedade, a partir de seu próprio movimento, a presença da igreja, e a forma como pensam. Pertencem a uma camada de católicos que, como foi definida por estudiosos do fenômeno religioso, compõe o *catolicismo de minoria* (Cartocci, 2011: 135 apud Garelli). Embora não seja publicamente – ou oficialmente – afirmado pelo grupo, o fato de serem minoria confere uma espécie de distinção aos integrantes do movimento. E esse fato contribui para o convencimento de que possuem a verdade.

Para os integrantes dessa corrente, a busca e identificação de novas estratégias – e o esforço de renovação pretendido por algumas vertentes da igreja – não solucionam os problemas do mundo católico.

(Luca). (...) ma credo che quello che sta facendo il papa oggi sia la terapia unica. Cioè, che ritornare alla radice della questione e capire che il relativismo e il nichilismo sono due cose che non è che si combattono trovando un sistemino di affronto diverso. Sono due visioni radicali dell'uomo che sono uno da una parte e uno dall'altra. E il papa attuale [Bento XVI] mi sembra veramente una personalità, non so tu cosa ne pensi, però, eccellente per l'intelligenza e la non polemica con cui affronta questi problemi. Lui dice che il problema è che riaccada per l'uomo l'incontro in cui uno capisce che la possibilità della vita sta tutta nell'incontro con Cristo. E

questo gli dà una possibilità di affrontare qualunque problema, qualunque situazione, qualunque buio con l'autocoscienza. Che sta tutto su questo. Di fronte a questo, siamo in una società che a velocità supersonica porta avanti il nichilismo e il relativismo. Basta vedere, ma non per questioni moralistiche, basta vedere la vita, il matrimonio, il fine vita, l'aborto sono tutte questioni, la divisione dei sessi maschili e femminili.

(Luca). (...) mas acredito que aquilo que está fazendo o papa [Bento XVI] hoje seja a única terapia. Quer dizer, que voltar à raiz da questão e entender que o relativismo e o niilismo são duas coisas que não é que se combatem encontrando um sisteminha de enfrentamento diferente. São duas visões radicais do homem que estão um de um lado e um de outro. E o papa atual [Bento XVI] me parece realmente uma personalidade, não sei o que você pensa, porém, excelente pela inteligência e a não polêmica com a qual enfrenta esses problemas. Ele diz que o problema é que aconteça de novo para o homem o encontro no qual uma pessoa entende que a possibilidade da vida está toda no encontro com Cristo. E isso lhe dá uma possibilidade de enfrentar qualquer problema, qualquer situação, qualquer escuridão com a autoconsciência. Que está tudo sobre isso. Perante a isso, estamos numa sociedade que em velocidade supersônica leva adiante o niilismo e o relativismo. É suficiente ver, mas não por questões moralistas, é suficiente ver a vida, o matrimônio, o fim da vida, o aborto são todas questões, a divisão dos sexos masculino e feminino.

Segundo o depoimento acima, para enfrentar a situação atual da igreja não há alternativas. Para o entrevistado, não se trata de encontrar novos sistemas mais adequados ao mundo moderno, mas sim da igreja, com sua mensagem cristã, enfrentar de forma radical a sociedade moderna, que de forma continuativa e permanente incita e estimula uma cultura e comportamentos sociais voltados ao relativismo e ao niilismo. O entrevistado via no magistério de Bento XVI uma postura firme à qual ele, como católico, membro de movimento, abraça como única posição correta diante da sociedade moderna. Para ele, assim como para os demais integrantes de CL, a preocupação não deve se voltar para a questão quantitativa, como a diminuição das vocações religiosas ou das práticas regulares por parte dos fiéis. A questão fundamental a ser pensada, para eles, está nas motivações daqueles que, hoje, escolhem a vida religiosa. A 'verdade' daqueles que se unem à igreja seria, nesse ponto de vista, mais importante que a quantidade daqueles que se agregam ao catolicismo.

(Luca). Ma, intanto, bisogna guardare tutto il mondo, che per esempio, a me, impressiona che non ci sono più vocazioni, ci sono molte poche vocazioni sacerdotali in Europa, e ce ne sono molte di più in Africa o forse in America Latina. Sono molte di più, no? Ma sicuramente di più d'Europa. Poi, bisogna vedere perché uno fa quella scelta lì, tanti problemi anche lì. Allora, promettente, se promettente vuol dire dal punto di vista mondano, cioè, del successo, direi di no. Se promettente vuol dire che ha una possibilità, una promessa di felicità per l'uomo, sì. Io ho delle amiche che vanno a fare la suora di clausura oggi, allora, che è una roba fuori dal mondo, no?

(Luca). Mas, no entanto, é preciso olhar o mundo todo, que, por exemplo, a mim, impressiona que não existam mais vocações, há muito poucas vocações sacerdotais na Europa, e há muito mais na África e talvez na América Latina. São muitas mais, não? Mas com certeza mais do que na Europa. Depois, é preciso ver porque uma pessoa faz aquela escolha ali, muitos problemas

também ali. Então, promissor, se promissor quer dizer do ponto de vista mundano, ou seja, do sucesso, diria que não. Se promissor quer dizer que há uma possibilidade, uma promessa de felicidade para o homem, sim. Eu tenho amigas que vão fazer a freira de clausura hoje, então, que é uma coisa fora do mundo, não?

Nesse sentido, não há problemas em se admitir o declínio quantitativo da igreja católica na sociedade moderna. Mais importante é considerar que ainda há pessoas que continuam aderindo à escolha de vida de tipo religiosa e outras que permanecem praticantes. Mesmo que essas sejam poucas e representem uma minoria. Mais grave seria, nessa perspectiva, se a igreja – no intuito de almejar um crescimento quantitativo em termos de fiéis – procurasse se adaptar ao mundo moderno, sob o risco de se desviar da autenticidade da mensagem e descaracterizar a identidade católica. Para os integrantes de CL, a igreja deve se posicionar de forma firme diante à modernidade.

(Luca). Allora, che la chiesa abbia continuamente il compito di rimettersi davanti alla realtà che ha davanti agli occhi e rimettere questo in discussione, è un dovere della chiesa. Ma questo non vuol dire che se tutto diventa nero, per dire, allora la chiesa deve diventare nera. Può darsi che, se tutto diventa nero, l'unico punto bianco rimanga la chiesa. Oppure che, su alcune cose ci si debba, non so io, ho presente molto bene la posizione che la chiesa tiene mettiamo nei confronti dei divorziati che sono una realtà numerosa, grossa. (...) Ma, mettersi in gioco non vuol dire che va' dietro alle tendenze, perché se no, oggi come oggi, andrebbe dietro al relativismo, e questo certamente non lo farà mai. Ma non perché lo dico io, non lo farà mai, perché, cioè, avendo incontrato la verità, e come dice il papa, noi non ce l'abbiamo in tasca, ma le stiamo andando dietro. Noi, la verità, non vogliamo... noi la verità non vogliamo perderla, non perché ce l'abbiamo, perché la stiamo seguendo. Se il mondo diventa tutto contrario alla verità, noi non possiamo, per essere, essendo in crisi, ma nel senso nobile del termine, rinunciare a seguire la verità. Questo non lo faremo. Io non lo farò mai, non so, ci saranno tanti preti che magari lo fanno, ma io non lo farò mai, perché vuol dire diminuire la verità di quello che si è incontrato.

(Luca). Agora, que a igreja tenha constantemente a tarefa de se colocar perante a realidade que há diante de seus olhos e recolocar isso em discussão, é um dever da igreja. Mas isso não significa que se tudo se torna negro, por assim dizer, então a igreja deve se tornar negra. Pode acontecer que, se tudo se torna negro, o único ponto branco permaneça a igreja. Ou então que, sobre algumas coisas deva-se, eu não sei, conheço muito bem a posição que a igreja assume com relação os divorciados que são uma realidade numerosa, grande. (...) Mas, se colocar no jogo não significa ir atrás das tendências, porque se não, hoje como hoje, iria atrás do relativismo, e isso com certeza não o fará nunca. Mas não porque eu digo isso, nunca o fará, porque, quer dizer, tendo encontrado a verdade, e como diz o papa, nós não a temos no bolso, mas estamos indo atrás. Nós, a verdade, não queremos... nós, a verdade, não queremos perdê-la, não porque nós a temos, porque a estamos perseguindo. Se o mundo torna-se todo contrário à verdade, nós não podemos, por estarmos, estando em crise, mas no sentido nobre do termo, renunciar a seguir a verdade. Isto nós não faremos. Eu nunca o farei, não sei, haverá muitos padres que talvez o façam, mas eu nunca o farei, porque significa diminuir a verdade de tudo aquilo que se encontrou.

(Caterina). (...) Per me sono sempre positivi, anche tuttora, tutti i tentativi che si fanno perché, insomma la chiesa, comunque, i cristiani tendono a, se non rinascono continuamente tendono ad appiattirsi, a imborghesirsi, anche oggi non c'è una bella situazione. (...) Il problema è che, appunto, Cristo non si è solo una parola, una bella parola con cui ci si dice cristiani, ma che,

insomma, ma continuamente oggetto, oggetto della nostra dedizione a lui, sia a lui come persona sia al fatto che lui invade la nostra vita. Se noi lo ascoltiamo, se lo facciamo entrare, che non ti lascia mai tranquillo, è sempre qualcosa per cui lottare. Cioè, il problema è che uno non si accomodi, insomma, che senta questa esigenza di, che il cristianesimo sia una vita non un... gesti, sposarsi in chiesa, andare a Natale e a Pasqua in chiesa, che non sia una cosa formale.

(Caterina). (...) Pra mim são sempre positivos, mesmo até hoje, todas as tentativas que se fazem porque, em suma, a igreja, de qualquer forma, os cristãos tendem a, se não renascem constantemente tendem a se achatar, a se aburguesar, mesmo hoje não há uma bela situação. (...) O problema é que, então, Cristo não é somente uma palavra, uma bela palavra com a qual nós nos dissemos cristãos, mas que, em suma, mas constantemente objeto, objeto da nossa dedicação a ele, seja a ele como pessoa seja ao fato que ele invade a nossa vida. Se nós o escutamos, se o fazemos entrar, que não te deixa nunca tranquilo, é sempre alguma coisa pela qual lutar. Quer dizer, o problema é que uma pessoa não se acomode, em suma, que sinta aquela exigência de, que o cristianismo seja uma vida não um... gestos, se casar na igreja, ir à igreja no Natal e na Páscoa, que não seja uma coisa formal.

Essa intervistada imputa una parcela da colpa – da situação da igreja contemporanea – ao fatto de che os cattolici tenham una tendenza a se affranchare. In linea con la concezione del movimento di CL, se mostra contraria a un conformismo delle pratiche e della vivencia del religioso e in sintonia con la vivencia del cattolicesimo internalizzato.

(Marco). Diciamo che, personalmente, sono vagamente pessimista, nel senso che... Però, è anche qui contraddittoria, insomma, mi pare che si vada verso quella concezione anche teologica del 'resto di Israele', per cui anche lo stesso Cristo ha detto qualcosa di inquietante: "Quando tornerò ritroverò la fede, troverò ancora la fede in questo mondo".

(Marco). Digamos que, pessoalmente, sou vagamente pessimista, no sentido do que... Porém, é também aqui contraditória, em suma, me parece que se vai em direção daquela concepção também teológica do 'resto de Israel', pela qual também o próprio Cristo disse alguma coisa de inquietante: "Quando voltarei reencontrarei a fé, encontrarei ainda a fé neste mundo".

(Marco). Il 'resto di Israele' è un concetto biblico ben presente, cioè, questo rarefarsi di... In termini anche, se si vuole, anche quantitativi, che forse nella bibbia addirittura la vera rarefazione massima è Cristo, l'unicità finale di questa esperienza... diciamo così, che la chiesa la vedo vivere così spesso tendenzialmente, priva di originalità e di dirompenza di annunci. La chiesa oggi sembra annunciare il panettone Paluani "siate buoni!". Il messaggio della chiesa oggi, socio-etico, sembra essere... cioè, vedo una... quello che ci affascinò da giovani, quello che continua ad affascinare, e quello che secondo me continua a essere l'originalità di tutto questo movimento da cui siamo nati, è che nessuno ci ha mai detto "siate buoni". L'annuncio è uno. Sapete cosa c'è? C'è una cosa sconvolgente, incredibile e inaudita, un Dio si fa uomo... C'è una novità, c'è... Siate buoni, lo ha detto Berlinguer a Bertinotti, a Veltroni. Lo dice anche Berlusconi: siate soprattutto buoni, ma però, o bone... meglio ancora... Oggi la chiesa sembra sparsa negli annunci socio-etici ancora una volta. Vizio storico. Perde di vista questo essenziale inaudito, sconvolgente, rivoluzionario a cui nessuno crede che è l'ipotesi inaudita, non è una graduazione più o meno efficace, più o meno assistita di un invito etico. Il mondo moderno? Ma, secondo me non si commuove minimamente da un messaggio che sia incentrato sull'etica. Si meraviglia fino al punto di, ovviamente, non crederci, e quindi prenderti in giro. Si meraviglia di quello che è l'annuncio fondamentale di un Dio uomo che è morto e risorto... insomma, San Paolo, se poi non fosse risorto questo povero Cristo di un Cristo, la nostra fede sarebbe una delle più grandi fregature di questo mondo. Questa è la mia... Il mondo moderno gode moltissimo di una chiesa

che diventa una specie di manuale di etica, perché ne può condividere il 90 per cento di tutte le istanze, tranne poi, quando si incomincia a parlare di cose serie, tipo aborto, robe di questo genere.

(Marco). O 'resto de Israel' é um conceito bíblico bem presente, ou seja, este rarefar-se de... Em termos também, se quisermos, também quantitativos, que talvez na bíblia até a verdadeira diminuição máxima é Cristo, a unicidade final desta experiência... digamos assim, que a igreja, eu a vejo viver assim muitas vezes tendencialmente, sem originalidade e de explosão de anúncios. A igreja hoje parece anunciar o panetone Paluani "sejam bons!". A mensagem da igreja hoje, sócio-ética, parece ser... quer dizer, eu vejo uma... aquilo que nos fascinou quando jovens, aquilo que continua a fascinar, e aquilo que, segundo eu, continua a ser a originalidade de todo este movimento do qual nascemos, é que ninguém nunca nos disse "sejam bons". O anúncio é um. Sabem o que tem? Há uma coisa arrasadora, incrível e inaudita, um Deus se fez homem... Há uma novidade, há... Sejam bons, o disse Berlinguer a Bertinotti, a Veltroni. O diz também Berlusconi: sejam sobretudo boas, mas porém, ou gostosas... melhor ainda... Hoje a igreja parece perdida em anúncios sócio éticos ainda uma vez. Vício histórico. Perde de vista este essencial inaudito, arrasador, revolucionário ao qual ninguém acredita que é a hipótese inaudita, não uma graduação mais ou menos eficaz, mais ou menos assistida de um convite ético. O mundo moderno? Mas, pra minha visão, não se comove minimamente de uma mensagem que seja centrada na ética. Se maravilha até o ponto de, obviamente, não acreditar, e portanto te zombar. Se maravilha daquilo que é o anúncio fundamental de um Deus homem que morreu e ressurgiu... em suma, São Paulo, se depois não fosse ressurgido este pobre Cristo de um Cristo, a nossa fé seria uma das maiores enganações deste mundo. Esta é a minha... O mundo moderno goza muito de uma igreja que se torna uma espécie de manual de ética, porque pode compartilhar 90 por cento de todas as instâncias, fora do quê depois, quando começa-se a falar de coisas sérias, como o aborto, coisa desse tipo.

Os militantes de CL se mostram contrários à ideia de catolicismo fácil ou à tendência da igreja de se apresentar como uma opção "com menos amarras" no cenário público. Segundo eles, essa disposição faz da igreja católica apenas uma proposta entre outras, fazendo com que se perca sua autenticidade de mensagem. E é nesse sentido que o magistério de Bento XVI, com sua visão de defensor da identidade católica, é visto de maneira altamente positiva.

Para essa corrente, o problema da igreja de hoje (em linha com a visão de Giussani) continua a ser o mesmo da época dos primórdios da GS, de uma igreja que se apresenta para o público mais como uma proposta de comportamento ético e moral do que efetivamente uma proposta de vivência e de compromisso com a mensagem cristã. A crítica se volta contra o catolicismo tradicional, que permanece, na visão dos entrevistados ligados a CL, como uma das causas dos problemas da perda de influência e do declínio da igreja na sociedade moderna. O problema da igreja de hoje, seria, segundo eles, que alguns setores da instituição tentam 'correr atrás' da modernidade e isso implica uma série de consequências negativas para o mundo católico. É, assim, que eles explicam a atonia, o cansaço e falta de entusiasmo. Para eles, seria melhor pensar em "*pochi ma buoni*". Nessa perspectiva, faltaria à igreja de hoje a capacidade de apresentar a mensagem cristã como uma proposta "forte".

O OLHAR SOBRE A SECULARIZAÇÃO

E como os entrevistados avaliam o processo de secularização hoje? Como se posicionam? Se um reconhecimento consensual de crise emerge pelos fatores mencionados, da mesma forma há uma posição consensual a respeito desse processo e os informantes não negam a secularização.

Nenhuma das pessoas ouvidas se refere a um “retorno do sagrado”, uma “volta do religioso”, ou mesmo a uma retração da secularização. Não houveram apontamentos sobre uma volta da religião, que pudesse retrair ou reverter o processo de declínio quantitativo do catolicismo.

Ao falar de secularização, emerge o reconhecimento unânime de um encurralamento da igreja, tanto na vida pública quanto na vida privada das pessoas. Os informantes admitem que a perda de influência da religião católica na sociedade (por exemplo, no campo político e das agregações partidárias) é patente. Uma percepção análoga é advertida também na esfera de vida dos indivíduos, na qual é notável um declínio estatístico das práticas religiosas e demonstrações da fé. Reflexos disso seriam as igrejas vazias, a queda no número de vocações, o esvaziamento dos rituais e perda de entusiasmo por parte dos fiéis.

O que é interessante observar é que, assim como para a questão da crise, falar do processo de secularização comporta, para as pessoas entrevistadas, se posicionar e explicitar suas próprias visões de mundo, como também afirmar seus valores e princípios de referência.

Cabe, no entanto, estabelecer distinções na maneira como a secularização é avaliada pelos entrevistados e, especialmente, na maneira como supostamente a igreja católica deveria se posicionar diante a esse processo. Um dos entrevistados, pertencente ao grupo que deixa o movimento, olha ao processo de secularização como um fenômeno estabelecido, como um avanço na vida social que, porém, precisa ser sempre visto com vigilância crítica e consciente.

(Giacomo). No, io penso che la secolarizzazione della società, come principio, non sia più in discussione, ma un dato acquisito: anche se le sue modalità concrete sono continuamente da ridiscutere e perfezionare.

(Giacomo). Não, eu acredito que a secularização da sociedade, como princípio, não esteja mais em discussão, mas um dado adquirido: mesmo se suas modalidades concretas estejam constantemente por se rediscutir e aperfeiçoar.

Sempre nessa perspectiva, outro informante reconhece o processo de secularização, mas admite uma dinâmica que comporta efeitos ambivalentes na vida da igreja:

(Fabio). (...) questo però fa parte, visto che qua si parla di sociologia, fa parte della secolarizzazione della chiesa, se vai a leggerli, già a l'epoca, i libri o gli articoli di Sabino Acquaviva, per esempio, o di altri sociologi della Cattolica, troverai un po' spiegati bene questi aspetti di secolarizzazione; e, inevitabilmente, la secolarizzazione può portare a dei momenti di modernità all'interno della chiesa, ma anche a dei momenti di fuoriuscita dall'esperienza religiosa. Tu saprai meglio di me che chi ha vissuto molto più questi aspetti di allontanamento dalla chiesa, pur essendo, avendo ancora, mantenendo delle tradizioni religiose nei fondamentali, sono stati i protestanti. I protestanti tedeschi, se vai a vedere oggi in chiesa in Germania, le trovi vuote, se vai a chiedere poi a quelli che non vanno in chiesa. Andavano. Se sono atei? No, loro dicono, credono però a un metodo religioso, a una esperienza religiosa collegata con Dio, Cristo eccetera, che fa a meno della chiesa e delle istituzioni, ecco. In Italia pure questo è emerso. Tieni anche presenti che negli ultimi tempi, questo lo puoi veder tu perché è paragonabile con la tua esperienza, della tua età. C'è stato un po' un ritorno alla tradizione, alla tradizione preconciliare, con gli ultimi due papi, no? E quindi, a mio parere, c'è un minor numero di credenti, o di praticanti, meglio, e questi praticanti sono su una via più tradizionale rispetto a quello dell'epoca degli anni settanta, ottanta, postconciliare.

(Fabio). (...) isso porém faz parte, visto que aqui se fala de sociologia, faz parte da secularização da igreja, se você vai ler, já na época, os livros ou os artigos de Sabino Acquaviva, por exemplo, ou de outros sociólogos da Católica, você encontrará um pouco bem explicados estes aspectos da secularização; e, inevitavelmente, a secularização pode levar a momentos de modernidade no interior da igreja, mas também a momentos de saída da própria experiência religiosa. Você saberá melhor do que eu que quem viveu muitos estes aspectos de afastamento da igreja, mesmo sendo, ainda tendo, mantendo as tradições religiosas fundamentais, foram os protestantes. Os protestantes alemães, se você vai ver hoje as igrejas na Alemanha, as encontra vazias, se você vai perguntar depois aqueles que não vão na igreja. Iam. Se são ateus? Não, eles dizem, acreditam porém em um método religioso, em uma experiência religiosa relacionada a Deus, Cristo etc., que abre mão da igreja e das instituições, então. Na Itália isso também emergiu. Leva em conta que nos últimos tempos, isso você pode ver porque é compatível com a tua experiência, da tua idade. Houve um pouco uma volta às tradições, às tradições pré-conciliares, com os últimos dois papas, não? E portanto, a meu ver, há um menor número de crentes, ou de praticantes, melhor, e estes praticantes estão num caminho mais tradicional com relação àquilo da época dos anos setenta, oitenta, pós conciliar.

Em ambos os depoimentos, assim como em muitos dos relatos colhidos, a secularização é vista como um processo que desenvolveu o seu curso e que, de fato, impactou na perda da influência da igreja católica nas sociedades contemporâneas. As diferenças de visões se apresentam especialmente no momento em que é necessário expressar como a igreja deveria se posicionar diante do processo.

Para alguns deles, a posição da igreja frente à secularização deveria ser de mais avanço. Principalmente na concessão de maior abertura ao diálogo com o mundo moderno. A evolução do grau de autonomia do indivíduo é vista como positiva. Nessa perspectiva, o risco para a igreja seria maior ao não assumir essa autonomia e incorporar os avanços, uma vez que, evitando se atualizar, se expõe à possibilidade de isolamento.

Já para aqueles que se engajam em CL – em especial aqueles que continuam a ter uma vida ativa na igreja, seja por via da própria posição e ocupação de um cargo institucional, ou seja pela participação em movimento eclesial – a igreja não pode fazer muito contra os processos de secularização, pois não há volta ao passado possível. Mas, também postulam que há um risco para a igreja em aceitar positivamente as instâncias secularizantes. Os riscos se apresentam pra eles em um plano duplo: institucional e do indivíduo. Na dimensão institucional, se abrir às reformas pode minar os pilares fundamentais da tradição católica, sobre os quais a igreja se ergue, a exemplo do campo da ordenação sacerdotal (a abertura ao sacerdócio feminino). Se ameaça a identidade de uma religião, de uma cultura da própria instituição. Na dimensão dos indivíduos, o risco seria o de se colocar em cheque as certezas e os valores fundamentais sobre os quais se rege a vida social (a família, a vida, a questão da bioética). Mesmo que não sejam expressas em termos explícitos, essas visões apontam para posições anti-modernas.

Como já foi mencionado anteriormente – em seção sobre a crise da GS – o movimento de CL nasce com uma convicção, que definhou definitivamente a ideia de converter a sociedade, minando a utopia de recristianização da sociedade. O que eles se propõem, ao invés disso, é criar as condições para se estabelecerem como presença ativa na sociedade, por meio do exercício de suas profissões. Ou seja, ambicionam estar presentes nas diversas esferas e estruturas do agir social: a escola, a universidade, os hospitais, a política entre outras. Uma visão de ação religiosa intramundana.

Para alguns militantes dessa corrente, o problema da igreja hoje reside no fato de que os próprios membros da igreja se secularizaram, a ponto de perder de vista a natureza transcendental da mensagem cristã e adotar uma visão que abandona o Cristo para falar do mundo a partir de uma perspectiva eminentemente terrena, temporal. Um dos entrevistados aponta, por exemplo, que um dos principais problemas da igreja, com relação a essa atitude, seja falar – ao invés que da mensagem cristã – de psicologia, sociologia etc.

(Marco). Perché il povero Celentano ha vissuto, vabbè, una cosa aveva ragione, i preti non parlano più del paradiso. Ma, è vero, non dicono più che qualcuno è venuto a prometterci una cosa inaudita!

(Marco). Porque o pobre Celentano viveu, pois é, uma coisa estava certo, os padres não falam mais do paraíso. Mas, é verdade, não dizem mais que alguém veio para nos prometer uma coisa inaudita!

Tal questão é abordada de forma diferente para aqueles que se afastaram da iniciativa da GS/CL. Para os integrantes desse grupo, a questão dos dogmas perde espaço numa dimensão

de mudança cultural que age diretamente no plano cognitivo das pessoas, que passam também a ter uma visão secularizada da vida e da existência. Mesmo aqueles fiéis que mantêm uma sensibilidade religiosa se mostram mais propensos a uma busca espiritual, próxima a da modalidade de Deus Pessoal proposta por Beck.

(Franco). O que aumenta mais são as pessoas religiosas que não fazem questão da fidelidade à marca. Vão onde tem uma resposta pra sua necessidade. Os católicos que se divorciaram e obtinham o segundo casamento da igreja católica - aqui no Brasil fazem até e iam se casar na igreja brasileira, católica brasileira, não sei se você sabe que existe isso... Bom, você estuda essas coisas, então as pessoas... conheço gente que nasceu católica, da minha paróquia, encontrei uma família, são evangélicas. Quer dizer, vão atrás de onde tem um afeto, um entendimento, um apoio, alguma coisa que sirva para o bem estar dela, pra humanidade dela. Então, os dogmas, o inferno, está fazendo medo muito menos hoje. Nunca esqueço quando sai do sacerdócio. Depois que meu pai morreu, eu fui pra Milão e não consegui vê-lo morrer, acompanhar a morte dele, porque demorou uma semana. Me avisaram. Quando fui pra Milão, ele faleceu. Houve o enterro na igreja da paróquia, e encontrei um velho médico amigo dele que o conhecia muito bem. Tinha a idade do meu pai e o cara me perguntou como é que ficava. Sabia que eu tinha deixado [o sacerdócio]... e casado. E o inferno e o paraíso? Entendeu? Essas crenças, nessas pessoas, estão muito arraigadas. Quantas pessoas acreditam hoje em dia piamente no inferno e no paraíso? (...) nós inventamos o inferno e o paraíso e pusemos lá pra explicar...

A posição na qual se encontram as pessoas na contemporaneidade - apontada por esses entrevistados – entre secularização, modernidade, pluralismo cultural etc. remete à reflexão de Habermas.

No tumulto que nasce daquilo que cada indivíduo considera como sua luta cultural (*Kulturkampf*), esse senso comum trilha seu próprio caminho quase como um terceiro partido entre a ciência e a religião. (...) Esse raciocínio deve-se a uma tripla reflexão dos fiéis sobre sua situação no seio de uma sociedade pluralista. Em primeiro lugar, a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem de se adaptar à autoridade das ciências, que detém o monopólio do saber sobre o mundo. Por fim, ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda numa moral profana. Sem esse impulso para a reflexão nas sociedades que foram modernizadas sem cautela, os monoteísmos desenvolvem um potencial destrutivo. Por certo, a expressão “impulso para a reflexão” nos sugere a falsa ideia de que se trataria de um processo a ser realizado e concluído de maneira unilateral. De fato, cada vez que irrompe um novo conflito, esse trabalho de reflexão encontra uma continuidade nas plataformas de baldeação da esfera pública democrática (Habermas, 2004: 139-140).

A partir dessa disposição do indivíduo que Habermas designa como *impulso para a reflexão* podemos observar como, de fato, as pessoas entrevistadas procuram mediar, segundo seus valores e suas convicções, esses três aspectos (consciência religiosa do indivíduo; Estado; autoridade da ciência), buscando lidar com temas que, no âmbito do mundo católico, continuam sendo percebidos como disputas e conflitos: o aborto, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, a eutanásia etc.

A passagem de Habermas é bastante elucidativa, uma vez que aponta para uma enumeração dos fatores que produzem esse estado de coisas: a mudança cognitiva, de consciência cultural e consequentemente de condução de vida (autonomia do indivíduo); as mudanças de comportamento orientadas em nome de um sistema de valores cristãos ressignificados na ótica de uma cultura profana (o papel do Estado como agente de secularização); e a assunção de critérios de ação pautados na esfera de uma racionalidade dominante (a ciência).

Tomada a questão da secularização em um quadro comparativo entre a Itália e o Brasil, a situação do Brasil é bem sintetizada por Ricardo Mariano.

De modo que a situação brasileira assemelha-se mais aos casos de Portugal, Espanha e Itália, países católicos do sul da Europa, em que predomina uma “quase laicidade”, nos termos do historiador Fernando Catroga (2006). Dotado de um mercado religioso competitivo, o caso brasileiro difere, porém, dos países católicos do sul da Europa em razão do acirramento da disputa entre católicos e pentecostais, concorrência que se espalhou consideravelmente para a arena político-partidária e para a mídia eletrônica. Disputa que tendera a continuar firme e forte no país, assim como o embate entre forças religiosas e laicas (Mariano, 2011: 254).

A diferença entre os dois países reside na questão apontada por Mariano de um “mercado religioso” que, de fato, no caso brasileiro se mostra bem mais competitivo. E é essa a questão que pesa – a da competitividade – e não, como aparentemente se poderia pensar, a questão da diversidade religiosa.⁹⁴ Traçar os elementos dessa diferença é altamente instigador para a sociologia religiosa. No caso brasileiro, somos levados a avaliar que a variável que tem peso essencial em determinar essa diferença deva ser identificada na questão *welfare state*, do estado de bem-estar social, ou melhor, numa concepção de *welfare* juntamente com sua efetiva operacionalização e efetividade em termos de impacto real e concreto em suporte de todas as camadas sociais da população brasileira. A falta de um estado de bem-estar social estruturado e organizado de forma homogênea em todas as áreas e regiões do país é, a nosso ver, um fator que tem muito a dizer sobre o crescimento das igrejas pentecostais ao longo das últimas décadas, erodindo os espaços de um campo católico num país de tradição católica.

Seguindo o raciocínio de Mariano, já no caso dos países do sul da Europa, o enfraquecimento da igreja católica deve ser situado dentro de um contexto que apresenta um mercado com grau de competitividade menor, por via evidentemente de uma série de fatores históricos. No entanto, também nesse quadro deve ser avaliado como problema central a

⁹⁴ Ver PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa?. In: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Org.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

questão do *welfare state*. A presença de um estado social estruturado e atuante (ao menos até o presente momento) faz com que o declínio da igreja não seja acompanhado por fenômenos semelhantes de crescimento exponencial e progressivo das igrejas pentecostais. O crescimento, por exemplo, da religião islâmica na Itália, deve-se a outros fatores. Nesse sentido, o Estado permanece como um dos agentes centrais do desenvolvimento do processo de secularização.

IGREJA CONTEMPORÂNEA. POSSIBILIDADES DE RENOVAÇÃO?

Alguns entrevistados não enxergam na situação atual grandes espaços ou possibilidades de renovação da igreja na Itália. O próprio protagonismo de movimentos como CL, no país, é apontado como sinal da ascendência de uma corrente conservadora da igreja, que convergia, encontrava sintonia, no próprio pontificado de Ratzinger.

(Anna). Ecco, sono, forse, la persona meno adatta a rispondere, nel senso che io, ormai il mio allontanamento è stato definitivo, senza nessuna acrimonia. Per cui... Posso riferirmi a, adesso io sono dieci anni quasi che non insegno più. Fino a dieci anni fa' ero in mezzo ai giovani, perché insegnavo, e ho visto. Spazi per rinnovamenti chiaramente ci sono sempre, ma in questo momento, secondo me... ci sono, sono molto, ma molto nascosti. Sicuramente non verranno mai da *Comunione e Liberazione*, che è il campione della destra più retriva, della conservazione più bieca, e soprattutto la conservazione dei suoi interessi. (...) D'altra parte, invece, non so. Se c'è rinnovamento a Milano viene dall'arcivescovo. Sono una grande fan di Tettamanzi⁹⁵, perché quello che sembrava un brianzolo sprovveduto, invece è una persona eccezionale, nel senso che è l'unico che glielie manda a cantare. Parlo di Milano perché non sono in grado di, vabbè potremmo, non sono in grado di, non mi piace sputare giudizi su ciò che non conosco.

(Anna). Então, sou, talvez, a pessoa menos adequada pra responder, no sentido do que eu, agora o meu afastamento é definitivo, sem nenhuma acrimônia. Portanto... Posso me referir a, agora são dez anos quase que não ensino mais. Até dez anos atrás estava no meio dos jovens, porque dava aula, e eu vi. Espaços para renovações evidentemente há sempre, mas neste momento, pra mim... existem, são muitos, mas muito escondidos. Com certeza não virão nunca de *Comunhão e Libertação*, que é a amostra da direita mais retrógrada, da conservação mais ameaçadora, e sobretudo a conservação de seus interesses. (...) Por outro lado, ao invés, não sei. Se há renovação em Milão vem do arcebispo. São uma grande fã de Tettamanzi, porque aquilo que parecia um brianzolo desprovido, ao invés disso é uma pessoa excepcional, no sentido de que é o único que diz a todos o que pensa. Falo de Milão porque não estou em condições de, pois bem, poderíamos, não estou em condições de, não gosto de jogar julgamentos sobre o que não conheço.

(Matteo). No, no, molto pessimistica, molto pessimistica con questo papa attuale [Bento XVI] e tutta la gerarchia attuale, non vedo possibilità di rinnovamento se non tecnico ecco.

⁹⁵ Dionigi Tettamanzi Arcebispo de Milão à época da entrevista.

(Matteo). Não, não, muito pessimista, muito pessimista com esse papa atual [Bento XVI] e toda a hierarquia atual, não vejo possibilidades de renovação se não técnica, é.

(Fabio). No, io non credo che almeno ci sia all'interno della cerchia del mondo religioso, ci sia una, venga messo in crisi il papa, assolutamente. Anzi, penso che venga accettato come bandiera e simbolo del massimo che si può esprimere come religione abbastanza comunemente. Siano poche le frange di contestazione all'interno della chiesa. Non vedo movimenti di rinnovamento religioso assolutamente, non li vedo né sui temi che accennavo appunto di carattere morale e neanche sui temi di missionarietà, come c'era una volta. Quindi, in sintesi, vedo una presenza religiosa sempre più limitata, ma quella lì molto bene irreggimentata.

(Fabio). Não, eu não acredito que pelo menos seja no interior do círculo do mundo religioso, seja uma, venha colocado em crise o papa, absolutamente. Pelo contrário, penso que seja aceito como bandeira e símbolo do máximo que pode expressar como religião bastante frequentemente. Sejam poucos os grupos de contestação no interior da igreja. Não vejo movimentos de renovação religiosa absolutamente, não os vejo nem sobre temas que apontava justamente de caráter moral e nem sobre temas de missionariedade, como houve uma vez. Portanto, em síntese, vejo uma presença religiosa cada vez mais limitada, mas aquela ali muito bem enquadrada.

(Antonio). Potrei dirglielo anche i termini giussaneschi, non mi è mai venuto a sgridare la notte, per adesso, e, cioè, dove sono le parole di vita? La chiesa consiste in tre negazioni: l'aborto, il divorzio, l'eutanasia, e l'omosessualità, quattro. L'unica cosa che sa dire da almeno due decenni. Queste sarebbero le parole che danno vita?

(Antonio). Poderia dizê-lo também em termos giussanescos, nunca veio repreender-me a noite, por enquanto, e, quer dizer, onde estão as palavras de vida? A igreja consiste em três negações: o aborto, o divórcio, a eutanásia, e a homossexualidade, quatro. A única coisa que sabe dizer desde dois decênios. Estas seriam as palavras que dão vida?

Os componentes dessa corrente avaliam a situação do pontificado de Ratzinger como pouco eficaz em realizar uma renovação na igreja e no mundo católico como um todo. Esses entrevistados revelam pouca confiança no magistério de Bento XVI e não se identificam com o papa. Independente se próximos ou distantes da igreja, há nesses entrevistados uma falta de identificação que supera o plano estritamente religioso e deve ser situada numa dimensão ideológica. Ratzinger, sua imagem e sua trajetória, é visto como o portador de um conservadorismo católico.

Esse grupo considera que os espaços efetivos para a participação dos leigos na igreja se encontram bem reduzidos, e que a situação não tende a mudar. Eles não identificam nenhum incentivo ou apoio real nesse sentido. Se configura, por meio de seus depoimentos, a imagem de uma igreja que permanece centralizadora e altamente clericalizada.

Já entrevistados ligados ao movimento de CL enxergam e avaliam nos movimentos eclesiais um percurso de renovação dentro da igreja.

(Cristiano). Però, se tu ci pensi, questo è successo anche prima, capisci? Quando c'erano le congregazioni religiose, le grosse congregazioni, i vescovi guardavano tutto, perché chi erano i capi erano i santi tipo San Francesco, San Domenico, gente che scappava allo schema montato

dai vescovi. (...) La chiesa è rinata con loro. I movimenti ci sono sempre stati, capisci? Anche se si chiamava in un'altra maniera, perché era gente che seguiva personalità di fede grosse che, poi, dopo sono diventate congregazioni, ordini. Mi spiego?

(Cristiano). Porém, se você pensa, isso aconteceu também antes, entende? Quando haviam as congregações religiosas, as grandes congregações, os bispos olhavam tudo, porque quem eram os chefes eram os santos tipo São Francisco, São Domingos, pessoas que fugiam do esquema armado pelos bispos. (...) A igreja renasceu com eles. Os movimentos sempre existiram, entende? Mesmo se se chamava de uma outra maneira, porque eram pessoas que seguiam personalidades de grande fé que, depois, depois se tornaram congregações, ordens. Estou claro?

(Lorenzo). Sim, focolares, Shalom, Re.... tanto é verdade que as pessoas em geral vivem com alegria, com entusiasmo, uma verdadeira paixão e uma dedicação etc., a igreja, mais talvez as paróquias etc., com diversidade de acento foi adaptando-se a esta nova etapa.

Cabe agora, também, uma interrogação sobre a forma como nossos informantes se posicionam frente às questões que comumente vem sendo definidas como de catolicismo progressista. Eles se reconheceriam nessas posturas?

Para sermos mais precisos, entendemos como catolicismo progressista uma concepção de igreja que acredita na importância de que sejam realizadas reformas no intuito de modernizar o aparelho institucional da igreja, promover um processo de desclericalização e maior participação dos leigos na vida da igreja, e fazer com que esta se abra aos valores de tolerância e aceitação da diversidade. O historiador Massimo Faggioli enumera quatro aspectos fundamentais que podem definir a perspectiva do catolicismo progressista, que são: 1. Celibato do clero; 2. Colegialidade entre a Santa Sé, bispos e igrejas locais; 3. Colegialidade entre clero e leigos; e 4. Papel da mulher na igreja (Faggioli, 2008: 97).

À época das entrevistas, os informantes se identificavam pouco com esse catolicismo progressista. Isso por distintas razões. Aqueles que deixaram o movimento, pelo fato de terem uma dificuldade em se reconhecer nessas posições. O seu distanciamento das questões da igreja – a perda do engajamento –, a frustração com as reformas do Concílio – a constatação de que as perspectivas almejadas não seriam alcançadas – e a perda do horizonte de expectativas dificultam essa identificação.

Os militantes que se mantiveram congregados a CL, por sua vez, não se identificam por razões de caráter ideológico, por não compartilharem com o ideário de valores do progressismo. Estes últimos se mostraram contrários a uma visão de reforma radical da instituição. Rejeitam reformas como a do sacerdócio feminino e avaliam essas proposições como posições de tipo personalista, subjetivo. De certa forma, com esse tipo de caracterização, os entrevistados tendem não apenas a minimizar a pertinência dessas propostas, mas também a enquadrá-las como não plausíveis e não cabíveis à luz de uma leitura e significação da

tradição histórica institucional da igreja, que não se abriu a essas mudanças. Para eles, colocar em dúvida esse pontos firmes (como o sacerdócio masculino) significa desnaturar a “verdadeira” identidade do catolicismo. Se mostram, assim, a favor da defesa da identidade do catolicismo com base na tradição. Para os entrevistados, é importante manter inalterados alguns pontos de referência.

Os filiados a CL se mostram favoráveis à hierarquia. Para eles, a igreja, sua estrutura, a distribuição do poder e a forma como vem sendo administrada e governada não precisam ser alteradas no sentido de promover um exercício de maior colegialidade e participação dos leigos.

(Luca). Quindi io non voglio esprimere, io non mi ritrovo nella posizione progressista, come la chiamavi tu. Perché io penso che quello che ho incontrato è qualcosa che mi ha fatto innamorare di Cristo e di ciò che da lui deriva. Vuol dire il papa e i vescovi. Poi, dopo, in questo io posso andare d'accordo o meno con il parroco, non importa, ma la mia posizione è più questa.

(Luca). Portanto eu não quero exprimir, eu não me vejo na posição progressista, como você a chamava. Porque eu penso que aquilo que eu encontrei é alguma coisa que me fez enamorar de Cristo e daquilo que dele deriva. Significa o papa e os bispos. Depois, nisso eu posso concordar ou não com o pároco, não tem importância, mas a minha posição é esta.

No relato dos ex-militantes prevalece um sentimento de nostalgia. A percepção é que isso se dá pelo fato de lembrarem de um momento de juventude, no qual havia a possibilidade de pensar num horizonte de expectativas a longo prazo, numa perspectiva de futuro e não apenas de presentismo. Haviam, naquele momento de engajamento, ideias de utopia baseadas em valores de solidariedade e de conquistas coletivas e não em um horizonte individualista.

Tal perspectiva de desencantamento com o catolicismo pode ser observada com relação à realidade da igreja na Itália.

(Antonio). Non c'è più. Se non per isolette del grande arcipelago. Ci sono delle isolette piccole, che la gerarchia non massacra solo perché gli fa comodo. Perché tengono attaccate delle persone, comunque, anche di valore, ma che sono isolette marginali. Ai tempi dei tempi sarebbero stati roghi.

(Antonio). Não existe mais. Se não ilhazinhas de um grande arquipélago. Há ilhazinhas pequenas, que a hierarquia não destrói somente porque lhe são cômodas. Porque mantém vinculadas pessoas que, de qualquer forma, também de valor, mas que são ilhazinhas marginais. Ao tempo dos tempos haveriam sido fogueiras.

(Fabio). Ma, io oggi non vedo in Italia del cattolicesimo progressista, a non essere qualche esperienza. Adesso, va molto di moda l'esperienza del gruppo, della *Comunità di Sant'Egidio*, perché è anche assunta da... ai livelli politici, in queste elezioni, in questa campagna elettorale con Riccardi. Ecco, quelli forse potrebbero rappresentare, insieme ad altre combriccole, però, limitate, nell'ambito della chiesa, di cosiddetto modernismo eccetera. Però, la gran parte della chiesa che segue papi, vescovi eccetera, mi sembrano molto tradizionali. Non vedo esperienze progressiste oggi nella chiesa italiana, tanto meno nella chiesa lombarda, dove pur c'era stato

qualche tentativo, anche riuscito, di vedere un rapporto nuovo tra l'esperienza religiosa e i problemi sociali con i due arcivescovi...

(Fabio). Mas, eu hoje não vejo na Itália catolicismo progressista, a não ser algumas experiências. Hoje, está muito na moda a experiência do grupo, da Comunidade de São Egídio, porque é também assumida pelo... em níveis políticos, nestas eleições, nesta campanha eleitoral com Riccardi. Então, aqueles talvez poderiam representar, junto a outros grupos, porém, limitados, no âmbito da igreja, do chamado modernismo etc. Porém, a grande parte da igreja que segue os papas, bispos etc., me parecem muito tradicionais. Não vejo experiências progressistas hoje na igreja italiana, menos ainda na igreja lombarda, onde mesmo havia existido algumas tentativas, até de sucesso, de ver uma relação nova entre a experiência religiosa e os problemas sociais com os dois arcebispos...

Da mesma forma, no relato daqueles que permaneceram no Brasil, as expectativas e a identificação com o progressismo se mostram em baixa.

*(Francesco). Hoje em dia não existe mais o católico progressista. Existe uma tendência da igreja católica voltar atrás, sobretudo nas questões rituais, litúrgicas, reduzindo toda vida cristã a ritos, liturgias... Essa religiosidade popular entendida como expressão desse senso religioso vago que é próprio do povo brasileiro. Então é uma involução, porque não visa a criação de comunidades, a criação de sobretudo... nós usamos, aqui em Belo Horizonte, a ideia de rede comunidade, porque nas comunidades cristãs, presentes em todos os ambientes, em todas as estruturas de vida, que deveria ser o *aggiornamento*, que deveria ser o progressismo. Mas isto é em baixa!*

*(Franco). Catolicismo progressista dentro da igreja. Eu não conheço, eu não frequento, pelo menos, e na imprensa não o vejo. Aliás, a igreja está muito apagada, pelo menos aqui em São Paulo. Eu vejo mais movimento progressista na Itália, de vez em quando, vejo algum artigo e faz ver que tem gente que se mexe lá, católicos engajados, do que aqui não vejo nada. O grupo de Belo Horizonte, da GS, não sei que fim levou. Se foi entrar na *Canção Nova*, eu não sei como é que é, sei que tem movimento da *Canção Nova*, que eu desconheço, que não aparece muito. Sei que existe e tem muita gente que tem uma atividade, mas socialmente até agora não tem aparecido e eu não chamaria de progressista. Provavelmente, como *Comunhão e Libertação* na Itália, não é certamente progressista. Eu tenho seis irmãs na Itália e todas elas engajadas [eram] na *Ação Católica* e em *Comunhão e Libertação*, praticamente todas elas saíram.*

(Lorenzo). A percepção que eu tenho é que muita gente na igreja não percebeu as mudanças que aconteceram dos anos 80 para o terceiro milênio, na virada do milênio. Hoje, nós temos... não somente os militares não estão mais no poder. E, às vezes, conversando com certas pessoas que foram muito ativas nos anos 70 e 80, a sensação é que estão com saudade. Lamentando que não tenha algum general no poder para poder gritar contra, porque se habituaram a ter uma forma de participação bastante reativa né, contra. E não se deram conta plenamente de todas as implicações das grandes novidades que aconteceram, do mundo globalizado, do mundo democrático, de toda uma realidade brasileira hoje governada pelo partido mais popular que se poderia imaginar. Portanto, certos chavões, certas palavras de ordem, que faziam sentido nos anos 70 e 80, hoje não fazem sentido de certa forma.

Alguns entrevistados apontam uma espécie de apagamento do catolicismo progressista em função da ausência de figuras de referência no âmbito da hierarquia da igreja.

(Paola). Li vedo con molta nostalgia, perché era un'epoca in cui si credeva che molte cose sarebbero cambiate, che ci sarebbe stato un rapporto più diretto diciamo così tra la teologia e la vita, tra i professori e le basi. Non è così. Però, lo sa lei meglio di me, la situazione generale della

chiesa è cambiata. Quelle grandi figure di vescovi, che per noi rimangono, poca per volta sono anche morti. No? E sono stati sostituiti con gente rigidamente osservante di tutte le regole, ecco.

(Paola). Os vejo com muita nostalgia, porque era uma época na qual acreditava-se que muitas coisas mudariam, que teria havido uma relação mais direta digamos assim entre a teologia e a vida, entre os professores e as bases. Não é assim. Porém, você sabe melhor que eu, a situação geral da igreja mudou. Aquelas grandes figuras de bispos, que para nos permanecem, aos poucos também faleceram. Não? E foram substituídos por pessoas rigidamente observantes de todas as regras, então.

(Matteo). Sì, certo, diverso, allora c'era una leadership, alcune leadership. Non dico tutta la chiesa, riconosciute, seguite, ascoltate, che poco a poco sono, sono sparite, sono andate un po' diluendosi, dileguandosi, questo senz'altro.

(Matteo). Sim, com certeza, diferente, na época havia uma liderança, algumas lideranças. Não falo toda a igreja, reconhecidas, seguidas, escutadas, que pouco a pouco são, sumiram, foram um pouco se diluindo, desaparecendo, isso com certeza.

O que se pode observar é uma nostalgia de figuras que representavam uma concepção de igreja voltada para a renovação. Nesse sentido, essa constatação sinaliza, na atualidade, uma falta de lideranças na igreja católica. Há, nessa leitura, uma visão de igreja contemporânea na qual há uma presença de burocratas na hierarquia, ao invés de líderes.

Alguns entrevistados chegam, inclusive, a se referir ao catolicismo progressista como algo datado, anacrônico, e que, por isso mesmo, pode ser visto, na realidade contemporânea, como uma proposta conservadora.

(Antonio). Paradossalmente, è diventata una battaglia di retroguardia, secondo me. È vero che esiste, ma paradossalmente è diventata quasi una battaglia di retroguardia, tanto indietro siamo tornati. C'è un'idea di uomo in mezzo, c'è un'antropologia. La chiesa è nemica dell'uomo oggi.

(Antonio). Paradoxalmente, tornou-se uma batalha de retaguarda, na minha visão. É verdade que existe, mas paradoxalmente tornou-se quase uma batalha de retaguarda, tanto para trás nós voltamos. Há uma ideia de homem no meio, há uma antropologia. A igreja é inimiga do homem hoje.

Já os entrevistados vinculados a CL, por sua vez, não apresentam essa avaliação da falta de figuras de espessura intelectual na igreja. Seus relatos não tendem a expressar um empobrecimento em termos intelectuais no catolicismo.

De forma geral, o que podemos constatar, é que os entrevistados reconhecem que, de fato, ocorreu uma mudança na conjuntura contemporânea da igreja com relação às décadas anteriores. E assumem, também, que essa mudança teve consequências diretas sobre diversas esferas da vida da igreja, como no campo intelectual católico, na teologia, e na conformação de visões e perspectivas que possibilitam e incentivam uma maior participação dos leigos. Alguns manifestam sentimentos de nostalgia com relação às décadas passadas, quando esses

setores eram mais atuantes na igreja. Outros, ao invés, olham essas tendências progressistas como correntes que eram plausíveis na conjuntura social daquela época e hoje se tornaram anacrônicas. Mas, no entanto, há um consenso em reconhecer o declínio desses setores na igreja em sua força e capacidade de propor uma mensagem utópica e profética como também em sua efetiva força de agregação de novos católicos em torno de suas bandeiras. É interessante observar ainda que esse consenso se encontra mesmo se se considera os informantes a partir de seus observatórios distintos. Seja na realidade do catolicismo italiano ou do Brasil há um reconhecimento quanto a esse fenômeno de perda de espaço e de apelo das tendências progressista do catolicismo.

A percepção é de que não desapareceu por completo ainda a presença de figuras de espessura intelectual e política, ou grupos, que continuam ativos. Mas estes são vistos como portadores de experiências pontuais e circunscritas a dimensões limitadas, que influenciam cada vez menos a cúpula hierárquica da igreja católica e que não possuem apelos suficientemente sedutores na condução da vida individual dos católicos desses países.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Cardeal Carlo Maria Martini, em uma entrevista publicada⁹⁶ após sua morte, no início do mês de setembro de 2012, pelo jornal italiano *Il Corriere della Sera*, declarava que a igreja estava com um atraso de 200 anos, um descompasso com a época atual sobretudo diante à situação das mudanças culturais das famílias e dos comportamentos sexuais. A última entrevista do Cardeal Martini, considerada por alguns até como um testamento espiritual, diz muito acerca da situação da igreja católica, especialmente a realidade da Europa ocidental, mas não somente dela. Emerge a imagem de uma estrutura anacrônica e de um catolicismo que representa uma realidade cansada, envelhecida e com urgente necessidade se de renovar, de rejuvenescer e de mudar diante às demandas de uma sociedade moderna. Surge mais uma vez a questão: e o Concílio? E as reformas? E o *aggiornamento* da igreja? Cadê?

A situação da igreja na modernidade - que vimos emergir a partir dos relatos coletados - não se pode dizer que esteja em dissonância com o quadro delineado por Martini. Evidentemente, devem ser consideradas as diferenças de visão e de concepções ideológicas apresentadas, bem como os distintos lugares de fala e de observatório, mas o que a nossa pesquisa deixou transparecer é que prevalece a imagem de um catolicismo “partido”, ou melhor, de dois catolicismos. Fala-se, de um lado, de pouco entusiasmo e de um catolicismo cansado frente a uma instituição fechada, enrijecida sobre si mesma, em defesa de princípios e valores que ela sente como seus. Em contrapartida, é possível identificar um outro catolicismo que, por sua vez, se mostra mais ativo e praticante, embora restrito a uma minoria (com tendências a se tornar cada vez mais minoria) e pouco interessado em se confrontar no próprio mundo católico. Essa outra ‘vertente’ do catolicismo contemporâneo se mostra mais

⁹⁶ “Chiesa indietro di 200 anni”. Georg Sporschill SJ; Federica Radice Fossati Confalonieri. *Il Corriere della Sera* Il 1 settembre 2012 (modifica il 3 settembre 2012). Informações disponíveis em: http://www.corriere.it/cronache/12_settembre_02/le-parole-ultima-intervista_cdb2993e-f50b-11e1-9f30-3ee01883d8dd.shtml. Acessado em 01 de Fevereiro de 2014.

preocupada com a defesa de uma integridade e de uma identidade definida como católica. São duas realidades distintas de catolicismo, que se mostram poucos integradas e, aparentemente, não muito interessadas em estabelecer diálogos. E como o ânimo encontrado na minoria não é levado a contagiar as massas de católicos, a imagem de apatia é a que se dissemina.

Mas nossa pesquisa não se limitou a mostrar esse cansaço e essa atonia relacionados ao presente, mas sim tentar compreender como se chegou a esse estado de coisas. Quais fatores e conjunturas desembocaram nessa realidade que demarca a situação do catolicismo na contemporaneidade?

No intuito de almejar essa reconstrução, nos engajamos em uma ‘viagem no tempo’, acompanhando as trajetórias de pessoas que vivenciaram acontecimentos que nos levam ao cenário atual. O intuito era o de compreender como se deu esse estado de coisas e qual evolução e desenvolvimento histórico levou a religião católica à situação atual de crise – que emerge como tentamos mostrar não apenas a partir dos relatos das pessoas entrevistadas, mas também a partir de uma série de indicadores de pesquisas sociológicas que foram realizadas em países de tradição católica.

Embora partindo de um grupo de informantes específico e não muito amplo, o que a pesquisa tentou investigar foi a mudança que se deu no mundo católico. Por meio da história e do desenvolvimento do movimento de *Giuventù Studentesca* (GS), e das trajetórias de seus militantes que se empenharam na atividade missionária – pudemos verificar como, desde o início da segunda metade do século XX, mais especificamente após a segunda guerra mundial, já havia uma crise da igreja, ainda que não declarada ou assumida. Por meio do levantamento da literatura, da análise de documentos da época e por meio dos relatos colhidos é possível percebê-la nitidamente, embora ainda não fosse assim nomeada. Já chamava atenção a diminuição das práticas, queda das vocações, o afastamento dos fiéis.

No entanto, havia naquela época uma convicção de que tratava-se de um fenômeno passageiro e que era possível reverter o jogo e mudar a posição de declínio que se anunciava. A igreja católica, papas, as hierarquias, com seu exército de clérigos e religiosos, procurou reagir e buscar novas modalidades de pastoral, inovações e experimentações. O que se via era uma igreja mobilizada, em estado de missão permanente. De fato, o próprio movimento da GS nasce na segunda metade da década de 1950 com esse espírito, de tentar parar, e melhor, reverter o processo. GS nasce com essa utopia de recristianizar os ambientes sociais e, assim como o movimento, os seus integrantes eram portadores desse entusiasmo.

Os indicadores e elementos que sinalizavam a crise das práticas e das vocações eram vistos, nessa onda de entusiasmo, como obstáculos que poderiam ser superados. A convicção era que tratava-se apenas de uma questão de método. Da definição e adoção de um método de formação, capaz de levar a mensagem de forma autêntica. É com esse espírito que jovens da burguesia se engajam numa experiência missionária com destino ao Brasil.

Na modernidade avançada, o fenômeno da crise tem como diferença o fato que, independentemente das orientações e visões de mundo, se aceita nos ambientes católicos, a crise como uma realidade dada e estabelecida, como um fato constituído. Tal ‘aceitação’ não se deu de forma passiva – é verdade – mas o que se percebe é que a igreja aprendeu a lidar com ela, mesmo que contra sua vontade. Não há mais a convicção da ‘virada do jogo’, mas sim a constatação de um processo irreversível, com o qual é preciso saber lidar para que não se agrave ainda mais.

Como mostramos, o divisor de águas na mudança de visão sobre a crise é o Concílio Vaticano II, ou melhor, para sermos mais precisos, foi a recepção do Concílio e seus impactos: descompasso entre as leituras de suas orientações, múltiplas formas de interpretação, expectativas frustradas, decepções frente a reformas não levadas a cabo e a mudanças esperadas mas não efetivas, e desencadeamento de intensa crise de identidade. O Vaticano II surge, assim, como o marco histórico que determinou e balizou uma mudança naquele espírito de enfrentamento entusiasmado da crise no mundo católico. Adentrou, por sua vez, uma crise dentro da crise. Uma crise que, de alguma forma, multiplicava suas dimensões. Após o evento, cristalizou-se uma visão de crise como algo inevitável, com a qual, mais que combatê-la, era preciso aprender a conviver e a lidar.

E é aí que se demarca uma clivagem mais profunda entre dois catolicismos: o catolicismo de maioria (daqueles que se declaram católicos, mas sem vínculos fortes e sem um pertencimento efetivo) e o catolicismo de minoria (daqueles praticantes ativos, com vínculos formais com a igreja).

O que os relatos dos informantes nos leva a constatar, sobre a situação atual da igreja, é que há uma espécie de aceitação da crise, e até mesmo uma resignação. Desapareceu aquele horizonte de expectativas, utopias e possibilidade que havia se apresentado à época da experiência da GS. Perdeu-se a ingenuidade diante a outros cenários da modernidade.

E o ‘aprender a lidar’ com a crise não se dá de forma consensual ou sem conflitos. O que emergiu durante a pesquisa foi precisamente um catolicismo que se apresenta, diante à realidade atual, como um catolicismo dividido, no qual a tendência é de aprofundamento da

clivagem, ou seja, no qual a minoria se mantém como minoria, mas cada vez mais ativa, engajada, praticante e defensora de uma identidade católica específica, e no qual a grande massa de fiéis se mantém afastada, sem que um diálogo entre esses mundos pareça possível. Tal constatação parece, consideradas as devidas diferenças, parecer se aplicar tanto para o Brasil como para a Itália.

E nesse cenário, dada a perspectiva histórica da trajetória do movimento da GS, assim como de seus membros, junto as constatações levantadas, somos levados a apontar para um fenômeno de crise permanente da igreja. Uma crise crônica, instalada, remanescente de um longo processo histórico no qual, em alguns momentos, emerge de forma virulenta e sai do seu estado de latência. Mas, o próprio fato da igreja se mostrar, hoje, como uma instituição que deixou de enfrentar a crise e passou a concebê-la como uma realidade com a qual é preciso se acostumar, demonstra um sinal importante da cronicidade dessa crise e ratifica suas raízes há décadas atrás.

Mas fica ainda uma pergunta no ar, a ser respondida: GS fracassou? Foi vítima da crise? Sim e não. Sim, se considerarmos que o grupo se dissolveu e não conseguiu atingir seu objetivo de recriar o movimento no Brasil (nos moldes da experiência italiana). O grupo perde integrantes, assiste a acirrados conflitos internos, a crise (contra a qual, verdade seja dita, buscava lutar) não é revertida e a recristianização não ocorre. No entanto, as influências da GS são sentidas até os dias atuais, por exemplo, por meio das experiências de *Comunione e Liberazione* (CL). O grupo, que surgiu no rastro da GS, com seus integrantes remanescentes e apoiado nas mesmas propostas e na liderança de Giussani, embora constitua uma “minoria” dentre a realidade católica, se mostra firme, atuante, articulado na Itália e fora dela. CL que, por sua vez, tem se mostrado um grupo influente na realidade do país europeu, com representantes na política e na vida econômica e cultural da Itália.

Cabe ainda ponderar que nossas considerações são baseadas na análise de dados coletados de um pequeno grupo, um ângulo, sem dúvida, limitado para oferecer uma análise completa de um fenômeno complexo como a crise do catolicismo. No entanto, consideramos que a principal contribuição da pesquisa resida justamente nessa dimensão investigada, no momento em que os entrevistados puderam nos oferecer, em primeira mão, suas experiências, suas percepções e suas avaliações, para além de números, de forma direta e subjetiva.

Outro ponto a refletir é que as pessoas entrevistadas encontram-se em idade avançada. Talvez entrevistando pessoas mais jovens, sobre o catolicismo de hoje, obteríamos outra imagem. Mas, novamente, o que nos interessava não era apenas a constatação ou avaliação de

uma crise hoje, mas do que levou a ela, os fatores que contribuíram para seu desenvolvimento. Nesse sentido, o relato de pessoas que vivenciaram desde o momento de uma crise não nomeada, passando pelo momento em que se é declarada e ganha existência discursiva – é afirmada de dentro dos ambientes eclesiais – se torna privilegiado.

Muitas perguntas ainda se mantêm, o que é de se esperar de uma pesquisa. Um fecho é mais um abrir de novas questões e inquietações do que propriamente um finalizar uma discussão. A exemplo disso nos perguntamos sobre os rumos da igreja agora. Depois da renúncia de Bento XVI, assumiu um papa de perfil diferente e, especialmente por meio da mídia – e do seu perfil comunicativo, com adoção de hábitos simples e da sua capacidade de relacionar com os meios de comunicação – se difundiu uma espécie de entusiasmo nos ambientes católicos. Um novo entusiasmo como aquele difundido no pós guerra? Uma nova investida contra a crise? Impossível ainda de dizer. Há um evidente movimento da igreja em investir numa figura mais aberta, mais comunicativa e cativante. Mas ainda é cedo para tecer considerações ou fazer avaliações. Seria ele capaz de reverter o quadro de crise crônica? De revigorar o engajamento e trazer novo frescor para a igreja? Por enquanto, meras especulações. Para além de entusiasmo, a igreja se mostra deficiente de reformas, de mudanças no plano institucional e estrutural. Seria ele capaz de promovê-las? Só o tempo dirá!

ANEXOS

1. COMPOSIÇÃO SOCIAL DOS ENTREVISTADOS

Informantes (N = 15)	Local e ano de nascimento / status social	Formação escolar	Ligação com o movimento da GS / Trajetória no Brasil	Carreira / Situação na época da entrevista	Tendência ideológica
1) Anna	Milão 1941 / Laica	Graduação em filosofia – Università Cattolica di Milano	Militante da GS / Um ano – 1962 – em Belo Horizonte e, de 1965 até 1970, em Belo Horizonte e São Paulo.	Professora de filosofia na UFMG e da PUC MG; Professora de segundo grau em escolas italianas / Aposentada. Reside na Itália.	Progressista
2) Francesco	1939 / Sacerdote	Graduação em filosofia – Università Cattolica di Milano; Graduação em Teologia – Istituto de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte	Militante da GS / Começou em 1964, em Belo Horizonte, e lá permaneceu. Ordenado sacerdote em 1967.	Sacerdote diocesano, desde 1977 pároco em Belo Horizonte / Reside no Brasil.	Moderado – foi próximo à figura de Padre Luigi Giussani.
3) Paola	Lucca, 1925 / Leiga consagrada	Graduação em Linguística e Letras – Università di Pisa	Colaborou externamente com GS / Viveu no Brasil nas décadas de 1950 e 1960 em Belo Horizonte, São Paulo, Sul de Minas e Amapá.	Professora Universitária; Diretora de um colégio em Belo Horizonte / reside na Itália	Progressista
4) Silvia	Milão, 1939 / Laica	Graduação em História	Militante da GS / Belo Horizonte de 1965 até 197?	Professora de segundo grau em escolas italianas / Aposentada / reside na Itália	Progressista
5) Chiara	Salsomaggiore (Parma), 1943 – Naturalizada Brasileira /Laica	Graduação em História – PUC- MG	Militante da GS / Belo Horizonte 1962, permaneceu no Brasil	Professora de segundo grau em escolas brasileiras / Aposentada / reside no Brasil	Progressista
6) Marco	Varese / Laico	Graduação em filosofia – Università Cattolica di Milano	Militante da GS / Belo Horizonte, de 1964 até 1968, quando opta por sair do seminário arqui-diocesano	Jornalista, diretor de revistas italianas / aposentado / reside na Itália	Conservador – membro do movimento <i>Comunione e Liberazione</i>
7) Antonio	Bolonha, 1944 /Laico	Graduação em Filologia – Università di Bologna	Militante da GS / Belo Horizonte - 1 ano, ao longo de 1968 e 1969	Professor da Università di Bologna / reside na Itália	Progressista

8) Luca	Varese, 1943 / Laico	Graduação em Medicina – Università di Varese	Militante da GS / Breve experiência de um mês no Brasil em 1964; de 1969 até 1973 atua como médico em Uganda	Diretor de hospital / reside na Itália	Conservador-moderado, membro do movimento <i>Comunione e Liberazione</i>
9) Caterina	Milão, 1939 / Laica	Graduação em serviço social	Militante da GS / Experiência em Belo Horizonte de 1962 até 1967; e uma segunda experiência em Belo Horizonte e Macapá de 1976 até 1983	Missionária leiga / Aposentada / reside na Itália	Moderada, membro do movimento <i>Comunione e Liberazione</i>
10) Fabio	Cuggiono (Milão), 1944 / Laico	Graduação em Economia	Militante da GS / Experiência em Belo Horizonte em 1968. Ingressa no seminário da arquidiocese e depois abandona. Volta à Itália na década de 1970. Passa dois anos no Brasil.	Dirigente político / Aposentado / reside na Itália	Progressista.
11) Giacomo	Milão, 1930 / Laico (ex-padre)	Graduação em Letras	Colaborador da GS	Ordenado na Itália, abandonou a vida sacerdotal em 1970/ Jornalista aposentado / reside na Itália	Progressista
12) Matteo	Varese, 1938 / Laico (ex-padre)	Graduação em Direito – Università degli studi di Milano	Militante da GS – Entra no seminário de Belo Horizonte em 1965 e completa os estudos; Sacerdote por dois anos de 1968 até 1970 no Brasil; abandona a vida sacerdotal	Professor na PUC MG; Atuação profissional no Brasil e na Angola / Aposentado / Comerciante/ reside na Itália	Progressista
13) Lorenzo	Fermo, 1945 / Sacerdote / Naturalizado brasileiro	Graduação em Ciência Política – Università di Perugia; Graduação em Teologia; mestrado e doutorado em Ciências Sociais – PUC SP	Militante, na Itália, da GS / Em 1970 chega ao Brasil como leigo e é ordenado sacerdote em 1975, em São Paulo.	Bispo; professor universitário / reside no Brasil	Moderado – membro do movimento <i>Comunione e Liberazione</i>
14) Cristiano	Sacerdote	Graduação em Economia – Università di Perugia; Formação em teologia, no Brasil	Em 1974 chega em São Paulo como missionário leigo; ordenado sacerdote em São Paulo em 1983	Pároco / reside no Brasil	Moderado – membro do movimento <i>Comunione e Liberazione</i>
15) Franco	Milão, 1940 / Laico (ex-padre)	Graduação em psicologia; formação em teologia na Itália	Participou na Itália da GS / Chegada em 1967 no Brasil, em São Paulo, como sacerdote. Abandona a vida sacerdotal em 1974	Coordenador de ensino profissional / Aposentado / reside no Brasil	Progressista

2. ROTEIROS DE ENTREVISTA

1) Influência da religião na formação.

O senhor(a) cresceu em um ambiente religioso, a sua família era católica?

Poderia falar um pouco de que forma se deu, para o senhor, o contato com os movimentos de Ação Católica?

A maioria dos envolvidos no movimento era de estudantes? Secundaristas ou universitários?

2) Significação histórica e social da experiência missionária

Algumas leituras, autores ou figuras do mundo católico milanês influenciaram ou incentivaram sua escolha de procurar viver a experiência de apostolado no movimento de Ação Católica?

Como surgiu a ideia de se engajar em uma atividade missionária? Foi uma proposta do próprio movimento de Ação Católica?

Como e quando a ideia do Brasil entrou no movimento? Havia algum contato específico com a igreja brasileira? Algumas pessoas sustentaram a ideia de Belo Horizonte como destino para as iniciativas missionárias do grupo?

De que maneira o senhor, como militante, pensava ou imaginava a atividade missionária?

Era entendida como uma vocação?

Como foi a adaptação ao catolicismo brasileiro?

Como se deu a sua inserção em Belo Horizonte?

3) As iniciativas experimentais de evangelização dos anos 1950 e 1960.

É sabido que o final da década de 1950 e a década de 1960 são marcados pelos estímulos dados pelo Concílio Vaticano II, e por toda uma série de iniciativas apostólicas e pastorais para tentar colocar a igreja em diálogo com a sociedade moderna. (As iniciativas como a dos

padres operários, as iniciativas missionárias e o interesse pelos países do terceiro mundo). Poderia contar um pouco sobre esse período, o clima e o espírito que animavam essas inovações e a criatividade na década de 1960?

Havia expectativas, esperanças, por parte dos católicos nesse momento (o próprio Concílio Vaticano II)?

Havia tensões e confrontos (o 1968, a contestação) no mundo católico nesse período?

Ao Concílio Vaticano II segue uma crise de autoridade da igreja católica?

Como vê aquela abertura ao terceiro mundo? Qual importância e quais as consequências dessas experiências para os católicos que estavam inseridos em um movimento de leigos organizados?

4) O catolicismo hoje.

A distância de anos, como o senhor (a) vê e reavalia hoje as tentativas de *diálogo* e de *abertura* que principalmente depois do Concílio Vaticano II a Igreja Católica adotou?

Depois de 45 anos do Concílio Vaticano II, como o senhor hoje avalia o catolicismo renovado (progressista) e seu papel dentro da igreja? Qual espaço e quais perspectivas se apresentam hoje para estes setores na igreja?

Me parece que a modernidade se coloca como um desafio para a religião católica, provocando uma série de divisões e fraturas dentro do mundo católico. Há opiniões distintas entre os católicos de como a igreja, enquanto instituição, deveria se posicionar diante a modernidade (que equivale à secularização da sociedade, cristianização da sociedade). Segundo algumas vozes dos setores mais progressistas da igreja católica – (teólogos como Hans Kung), os grupos de católicos que detém o poder hoje na igreja, que se recusam a uma renovação das suas estruturas, são condenados a um isolamento e a uma progressiva perda de influência sobre a sociedade. O senhor concorda? (o que o senhor pensa a esse respeito?)

O senhor pensa a modernidade como um desafio para a igreja ou um jogo perdido desde o começo? (Diante de uma perda de influência da igreja sobre a sociedade). Como o senhor (a) avalia a situação da igreja católica hoje?[É otimista ou pessimista]

Hoje, me parece que as questões que estão em pauta são outras – o papa Bento XVI falou dos católicos como uma minoria criativa. Como avalia o papel do leigo hoje e seu espaço e sua importância na igreja católica e na sociedade?

Roteiro de entrevista com alterações sugeridas pela banca de qualificação

1) Influência da religião na formação

O senhor(a) cresceu em um ambiente religioso, a sua família era católica? Como era exercido esse catolicismo em termos de práticas e religiosidade?

Poderia falar um pouco de que forma se deu, para o senhor, o contato com os movimentos de Ação católica? O que era esse movimento de Ação Católica? GS era um movimento de Ação Católica? Como se deu a sua relação específica com GS?

A maioria dos envolvidos no movimento era de estudantes? Secundaristas ou universitários? Quem eram eles, social e culturalmente?

2) Significação histórica e social da experiência missionária

O que aconteceu na Itália naquele momento? Qual era a sua participação? Tinha envolvimento com partidos ou grupos políticos?

Sobretudo no final da década de 1950, com a proclamação do Concílio Vaticano II – a igreja católica procura se modernizar, se atualizar, se renovar (etc.) na tentativa de conseguir a se adaptar a uma sociedade em profunda mudança e acelerada transformação. Palavras mágicas como *aggiornamento* e *balzo in avanti* entram na linguagem do cotidiano do mundo católico. Entra as diversas iniciativas que são realizadas pode-se tomar em exame a experiência de movimentos católicos de leigos como da GS. Ao mesmo tempo, naquela época, dentro dos ambientes católicos, falava-se muito a respeito de uma crise. Bispos, teólogos, sacerdotes falam de crise da igreja, de crise na igreja. No movimento, como era percebida essa crise do catolicismo por parte dos jovens militantes leigos? Que tipo de postura havia frente a esse fenômeno de crise? Enfrentava-se com entusiasmo, com esperança no futuro?

Como surgiu a ideia de se engajar em uma atividade missionária? Foi uma proposta do próprio movimento de Ação Católica? Como era entendida essa ideia de missão? Quais eram os objetivos?

Como e quando a ideia do Brasil entrou no movimento? Havia algum contato específico com a igreja brasileira? Algumas pessoas sustentaram a ideia de Belo Horizonte como destino para as iniciativas missionárias do grupo?

De que maneira o senhor, como militante, pensava ou imaginava a atividade missionária?

Era entendida como uma vocação?

Como se deu a sua inserção em Belo Horizonte?

3) As iniciativas experimentais de evangelização dos anos 1950 e 1960.

Após o Concílio, se fala de uma crise de *aggiornamento*, de uma crise pós-conciliar. Pensava-se inicialmente que se tratasse de uma crise passageira, um distúrbio curável, mas olhando o presente parece mesmo que não se tratava de um distúrbio passageiro. Segundo o senhor (a), pela sua experiência direta, a diagnose foi correta quando pensou-se que fosse necessário aplicar uma terapia de *aggiornamento*, de renovação na igreja?

4) O Catolicismo Hoje

Como o senhor hoje avalia o catolicismo renovado ou progressista e seu papel dentro da igreja? Qual espaço e quais perspectivas se apresentam hoje para estes setores na igreja?

Como vê a relação entre igreja e modernidade? Concorde com a ideia de que há uma crise da igreja hoje? Como o senhor (a) avalia a situação da igreja católica hoje? É otimista ou pessimista?

Falta entusiasmo hoje no mundo católico? Pode-se considerar que há uma tendência de mal-estar que se prolonga já há algumas décadas? Segundo o senhor(a) é possível pensar em uma crise crônica – uma condição permanente – que perpassasse transversalmente o mundo católico das algumas décadas até hoje?

Parece mesmo que a igreja não tem mais a autoridade de determinar, fé, dogmas e orientar as escolhas políticas dos indivíduos como no passado?

E hoje, continua-se a falar de crise (crise do pontificado de Bento XVI)? Na opinião do senhor (a) é o mesmo fenômeno de crise do qual falava-se na década de 1960? Em razão de que poderia-se falar de crise crônica – que se amenizou ou se agravou – ao invés de uma crise de outra natureza, provocada por outros fatores?

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Arquivos e acervos visitados

Archivio Biblioteca Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME) Milano.

Archivio Storico dell'Azione Cattolica della Diocesi di Milano.

Archivio della Fraternità di Comunione e Liberazione (CL) Milano

Biblioteca del Seminario Arcivescovile di Milano – Venegono Inferiore

Biblioteca Giuseppe Dossetti Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII – Bologna

Biblioteca della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano

Biblioteca Padre Lebrecht – São Paulo

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dizionario de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ABRUZZESE, Salvatore. *Comunione e Liberazione*. Bologna: il Mulino, 2001.

ABRUZZESE, Salvatore. *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*. Bari: Laterza, 1991.

ACERBI, Antonio. Il Concilio: una svolta impossibile? IN: ARMOCIDA, P. (org). *Chiesa e mondo cattolico nel post-concilio: il caso torinese. Materiali per una ricerca*. Torino: Regione Piemonte, 1981.

ACERBI, Antonio. Il pontificato di Paolo VI. IN: GUASCO, M., GUERRIERO, E. TRANIELLO, F., (Org.) *Storia della Chiesa – La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Vol. XXV/1, Milano: San Paolo, 1995.

ACQUAVIVA, Sabino. Crisi degli universi simbolici, religiosità e secolarizzazione. IN: & ACQUAVIVA, Sabino & DE SANDRE, Italo. *I problemi attuali della sociologia*. Roma: Città Nuova, 1976

ADORNATO, Giselda. Paolo VI. *Il coraggio della modernità*. Milano: San Paolo, 2008.

ALBERIGO, Giuseppe (org.) *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura - Crisi e rinnovamento. Dal 1958 ai giorni nostri*. Vol. 13. Roma: Edizioni Borla/Città Nuova, 2002.

ALBERIGO, Giuseppe. (org.). *L'«officina bolognese» 1953-2003*. Bologna: EDB, 2004.

ALBERIGO, Giuseppe. *Breve Storia del Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2005.

ALBERIGO, Giuseppe. *Il Cristianesimo in Italia*. Bari: Einaudi, 1989.

ALSZEGHY, Zoltan. La crisi della chiesa interpella la nostra fede. IN: DE ROSA, Giuseppe (org.). *Come interpretare la crisi della chiesa oggi?*. Roma: Stella Matutina Editrice, 1972.

AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. São Paulo: Annablume, 2010.

AMERIO, Romano. *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa Cattolica nel secolo XX*, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1985.

- ANTONIAZZI, Alberto. Neves, Lucília de Almeida; Passos, Mauro (Org.). *As veredas de João na barca de Pedro*. Belo Horizonte: PUC Minas Editora, 2002.
- APPADURAI, Arjun. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi Editore 2001.
- AZEVEDO, Dermi. “A Igreja católica e seu papel político no Brasil” In: *Estudos Avançados* vol. 18 n. 52 sept./dec. 2004.
- BALDUCCI, Ernesto. “Riflessioni sulla crisi del clero” IN: *I Problemi di Ulisse*. Anno XXII – Vol. X Nov. 1969. P.196-205.
- BASTIDE, Roger. “Introdução a dois estudos sobre a técnica das histórias de vida” IN: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: T.A. Queiroz, Editor, 1991.
- BASTOS, Elide Rugai. *Conversas com sociólogos Brasileiros*. Editora 34: São Paulo, 2006.
- BAUBEROT, Jean. “A favor de uma sociologia intercultural e histórica da laicidade” IN: *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, 284-302, maio-ago. 2011.
- BAUM, Gregory. *La credibilità della chiesa oggi*. Brescia: Queriniana, 1969.
- BECK, Ulrich. *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*. Bari: Laterza, 2009.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco. Rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BEGAN, Fernanda. Misión Santiago. El mundo académico Jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica. LOM, Santiago de Chile, 2011.
- BENEDUZI, Luis Fernando. *Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2008.
- BEOZZO, “A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil”, in INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB (1952-2002)*, São Paulo: Paulinas, 2003 (a).
- BEOZZO, J. O. Grandes questões da caminhada do cristianismo na América Latina e no Caribe. In: SANCHEZ, Wagner Lopes. (Org.). *Cristianismo na América Latina e no Caribe: trajetórias, diagnósticos, perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2003 (b), v. , p. 21-136.
- BEOZZO, José Oscar. *Padres Conciliares Brasileiros No Vaticano II: Participação e Prosopografia 1959-1965*. Tese de Doutorado Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2001.
- BERG, Simon. *Crises: Les catholicismes*. S.E.F. Philippe Daudy, 1973.
- BERGER, Peter & DAVIE, Grace & FOKAS, Effie. *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo è un'eccezione*. Bologna: Il Mulino, 2010.
- BERGER, Peter L. *Um Rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERNARDI, Bernardo. “La storia nella storia dell’antropologia” In: *Quaderni Storici*, 35, Oral History: Fra antropologia e storia, Ancona, Maggio-Agosto, 1977, pp. 325-339.
- BERTAUX, Daniel. *Destinos pessoais e estrutura de classe: para uma crítica da antropologia política*. Zahar: Rio de Janeiro, 1979.
- BERTAUX, Daniel. *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*. Milano: Franco Angeli, 2003.
- BIMBI, Linda. *Lettere a un amico. Cronache di liberazione al femminile plurale*. Genova: Marietti, 1990.
- BLOCK, Anton. *La mafia di un villaggio siciliano (1860-1960)*. Imprenditori, contadini, violenti. Torino: Einaudi, 1986.
- BLUMENBERG, Hans; SCHMITT, Carl. *L’enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Bari: Laterza, 2012.

- BOCCI, Maria. La Chiesa in quanto tale. Il Concilio indiviso, da Gioventù Studentesca a Comunione e Liberazione. IN: *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*. ANNO XLV – Maggio - Dicembre 2010 – Vita e Pensiero – Università Cattolica del Sacro Cuore.
- BONATO, Massimo. *Transformações do catolicismo brasileiro pós-Concílio Vaticano II: uma análise da ação pastoral do Padre Alberto Antoniazzi*. Dissertação (mestrado) – UFRJ /IFCS/ Programa de Pós-graduação em História Social, 2009.
- BONETTI, Luigi S.J. “La parrocchia non é morta ma é malata” IN: *Digest Cattolico*, Gennaio Febbraio 1962 Anno III, Editrice Ancora Milano, pp. 51-56.
- BORGHESI, Massimo. “Introduzione” IN: MONTINI, Giovanni B; GIUSSANI, Luigi. Sul senso religioso. Milano: Bur Rizzoli, 2009.
- BOSI, Alfredo. Da esquerda à teologia da libertação. IN: Ivana Jinkings e João Alexandre Peschanski (orgs.) *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BOSI, Eclea. *Memoria e sociedade. Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das letras, 1994.
- BOUDON, Raymond. *Dictionnaire de la sociologie*. Paris: Larousse, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. “Sociólogos da crença e crenças de sociólogos”, in *Coisas Ditas*. Editora brasiliense, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In FERREIRA, Marieta & AMADO, Janaina (org.) *Usos & Abusos da Historia Oral*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1996 (a).
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *O sociólogo e o historiador*. Belo Horizonte: Autentica, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *Razoes práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996 (b).
- BOUYER, Louis. *Cattolicesimo in decomposizione*. Brescia: Morcelliana, 1969.
- BRENA, Gian Luigi. “La modernità della religione”. In: *La Civiltà Cattolica* 2004, 381-393, 4 settembre 2004.
- BRUNEAU, Thomas C. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Loyola, 1979.
- BRUNEAU, Thomas Charles. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- BUNNIK, R. J. *Prêtres des temps nouveaux*. Casterman, 1969.
- BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1961.
- CALDEIRA, R. C. ; BONATO, M. ; TOSTA, S. F. P. . Alberto Antoniazzi: intelectual católico comprometido com o aggiornamento da Igreja do Brasil. In: RODRIGUES, Cândido Moreira; ZANOTTO, Gizele. (Org.). (Org.). *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina*. 1ed.Cuiabá: UFMT, 2013, v. , p. 275-304.
- CAMARGO, Cândido Procópio (org.). *São Paulo 1975: Crescimento e Pobreza*. Loyola: São Paulo, 1976.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: CEBRAP, 1971.
- CAMISASCA, Massimo (A cura di). “Tu sol – pensando – o ideal, sei vero”. *Tracce – Litterae communionis* – gennaio 1999, pp. I-XII.
- CAMISASCA, Massimo. *Comunione e Liberazione. La ripresa (1969-1976)*. Cinisello Balsamo/Milano: San Paolo, 2003.

- CAMISASCA, Massimo. *Comunione e Liberazione. Le origini (1954-1968)*. Cinisello Balsamo/Milano: San Paolo, 2001.
- CAMPELLI, E. (1996), "Metodi qualitativi e teoria sociale". In: C. Cipolla, A. De Lillo (a cura di), *Il Sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Angeli, Milano.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Org.). *Religiões em Movimento. O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. "Crise ou recomposição do catolicismo na esfera pública: uma análise comparada entre uma literatura da França e do Brasil." *Boletim CEDES*, v. 1, p. 01-12, 2011.
- CARACCIOLO, Alberto. "La prima generazione" In: *Quaderni Storici* 100/ a. XXXIV, n. 1, aprile, 1999. P. 13-29.
- CARDOSO, Alexandre. "Dimensões básicas da religiosidade belo-horizontina" In: *Estudos Avançados* 18 (52), 2004.
- CARTOCCI, Roberto. *Geografia dell'Italia cattolica*. Bologna: Il Mulino, 2011
- CASTELLI, Ferdinando S.J. "François Mauriac analista della crisi della cristianità" IN: DE ROSA, Giuseppe (org.). *Come interpretare la crisi della chiesa oggi?*. Roma: Stella Matutina Editrice, 1972.
- CASULA, Carlo Felice. Religioni e religiosità nel mondo d'oggi. In. AA.VV. *Storia contemporanea*. Donzelli : Roma, 1997.
- CAVALIN, Tangi; VIET-DEPAULE, Nathalie. "La mission ouvrière : la justification religieuse d'un déplacement à gauche (1940-1955) IN: PELLETIER, Denis ; SCHLEGEL, Jean-Louis. *À la gauche du Christ. Les Chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*. Paris : Seuil, 2012.
- CIPOLLA, Costantino & DE LILLO, Antonio, (a cura di, 1996), *Il Sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Angeli, Milano.
- CIPRIANI, Roberto. "La metodologia delle storie di vita", In Cipolla C., De Lillo A. (a cura di), *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Milano, FrancoAngeli. (1996)
- CIPRIANI, Roberto. "La riduzione del numero di sacerdoti cattolici in Italia. Una lettura sociologica". Informação disponível em:
<http://europa.uniroma3.it/cipriani/saggionline.aspx>.
- CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo, Paulus, 2007.
- COLAGIOVANNI, Emilio. *Crisi vere e false nel ruolo del prete oggi. Studio sociologico a livello mondiale*. Roma: Citta Nuova, 1973.
- COLLOCA Carlo. "La polisemia del concetto di crisi: società, culture, scenari urbani" IN: *SOCIETÀMUTAMENTOPOLITICA*, vol. 1, n. 2, pp. 19-39, 2010, www.fupress.com/Firenze University Press.
- CONGAR, Yves. *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1953.
- CONGAR, Yves. *La crisi nella Chiesa e mons. Lefebvre*. Brescia; Queriniana, 1976.
- COUTROT, Aline. "Religião e política" IN: REMOND, Rene. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- DANIELOU, Jean. "Il Concilio Vaticano secondo e la politica della cultura". IN: : *I Problemi di Ulisse*. Anno XXII – Vol. X Nov. 1969. P. 171-175.
- DANIELOU, Jean. *O futuro no presente da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- DAVIE, Grace. *La religion des britanniques. De 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- DE CARDEDAL, Olegario Gonzales. *Crisis de los seminarios en la iglesia y mundo actuales*. Madrid: Ediciones Marova, 1966.

- DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- DE CERTEAU, Michel. *Lo straniero o l'unione nella differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- DE LUBAC, Henri. *A Igreja na crise atual*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- DE ROSA, Giuseppe. Chiesa in crisi. IN: DE ROSA, Giuseppe (org.). *Come interpretare la crisi della chiesa oggi?*. Roma: Stella Matutina Editrice, 1972.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves & PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In DELGADO, Lucília de Almeida Neves & FERREIRA, Jorge (orgs.). *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *Historia oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- DELLA CAVA, Ralph. “Política do Vaticano 1978-1990: Uma visão geral” IN: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: Unidade e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro - 1919-64. Estudos Cebrap, n. 12, p. 5-52, 1975.
- DENZIN, Norman K. “Interpretando as vidas de pessoas comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner” IN: *DADOS Revista de ciências sociais*, Vol 27, n.1, 1984, pp. 29-45.
- DESLAURIRES, Jean-Pierre & KERISIT, Michele. “O delineamento da pesquisa qualitativa” In: VV.AA. *A pesquisa qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.
- DESQUEYRAT s.j. , R.P.A. *La crisi religiosa del nostro tempo*. Rocca San Casciano: Cappelli, 1958.
- DONEGANI, Jean-Marie. “L'appartenance au catholicisme française du point de vue sociologique”, RFSP, abril de 1984.
- DONEGANI, Jean-Marie. *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain* / Jean-Marie Donegani. ed. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.
- DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Edusp, 2009.
- DUQUE DE FARIAS, Damião. *Crise e renovação católica na cidade de São Paulo: Impasses do progressismo e permanências do conservadorismo (1945/1975)*. Tese de doutorado. USP – Departamento de História – São Paulo 2002
- DUSQUENSE, Jacques. *La Gauche du Christ. Peut-on concilier Marx et Jésus?*. Paris: GRASSET, 1972.
- DUSSEL, Enrique. *500 Anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.
- FABBRO, Cornelio. “Crisi e autenticità della fede nel mondo contemporaneo” IN: *I Problemi di Ulisse*. Anno XXII – Vol. X Nov. 1969. P. 19-27.
- FAGGIOLI, Massimo. *Breve storia dei movimenti cattolici*. Roma: Carrocci, 2008.
- FALCONI, Carlo. *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritario in Italia e nel mondo*. Milano: Feltrinelli, 1969.
- FERNANDES, Florestan. “Tiago Marques Aipobureau. Um bororo marginal.” In: *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 19, n.2. pp. 293-323, Novembro 2007.
- FERRAROTTI, Franco. Riflessioni introduttive sul destino della ragione e il paradosso del sacro. IN: FERRAROTTI; DE LUTTIS; MACIOTTI; CATUCCI. *Studi sulla produzione sociale del sacro. Forme del sacro in un'epoca di crisi*. Volume 1 Napoli: Liguori, 1978.
- FERRAROTTI, Franco. *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari, 1981.

- FERREIRA, Marieta & AMADO, Janaina (org.) *Usos & Abusos da Historia Oral*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- FIORAMO, Giovanni. *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi, 2004
- FIORAMO, Giovanni. *La Chiesa e le sfide della modernità*. Bari: Laterza, 2007.
- FLICK, Maurizio. Per una spiritualità in tempo di crisi. IN: DE ROSA, Giuseppe (org.). *Come interpretare la crisi della chiesa oggi?*. Roma: Stella Matutina Editrice, 1972.
- FORMIGONI, Guido & VECCHIO, Giorgio. *L'azione cattolica nella Milano del Novecento* - Milano : Rusconi, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições do Graal, 1977.
- GALLI DELLA LOGGIA, Ernesto & RUINI, Camillo. *Confini: Dialogo sul cristianesimo e il mondo contemporaneo*. Milano: Mondadori, 2009.
- GARELLI, Franco. *La Chiesa in Italia*. Bologna: Il Mulino, 2007.
- GAUCHET, Marcel. *La religione nella democrazia*. Dedalo: Bari, 2009.
- GEFFRE, Claude & JOSSUA, Jean Pierre. "Interpretação teológica da modernidade", In: *Concilium*, Petrópolis, n. 244, 1992, 3 – 16.
- GEREMEK, Bronislaw. "Igreja" IN: *Enciclopedia Einaudi. Volume 12. Mythos/Logos – Sagrado/profano*. Casa da Moeda, 1987
- GHEDDO, Piero. *Dai nostri inviati speciali. 125 anni di giornalismo missionario da Le Missioni Cattoliche a Mondo e Missione 1872-1997*. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1997.
- GHEDDO, Piero. *Missione Brasile. I 50 anni del Pime nella Terra di Santa Croce*. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1996.
- GIBELLINI, Rosino. *La Teologia del XX secolo*. Queriniana: Brescia, 2007.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GINZBURG, Carlos. "Sinais. Raízes de um paradigma indiciário" IN: *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras: 2009
- GIUMBELLI, E. Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 3, p. 79-96, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. "A modernidade do Cristo Redentor" In: *DADOS – Revista de ciências sociais*, Rio de Janeiro, vol. 51, n. 1, 2008, pp. 75 a 105.
- GIUSSANI, Luigi. "Il senso religioso" IN: MONTINI, Giovanni B; GIUSSANI, Luigi. *Sul senso religioso*. Milano: Bur Rizzoli, 2009.
- GIUSSANI, Luigi. *Grandi linee della teologia protestante americana: profilo storico dalle origini agli anni 50*. Milano: Jaca Book, 1988.
- GIUSSANI, Luigi. *Il movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*. Milano: Jaca Book, 1987
- GODDIJN, W. (org.) *Una Chiesa che rischia. Strutture sperimentali per una chiesa di popolo*. Brescia: Morcelliana, 1969.
- GODIN, H.; DANIEL, Y. *La France pays de mission?*. Paris : CERF, 1943.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- GOULDNER, Alvin W. *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu 2000.
- GOY, Joseph. "Storie di vita e etnostorie" In: *Quaderni Storici*, 35, Oral History: Fra antropologia e storia, Ancona, Maggio-Agosto, 1977, pp. 464-469.
- GOZZINI, Mario. "La contestazione nella Chiesa" IN: *I Problemi di Ulisse*. Anno XXII – Vol. X Nov. 1969. P. 206-214.

- GRASSO, Domenico. Quale amore per la Chiesa?. IN: DE ROSA, Giuseppe (org.). *Come interpretare la crisi della chiesa oggi?*. Roma: Stella Matutina Editrice, 1972.
- GREINACHER, Norbert & MÜLLER, Alois. "Ambivalenza della crisi" IN: *CONCILIUM. Rivista Internazionale di teologia*, Anno XII, 4/1976, pp. 13-16.
- GRENDI, Edoardo. "Micro-analisi e storia sociale" In: *Quaderni Storici*, 35, Oral History: Fra antropologia e storia, Ancona, Maggio-Agosto, 1977, pp. 506-520.
- GRENDI, Edoardo. "Ripensare la microstoria?" In: REVEL, Jacques (Org.). *Giochi di scala: la microstoria alla prova dell'esperienza*. Roma: Viella, 2006
- GRIBAUDI, Maurizio. "Scala, pertinenza, configurazione" In: REVEL, Jacques (Org.). *Giochi di scala: la microstoria alla prova dell'esperienza*. Roma: Viella, 2006.
- GRIBAUDI, Maurizio. "Storia orale e strutture del racconto autobiografico" In: *Quaderni Storici*, Anno XIII – N. III, 1978, pp. 1131-1146
- GUARDINI, Romano. "La fede ha ancora un avvenire?" IN: *Digest Cattolico*, Marzo-Aprile, 1962 Anno III, Editrice Ancora Milano, pp. 3-10
- GUASCO, Maurílio. "Il modello del prete fra tradizione e innovazione" IN: *Le chiese di Pio XII*. RICCARDI, Andrea (org.) Bari: Laterza, 1986b.
- GUASCO, Maurílio. *Chiesa e cattolicesimo in Italia (1945 – 2000)*. Bologna: EDB, 2005.
- GUASCO, Maurílio. *La formazione del clero*. Milano: Jaka Book, 2002.
- GUIDICINI, Paolo. (1995) *Questionari Interviste Storie di vita. Come costruire gli strumenti, raccogliere le informazioni ed elaborare i dati*, Milano, Franco Angeli, 1999.
- GUILLOU, M.J., CLEMENT, O., BOSC, J. *Vangelo e Rivoluzione: nel cuore della nostra crisi spirituale*. Milano: Jaka Book, 1969.
- GUITTON, Jean. *Crises dans l'Eglise. Le Christ écartelé*. Perrin, 1963 et 1981.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I. Madrid, Taurus, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avance*. Paris : Payot, 1978.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Credere nell'ambito della modernità: aspetti del fatto religioso contemporaneo in Europa. IN: *La Religione*. Volume 5. Frédéric Lenoir e Ysé Tardan-Masquelier (org.); edizione italiana a cura di Paolo Sacchi. Torino: UTET, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Elementi della crisi del linguaggio dottrinale e kerigmatico della chiesa" IN: *CONCILIUM. Rivista Internazionale di teologia*, Anno IX, 5/1973 (a), pp. 31-47.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Segni di un risveglio religioso contemporaneo?" IN: *CONCILIUM. Rivista Internazionale di teologia*, Anno IX, 9/1973 (b), pp. 21-37.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003 (a).
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *De la mission a la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens*. Paris: CERF, 1973 (c).
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*. Bologna: Il Mulino, 2003 (b).
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Religione e memoria*. Bologna: Il Mulino, 1996.
- HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja na América Latina e no Caribe. 1994,1995 o Debate Metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.

- HOUTART, François & ROUSSEAU, André. *L'église face aux luttes révolutionnaires. 1789 – Luttas ouvrières du XIX siècle*. Paris: Les éditions Ouvrières, 1972.
- HOUTART, François. *L'éclatement d'une église*. Malines-Bruxelles: Maison Mame, 1969.
- INSOLERA, Vincenzo S.J. "La crisi interpella la nostra speranza" IN: DE ROSA, Giuseppe (org.). *Come interpretare la crisi della chiesa oggi?*. Roma: Stella Matutina Editrice, 1972
- INTROVIGNE, Massimo & ZOCCATTELLI, Pierluigi. *Le religioni in Italia*. Torino: Elledici, 2006.
- JEDIN, Hubert. Il Concilio Vaticano II. IN: GUERRIERO, Elio (org.) *La Chiesa nel ventesimo secolo*. Milano: Jaca Book, 1995, Volume X.
- JOAS, Hans. *Abbiamo bisogno della religione?*. Soveria Mannelli, CZ: Rubbettino, 2010.
- JOBLIN, Joseph. "Il fatto religioso nella società pluralista". In: *La Civiltà Cattolica* 2003 pp.248-257, 2-16 Agosto.
- KASPER, Walter. *A Igreja Católica: essência, realidade, missão* / Walter Kasper ; trad. Nelio Schneider. São Leopoldo, RS : UNISINOS, 2012.
- KATZ, Heiner. "Per una dimensione sociale del concetto di crisi" IN: *CONCILIUM. Rivista Internazionale di teologia*, Anno XII, 4/1976, pp. 19-42.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. KOSELLECK, Reinhart. *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- KOSSELECK, Reinhart. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: Ombre Corte, 2012.
- KÜNG, Hans. "Crise da Igreja lembra período da Reforma". *O Estado de São Paulo*. (25 de setembro 2011).
- KÜNG, Hans. *Veracità. Per il futuro della chiesa*. Brescia: Editrice Queriniana, 1968.
- LAHIRE, Bernard. "Patrimônios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual. In: *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 49, 2005, p. 11-43.
- LANARO, Silvio. *Storia dell'Italia repubblicana. L'economia, la politica, la cultura la società dal dopoguerra agli anni 90*. Venezia: Marsilio, 1992.
- LANTERNARI, Vittorio. Dai "Primitivi" al "Post – Moderno". Tre percorsi di saggi storico-antropologici. Napoli: Liguori Editori, 2006.
- LAURENTIN, René. *Crisi della Chiesa e secondo sinodo episcopale*. Brescia: Morcelliana, 1969.
- LE BRAS, Gabriel. *La chiesa e il villaggio*. Torino: Boringhieri, 1979, pp. 276. [ed. Original *L'église et le village*, Flammarion – Paris – 1976]
- LE GOFF, Jacques. Verbete "Clérigo/Leigo" IN: *Enciclopédia Einaudi*. Volume 12. Mythos/Logos – Sagrado/profano. Casa da Moeda, 1987.
- LEVI, Giovanni. "A história e uma ciência da busca infinita – Entrevista" In: *Revista da História da Biblioteca nacional*. Ano 4 n. 41, fevereiro de 2009. Pp. 50-58.
- LEVI, Giovanni. 1992. "Sobre a Micro-História". In P. Burke, P. (org.) *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Edusp, Pp. 133-61.
- LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2000.
- LEVI, Giovanni; SCARAFFIA, Lucetta; PASSERINI, Luisa. "Vita quotidiana in un quartiere operaio di Torino fra le due guerre: l'apporto della storia orale", In: *Quaderni Storici*, 35, Oral History: Fra antropologia e storia, Ancona, Maggio-Agosto, 1977, pp. 433-449.

- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. IN: FERREIRA, Marieta & AMADO, Janaina (org.) *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- LIBANIO, J. B. . A Igreja da libertação: sua crise e a explosão carismática. *Teoria & Sociedade* (UFMG), Belo Horizonte, p. 136-143, 2003
- LIBANIO, J. B. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LORIGA, Sabina. “La biografia come problema”. In: REVEL, Jacques (Org.). *Giochi di scala: la microstoria alla prova dell’esperienza*. Roma: Viella, 2006.
- LOWY, Michael, *A Guerra Dos Deuses. Religião e política na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 2000.
- LÖWY, Michael. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo: LECH Livraria Editora ciências humanas, 1979.
- LYNCH, Jonah. “Daniélou, la verità usurpata” IN: *Avvenire* (8 maggio, 2012). Acessado em 9/11/2013. <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/danielou-la-verità-usurpata.aspx#>
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MARIANO, Ricardo. (org.) Dossiê: Laicidades em debate. *Civitas: Revista de Ciências Sociais* / Porto Alegre, v. 11, n. 2 maio-agosto 2011
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais* (Impresso), v. 11, p. 238-258, 2011
- MARIZ, Cecília L. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade, In: TEIXEIRA, F. L. C. (Org.); MENEZES, R. C. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. 264 p.
- MARTINI, Carlo Maria. Prospettive bibliche della crisi odierna della Chiesa. IN: DE ROSA, Giuseppe (org.). *Come interpretare la crisi della chiesa oggi?*. Roma: Stella Matutina Editrice, 1972.
- MARTINS, Heloisa Helena T. de Souza. *Igreja e Movimento Operário no ABC: 1954-1975*. 1ª. ed. São Paulo: Hucitec: Prefeitura de São Caetano do Sul, 1994.
- MARTINS, Heloisa Helena T. de Souza. Metodologia qualitativa de pesquisa. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.30, n.2, p. 289-300, maio/ago. 2004.
- MARZANO, Marco. *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della Chiesa in Italia*. Milano: Feltrinelli, 2012.
- MATA, Sérgio Ricardo. A dialética do aggiornamento. In, *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 43, p. 144-157, 2007
- MATA, Sergio Ricardo. *A fortaleza do catolicismo. Identidades católicas e políticas na Belo Horizonte dos anos 60*. Dissertação (Mestrado em História), UFMG: Belo Horizonte, 1996.
- MEIHY, Jose Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- MELLONI, Alberto. *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*. Torino: Einaudi, 2004.
- MERTON, Robert K. *A ambivalência sociológica e outros ensaios*. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1979
- METZ, Johann Baptist. “Religione messianica o religione borghese?” IN: *CONCILIUM. Rivista Internazionale di teologia*, Anno XV, 5/1979, pp. 117-135.
- MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- MILLS, C. W. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1959
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. SP: Globo, 2006.
- MONTERO, Paula. “O problema da cultura na Igreja Católica Contemporânea”. In : *Estudos Avançados* 9, n. 25, 1995.
- MONTERO, Paula. “Religiões e Dilemas Da Sociedade Brasileira”, In MICELI, Sergio. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Ed. Sumare: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. Volume 1 : Antropologia.
- MONTES, Maria Lucia. “As figuras do sagrado: entre o público e o privado.”, in NOVAIS, Fernando A. (org.), *História da vida privada no Brasil. Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MONTINI, Giovanni B; GIUSSANI, Luigi. *Sul senso religioso*. Milano: Bur Rizzoli, 2009.
- MORO, Renato. *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*. Bologna: Il Mulino, 1979.
- NISBET, Robert. *História da ideia de progresso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- O’MALLEY, John. “Ressourcement e reforma al Vaticano II” IN: *Concilium* 3/ 2012 – A cinquant’anni dagli inizi del Vaticano II.
- O’MALLEY, John. *Che cosa è successo nel Vaticano II*. Milano: Vita e Pensiero, 2010
- OLAGNERO, Manuela. *Vite nel tempo. La ricerca biografica in sociologia*. Roma: Carrocci, 2004.
- PACE, Enzo. Crescei e multiplicai-vos. Do organicismo à pluralidade dos modelos no catolicismo contemporâneo. IN: *Concilium*. 301 – 2003/3
- PANAZZOLO, João. *Missão para todos: introdução à missiologia*. São Paulo: Paulus, 2006.
- PELLETIER, Denis ; SCHLEGEL, Jean-Louis. *À la gauche du Christ. Les Chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*. Paris : Seuil, 2012.
- PELLETIER, Denis. *Économie et humanisme. De l’Utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*, Paris, Le Cerf, 1996
- PELLETIER, Denis. *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*. Paris : Payot, 2002.
- PEREIRA, José Carlos. Censo anual da igreja católica no Brasil – CAIC-Br. Análise sociológica da evolução numérica da Igreja no Brasil 2010.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião, uma sociologia da mudança. In: MARTINS, Heloísa Helena T. de Souza. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. Sociologia, São Paulo: ANPOCS, 2010.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Sociologia da religião. Área academicamente impura". In: MICELI, S. (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. V. II – Sociologia. São Paulo: Sumaré/Anpcos; Brasília: Capes, 1999, p. 237-286.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos*. CEBRAP, v. 75, p. 111-127, 2006.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “É fácil ser católico” Folha de São Paulo. 06 de maio de 2007. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj0605200705.htm>
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso”. *Novos Estudos Cebrap* nº 89, março. (2011).
- PIERUCCI, Antônio Flávio. A Igreja católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (Org) *História geral da civilização brasileira: o Brasil Republicano*. Tomo III. São Paulo: DIFEL, 2007.

- PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa?. In: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Org.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006a.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências sociais e religião: A religião como ruptura. In: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Org.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2006b.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. In, *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2. Pp. 9-16, 2008.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP/ Ed. 34, 2003.
- PIFANO, Paolo. “Crisi e non crisi della predicazione” IN: *Digest Cattolico*, Marzo-Aprile, 1962 Anno III, Editrice Ancora Milano, pp. 54-57.
- PIRES, Álvaro. “Amostragem e pesquisa qualitativa: ensaio teórico e metodológico”. In: VV.AA. *A pesquisa qualitativa. Enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.
- POLITI, Marco. *Joseph Ratzinger. Crisi di un papato*. Bari: Editori Laterza, 2011.
- PORTELLI, Alessandro. *Biografia di una città. Storia e racconto: Terni 1830-1985*. Torino: Einaudi, 1985.
- PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luta e senso comum. IN: FERREIRA, Marieta & AMADO, Janaina (org.) *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- POULAT, Émile. Catolicismo e modernidade: um processo de exclusão mútua. In: *Concilium*, Petrópolis, n. 244, 17-24 p. 1992.
- POULAT, Emile. “Autorità ed obbedienza: nell’Eglise de France” IN: *Le chiese di Pio XII*. RICCARDI, Andrea (org.) Bari: Laterza, 1986 (a).
- POULAT, Emile. Anamnesi. IN : Giuseppe Alberigo (org.) *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura - Anamnesis*. Vol. 14. Roma: Edizioni Borla/Città Nuova, 2002.
- POULAT, Emile. *L’Eglise c’est un monde. L’ecclésiosphère*. Paris: CERF, 1986 (b).
- POULAT, Emile. *Le catholicisme sous observation du modernisme à aujourd’hui. Entretiens avec Guy Lafon*. Paris: Centurion, 1983.
- POULAT, Emile. *L’Ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994.
- POULAT, Emile. *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: CERF, 1987.
- PRANDI, Reginaldo. ; PIERUCCI, A. F. . *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política..* 1. ed. São Paulo: Hucitec, 1996. 294p .
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: A renovação conservadora do catolicismo carismático*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998. 200p.
- PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo Social* (USP. Impresso) , v. 20, p. 155-172, 2008.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: T.A. Queiroz, Editor, 1991.
- RADAELLI, Anselmo. *La chiamano chiesa. In un tempo di crisi la testimonianza di chi va fuori per essere dentro*. Genova: Lanterna, 1974.
- RAHNER, Karl. “La chiesa e la sua funzione di critica alla società” IN: *I Problemi di Ulisse*. Anno XXII – Vol. X Nov. 1969. P. 156-170.
- RAMELLA, Franco. Immigrazione e traiettorie sociali in città: Salvatore e gli altri negli anni sessanta. In: ARRU, Angiolina & RAMELLA, Franco (org.) *L’Italia delle migrazioni*

- interne. *Donne, uomini, mobilità in eta moderna e contemporanea*, Roma: Donzelli, 2003.
- RÉMOND, René e outros. *Foi et religion. Semaine des intellectuels Catholiques 1971*. Paris : Desclée de Brouwer, 1971.
- REVEL, Jacques (Org.). *Giochi di scala: la microstoria alla prova dell'esperienza*. Roma: Viella, 2006
- REVEL, Jacques. "Entrevista" In: *TOPOI: Revista História*. Rio de Janeiro - Volume10 Janeiro-Junho /2009, p.67-76.
- REVEL, Jacques. *História e Historiografia. Exercícios críticos*. Curitiba: Ed. UFPR, 2010.
- RICCARDI, Andrea. "Chiesa di Pio XII o Chiese italiane?" IN: *Le chiese di Pio XII*. RICCARDI, Andrea (org.) Bari: Laterza, 1986.
- RICCARDI, Andrea. Il futuro del cristianesimo. IN: GUERRIERO, E. IMPAGLIAZZO, M., (Org.) *Storia della Chiesa – I cattolici e le chiese cristiane durante il pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005)*. Milano: Ed. San Paolo, 2006.
- RICCARDI, Andrea. Apresentação. IN: Giuseppe Alberigo (org.) *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura - Crisi e rinnovamento. Dal 1958 ai giorni nostri*. Vol. 13. Roma: Edizioni Borla/Città Nuova, 2002.
- RIDENTI, M. S. . Artistas da revolução brasileira nos anos 1960. In Reis, Daniel Aarão Reis; Denis Rolland (org). *Intelectuais e modernidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 143-159. ISBN 9788522508006. In: Daniel Aarão Reis; Denis Rolland (org).. (Org.). *Intelectuais e modernidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010, v. , p. 143-159.
- RIDENTI, M. S. . Cultura e política brasileira: enterrar os anos 60?. In: Ridenti, Marcelo; Bastos, Élide Rugai; Rolland, Denis. (Org.). *Intelectuais: sociedade e política, Brasil-França*. São Paulo: Cortez, 2003a, v. , p. 197-212.
- RIDENTI, Marcelo. Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança. In DELGADO, Lucília de Almeida Neves & FERREIRA, Jorge (orgs.). *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.
- ROLDAN, Alejandro s.j. *La crisi nella vita religiosa*. Roma: Paoline, 1964.
- ROMANO, Roberto. Brasil: *Igreja contra Estado. Crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairos, 1979.
- RORTY, Richard & VATTIMO, Gianni. *Il futuro della Religione. Solidarietà, carità, ironia*. Milano: Garzanti, 2005.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- RUMI, Giorgio. "Milano, una seconda Roma al Nord?" IN: *Le chiese di Pio XII*. RICCARDI, Andrea (org.) Bari: Laterza, 1986.
- RUSCONI, Gian Enrico. *Cosa resta dell'Occidente*. Bari: Laterza, 2012.
- RUSCONI, Gian Enrico. Crisi sociale e politica. IN: *Il mondo contemporaneo*, a cura di Nicola Tranfaglia]. - Firenze : La nuova Italia, 1978. Volume IX, Tomo I.
- RUSCONI, Gian Enrico; SARACENO, Chiara. *Ideologia religiosa e conflitto sociale*. Bari: De Donato, 1970.
- SANCHIS, Pierre,(org.) *Catolicismo: Modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campos das religiões?. In: HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja na América Latina e no Caribe. 1994,1995 o Debate Metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SARLO, Beatriz. *Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Cia. Das Letras, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- SAVORANA, Alberto. *Vita di Don Giussani*. Milano: Rizzoli, 2013.

- SCHILLEBEECKX, Edward. "Crisi del linguaggio di fede quale problema ermeneutico" IN: *CONCILIUM. Rivista Internazionale di teologia*, Anno IX, 5/1973, pp. 48- 65.
- SCHILLEBEECKX, Edward. "Osservazioni sulla crisi in Olanda" IN: *Rassegna di teologia*, n. 5, settembre-ottobre 1967, anno VIII, Milano: Editrice Ancora, pp. 287-294.
- SCHLEGEL, Jean-Louis. *Religions à la carte*, Paris, Hachette, 1995.
- SCOPPOLA, Pietro. "Chiesa e società negli anni della modernizzazione" IN: *Le chiese di Pio XII*. RICCARDI, Andrea (org.) Bari: Laterza, 1986.
- SEGUY, Jean. Prefazione. IN: ABRUZZESE, Salvatore. *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*. Bari: Laterza, 1991.
- SERBIN, Kenneth. *Diálogos na Sombra. Bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SERBIN, Kenneth. *Padres Celibato e Conflito Social. Uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). In: *Mana* 11 (2): 577-591, 2005.
- SIRINELLI, Jean-François. "Os intelectuais" IN: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Getúlio a Castelo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- SORMANO, Andrea. Modelli sociologici di intervista e modelli linguistici di razionalità dell'attore. IN: CIPOLLA, Costantino & DE LILLO, Antonio, (a cura di, 1996), *Il Sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Angeli, Milano.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. "Teilhard, Mounier e Lebreton na Caminhada Latino-Americana Rumo a Democracia e Libertação". In, *Revista Cultura Vozes*, Ano 79, Dez. 1985, n. 10, pp. 782-784.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis : Vozes, 1984.
- SPORSCHILL, Georg SJ; CONFALONIERI, Federica Radice Fossati "Chiesa indietro di 200 anni". *Il Corriere della Sera* Il 1 settembre 2012 (modifica il 3 settembre 2012). Informazioni disponibili em: http://www.corriere.it/cronache/12_settembre_02/le-parole-ultima-intervista_cdb2993e-f50b-11e1-9f30-3ee01883d8dd.shtml
- STATERA, Alberto. "Chiesa, manovre e nuovi sospetti la partita fra Bertone e Bagnasco". *La Repubblica*. (09 de fevereiro 2010), edição online.
- SUENENS Leo Jozef. *La crisi della chiesa. Un drammatico dialogo "dal vivo" che*
- TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- THOMPSON, Paul. "Storia orale e storia della classe operaia" IN: *Quaderni Storici*, 35, Oral History: Fra antropologia e storia, Ancona, Maggio-Agosto, 1977, pp. 403-432.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- THURIAN, Max. *A Fé em crise*. São Paulo: Editora Herder, 1969.
- TORNOS, Andrés. "Sintomi e cause della crisi attuale del linguaggio religioso" IN: *CONCILIUM. Rivista Internazionale di teologia*, Anno IX, 5/1973, pp. 17-30.

- TRIGGIANO, Daniela. *Introduzione a Max Weber: Da Economia e Società a Sociologia della Religione*. Roma: Meltemi, 2008.
- TROELTSCH, Ernst. (1987), "Igreja e seitas". In, *Religião e Sociedade*, 14 (3): 134-144, Rio de Janeiro.
- TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisations*. Genève : Librairie Dorz, 1992
- TURK, H.J. *L'autorità. Ricerca interdisciplinare*. Bologna: Dehoniane, 1977.
- VALORI, Paolo. "Crisi della Chiesa e crisi della cultura" IN: DE ROSA, Giuseppe (org.). *Come interpretare la crisi della chiesa oggi?*. Roma: Stella Matutina Editrice, 1972.
- VAN DE POL, Wilhem Hendrik. *La Fine del cristianesimo convenzionale*. Brescia: Queriniana, 1969.
- VATTIMO, Gianni. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *La Fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1985.
- VAZ, Henrique C. L. *Escritos de filosofia I. Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- VAZ, Henrique C. L. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- VENARD, Marc. Cristianizzare, scristianizzare. Giuseppe Alberigo (org.) *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura - Anamnesis*. Vol. 14. Roma: Edizioni Borla/Città Nuova, 2002.
- WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais. São Paulo: Ática, 2006a.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1982.
- WEBER, Max. *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.
- WEBER, Rosa. Relatos de quem colhe relatos: pesquisas em história oral e ciências sociais. *Dados - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 39, n.1, p. 163-183, 1996.
- WILLAIME, Jean-Paul. A favor de uma sociologia intercultural e histórica da laicidade. IN: *Civitas: Revista de Ciências Sociais* / Porto Alegre, v. 11, n. 2 maio-agosto 2011.
- ZARETTI, Alessia. *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*. Milano: Franco Angeli, 2003.
- ZORN, Jean François. Crisi e mutamenti della missione Cristiana. IN: Giuseppe Alberigo (org.) *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura - Crisi e rinnovamento. Dal 1958 ai giorni nostri*. Vol. 13. Roma: Edizioni Borla/Città Nuova, 2002.

Documentos em vídeo consultados

"Il Concilio Storia del Vaticano II". Alberto Melloni. La Grande Storia - RAITRE

Sites visitados na Internet

<http://it.clonline.org/>
www.hls-dhs-dss.ch
www.pontifex.roma.it
<http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
<http://www.progettoculturale.it>
<http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/>

<http://europa.uniroma3.it/cipriani/saggionline.aspx>.

http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/dops/search.php?query=&andor=AND&dt1=&dt2=¬acao=&nantiga=&ordenar=30&asc_desc=10&submit=Executar+pesquisa&action=results&id_REQUEST=0a94dda04639b057c378d68c46f298c0