

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Fabiana Zanandrea

OPERÁRIOS DA FÉ – UMA LEITURA DA JUVENTUDE
OPERÁRIA CATÓLICA A PARTIR DA DIOCESE DE CAXIAS DO SUL/RS

São Leopoldo

2008

Fabiana Zanandrea

OPERÁRIOS DA FÉ – UMA LEITURA DA JUVENTUDE
OPERÁRIA CATÓLICA A PARTIR DA DIOCESE DE CAXIAS DO SUL/RS.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da UNISINOS, para a obtenção do grau
de Mestre em História.

Orientador: Dr. Martin Norberto Dreher

São Leopoldo

2008

Fabiana Zanandrea

OPERÁRIOS DA FÉ – UMA LEITURA DA JUVENTUDE
OPERÁRIA CATÓLICA A PARTIR DA DIOCESE DE CAXIAS DO SUL/RS

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da UNISINOS, para a obtenção do grau
de Mestre em História.

Aprovado em 28 de março de 2008.

BANCA EXAMINADORA

Artur César Isaia – Doutor em História – UFSC

Aldino Luiz Segala – Doutor em História – UNISINOS

Martin Norberto Dreher – Doutor em História da Igreja – UNISINOS

Dedico este estudo aos
meus pais, Ari e Tere Zanandrea.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Martin Norberto Dreher, pela amizade, pela compreensão diante das minhas limitações e pela orientação valiosa ao longo de todo o trabalho. A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em História, pelo diálogo e pelas contribuições teórico-metodológicas, e às secretárias, pela disponibilidade e competência. Ao Centro de Ciências Humanas da UNISINOS, que possibilitou o desenvolvimento da pesquisa. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço pela concessão da bolsa de mestrado, condição fundamental para a realização do mesmo. Aos colegas de mestrado pelas sugestões e, principalmente, pela amizade que construímos durante esses dois anos.

Aos meus entrevistados, pela disposição e amabilidade em conceder reminiscências fundamentais a esta dissertação. Às professoras Maria Clara Mocellin e Ramone Mincato pela amizade e pela oportunidade de bolsa de pesquisa, durante a minha graduação na Universidade de Caxias do Sul (UCS), que suscitou minha curiosidade histórica em relação à Juventude Operária Católica.

Às amigas pela força e incentivo. À minha família (em especial à Vivi, pelas leituras e dicas e, à minha mãe, pelo constante apoio). Ao Paulo, por instigar questionamentos e incentivar minhas idéias.

“O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa.”
(Marc Bloch)

RESUMO

Este projeto propõe-se a analisar como se deram as relações entre clérigos e leigos militantes da Juventude Operária Católica (JOC), em Caxias do Sul/RS, e de que forma conviveram os preceitos ideológicos cristãos e marxistas presentes na literatura jocista, no período de 1955 e 1975. Além disso, o convívio de elementos mais progressistas da Igreja com o clero, em geral, conservador da região também é estudado pela pesquisa. Os aspectos mencionados são investigados à luz das transformações no contexto político e socioeconômico inerente ao período. A JOC, parte integrante da Ação Católica (Movimento Internacional de Formação e Evangelização de Leigos), configurou um dos mecanismos de mobilização do laicato utilizados pela Igreja no intuito de promover a transformação social, principalmente a partir da “opção pelos pobres” que caracterizou o Concílio Vaticano II. Tal postura, do segmento mais progressista do clero, encontrou obstáculos contundentes com o estabelecimento do regime autoritário no país, o que implicou em conflitos com membros conservadores da hierarquia e desta com governo.

Palavras-chave: Operários, Clérigos, Preceitos Ideológicos.

ABSTRACT

This project intends to analyze how the relationship between cleric and lay militants of the JOC (Juventude Operária Católica – Catholic Youth Labor) were, in Caxias do Sul / RS, and in which way Christian ideological precepts and Marxists present in the jocista literature lived together, in the period between 1955 and 1975. Besides, the conviviality of more progressive elements of the Church with the clergy, in general, conservative of the area is also studied in this research. The mentioned aspects are investigated under the light of transformations in political and socioeconomic context inherent to the period. JOC, integrant of the Catholic Action (Lay Formation and Evangelization International Movement), configured one of the laity mobilization mechanisms used by the Church in the intention of promoting social transformation, mainly starting from the "option for the poor" which characterized the Vatican Council II. Such posture, from the most progressive segment of the clergy, found contusing obstacles with the establishment of the authoritarian regime in the country, which led to conflicts with conservative members of the hierarchy and this with government.

Key words: Labor, Cleric, Ideological Precepts.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AC – Ação Católica
- ACB – Ação Católica Brasileira
- ACE – Ação Católica Especializada
- ACM – Associação Cristã de Moços e Moças
- AHMJSA – Arquivo Histórico Municipal João Spadari Adami
- AP – Ação Popular
- BRAC - *Buró de Represiones de Actividades Comunistas*
- CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
- CECA – Centro de Evangelização e Catequese
- CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano
- CEPERS - Centro de Professores do Estado do Rio Grande do Sul
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- COM – Centro de Orientação Missionária
- DEPTO - Departamento
- DOPS – Departamento de Ordem Política e Social
- ESG – Escola Superior de Guerra
- IBRADES – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento
- ISPAC – Instituto Superior de Pastoral Catequética
- JAC – Juventude Agrária Católica
- JEC – Juventude Estudantil Católica
- JFC – Juventude Feminina Católica
- JIC – Juventude Independente Católica
- JMC – Juventude Masculina Católica
- JOC – Juventude Operária Católica
- JOCF - Juventude Operária Católica Feminina
- JOCI – Juventude Operária Católica Internacional
- JUC – Juventude Universitária Católica
- LEC – Liga Eleitoral Católica
- MAPICE – Maranhão, Piauí, Ceará
- MEB – Movimento de Educação de Base
- MPB – Música Popular Brasileira
- MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra

PCB – Partido Comunista Brasileiro
PCdoB – Partido Comunista do Brasil
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PO – Pastoral Operária
PSB – Partido Socialista Brasileiro
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PT – Partido dos Trabalhadores
RCI – Região Colonial Italiana
UCS – Universidade de Caxias do Sul
UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A IGREJA CATÓLICA E OS PARADIGMAS DO MUNDO CONTEMPORÂNEO	22
2.1 O século XIX e a classe operária: do Manifesto Comunista à <i>Rerum Novarum</i>	22
2.2 Século XX: A Santa Sé e os novos paradigmas	25
2.3 Religião, política e questão social na América Latina: <i>Quo Vadis?</i>	31
2.4 A Igreja Católica e o Estado no Brasil do século XX.....	40
3 JUVENTUDE OPERÁRIA CATÓLICA: IDEOLOGIA E MÉTODO	52
3.1 A Ação Católica Especializada: de JAC a JUC	52
3.2 Juventude Operária Católica: da Bélgica para o mundo.....	57
3.3 A JOC no Brasil.....	62
3.4 “Ver-Julgar-Agir”: Trinômio e Utopia	66
3.5 O imaginário jocista e o cancionista: “Deus o quer!”.....	73
4 CAXIAS DO SUL: A VOCAÇÃO RELIGIOSA E A TRAJETÓRIA OPERÁRIA.....	82
4.1 A religiosidade na Região Colonial Italiana e a historiografia	82
4.2 A trajetória operária na “Pérola das Colônias”.....	99
4.3 A atuação da JOC Feminina no “Celeiro de Vocações”.....	110
5 OPERÁRIOS DA FÉ: IDEAIS, MILITÂNCIA E REPRESSÃO.....	117
5.1 Jesus Cristo e Marx: percalços de uma relação utópica	117
5.2 Os “Operários da Fé” em anos de chumbo	125
5.3 Quando a <i>questão social</i> subverte a <i>ordem do dia</i>	138
5.4 Memória jocista: fé, trabalho e militância	151
6 CONCLUSÃO	161
BIBLIOGRAFIA.....	166

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é conhecer a trajetória da Juventude Operária Católica (JOC), movimento integrante da Ação Católica Especializada (ACE), com ênfase na transformação orquestrada pelo panorama político do país, especialmente na década de 1960, e nas mudanças paradigmáticas da Igreja com as novas propostas teológicas apresentadas no Concílio Vaticano II (1962-1965)¹. A ênfase social das encíclicas promulgadas pelo Papa João XXIII legitimou ações progressistas da Igreja latino-americana, especialmente do nordeste brasileiro, em relação às camadas populares. Na tentativa de compreender os acontecimentos sociais e políticos que conduziram a estas mudanças, circunstâncias históricas referentes à sociedade do século XIX e de meados do século XX no Brasil e na Europa foram resgatadas. À luz dos diferentes contextos, buscou-se compreender o novo olhar de parte do clero e suas ações em prol da classe trabalhadora a partir da mobilização do laicato e das ações desenvolvidas com vistas à questão social.

Na esteira das revoluções que colocaram na ordem do dia o liberalismo econômico, as filosofias socialistas e o questionamento contundente do papel da religião na sociedade, o clero católico engendrou mudanças significativas na tentativa de manter a hegemonia católica no ocidente. De fato, os movimentos políticos, sociais e culturais iniciados do século XIX encaminharam o Estado e a sociedade para a laicização². A expansão do desenvolvimento industrial também contribuiu para acentuar o abismo entre religiosos e leigos. No século XX, o clero aproximou-se dos regimes totalitários a fim de se manter no topo da sociedade de classes e combater as ideologias socialistas e liberais com respaldo governamental. No entanto, essa política eclesial não garantiu a influência católica junto à massa de fiéis, exposta às novas filosofias religiosas e temporais. Com a decadência desses regimes, a Igreja intensificou o combate ao comunismo, incrementando seu discurso com um conjunto de

¹ No Concílio Vaticano I (1869-1870) foram reafirmados ditames do Concílio de Trento, além disso, de forma paradoxal, houve a proclamação dogmática da infalibilidade do papa. Já o objetivo das determinações conciliares do Vaticano II era renovar a Igreja em face ao mundo moderno, com ênfase no aspecto social: na justiça e nos direitos humanos como valores fundamentais. A doutrina realizou uma ampla reforma na estrutura do catolicismo, ao definir a Igreja como ‘povo de Deus’ e afirmar a importância fundamental de todos os cristãos: leigos e hierarquia. Ver SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 99./ MINCATO, Ramone. *A Igreja Católica na Formação Política de Caxias do Sul: 1964 a 1985*. Tese de Doutorado em Ciência Política, UFRGS, 2004, p.50.

² Nesse caso, utiliza-se a acepção que considera a transição das “sociedades patriarcais, rurais e ‘fechadas’, para a sociedade industrializada, urbana e profana, onde assistimos a uma redução constante do peso social da religião organizada, que está perdendo, cada vez mais, a função de controle social.” Cf. ZANONE, Valério In: BOBBIO, Norberto (Org.). *Dicionário de política*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1993, p. 673.

representações construídas a fim de interpretar as ações e os projetos comunistas como algo diabólico e antinatural.³

No contexto de importantes eventos políticos e socioeconômicos, a hierarquia promoveu a Ação Católica. Esse nome já aparecia no discurso clerical ainda no século XIX, quando o papa Leão XIII (1878-1903) utilizou esta expressão para denotar a necessidade de manter os leigos sob a égide da fé cristã e garantir a influência da Instituição. No que tange ao laicato, a articulação da hierarquia foi consequência das tendências seculares que se expandiram com maior intensidade a partir da Revolução Francesa e ganharam ênfase nos eventos de 1848⁴ e na publicação do Manifesto Comunista. Contudo, o incentivo e a promoção da Ação Católica se deram posteriormente no pontificado do Papa Pio XI (1922-1939), que favoreceu a expansão do movimento além das fronteiras européias quando o socialismo expandia-se vigoroso a partir do leste europeu.

Para afrontar as crescentes ideologias seculares que se fortaleceram nas revoluções socialistas do século XX, as encíclicas *Quod Apostolici Muneris* e *Graves de Communi* foram promulgadas pelo papa no intuito de conclamar os cristãos e conter as convulsões sociais. Nas cartas pontificais, a Igreja condenava o socialismo e o comunismo, além de considerar a existência de propriedade privada e de diferentes classes sociais como circunstâncias históricas intrínsecas à ordem social.

Temerosa com a perda de fiéis expostos a novas ideologias seculares e religiosas, presentes especialmente nas cidades, a hierarquia utilizou a Ação Católica para impulsionar a participação do leigo no apostolado e difundir seus princípios. Segundo Gramsci, a permanência de uma religião só pode ser garantida por meio da organização da fé e da repetição de sua “apologética”.⁵ Dessa forma, enquadrar a transformação do clero em um contexto mais amplo é uma tentativa de compreender de que forma a Igreja transformou-se a partir de novos eventos políticos e sociais ao longo do tempo e, mais ainda, identificar os episódios que contribuiriam para aproximar a JOC do socialismo.

Os fundamentos do que seria a Ação Católica Especializada tiveram origem na Bélgica, logo após a Primeira Guerra Mundial, com a criação da JOC. O trabalho pioneiro do Pe. Joseph Cardijn com a juventude operária, oprimida pelas péssimas condições de trabalho

³ Sobre o combate ao comunismo e o conjunto de representações que constituem o imaginário construído pela Igreja Católica, consultar: RODEGHERO, Carla Simone. *O diabo é vermelho: imaginário anticomunista e Igreja Católica no RGS 1945-1964*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

⁴ O ano de 1848, ou a chamada *Primavera dos Povos*, foi emblemático por concentrar revoluções burguesas, a fim de derrubar os regimes autocráticos, e levantes de trabalhadores camponeses e urbanos oprimidos pela crise no campo e pela depressão industrial, causadoras de desemprego e fome. Cf. HOBBSAWM, Eric J. *A Era das Revoluções 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

⁵ PORTELI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

e pela ausência de direitos, ganhou reconhecimento da Santa Sé. O objetivo de Cardijn era divulgar os valores cristãos e, dessa forma, preparar o espírito da juventude operária para enfrentar as dificuldades apresentadas pelo mundo do trabalho, sem perder de vista a missão apostólica na vida cotidiana. Para tanto, o sacerdote desenvolveu uma metodologia própria chamada “Ver-Julgar-Agir”, posteriormente adotada pelos demais grupos de Ação Católica. Os jovens operários eram incentivados a aplicar esse trinômio com base no evangelho para analisar os eventos do dia-a-dia no trabalho, na família e na comunidade.

Com o apoio do Papa Pio XI, preocupado em dar manutenção à fé católica, a AC passou a atingir um número mais expressivo de pessoas. No modelo italiano, a Ação Católica era dividida em quatro setores formados por homens, mulheres, rapazes e moças; já no paradigma francês, a organização, especializada, era dividida por origem: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC) e Juventude Universitária Católica (JUC). No Brasil, a Ação Católica começou sua atuação na década de 1930 nos moldes italianos e ao final dos anos quarenta, a organização francesa passou a vigorar, inicialmente dividida em grupos femininos e masculinos.⁶ Dentre essas organizações, as que mais se destacaram foram a JUC e a JOC que, ao longo do tempo, passaram da postura exclusivamente evangélica e apostólica à atuação política, ao dialogar com outras teorias e movimentos populares.

Bruneau ressalta que, após distanciar-se do Estado com o advento da República no Brasil, a Igreja Católica retornou à esfera oficial ao aproximar-se do governo Vargas (1930-1945) desenvolvendo o modelo de influência denominado neo-cristandade. Nesse sistema, o clero buscava expandir sua influência em todo o território brasileiro além de utilizar meios políticos para garantir a viabilidade dessa expansão. No entender de Bruneau,

[...] a relação Igreja-sociedade era compreensiva e envolvia integração com o Estado e fusão com os níveis mais baixos. Os instrumentos de influência eram os grupos piedosos tradicionais e outras organizações arcaicas, por um lado, e, por outro, as estruturas do Estado. O que se destaca claramente nesse modelo são as suas aspirações compreensivas, suas tendências monopolistas e sua dependência das estruturas. E, além disso, a necessidade do poder do Estado tanto para promover a influência como para sustentá-la. O que falta são os elementos decisivos de engajamento pessoal, recursos autônomos e uma instituição eficiente que pudesse atuar para si mesma.⁷

⁶ SOARES, Odette Azevedo. *Uma história de desafios: JOC no Brasil – 1935-1985*. Rio de Janeiro: s. ed., 2002, p. 5-6.

⁷ BRUNEAU, Thomas. *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974, p. 107.

Com maior intensidade a partir da década de 1950, a Igreja Católica incentivou os grupos de Ação Católica Especializada, ao proporcionar o envolvimento pessoal de leigos e religiosos na missão apostólica junto às camadas mais carentes da população. A JOC, por sua vez, atuava em meio aos jovens trabalhadores nas cidades a fim de incentivar ações para atingir melhores condições de trabalho e maior harmonia na família e na comunidade, segundo os princípios cristãos. Embora preocupada com a opressão e a pobreza, que submetiam a maioria do povo brasileiro, a visão clerical ainda era fortemente embotada pelo assistencialismo, sem investir na consciência crítica dos jovens como caminho para conquistar a autonomia e a efetiva participação política.

Como destaca Mainwaring, até 1958 a JOC dificilmente envolveu-se em assuntos políticos e nos movimentos populares, mantendo-se mais ligada às atividades sacramentais da Igreja e às atividades sociais dos jovens. Ao final da década de 1960, a militância envolveu-se com os demais movimentos sociais e teceu críticas radicais ao regime ditatorial, além de comprometer-se com o socialismo.⁸ No mesmo sentido, a análise de Serbin ressalta a participação jocista como “uma das mais radicais organizações da Igreja brasileira”, devido à defesa do socialismo e às manifestações contra a opressão militar.⁹

A investigação do processo histórico brasileiro foi indispensável para refletir as ações do movimento especialmente após o Golpe de 1964 no Brasil. A Juventude Operária Católica assumiu um viés político sem, contudo, afastar-se definitivamente do objetivo primordial da evangelização operária. Embora a palavra de Deus e os textos evangélicos estivessem presentes em seu material didático, a JOC utilizou-se do ideário marxista para apontar as mazelas sociais do capitalismo e indicar possíveis soluções. Após o regime ditatorial tolher as liberdades individuais e perseguir pessoas supostamente ligadas ao comunismo, a JOC, sob a proteção de membros do episcopado, passou a figurar como opção possível de encontro a diferentes militantes.

Fruto de seu tempo, esse movimento vivenciou as transformações do século XX e foi por elas influenciado. Nesse sentido, justifica-se a análise da metodologia jocista que extrapolou os limites da fábrica e da família do jovem trabalhador para ganhar dimensão política e social. O método “Ver-Julgar-Agir” despertava a consciência crítica da militância ao desvelar problemas estruturais na sociedade brasileira, que impediam a concretização do mundo sonhado, com fraternidade e justiça social. A JOC era parte dos movimentos da classe

⁸ MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 139.

⁹ SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.189.

operária¹⁰ e seus objetivos não arrefeceram com o golpe civil-militar no Brasil, embora a diminuição de seus quadros fragilizasse e limitasse o alcance de suas ações. Sendo a militância jocista parte do operariado, as angústias e as bandeiras de luta eram compartilhadas com as demais manifestações da classe nos diferentes períodos. Na diocese de Caxias do Sul, onde a trajetória jocista foi analisada, o surgimento da classe operária esteve vinculado à religiosidade católica, característica inerente à colonização italiana que, neste sentido, possui idiosincrasias pautadas por esta pesquisa.

Diante disso, a busca pela verdade do fato histórico não deve enquadrar rigidamente o objeto de pesquisa em teorias predeterminadas. Ao debruçar-se sobre as fontes, algumas evidências conduzem o pesquisador a novos caminhos, indicando aspectos inexplorados e reveladores. Thompson alerta para a diversidade imanente aos grupos humanos e a capacidade dinâmica de renovação de suas ações, conforme as expectativas que os mobilizam em determinado contexto histórico.¹¹ Essas reflexões colaboraram para a análise das influências mútuas resultantes do contato entre operários e religiosos nos diferentes períodos ponderados.

No caso da JOC, o convívio de princípios cristãos e preceitos marxistas, na década de 1960, demonstrou que aspectos teóricos distintos podem se articular em torno de um mesmo objetivo, nesse caso, a transformação social a partir da consciência de classe. Como a classe “é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história [...]”¹², o estudo do contexto político, cultural e socioeconômico é imprescindível para que se compreenda os objetivos comuns que mobilizaram os integrantes jocistas. Procurou-se observar essas aspirações com atenção ao panorama mundial, nacional e local em que a Igreja Católica estava inserida, como também às condições sociais históricas da mão-de-obra brasileira e à dinâmica política anterior e posterior à instauração do regime militar.

As inquietações suscitadas por Thompson nortearam o estudo sobre os jovens operários que integraram a JOC caxiense, na intenção de ponderar valores, expectativas e crenças como componentes essenciais para a compreensão histórica. A forte religiosidade que permeou a vida dos imigrantes italianos foi considerada para investigar a relação entre a Ação Católica e o trabalhador. O movimento do “fazer-se” da classe operária não é estanque e sua manifestação obedece a peculiaridades locais. Sob a égide dessa afirmação, o estudo das

¹⁰ Segundo Thompson, a noção de que classe é “algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas” aponta para a importância do contexto em que as relações acontecem. O convívio humano e o “fazer-se” em classe apresentam nuances distintas conforme o tempo e o espaço em que estão inseridos os trabalhadores. THOMPSON, E. P., *A formação da classe operária inglesa – A árvore da liberdade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 9.

¹¹ *Ibidem.*, p. 9-10.

¹² *Ibidem.*, p. 12.

relações da juventude operária com os evangelizadores católicos investigou os pontos de convergência e distanciamento de expectativas, sem descuidar da configuração política em âmbito nacional e dos aspectos culturais inerentes à região. A partir desse enfoque foi considerado o contexto em que as relações humanas se estabeleceram, o resultado decorrente da aproximação de operários e religiosos e a forma que as experiências jocistas inseriram-se na estrutura social vigente.

Os documentos encontrados nos acervos de ex-militantes religiosos em Caxias do Sul e na região revelam o modo que a JOC caracterizava a situação dos jovens trabalhadores inseridos na sociedade capitalista, no que concerne: às condições precárias de vida, decorrentes do sistema considerado injusto e excludente, à importância da utilização do “tempo livre” com lazer e atividades culturais, a fim de aprimorar a “inteligência” do jovem, além de exemplos práticos da aplicação do método jocista “Ver-Julgar-Agir”. Nos boletins, manifestos, relatórios e informativos encontram-se também artigos sobre “trabalho alienado”, conceitos do materialismo histórico, direitos trabalhistas, exploração da mão-de-obra, problemática salarial, além de métodos de luta proletária da qual a JOC participaria através da educação e da recristianização dos trabalhadores.

Para conhecer a origem e a atuação dos integrantes do movimento jocista foram necessários alguns procedimentos metodológicos importantes. Além da bibliografia consultada e das fontes documentais existentes nos arquivos de ex-militantes, a análise da memória também foi utilizada por meio da realização de entrevistas. Os depoimentos e os documentos escritos foram estudados de forma complementar na tentativa de reconstituir a trajetória do movimento jocista. As entrevistas buscaram conhecer melhor as expectativas individuais dos militantes e perceber se estas encontraram respaldo nos encontros, em que leigos e religiosos se reuniam para discutir os problemas da classe trabalhadora com base no evangelho e na aplicação do método “Ver-Julgar-Agir”. A existência de depoimentos suscitou atenção às preocupações teóricas e metodológicas que envolvem a História Oral.

Conforme Michael Pollak, “o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo”.¹³ A investigação sobre a história da JOC em Caxias se propôs a conhecer os percalços do movimento a partir dos documentos existentes, sem descuidar da subjetividade presente nos relatos orais. Nesse sentido é pertinente a análise de Pollak ao afirmar que: “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados, das

¹³ POLLAK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n. 3, 1989. P.3

minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘memória oficial’”¹⁴

Segundo Paul Thompson, tratar a fonte oral como, simplesmente, um documento a mais é ignorar-lhe o potencial imanente enquanto relato subjetivo do entrevistado¹⁵. Devido ao tema de pesquisa inserir-se na história recente, o que acentua a escassez de produção teórica produzida sobre o tema, a contribuição da História Oral foi de fundamental importância. Além disso, “a evidência oral, transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira”.¹⁶ No que concerne à natureza do procedimento, Tortier-Bonazzi indica três diferentes possibilidades: entrevista dirigida, não-dirigida ou semi-dirigida.¹⁷ No intuito de não limitar a fala do entrevistado e, ao mesmo tempo, não deixá-lo distanciar-se totalmente do tema, a modalidade “semi-dirigida” norteou as entrevistas.

A evidência oral, por vezes, é considerada falha e pouco confiável: o depoente pode estar tão distanciado dos fatos que a memória lhe falte e a emoção preponderar, ou tão próximo que não lhe seja possível realizar um relato isento, o que o faria incorrer em uma visão parcial e particular. É importante considerar que o documento escrito também apresenta peculiaridades e que cabe ao pesquisador dialogar com ele e perceber-lhe os aspectos velados, muitas vezes elucidativos. O documento escrito, oficial ou não, deve ser analisado com vistas a sua autoria e ao contexto histórico de sua execução. Portanto, as fontes, em geral, são utilizadas de forma proveitosa quando há um diálogo cuidadoso entre estas e o pesquisador. Nesse sentido, procurou-se articular fontes bibliográficas, orais e documentais para compor a trajetória do movimento dentro do período histórico delimitado.

Para Portelli, o que torna a história oral diferente é a ênfase no sentido que os eventos tomam na visão de diferentes indivíduos. Entretanto, o autor esclarece que essa característica não implica na falta de validade factual, conquanto os depoimentos orais possam oferecer aspectos inexplorados que colaboram para alargar a visão do acontecimento histórico.¹⁸ O depoimento oral pode revelar muito sobre aspectos psicológicos que compõem a subjetividade histórica. Com base nessa afirmação, os relatos dos ex-militantes jocistas de Caxias suscitaram reflexões quanto aos anseios individuais e coletivos, que permearam o

¹⁴ Ibidem, p.4.

¹⁵ THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado – História Oral*. 3º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. P. 138

¹⁶ Ibidem, p.137.

¹⁷ TOURTIER-BONAZZI, Chantal. “Arquivos: propostas metodológicas”. FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína, (orgs) *Usos & Abuso da História Oral*. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 1996, idem, p.237.

¹⁸ PORTELLI, Alessandro. “O que faz a história oral diferente”. *Projeto História*, São Paulo, (14), fev. 1997, p. 1-279.

movimento, e revelaram nuances importantes que, muitas vezes, o documento escrito não demonstrou.

A entrevista foi utilizada como um dos instrumentos disponíveis na tentativa de reconstituir a história da Juventude Operária Católica. A presença de depoimentos entre as fontes é profícua desde que sejam observados os princípios condizentes à produção histórica. O relato deve ser esmiuçado e analisado para que se evidenciem seus problemas e suas contribuições por meio da reflexão teórico-metodológica. Para Lozano, ocupar-se diligentemente da “história oral significa, portanto, produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos ‘outros’.”¹⁹

Nesse sentido, a história oral indica “o quanto a pesquisa empírica de campo e a reflexão teórico-metodológica estão indissociavelmente interligadas”, ao demonstrar “de maneira mais convincente que o objeto histórico é sempre resultado de uma elaboração.”²⁰ Na certeza de que a História é uma construção permanente, obtêm-se a dimensão do valor da memória para que se compreenda de que forma o conjunto de circunstâncias socioculturais, econômicas e políticas condicionou o processo de transformação do imaginário da Juventude Operária Católica. Baczko destaca que “[...] todas as épocas têm as suas modalidades específicas de imaginar, reproduzir e renovar o imaginário, assim como possuem modalidades específicas de acreditar, sentir e pensar.”²¹

Após o estudo das fontes disponíveis, com atenção aos procedimentos teórico-metodológicos acima mencionados, passou-se à elaboração do texto. O segundo capítulo da dissertação desenvolveu-se no tocante à trajetória da Igreja Católica na Europa e na América Latina frente aos novos paradigmas político-ideológicos que caracterizam a história contemporânea. A intenção desse capítulo foi contextualizar as transformações engendradas pela Santa Sé a partir da Encíclica *Rerum Novarum* (1891) até a realização do Concílio Vaticano II (1962-65). A Ação Católica e, notadamente, a Juventude Operária Católica são frutos dessa mudança e só podem ser analisadas com vistas aos acontecimentos que configuraram a sociedade do século XX. A consolidação do capitalismo e os custos sociais da sociedade urbanizada intensificaram a penetração de idéias anarquistas e socialistas em meio

¹⁹ LOZANO, Jorge E. A. *Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (orgs). *Usos & abusos da História Oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 17.

²⁰ FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (orgs). *Usos & abusos da História Oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, idem, p.XI.

²¹ BACZKO, Bronislaw. *Imaginário Social*. In: Enciclopédia Einaudi. V.5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985, p. 309.

ao operariado. No que concerne a esses fatos, a Instituição procurou manter sua influência por meio de diversas formas: aliando-se a regimes totalitários para deter a influência socialista em meados do século XX, até assumir o compromisso social com as camadas desfavorecidas posteriormente. Os acontecimentos da década de 1960 no Brasil conduziram a importantes dissidências internas, ao colocar em âmbitos opostos religiosos conservadores e progressistas. É pertinente lembrar que esta pesquisa delimitou-se temporalmente, assim, não foram ponderadas as circunstâncias históricas que levaram ao retorno do conservadorismo em Roma, especialmente após o pontificado de João Paulo II e, com maior ênfase, no atual papado de Bento XVI.

No terceiro capítulo, o estudo concentrou-se na criação da Ação Católica e na atuação da Ação Católica Especializada, com ênfase na JOC. A utilização do método “Ver-Julgar-Agir”, em diferentes contextos, demonstrou maior amplitude a partir da conscientização do papel político e social dos militantes na luta pela transformação da sociedade brasileira. Nesse sentido, este estudo explorou aspectos utópicos do método, na conjugação de elementos do materialismo histórico e dos preceitos cristãos, com o objetivo revolucionário de construir uma nova sociedade pautada em ideais igualitários. Também integrou este capítulo, o imaginário presente no cancionário jocista e o viés interpretativo conferido pelo novo panorama histórico do país. O “soldado cristão” passou a lutar por um mundo melhor, com base em teorias laicas, vendo nisso a devolução da classe operária a Cristo. Na clandestinidade do governo autoritário, especialmente após o Ato Institucional nº 5 (1968) e a supressão dos direitos individuais, os jocistas criticaram a arbitrariedade do regime e adotaram as bandeiras socialistas.

No quarto capítulo concentraram-se aspectos históricos referentes à religiosidade intrínseca à colonização italiana em Caxias do Sul, à pujança industrial e à trajetória do operariado. O início das atividades da JOC Feminina na cidade, na década de 1950, também foi considerado por este estudo. Nessa década destacavam-se objetivos evangelizadores e apostólicos da Igreja Católica junto às jovens trabalhadoras, porém o incentivo à sindicalização e a preocupação com os direitos trabalhistas instituídos já se faziam presentes nas atas dos encontros.

O último capítulo versou sobre a influência do marxismo no material didático da JOC e os novos rumos do movimento, determinados pela pressão do regime militar a quaisquer manifestações em prol da justiça social e da democracia. Nesse sentido, a documentação trabalhada nos encontros e os depoimentos concedidos por ex-militantes religiosos e leigos foram essenciais para compreender de que forma a JOC afrontou o autoritarismo

governamental e a perseguição de seus membros. Além disso, as circunstâncias vividas pelo movimento em Caxias do Sul, que continuou existindo sob a proteção do clero local, foram desveladas à luz das fontes disponíveis.

Objetiva-se, com a pesquisa e a análise das diferentes fontes, compreender a dinâmica da Juventude Operária Católica entre 1955 e 1975. Entre a curta experiência democrática que antecedeu o golpe de 1964 e a fase mais contundente do regime autoritário, a metodologia e a cosmovisão da militância jocista superaram os restritos caminhos da missão apostólica para vislumbrar a ação política afinada com os preceitos e o instrumental marxista. O tema ganha relevo na medida em que se analisa a JOC como um movimento de Igreja, instituição que jamais abandonou a crítica às ideologias socialistas. As transformações ideológicas do movimento e a nova interpretação dada ao evangelho compõem as reflexões que permitiram relacionar as ações do movimento e o contexto histórico em que elas estavam inseridas. Por fim, a pesquisa se propôs a identificar os eventos históricos que reelaboraram a natureza essencialmente religiosa da Juventude Operária Católica, analisar de que forma conviveram os princípios ideológicos cristãos e marxistas presentes na literatura fornecida à militância após a década de 1960 e investigar a atuação dos integrantes do movimento no período de maior repressão do regime militar no Brasil.

2 A IGREJA CATÓLICA E OS PARADIGMAS DO MUNDO CONTEMPORÂNEO

2.1 O século XIX e a classe operária: do Manifesto Comunista à *Rerum Novarum*

O século XIX caracterizou-se pela expansão da Revolução Industrial pelo mundo. As conseqüências econômicas e sociais foram condimentadas pelos ideais iluministas do século predecessor, além de gerarem um novo foco ideológico que tinha na classe operária seu cerne. Essa classe, sempre mais numerosa na medida em que a própria urbanidade se expandia, não contava com plenos direitos políticos ou poder econômico. As leis que regulamentavam a sociedade ocidental favoreciam a burguesia econômica em detrimento dos trabalhadores rurais e urbanos.

Neste contexto houve o processo de secularização que engendrou a expansão das idéias anarquistas e socialistas. Na Europa, “a ideologia religiosa provou ser recessiva e a ideologia secular dominante”.²² Contudo, o abandono da prática religiosa poucas vezes significou a adoção de uma conduta atéia, como nos lembra Hobsbawm. O mesmo autor enumera três distintos motivos que favoreceriam o afastamento religioso: mudança na estrutura de autoridade feudal para a burguesa, transformações que propiciaram maior acesso às linguagens seculares (alfabetização e obras literárias), e mudanças ideológicas favorecidas pelas associações.²³

Dentre as diferentes ideologias presentes no século XIX, é pertinente para este estudo apontar o comunismo marxista. As idéias sistematizadas por Marx e Engels evidenciaram a relevância de novos atores sociais, sempre mais numerosos no bojo do sistema capitalista consolidado, sem negar a importância da burguesia e das revoluções promovidas por essa classe. Para esses pensadores, assim como os burgueses, propulsores do desmoronamento da ordem política orquestrada pela nobreza, os proletários, filhos da industrialização e da urbanidade, promoveriam a sua revolução. No que tange a esse processo, o Manifesto do Partido Comunista (1848) indicava que os operários condicionados a situações aviltantes responderiam ao apelo da dialética marxista e, devido às sucessivas crises sociais, derrubariam o sistema capitalista em favor da própria classe.

Giuseppe Bedeschi destaca que a análise marxista ficaria incompleta se não fosse considerado o esquema dicotômico, ou seja, o embate dessas duas classes sociais.

²² HOBBSAWM, Eric J.. *Mundos do trabalho: novos estudos sobre a história operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.58.

²³ *Ibidem*, p.61-63.

Segundo Marx, o capitalismo, na sua ascensão, aniquila progressivamente as classes intermediárias e as proletariza: o número dos operários está, assim, destinado a aumentar constantemente e, no estágio mais alto do desenvolvimento capitalista, se defrontam somente duas classes: burguesia e proletariado. [...] por causa da proletarização das classes intermediárias, a grande maioria da população, então a desapropriação dos desapropriadores será um fato absolutamente necessário e inevitável.²⁴

Na tessitura urbana do século XIX, famílias proletárias povoavam moradias precárias e forneciam mão-de-obra abundante e barata às fábricas. Além das consequências econômicas com a modificação nas relações trabalho-capital, o crescente êxodo do campo provocava transformações socioculturais. Como pondera Perrot em seu estudo, embora os trabalhadores urbanos reclamassem mais o direito à cidade, ao convívio nos espaços urbanos, do que ao conforto na moradia, são dignos de nota os cortiços reduzidos e insalubres que comprimiam homens, mulheres e crianças; não somente em Paris, mas em muitas cidades em que se dava o processo de industrialização e de proletarização.

O amontoamento extremo – uma ou duas peças para famílias frequentemente numerosas –, a ausência daquilo que, a partir do final do século XVIII, chama-se ‘conforto’, atribuindo-se ao termo um sentido cada vez mais material, a instabilidade, a precariedade patente na mediocridade da mobília caracterizam essas habitações operárias das grandes cidades. [...] necessidades feitas coletivamente à noite, em fila, ao longo das cercas, o que implica toda uma relação com o corpo e a intimidade. Os primeiros banheiros coletivos, nos pátios ou à meia altura das escadas, são chamados de ‘chumbos’ ou ‘lugares’, e as famílias operárias se queixam dos maus cheiros que trazem: estava-se tão bem lá fora.²⁵

Nesse contexto, a questão da religiosidade sofreu uma mudança significativa e a relação Igreja-povo ganhou nova dimensão e sentido no espaço urbano. A perda de influência do clero sobre a massa cresceu na mesma medida em que a população migrava para o meio urbano e deparava-se com novas ideologias e religiões. No entanto, a preocupação pontifical com a relação capital-trabalho e, implicitamente, com todas as consequências decorrentes da proletarização só foi documentada em 1891 pelo papa Leão XIII, com a Encíclica *Rerum Novarum*, o primeiro pronunciamento da Igreja sobre a questão social. De fato, as condições subumanas que afetavam os trabalhadores colaboravam para aproximá-los das ideologias de esquerda e, de forma concomitante, afastá-los dos rituais litúrgicos católicos. A *Rerum Novarum*, assim como o próprio Manifesto Comunista, foi consequência dos custos sociais da

²⁴ BEDESCHI, Giuseppe In: BOBBIO, Norberto (Org.). *Dicionário de política*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1993, p. 209.

²⁵ PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 111.

industrialização e da exploração do trabalho a que eram submetidos os operários (homens, mulheres e menores) e seus familiares. As idéias socialistas, utópicas ou marxistas, e as associações de trabalhadores, que reivindicavam melhorias no campo socioeconômico, foram essenciais para que o clero católico se posicionasse efetivamente em relação a essas concepções ideológicas, ao pensamento liberal e ao regime capitalista.

Para a Instituição Católica, o avanço das idéias socialistas ganhava nuances mais contundentes após a capitulação dos antigos regimes em nome da democracia liberal. O fato de a *Rerum Novarum* ter sido elaborada após o Manifesto de 1848 não foi por caso, mas sim a resposta da instituição milenar – mesmo que tardia – às mudanças inexoráveis que se deram no âmbito político e econômico e seus reflexos. O papa Leão XIII exerceu um papel mediador das relações entre proprietários e desprovidos, a fim de manter a influência da Igreja e de evitar a perda de fiéis. Cabe ressaltar que, especialmente nos séculos XVIII e XIX, a Igreja deparou-se com a descristianização das elites, quando a “maçonaria racionalista, iluminista e anticlerical” florescia. No entanto, como afirma Hobsbawm, “a grande massa da pobreza desqualificada das cidades continuava (com exceção talvez de algumas cidades do norte da Europa, como Paris e Londres) profundamente devota e supersticiosa.”²⁶ Percebe-se o crescimento da indiferença e da ignorância religiosa, na classe operária e na massa urbana, a partir do século XIX. Frente às circunstâncias do mundo contemporâneo evidenciou-se que “os problemas do pregador de uma aldeia agrícola não serviam como guia para a cura das almas em uma cidade industrial ou em um cortiço urbano.” Ainda conforme Hobsbawm,

As igrejas estabelecidas, portanto, negligenciavam estas novas comunidades e classes, abandonando-as (especialmente nos países católicos e luteranos) quase que inteiramente à fé secular dos novos movimentos trabalhistas, que mais tarde iria capturá-los, já no final do século XIX. [...] A classe trabalhadora como grupo era indubitavelmente menos atingida pela religião organizada do que qualquer outro núcleo de pobres da história mundial. A tendência geral do período desde 1789 até 1848 foi, portanto, de uma enfática secularização.²⁷

Diante da indiferença religiosa e da expansão de novas ideologias, a Encíclica *Rerum Novarum* justificava e apoiava a criação de associações de trabalhadores como fruto da “natural sociabilidade do homem” e como meio legítimo de promover os interesses da classe.

A experiência que o homem adquire todos os dias, da exigüidade das suas forças, obriga-o e impele-o a agregar-se a uma cooperativa. [...] Desta propensão natural, como dum único germe, nasce, primeiro, a sociedade civil; depois, no próprio seio

²⁶ HOBBSAWM, Eric J. *A Era das Revoluções (1789-1848)*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 240.

²⁷ *Ibidem*, p. 243-244.

desta, outras sociedades que, por serem restritas e imperfeitas, não deixam de ser sociedades verdadeiras.²⁸

Além disso, o Papa exortava a intervenção do Estado na questão social a fim de garantir justiça à classe operária:

A autoridade pública deve também tomar as medidas necessárias para salvaguardar a salvação e os interesses da classe operária. Se ela faltar a isto, viola a estrita justiça que quer que a cada um seja dado o que lhe é devido. [...] Os operários sentem, pelo tratamento desumano que recebem dos seus patrões, que quase não são avaliados senão pelo peso do ouro produzido pelo seu trabalho; quanto às sociedades que os aliciaram, bem vêem eles que, em lugar da caridade e do amor, não encontram nelas senão discórdias intestinas, companheiras inseparáveis da pobreza insolente e incrédula. A alma embotada, o corpo extenuado, quanto não desejariam sacudir um jugo tão humilhante! Mas, ou por causa dos respeitos humanos ou pelo receio da indignidade, não ousam fazê-lo.²⁹

A Igreja Católica lançava mão de um mecanismo que buscava mediar as relações e salvaguardar a fé católica das camadas populares. Para o clero, o Estado deveria garantir à classe operária o acesso à vida digna, a fim de evitar convulsões sociais que colocassem em risco a sociedade hierarquizada e a própria credibilidade religiosa. A *Rerum Novarum* demarcou o início de uma nova época para a Igreja Católica, na qual a evangelização da classe operária tornava-se indispensável. A preocupação do clero católico com a evangelização das camadas populares culminou na experiência da Ação Católica. Parte dessa organização, na modalidade especializada, a JOC refletiu o interesse da Igreja Católica pela evangelização dos trabalhadores urbanos, carentes de recursos assistenciais e desprovidos de mecanismos legais de reivindicação social.

2.2 Século XX: a Santa Sé e os novos paradigmas

A fim de ponderar a história da Juventude Operária Católica, parte integrante dos movimentos da Ação Católica especializada, diferentes contextos vivenciados pelos atores sociais pertencentes ao operariado e à Igreja foram esmiuçados. As relevantes mudanças ocorridas do seio da Instituição Católica estão entrelaçadas às grandes transformações políticas e socioeconômicas do século XX, portanto, é necessário articular o pensamento do clero e do laicato à realidade em que estão inseridos. Esse século abarcou as duas grandes

²⁸ Trecho da Encíclica *Rerum Novarum* citada por BIGO, Pierre; DE ÁVILA, Fernando Bastos. *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983, p. 175.

²⁹ BIGO, Pierre; DE ÁVILA, Fernando Bastos, *ibidem*, p. 176-177.

guerras, com origem na corrida imperialista e na ascensão dos regimes fascistas na Europa, e importantes revoluções populares que modificaram o cenário mundial e influenciaram a conduta da Santa Sé.

A Rússia de 1917 surpreendeu o mundo abalado pela guerra ao apresentar a potencialidade revolucionária de camadas desfavorecidas economicamente: o proletariado e a massa camponesa. Nas palavras do historiador britânico Eric Hobsbawm

A Revolução de Outubro produziu de longe o mais formidável movimento revolucionário organizado na história moderna. Sua expansão global não tem paralelo desde as conquistas do islã em seu primeiro século. Apenas trinta ou quarenta anos após a chegada de Lênin à Estação Finlândia em Petrogrado, um terço da humanidade se achava vivendo sob regimes diretamente derivados dos ‘Dez dias que abalaram o mundo’ (Reed, 1919).³⁰

A dimensão que o evento revolucionário de 1917 ganhou em âmbito mundial e os demais acontecimentos que ocorreram no entre-guerras estão intrinsecamente relacionados às significativas transformações que a Igreja Católica Romana ensejou por meio das decisões elaboradas nos vários papados que se seguiram. Nesse sentido, é pertinente citar Bandeira quando destaca que o Papa Pio XI (1922-1939), em sua encíclica *Charitate Christi Compulsi*, definiu que “dificilmente se encontra, ‘desde o dilúvio’, um mal-estar tão profundo, tão universal quanto o que atravessa o mundo em 1932.” Na *Encíclica Quadragésimo Anno* (1931), o pontífice “confirmou e ressaltou vários aspectos da *Rerum Novarum*³¹ de Leão XIII, condenando os males do livre capitalismo e do socialismo estreito”³²; e no ano de 1937, por meio da *Divini Redemptoris*, este mesmo papa condenou o comunismo e alertou para uma sociedade humana prestes à submergir em um “novo dilúvio”.³³

Scott Mainwaring destaca que Pio XI “condenava o comunismo como sendo intrinsecamente errôneo, e por toda a Europa a Igreja alinhou-se às forças conservadoras nos

³⁰ HOBBSAWM, Eric J. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 62.

³¹ Na carta *Rerum Novarum*, de 1891, o papa Leão XIII “combate as soluções marxistas propostas para a questão social. Contrapondo-se às proposições marxistas, o papa reforça o direito do homem à propriedade privada e à família; coloca-se contra a luta de classes e, em seu lugar, propõe a colaboração entre patrões e empregados [...]” Ver: RODEGHERO, Carla Simone. *O Diabo é Vermelho: imaginário anticomunista e a Igreja Católica no Rio Grande do Sul 1945-1964*. Passo Fundo: Ed. UPF, 1998, p. 48. (reforça condenações de PIO XI)

³² DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 183.

³³ BANDEIRA, Marina. *A Igreja Católica na Virada da Questão Social (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Vozes: Educam, 2000. p. 25.

anos 20 e 30. Somente depois dos fascistas terem tentado suprimir a Igreja foi que a instituição começou a fazer críticas contra Mussolini e Hitler.”³⁴

Para elucidar os distintos posicionamentos adotados pela hierarquia católica, ao longo do século XX, cabe remeter a esse mesmo autor quando afirma que

A concepção da Igreja quanto a sua missão integral determina diretamente o seu envolvimento na vida política. Quando, por exemplo, líderes religiosos argumentam que a Igreja deveria lutar contra o comunismo ou que deveria se colocar acima da política ou que desenvolva uma opção preferencial pelos pobres, estes pressupostos derivam do sistema religioso. Isso significa que é preciso compreender os objetivos da instituição e a concepção de fé que a motiva. A maioria dos estudos sobre a Igreja do período de 1916-55, contudo, não tem ressaltado estes aspectos.³⁵

A sociedade contemporânea e a profusão de eventos que lhe são característicos fizeram com que a Igreja Católica se deparasse, de forma inédita, com a transformação de “um grande número de valores relacionados com a religião, tais como a família tradicional e o respeito pela autoridade.”³⁶ Os paradoxos presentes na sociedade do século XX colocaram em xeque princípios cristãos inconciliáveis com tendências seculares. Entretanto, se a maioria do clero manteve-se conservadora e não adotou medidas concretas no intuito de minimizar as profundas desigualdades sociais, a Ação Católica, com o passar do tempo, incorporou um viés revolucionário ao aproximar-se do povo e envolver-se com seus anseios. A aproximação da Igreja com a base da sociedade colaborou para a instituição de mudanças legitimadas pela própria hierarquia, de acordo com a tendência manifestada nas encíclicas no Concílio Vaticano II. Para o Pe. Jorge Parisotto, ex-assistente internacional da JOC, “o Concílio inspirou-se em todo um movimento de igreja... não sei se a JOC sofreu influência ou o Concílio sofreu influência da renovação litúrgica: o Concílio foi fruto do reflorescer da Igreja e dos movimentos eclesiais [...]”.³⁷

Não sem razão, o conturbado século XX assistiu à criação de movimentos de leigos que constituíram “uma nova forma de expressão organizada de cristãos”.³⁸ Por conta dos acontecimentos de 1917, a Ação Católica foi ativada a fim de mobilizar o laicato e reforçar a fé cristã da comunidade leiga para conter o avanço das idéias comunistas e a conseqüente

³⁴ MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 43-44.

³⁵ Idem, p. 44.

³⁶ Ibidem, p. 45.

³⁷ PARISOTTO, Jorge. Entrevista concedida no dia 03 de Maio de 2005.

³⁸ COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, FGV, 1996. p. 344.

perda de fiéis.³⁹ No entanto, como ressaltou Dreher em seu estudo, a própria Ação Católica empreenderia um “catolicismo consciente e vigoroso após a guerra”⁴⁰. De fato, militantes da Ação Católica envolveram-se efetivamente com os problemas sociais que afetavam os mais pobres e, muitas vezes, com ideologias políticas de esquerda, inclusive o comunismo. Embora com a efetiva participação de religiosos, foi o laicato que dinamizou essa organização, conferindo-lhe a essência peculiar expressada de forma atuante em determinados momentos políticos.

Coutrot justifica o envolvimento de grupos evangelizadores no campo político nas seguintes palavras: “O Evangelho chama todos os homens à missão de salvação coletiva da humanidade, salvação espiritual, mas também prefiguração do reino dos céus desde aqui na terra pela organização da sociedade”.⁴¹ Dessa forma, poder-se-ia legitimar o engajamento da cristandade leiga e religiosa em períodos de contundente desorganização e conflito social. A pacificação se daria por meio de interferências necessárias à resolução dos problemas que afligiam a sociedade.

Observa-se a preocupação da Igreja Católica com a situação do povo trabalhador, principalmente, a partir da *Rerum Novarum*. Essa encíclica foi conseqüência das modificações sociais causadas pela industrialização e pela decorrente proletarização dos trabalhadores. Parte significativa desse proletariado já se sentia identificada e respaldada pelos ideais anarquistas, socialistas e comunistas. O contato com novas ideologias políticas e religiosas, experimentado pela crescente população urbana, desestabilizava as posições conservadoras assumidas pelo clero católico, desafiado a impedir a migração de fiéis.

A Igreja Católica ingressou no século XX com sua base de sustentação abalada pelo resultado das revoluções do século XIX: a ascensão da burguesia representada politicamente pelo liberalismo, a industrialização e a representatividade numérica do proletariado urbano. Em nome do progresso, o Estado liberal contestou o catolicismo romano e foi responsável pela secularização de vários âmbitos em que a Igreja atuava soberana. Segundo Rodeghero, “com a expansão do capitalismo e o surgimento da *questão social*, emergiram novos valores e atitudes, novas utopias, que propunham um bem-estar social e coletivo despojado de conotações religiosas. Com isso, foram se des cristianizando significativas camadas da população especialmente operários e burgueses.”⁴²

³⁹ LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular da JUC ao PC do B*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 1984.

⁴⁰ DREHER, op. cit., 1999, p. 183.

⁴¹ COUTROT, op. cit., p. 345.

⁴² RODEGHERO, op. cit., 1998, p. 45.

O deslocamento econômico do meio rural às cidades significou, na mesma medida, o enfraquecimento da influência do clero sobre a sociedade. A diminuição do poder da Igreja, devido a contingências culturais, econômicas e políticas, fez com que, mais tarde, a Instituição buscasse renovar suas estratégias a fim de conter a crescente perda de católicos. Dentro dessas circunstâncias, encontram-se a reação anticomunista e o combate à modernização e ao racionalismo. Compreende-se, dessa forma, o terreno em que a Ação Católica da Igreja foi gestada, para então, expandir-se como influente mecanismo de mobilização do laicato.

Cabe referir Hobsbawm, na obra *Mundos do Trabalho*, quando destaca a preocupação dos sacerdotes do século XIX, que percebiam no estabelecimento das fábricas o motivo da “descristianização” dos trabalhadores. O autor afirma que “em sociedades tradicionais a religião faz parte das estruturas tanto da autoridade quanto da comunidade, que são rompidas, destruídas ou transformadas pelo desenvolvimento do capitalismo moderno.”⁴³ Nesse contexto, a Igreja, distante do Estado burguês, perde o controle exercido também sobre a informação, pois as mudanças na sociedade “tornam acessíveis ao povo linguagens seculares de idéias [...] através de experiências coletivas que aceleram mudanças na ideologia popular”⁴⁴. Coloca-se, portanto, uma questão crucial à Igreja Católica ingressante no século XX: como dar sustentação a sua influência em meio a transformações tão avassaladoras?

Na Europa, do primeiro quartel do século XX, as relações entre a Igreja e o Estado modificaram-se levando a uma separação completa das duas instituições em alguns países. Após a Primeira Guerra, o fortalecimento dos regimes totalitários promoveu a subserviência do clero ao Estado Nacional, por meio da “cooptação das igrejas e o esvaziamento das bases confessionais”⁴⁵. Se, em um primeiro momento, boa parte do clero católico respirou aliviada com a contenção e a eliminação dos regimes de esquerda, não demorou para que as autoridades eclesiásticas se sentissem especialmente atingidas pelas políticas nacional-socialistas de Hitler, por exemplo. Dreher destaca que

os conflitos não tardaram. O regime reprimiu imprensa, as escolas, as organizações de jovens; a Igreja Católica condenou o paganismo e o totalitarismo nazista. Em 1937, finalmente, Pio XI publicou sua encíclica *Mit brennender Sorge* (Com profunda preocupação), na qual condenava o nacional-socialismo. Bispos, sacerdotes e religiosos voltaram-se contra o regime. Muitos foram aprisionados. O

⁴³ HOBBSAWM, Eric J. *Mundos do trabalho: novos estudos sobre a história operária*. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1987, p.62-63.

⁴⁴ Idem, p.63.

⁴⁵ DREHER, op. cit., 1999, p. 180.

campo de concentração de Dachau chegou a ter 260 religiosos católicos prisioneiros.⁴⁶

O pontificado de Pio XI (1922-1939) carrega o estigma de ter colaborado com os regimes nazi-fascistas na Europa. De fato, a postura deste Papa foi mais complacente com o nacional-socialismo do que com o ideário liberal e comunista. Às vésperas da Segunda Grande Guerra, Pio XI assinou concordata na qual reconheceu o reino da Itália em contraponto à legalização do Estado da Cidade do Vaticano; além disso, foi omissivo em relação à invasão italiana na Etiópia e à incorporação da Polônia por parte da Alemanha nazista.⁴⁷

Quanto ao pontificado de Pio XI, Portelli considera que

a aliança e sobretudo as concordatas permitiram à Igreja estabilizar seus privilégios no seio da sociedade civil. Mas esta estabilização, para além das conseqüências benéficas imediatas, hipoteca gravemente a independência da Igreja. Com efeito, a priori, a concordata permite à Igreja conservar e mesmo reforçar suas funções no interior da sociedade civil: se considerarmos a lei Gentile e a concordata de 1929, a Igreja recupera o monopólio do aparelho escolar: tal monopólio pode permitir-lhe reforçar no futuro sua influência sobre o aparelho do Estado; Gramsci sublinha principalmente o controle da Universidade que fornecerá à Igreja o instrumento para formar o pessoal dirigente do Estado [...].

Sobre os riscos que as alianças entre a Igreja e o Estado burguês encerram para o aparelho eclesiástico, Portelli cita a seguinte análise de Gramsci

Ao lado da Igreja, associação de indivíduos disciplinados pelo dogma, surgem os sindicatos, as cooperativas, que devem aceitar a liberdade, o livre exame, a discussão: estas armas demoníacas são dirigidas somente contra o Estado, contra as reformas particulares da vida, mas acabarão fatalmente por se voltar contra a religião, contra a moral que dependa do dogma.⁴⁸

Sob o pontificado de Pio XII (1939-1958) também não houve por parte da Igreja crítica mais dura aos desmandos nazistas, embora membros de partidos e organizações comunistas fossem excomungados.⁴⁹ Finalmente, na radiomensagem do Natal de 1944, quase ao final da Segunda Guerra, o pontífice revelou descontentamento e preocupação com os rumos dos regimes totalitários na Europa, condenando os “monopólios de poder ditatorial”, além de fazer referência à função do Estado:

⁴⁶ Ibidem, p. 180-181.

⁴⁷ BANDEIRA, op. cit., p. 32-33.

⁴⁸ PORTELLI, op. cit., p. 171-173

⁴⁹ DREHER, op. cit., 1999, p. 183.

Uma sã democracia fundada sobre os princípios imutáveis da lei natural e nas verdades reveladas será resolutamente contrária àquela corrupção que atribui à legislação do Estado um poder sem freios nem limites, e que faz também do regime democrático, não obstante as aparências contrárias mas mentirosas, um puro e simples sistema de absolutismo.⁵⁰

No cenário configurado após as guerras mundiais, com o naufrágio dos regimes fascistas de Mussolini e Hitler, os Estados Unidos da América emergiram como indiscutível potência global capitalista desbancando a Inglaterra de sua posição privilegiada e ascendendo na economia mundial. Essa ascensão consolidou-se não obstante a Grande Depressão originada pelo *crack* da Bolsa de Nova Iorque em 1929. Após 1945, o antagonismo entre a política capitalista e socialista fez com que o ocidente e o oriente se digladiassem, representados pelas novas potências econômicas constituídas pelos EUA e pela URSS respectivamente. O contexto de Guerra Fria, estabelecido entre os pólos comunista e capitalista, foi extremamente significativo para o direcionamento político e socioeconômico da América Latina, além de imprimir à Igreja Católica uma feição peculiar que propunha repensar a doutrina dentro das especificidades do continente.

2.3 Religião, política e questão social na América Latina: *Quo Vadis?*

Os relevantes eventos mundiais da primeira metade do século XX refletiram diretamente sobre a América Latina em âmbito político e socioeconômico, e a Igreja Católica não foi imune a essas mudanças. Um novo modelo de dominação sobre o “Terceiro Mundo” foi inaugurado e a preponderância dos EUA buscou enraizar-se em solo latino-americano por meio de estratégias neocoloniais. Em oposição ao paradigma capitalista, os ideais de esquerda se fortaleciam como alternativa possível a uma política econômica excludente e servil. O número crescente de excluídos conferia maior consistência ao discurso que se opunha a esta realidade e ampliava a receptividade popular às organizações de esquerda, além dos movimentos de base desenvolvidos pelos setores mais progressistas da Igreja.

A sociedade latino-americana encontrava-se oprimida entre os crescentes problemas estruturais e a pressão exercida pelo bloco capitalista em busca de lucros. Os países do Atlântico Norte, em especial os Estados Unidos, impuseram às economias mais fragilizadas a “doutrina da segurança nacional”. Os preceitos desta doutrina nada mais eram do que a defesa

⁵⁰ Pio XII citado por BANDEIRA, Marina, op. cit., p. 199-200.

dos interesses capitalistas, por meio da “coação político-militar-econômica”, a fim de barrar a expansão do comunismo pelo continente americano. Nas palavras de Bandeira

Data desses anos a grande preocupação com o desenvolvimento entendido como a adaptação pura e simples, por parte de outras culturas, às exigências da grande industrialização – tal como desenvolveu nos países do Atlântico Norte. [...] O contexto da Guerra fria oferece condições ideais para o revigoramento dos antigos ‘trustes econômicos’, que se transformam em macroempresas multinacionais: é o ‘capitalismo tecnocrático’, que obtém fabulosos lucros em países subdesenvolvidos.⁵¹

Dez anos depois da Revolução Socialista Chinesa de 1949, seria a vez de Cuba surpreender o mundo ao colocar em marcha a revolução popular que derrubou a ditadura de Fulgêncio Batista e, pouco tempo depois, incorporou os ideais socialistas. Batista havia tomado o poder em Cuba no ano de 1952 e a sua trajetória foi marcada pelo autoritarismo e pela repressão violenta aos seus adversários políticos. Altmann nos lembra que “Batista rompeu, de imediato, as relações com a União Soviética e criou, internamente, o *Buró de Represiones de Actividades Comunistas (BRAC)*”, mostrando-se afinado à política imposta pelos EUA, em vigor durante a Guerra Fria.⁵² Colocar-se ao lado da maior potência capitalista era acentuar ainda mais o fosso existente entre o governo e os anseios da maioria da população cubana. Esse contexto favoreceu o amadurecimento de um levante armado, com grande adesão popular, a fim de interromper a sucessão de governos opressores amparados pelos interesses norte-americanos na ilha.

Após a vitória da revolução que derrubou Batista, devido a medidas como a reforma agrária e a nacionalização de propriedades estrangeiras, as represálias norte-americanas recrudesceram forçando o isolamento econômico da ilha caribenha. Intensificou-se, portanto, a aproximação de Cuba com os países do bloco socialista, o que respaldou politicamente os ideais revolucionários e provocou grande tensão nas Américas.

A localização geográfica da ilha cubana afrontou diretamente a dominação empreendida pelos EUA nos países latinos, tocando em um ponto nevrálgico da chamada Guerra Fria. O evento cubano acentuou a ingerência estadunidense sobre as economias latino-americanas, além de fortalecer o repúdio ao comunismo e, de forma paradoxal, dar novo fôlego à esquerda latino-americana. O “perigo vermelho”, após a Revolução Cubana, tornou-se mais tangível na América Latina, afligindo os interesses do capitalismo ocidental e suscitando temores que se refletiam também no discurso da Igreja Católica.

⁵¹ BANDEIRA, op. cit., p. 202.

⁵² ALTMANN, Werner. *México e Cuba: revolução, nacionalismo, política externa*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001, p. 45.

O impacto causado pela revolução cubana na América Latina fez com que a instituição católica, a sociedade e as organizações políticas de esquerda e de direita atribuíssem maior dimensão ao “potencial revolucionário do continente.”⁵³ As conseqüências do movimento vitorioso acenderam paixões e rivalidades ao colocarem em xeque o *status quo* das elites conservadoras. É preciso não perder de vista que as reformas de base promovidas pelo regime de Fidel Castro serviram de exemplo concreto e incômodo para muitos, o que fomentava ações que buscavam desestabilizar o governo da ilha. Restrições político-econômicas e o reforço do imaginário⁵⁴ anticomunista na América Latina, constituíram tentativas de cercear a autonomia cubana e de minar a continuidade do processo revolucionário.

As ações de natureza social, inclusive aquelas vinculadas à Ação Católica, muitas vezes carregaram o estigma de “comunistas”. No entanto, a hierarquia da Igreja Católica manteve sua crítica aos ideais comunistas e repudiou qualquer envolvimento cristão com essas práticas.⁵⁵ Aos comunistas eram atribuídos adjetivos maniqueístas e imagens estereotipadas. O “comunista” era o oposto do “cristão” e os antagonismos eram expressos

em termos de valores ético-morais: lícito e ilícito, bem e mal, amor e ódio, certo e errado, natural e antinatural, humano e desumano, divino e diabólico. Tais representações implicavam, também, uma avaliação crítica das ações empreendidas pelos comunistas e do projeto de sociedade por eles defendido, que se opunha àquele da Igreja.⁵⁶

Ainda refletindo o imaginário da Igreja quanto ao comunismo, Rodeghero ressalta que

A antítese das imagens *luz* e *trevas* era também utilizada pelos anticomunistas católicos para demarcar o terreno que lhes pertencia e o dos inimigos. Nesse sentido, Pio XI (1953), na encíclica *Divini Redemptoris* – considerada o *verdadeiro farol* na orientação dos fiéis -, afirmava que os cristãos são ‘filhos da luz’ ao passo que os comunistas são ‘filhos das trevas’.⁵⁷

⁵³ MAINWARING, op. cit., p. 64.

⁵⁴ Para melhor definir o conceito de imaginário, é pertinente recorrer a Baczko quando destaca que “O imaginário social é (...) uma das forças reguladoras da vida colectiva. (...) é, pois, uma peça efectiva e eficaz do dispositivo de controlo da vida colectiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o *lugar* e o *objecto* dos conflitos sociais.” Cf. BACZKO, Bronislaw (1995). *Imaginação Social*. In: Enciclopédia Einaudi. Vol. 5. Anthropos-Homem, p.309-310.

⁵⁵ Bartolo Perez, brasileiro de São Paulo, antigo presidente internacional da JOC, relatou o seu contato com a JOC cubana no ano de 1957: “Eu estive lá em fevereiro de 57, em 1957 eu estava em Cuba. E ele [Fidel Castro] estava já na Sierra Maestra, já estavam falando que ele iria chegar. A gente ouvia as bombas, eu levava um susto e o pessoal da JOC dizia ‘não te assusta, já é planejado, é para ir preparando o povo, porque ele vai chegar’ [...] a JOC estava de cabeça e tudo com ele, eu fiquei apavorado... esses aqui estão de corpo e alma com a revolução.”

⁵⁶ RODEGHERO, op. cit., 1998, p.23.

⁵⁷ Ibidem, p. 25.

Nesse caso, a construção de representações⁵⁸, especificamente sobre o comunismo e os defensores de seus princípios, faz sentido quando analisada dentro de seu contexto específico. De fato, as idéias oriundas do materialismo histórico e o espírito do manifesto de 1848 forneceram matriz ideológica à maioria das revoluções populares do século XX. Após a adoção do comunismo em Cuba, grupos distintos da sociedade na América Latina estiveram mais claramente empenhados em defender ou tecer duras críticas aos princípios marxistas. As críticas ao comunismo, afirmativas ou não, fundamentavam-se em ações concretas desenvolvidas por esses regimes e/ou em representações cada vez mais presentes no imaginário popular. Para Chartier “As representações do mundo social [...], embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.”⁵⁹

Nos bastidores dos conflitos ideológicos, suscetível às representações existentes, estava significativa parcela da população não atuante em movimentos sociais: a maioria não contemplada pelos benefícios do capitalismo e parte da burguesia e da classe média temerosa com a suposta perda de sua condição social frente a possíveis transformações revolucionárias.

Diante disso, pode-se aplicar a análise de Baczko sobre a utilização do imaginário em épocas de conflito:

As situações conflituais entre poderes concorrentes estimulavam a invenção de novas técnicas de combate no domínio do imaginário. Por um lado, estas visavam a constituição de uma imagem desvalorizada do adversário, procurando em especial invalidar a sua legitimidade; por outro lado, exaltavam através de representações engrandecedoras o poder cuja causa defendiam e para o qual pretendiam obter o maior número de adesões [...]⁶⁰

Não obstante o esforço empreendido pelo bloco capitalista e pelo clero conservador em conter a proliferação das ideologias⁶¹ de esquerda, a partir de 1950 assistiu-se movimentos

⁵⁸ Com referência ao conceito de representação, Pesavento afirma que “a representação do real, ou o imaginário, é, em si, elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao mundo.” Cf. PESAVENTO, Sandra J. (1995). Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA – Representações. São Paulo: ANPUH/Contexto, n.29, vol. 15, p. 18.

⁵⁹ CHARTIER, Roger (1990). *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p.17.

⁶⁰ BACZKO, op. cit., p.300.

⁶¹ Em um contexto de profusão de variadas ideologias políticas e religiosas, é elucidativo reproduzir o que segue: “As Ideologias surgem normalmente em períodos de crise, quando a visão do mundo dominante não consegue satisfazer novas e pressionantes necessidades sociais e pedem imperiosamente aos próprios seguidores uma transformação total da sociedade, ou um afastamento dela.” p. 588. Para aprofundar as acepções do conceito “ideologia”, ver: STOPPINO, Mário. In: BOBBIO, Norberto (Org.). *Dicionário de política*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1993.

revolucionários e manifestações sociais identificadas com esse ideário em vários lugares do mundo, nos quais parte significativa da juventude atuou. No Brasil, dentre as ações da Igreja Católica a fim de coibir a adesão ao ideário de esquerda e a diferentes credos, destacou-se o XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, no Rio de Janeiro. Esse congresso, ocorrido em 1955, “promoveu a fé católica, o anticomunismo, o turismo brasileiro e o progresso econômico. Mais de um milhão de pessoas participaram do Congresso, que teve lugar no Aterro do Flamengo, cuja construção foi acelerada a pedido da Igreja.”⁶²

Esse período abarcou também a representativa diminuição do campesinato nas Américas e o aumento proporcional da urbanidade. A partir da década de 1970 os camponeses constituíam a minoria da população na América Latina.⁶³ Nas grandes cidades latino-americanas, o crescimento urbano, na maioria das vezes desordenado, acentuava problemas sociais relacionados ao trabalho, à educação, à habitação e à saúde pública que implicavam diretamente no exercício da cidadania. Além disso, atores sociais distintos tomaram maior vulto na sociedade: as mulheres ocuparam novos espaços, o operariado aprimorou sua consciência de classe e o mercado de trabalho passou a exigir maior grau de instrução para o exercício de determinadas atividades.

As mudanças provocadas pela urbanização interferiram na relação da Igreja Católica com os seus seguidores leigos, sendo que neste estudo será dada maior ênfase à mão-de-obra operária. Os acontecimentos que transformaram a sociedade rural, baseada em laços patriarcais, em outra “industrializada” e “profana”, provocaram também “a redução constante do peso social da religião organizada, que [perdeu] cada vez mais a função de controle social”.⁶⁴ No Brasil, após a Segunda Guerra Mundial, Mainwaring destaca que a rapidez das “mudanças socioeconômicas, a ameaça do comunismo, o crescimento do protestantismo e das religiões afro-brasileiras e a assimilação de inovações teológicas e filosóficas européias impulsionaram a mudança”, ou seja, a “revolução” que conduziria a reformas na própria Igreja.⁶⁵ No decurso desses eventos, inerentes à modernização da sociedade, a hierarquia católica elaborou novos princípios a fim de fazer frente à diversidade ideológica presente nas cidades. Por meio da análise do contexto social, percebe-se, portanto, o processo de renovação litúrgica como consequência de modificações profundas ocorridas no século XX.

⁶² MAINWARING, op. cit., p. 85.

⁶³ HOBSBAWM, op. cit., 1995, p.285.

⁶⁴ ZANONE, Valério. Laicismo. In: Bobbio, Norberto (Org.). *Dicionário de política*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1993, p.673.

⁶⁵ MAINWARING, op. cit., p. 98.

Ao refletir eventos desse século, apropriadamente o período que precedeu os governos militares na América Latina, Segala destaca que “a liberdade política favoreceu a expressão das novas forças sociais geradas pelo processo democrático e desenvolvimentista do pós-guerra, onde se falava abertamente de reformas e de revolução.”⁶⁶ O autor pondera também sobre o espaço ocupado pelas ideologias de esquerda na América Latina quando afirma que

os próprios governos populistas que haviam se instalado em vários países do continente, inclusive no Brasil, utilizavam uma retórica esquerdista e permitiam aos partidos marxistas um considerável espaço de atuação e propaganda ideológica, o que realmente dava oportunidade ao crescimento de sua influência, sobretudo em meio aos setores juvenil e operário.⁶⁷

Alguns movimentos vinculados à Igreja Católica também se beneficiaram desse “espaço de atuação”, o que propiciou, sem dúvida, a “[...] radicalização da própria Ação Católica [o que] parecia confirmar a análise de que estava a caminho uma situação pré-revolucionária incontrolável, capaz de subverter até mesmo os cristãos com seu materialismo ateu e sua política anti-Igreja.”⁶⁸ No entanto, não podemos subestimar a situação paradoxal dentro da própria instituição católica, principalmente nos anos que seguiram à Segunda Grande Guerra. As diferentes tendências que permeavam a Igreja Católica, enquanto instituição, também estavam presentes na “visão de mundo” do seu grande contingente de fiéis.

Se a hierarquia católica expressava-se contra os abusos do capitalismo, o comunismo era “condenado em si”⁶⁹. Para a hierarquia, o comunismo, balizado pelas idéias marxistas, implicava na “decadência moral” do indivíduo; e os jovens apresentavam maior vulnerabilidade a influências consideradas nefastas pelo clero católico. No entanto, outra corrente de pensamento dentro do clero caminhou no sentido de ampliar as ações em direção às classes desfavorecidas. A proximidade com o povo fez com que membros do clero se envolvessem profundamente com os problemas sociais existentes e utilizassem o próprio evangelho como base legítima para a mudança. As profundas desigualdades existentes e o número crescente de marginalizados destoavam com as pregações do evangelho cristão.

Dessa forma a Ação Católica Especializada, desenvolvida a fim de agregar os jovens à órbita da doutrina cristã em diferentes contextos sociais, manifestou críticas a questões mais

⁶⁶ SEGALA, Aldino Luiz. “Circunstâncias, Continuidades e Rupturas: Professor Ernani Maria Fiori e sua Geração”. Tese de Doutorado em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2005, p.236.

⁶⁷ *Ibidem*, p.254.

⁶⁸ *Idem*, p.254.

⁶⁹ RODEGHERO, *op. cit.*, 1998, p. 79.

amplas, que saíam do campo da evangelização ao tocar diretamente em aspectos político-econômicos. O método “Ver-Julgar-Agir” utilizado pela Ação Católica Especializada, paulatinamente expandiu-se, ao partir de circunstâncias pontuais vivenciadas pelos jovens, para ganhar maior dimensão ao focalizar problemas de ordem estrutural que afetavam a sociedade como um todo.

As mudanças mais profundas na Ação Católica ocorreram ao final da década de 1950, quando jovens militantes passaram a criticar efetivamente problemas sociais que só poderiam ser atenuados por meio da ação política ou revolucionária, conforme o contexto vigente. Observa-se que, após combater por muito tempo as mudanças de valores ensejadas pelo mundo moderno, a Igreja Católica apresentou transformações notáveis que afetaram a sua linha teológica clássica. Mainwaring situa entre 1955 e 1964, o período da “Igreja Reformista”, tanto em nível internacional como no Brasil. Nesses anos, ocorreu a morte do “cauteloso e conservador” Pio XII (1958), e João XXIII assumiu o papado promovendo mudanças profundas no clero católico. O papa, ao promover o Concílio Vaticano II (1962-1965), buscou maior proximidade com o “mundo secular moderno”.⁷⁰ Embora o Concílio tenha sido marcante na história da instituição, antes do papado de João XXIII, “muitos teólogos, bispos e movimentos haviam trabalhado pela mudança da Igreja [...], as encíclicas apostólicas progressistas e o Vaticano II incorporaram e legitimaram tendências que já existiam ao invés de criar algo de novo.” Compreende-se, dessa forma, que a “mudança iniciou-se a partir da base, mas tomou impulso somente quando foi legitimada pela cúpula.”⁷¹

De fato, acontecimentos transformadores nas relações entre o clero e laicato, em contexto de guerra fria, culminaram no Concílio Vaticano II. Interessa a este estudo compreender os meandros que propiciaram os inéditos preceitos formulados pelo pontífice João XXIII e finalizados por Paulo VI na década de sessenta. Não se pode desprezar que a expansão do socialismo no leste europeu fundamentou em parte essas mudanças e forçou ações em prol das camadas mais desfavorecidas da população. Apesar de o Concílio Vaticano ter sido um evento europeu, as reformas nele contidas

conduziram a mudanças que foram mais significativas em alguns países da América Latina do que na própria Europa. Maior participação dos leigos, justiça social, maior sentido de comunidade, maior co-responsabilidade dentro da Igreja e relações de maior proximidade entre o clero e o povo exigiam na América Latina mudança maior do que na Europa.⁷²

⁷⁰ MAINWARING, op. cit., p.62

⁷¹ Ibidem, p. 63.

⁷² Idem, p. 63.

A América Latina, possuidora de grande contingente de fiéis católicos e de profundas desigualdades sociais, vivenciou circunstâncias que estimularam a reforma eclesial. Os interesses e as ações de leigos e religiosos progressistas encontraram respaldo no Vaticano II. No Brasil, o Concílio não foi o “motor” propulsor da mudança que atingiu a Igreja, como mencionou o arcebispo de João Pessoa Dom José Maria Pires, mas a legitimou - como afirmou o próprio arcebispo - e fortaleceu movimentos que já ocorriam desde a década de 1950, com mais intensidade no nordeste.⁷³

As novidades promovidas por João XXIII modificaram muitos princípios católicos até então vigentes. As encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963)⁷⁴ foram reflexo da aproximação da hierarquia com questões seculares que afligiam a maioria da humanidade.⁷⁵ O sofrimento humano demandava transformações terrenas e o Concílio Vaticano II selou maior comprometimento da Igreja com essa necessidade. É inegável, portanto, o efeito dos novos princípios promulgados, já que a ênfase concentrava-se na missão social da Igreja e no importante papel a ser desempenhado pelo laicato. Adeptos e críticos conservadores não faltaram às novas idéias. No entanto, a Igreja Católica não voltaria a ser a mesma. O diálogo ecumênico, a interação entre religiosos e leigos, as missas proferidas nas línguas vernáculas e a preferência pelos pobres constituíram decisões revolucionárias que despojaram a hierarquia de uma postura conservadora milenar. Serbin considera que o Concílio concedeu

ênfase maior nos leigos como ‘o povo de Deus’, uma tendência compartilhada pela ACB (Ação Católica Brasileira). [...] o Vaticano II assimilou muitas idéias da América Latina graças à pressão dos bastidores de dom Hélder e dom Manuel Larráin, do Chile. Por sua vez, a ênfase do Concílio na justiça social e nos direitos humanos impeliu os teólogos, o clero e as freiras da América Latina a se aprofundarem no trabalho com a maioria empobrecida. Significativamente, o Vaticano II enfatizou o diálogo dentro da instituição e com outras fés e filosofias.⁷⁶

Dentre as importantes inovações da Igreja brasileira, destacou-se o Movimento de Educação de Base (MEB). Esse projeto nasceu das experiências com escolas radiofônicas promovidas por Dom Eugênio Sales no nordeste e tinha por objetivo alfabetizar comunidades carentes, instigando a consciência dos oprimidos e a mobilização social. A CNBB

⁷³ Idem, p. 63.

⁷⁴ Na Carta Encíclica *Mater et Magistra* foram destacadas, além de questões econômicas e operárias, os conflitos pela posse de terra e a dificuldade dos países subdesenvolvidos. A *Pacem in Terris* pregou a paz entre os homens, com base na “justiça, caridade e liberdade”. A preocupação com o direito ao trabalho e à justa remuneração, como formas de proporcionar uma vida digna aos operários, também caracterizou essa encíclica.

⁷⁵ MAINWARING, op. cit., p. 62.

⁷⁶ SERBIN, op. cit., p. 99.

(Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), sensível ao bem sucedido empreendimento, pôde contar com o financiamento das escolas radiofônicas, concedido pelo governo de Jânio Quadros em 1961, para expandir o movimento. Por colocar em prática suas atividades nas regiões mais carentes do país, onde o “sistema patrimonial-paternalista” era bastante arraigado, a educação de base constituía uma afronta que ameaçava a hegemonia dos grandes latifundiários. O MEB defendia a “plena participação do camponês e do operário urbano em todos os assuntos que lhes dizem respeito.”⁷⁷

O MEB funcionou em 57 dioceses do país e motivou tensões internas entre bispos e membros do clero, pois era considerado anticlerical por alguns religiosos. Além da pressão de parte da Igreja, alguns políticos acusavam os participantes de serem comunistas. Dentro dos quadros que atuavam no projeto, destacavam-se participantes da JUC (Juventude Universitária Católica), JAC (Juventude Agrária Católica) e JOC (Juventude Operária Católica). Nesse período a própria Ação Católica, em seu envolvimento com estudantes e operários, apresentava uma conduta considerada radical por muitos leigos e católicos. Com o Golpe de 1964, membros do MEB foram perseguidos e presos. A revista publicada “Viver é Lutar” saiu de circulação e o material didático foi apreendido. Além da repressão colocada em marcha pelo regime, o projeto não contou com o apoio da hierarquia católica, dividida entre progressistas e conservadores.⁷⁸

Mesmo povoada por tendências dissonantes, a Igreja não podia mais ignorar a rapidez das mudanças do mundo contemporâneo e, por conseguinte, a transformação de valores na sociedade cada vez mais urbana. A *revolução cultural*, em marcha ao longo do século XX, questionou os papéis vivenciados tradicionalmente no âmbito da família, da sexualidade e do trabalho. A consolidação da sociedade urbana fortaleceu o individualismo e modificou as relações familiares com a emancipação feminina e o divórcio. Conforme Rodeghero a “nova cultura, com os valores a ela subjacentes, tornou-se dominante nas economias de mercado desenvolvidas, difundindo-se internacionalmente por meio da televisão, do rádio, do turismo juvenil e da rede mundial de universidades [...]”.⁷⁹ Todos esses fatores contribuíram para que conceitos tradicionais defendidos pela Santa Sé entrassem em choque com o mundo sempre mais secularizado. Nesse sentido, a hierarquia da Igreja posicionou-se contrariamente às teorias que se opunham aos princípios católicos mais formais, mas, de forma paradoxal, ensejou movimentos que abriram maior espaço a questionamentos seculares que, muitas

⁷⁷ BRUNEAU, op. cit., p. 157-158.

⁷⁸ Ibidem, p. 159-163.

⁷⁹ RODEGHERO, op. cit., 1998, p. 55.

vezes, eram fundamentados pela obra de Marx, como, por exemplo, a Juventude Operária Católica.

2.4 A Igreja Católica e o Estado no Brasil

A presença da Igreja Católica no Brasil foi marcante desde o início da colonização portuguesa e as formas que a instituição assumiu na sociedade foram sensíveis às modificações na orientação política nacional e àquelas promovidas pelo Vaticano. Para identificar os reflexos da hegemonia católica na sociedade brasileira é necessário considerar a forte religiosidade que a permeou desde o início de sua formação e o papel cultural da crença e do sincretismo nas diferentes etnias que a constituíram. Quanto a esse aspecto, Bruneau salienta que,

Num plano mais amplo, a base da religião no Brasil é a própria cultura; isso é confirmado pela grande maioria dos antropólogos que salientam a natureza essencialmente sacral da cultura. Afinal de contas, a sociedade foi em parte fundada pela Igreja, foi a religião católica que lhe deu conteúdo logo no início; e os símbolos, crenças e fórmulas católicas permaneceram dominantes através dos seus quatro séculos de evolução.⁸⁰

A presença da Igreja Católica no Brasil Colonial estava subordinada à matriz portuguesa e caracterizou-se pela falta de autonomia e de proximidade com os fiéis. Os jesuítas, com maior organização interna e atividades desenvolvidas junto à população, foram expulsos em decorrência da Reforma Pombalina, o que pode ser citado como um dos elementos que favoreceram a “Crise da Cristandade”⁸¹. De fato, a presença do clero católico no período colonial era esparsa e pouco influente no cotidiano dos seus fiéis.⁸² Devido ao número reduzido de religiosos, a construção de templos, a organização de procissões, as ladainhas e novenas eram promovidas por leigos, o que restringia a participação do clero à celebração da missa e à administração dos sacramentos, onde isso era possível. Essas características, salientadas por Riolando Azzi, concederam uma coloração própria à religiosidade brasileira, permeada por aspectos sincréticos e populares.⁸³

⁸⁰ BRUNEAU, op. cit, p. 108.

⁸¹ Designação dada por Riolando Azzi.

⁸² FÉLIX, Loiva Otero, SILVEIRA, Daniela Oliveira. *Escrevam porque as ditaduras não duram para sempre*. Passo Fundo: UPF, 2004, p. 54.

⁸³ AZZI, Riolando. *A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal* (História do pensamento católico no Brasil II). São Paulo: Paulinas, 1991.

Ao longo do período imperial, a Igreja brasileira esteve sob a tutela do Estado, o que desestabilizava suas finanças e não favorecia a evangelização nos moldes romanos. Não houve no Brasil imperial o mesmo apoio encontrado pela Igreja Católica na América espanhola. Nesse contexto, não podemos menosprezar os vínculos imperiais com a maçonaria, o que certamente, dificultava as condições para que o clero católico se tornasse proeminente na sociedade. Com a efetiva falta de apoio do Estado, e sendo o imperador o “chefe titular da Igreja”⁸⁴, o clero católico enfrentou a diminuição no número de padres e freiras. O padroado vigente no período caracterizava-se, portanto, pelo forte controle estatal sobre os assuntos da Igreja, subordinando-a aos interesses políticos imperiais. De forma paradoxal, a condição de religião oficial do Brasil mantinha o clero sob “uma tutela incômoda e sufocante”.⁸⁵ Esta atmosfera favoreceu o desenvolvimento de uma religiosidade distanciada da ortodoxia romana. Mainwaring destaca que “muitos padres constituíam família e passavam pouco tempo em atividades eclesiais”, além disso, “os seminários estavam deficientes em termos de número e de qualidade [...]”.⁸⁶

Sobre o período monárquico no Brasil, no que concerne ao panorama do clero católico, é pertinente salientar a visão do Pe. Júlio Maria, que corrobora as circunstâncias desfavoráveis ao desenvolvimento da religiosidade tridentina:

[...] a religião não pode ser considerada pelo historiador sem que, ao lado do profundo sentimento católico que anima o povo e do prestígio que ela tem para as massas, se mostrem bem salientes estes fatos: o regalismo, o enfraquecimento das ordens religiosas, o desprestígio do clero, a reação enérgica mas efêmera do episcopado e do elemento católico contra as usurpações do poder público, o racionalismo ou ceticismo das classes dirigentes.⁸⁷

Na segunda metade do século XIX, a Igreja Romana buscou desenvolver maior ingerência sobre as Igrejas nacionais a fim de promover o catolicismo oficial. A nova postura do clero romano fomentou o aparecimento de lideranças reformistas conservadoras dentro da Igreja brasileira gerando conflitos entre estas e o Imperador D. Pedro II, a chamada “Questão Religiosa”. Em consonância com os moldes tridentinos, estes líderes condenavam a

⁸⁴ MAINWARING, op. cit., p.41.

⁸⁵ MATOS, Henrique Cristiano José. *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte: Ed. O Lutador, 1990, p, 7.

⁸⁶ MAINWARING, op. cit., p.41.

⁸⁷ MARIA, Pe. Júlio. O catolicismo no Brasil (memória Histórica) apud BEOZZO, Pe. José Oscar. *Cristãos na universidade e na política*. Petrópolis: Vozes, 1984, p.19.

maçonaria, eram intolerantes com os demais credos e pregavam práticas pastorais condizentes à ortodoxia católica.⁸⁸

A separação legal entre Estado e Igreja no início do Brasil republicano conferiu novo fôlego à Igreja no sentido de organização eclesial. A Igreja brasileira fortaleceu sua estrutura interna em resposta às novas circunstâncias impostas pela república secular. Esta transformação se deu a fim de reverter o quadro de decadência e distanciamento dos princípios romanos, tanto no próprio clero quanto nas práticas populares. Novas dioceses foram criadas e religiosos chegaram ao Brasil para fortalecer as ordens religiosas e incrementar o processo de autonomia e reformas.⁸⁹ Em contraponto a esta “liberdade”, a Igreja brasileira precisou administrar o fim de alguns privilégios que caracterizaram os períodos anteriores. Na medida em que a Igreja Católica distanciava-se do Estado, a aproximação com a Cúria Romana consolidava-se. Segala destaca o fato de a Santa Sé promover mudanças na Igreja brasileira, tradicionalmente vinculada à cultura lusitana, a fim de torná-la mais hierárquica e adequá-la aos princípios do Concílio de Trento. Além disso, foram tomadas medidas para fortalecer o clero católico brasileiro desvinculado do Estado. A multiplicação das dioceses, as reformas de antigas ordens religiosas e a chegada de novas congregações, figuraram entre as ações da Cúria Romana no Brasil.⁹⁰

Nesse contexto, Beozzo acentua o distanciamento entre a Igreja e as elites que não mais a vêem como legitimadora do poder estatal. Outras ideologias presentes estão em consonância com o advento da república no Brasil: o liberalismo, o protestantismo e o positivismo, além das irmandades maçons. Segundo o autor, os conflitos persistiram até 1930, com a dissolução da ordem liberal.⁹¹ Não obstante a dificuldade de aproximação com as elites, a Igreja permaneceu refratária às manifestações e às rebeliões populares, que proliferavam durante a república oligárquica, em resposta à crescente desigualdade e exclusão promovidas pelo avanço do capitalismo.

Após o distanciamento entre clero e governo, no início da era republicana, houve a denominada Restauração Católica, geradora de “[...] uma ideologia de neocristandade que defendia um monopólio religioso e um papel político maior para a Igreja.”⁹² Essa ideologia buscava o apoio do Estado a fim de garantir a continuidade da hegemonia católica no território brasileiro. A hierarquia católica necessitava de colaboração política para promover e

⁸⁸ MAINWARING, op. cit., p. 42.

⁸⁹ Idem, p. 42.

⁹⁰ SEGALA, op. cit., p. 47.

⁹¹ BEOZZO, José Oscar. In: PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira [et. al.]. *O Brasil republicano, v. 4: economia e cultura (1930-1964)*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p.276.

⁹² SERBIN, op. cit., p. 82.

sustentar sua influência, por conseguinte a aliança com o Estado era fundamental para concretizar esses projetos.⁹³ O Arcebispo de Olinda e Recife, Sebastião Leme da Silveira Cintra, liderou o movimento de neocristandade, entre 1916 e 1943, com o objetivo de promover um novo paradigma de relações entre Igreja e Estado, de acordo com as designações de Roma.⁹⁴ É pertinente considerar os eventos vivenciados pela Santa Sé neste período, que incluem a aproximação e a posterior crítica aos regimes autoritários fascistas na Europa e a condenação do comunismo. O posicionamento da Cúria Romana teve reflexos na Igreja brasileira que consolidou alianças com Vargas na mesma medida em que criticava o comunismo.

Embora o modelo de neocristandade tenha surgido em 1916, foi no governo de Getúlio Vargas que as relações entre o clero católico e o Estado destacaram-se pela cooperação e pela reaproximação. As determinações da Era Vargas respaldavam o que a instituição eclesiástica esperava que o poder político engendrasses: ordem, nacionalismo, patriotismo e anticomunismo.⁹⁵

Quanto às mudanças evidenciadas nas relações Igreja e Estado, Bruneau destaca que, em 1931, a educação religiosa foi permitida nas escolas públicas, o que representou um grande avanço do clero católico no âmbito da educação. O Estado, sob o governo de Vargas, abriu espaço à influência católica nas escolas, sendo que “[...] o papel principal da educação era desempenhado pelas escolas particulares, ficando as instituições públicas em segundo plano.” É importante ressaltar que o Clero Católico detinha o controle hegemônico das instituições de ensino particulares e, portanto, foi responsável pela a educação das elites no Brasil. As prerrogativas adquiridas pelo clero no início do governo de Vargas foram mantidas pela Constituição de 1946.⁹⁶

Para Beozzo, são diversos os fatores que contribuíram para tornar este contexto mais favorável à Igreja Católica: o declínio do movimento anarquista, a divisão das lideranças operárias entre comunistas e anarquistas, a crise do Partido Comunista Brasileiro com a Revolução de 1930, o tutelamento dos sindicatos. Além desses itens, o autor cita o declínio da imigração, na década de 20, que incrementava o movimento operário com novas idéias.⁹⁷

Durante a vigência do modelo de neocristandade, um número expressivo de fiéis católicos foi mobilizado em vários movimentos leigos, todos eles sob o controle estrito da

⁹³ BRUNEAU, op. cit, p. 107.

⁹⁴ FÉLIX, SILVEIRA, op. cit., p.55.

⁹⁵ MAINWARING, op. cit., p. 47.

⁹⁶ BRUNEAU, op. cit., p. 122-123.

⁹⁷ BEOZZO, op. cit., p.309.

hierarquia. Dentre essas organizações, incluem-se a Ação Católica⁹⁸ e os Círculos Operários que encontraram espaço e apoio político para se desenvolverem. O primeiro Círculo data de 1932 e foi criado por iniciativa do padre jesuíta Leopoldo Brentano. Essas organizações proliferaram, principalmente a partir de 1937, com a instituição do Estado Novo no Brasil. A pacificação do operariado e a harmonia entre as classes sociais figuravam como objetivos dos Círculos, inspirados nas idéias corporativistas do fascismo italiano. O reconhecimento oficial do governo aos Círculos traduzia a visão assistencialista de organização operária desejada, já que estes realizavam ações de caridade e incentivavam o cumprimento da legislação trabalhista pelos operários.⁹⁹

Com sua influência sendo propagada principalmente pela educação, a Igreja garantiu o apoio da elite brasileira e favoreceu a manutenção do *status quo* vigente¹⁰⁰. As instituições de ensino católicas eram direcionadas aos filhos da elite e os valores cobrados garantiam a preponderância destes alunos. A partir da década de cinquenta e, com mais vigor, a partir dos anos sessenta, parte significativa da Igreja incorporou a ideologia de transformação social, temerosa com a crescente migração das áreas rurais para os centros urbanos e a conseqüente perda de fiéis. Nesse sentido, cabe assinalar que, embora houvesse preocupação por parte da Igreja com a exposição de fiéis a novas ideologias presentes, principalmente, no meio urbano, havia uma parcela do clero sensibilizada com as condições sociais opressivas a que boa parte da população brasileira estava submetida. Para muitos religiosos, cuidar da alma e da evangelização do “rebanho” tornava-se cada vez mais uma missão incoerente em meio à miséria que o acometia.

Os clérigos suscetíveis às transformações na política e na sociedade, em meados do século XX, serviram de força propulsora a movimentos revolucionários que nasceram vinculados à Igreja. Dessa forma, a Igreja brasileira foi palco de importantes inovações, fomentadas também pelos acontecimentos internacionais¹⁰¹. As mudanças ocorridas na sociedade brasileira, decorrentes da urbanização, abalaram a hegemonia católica em face de diferentes crenças religiosas e ideologias políticas. O caldeirão cultural presente nas cidades forçou o novo olhar do clero. Com a migração populacional do campo ao meio urbano, a questão da posse de terra e dos direitos humanos tornou-se pauta de movimentos sociais,

⁹⁸ A questão da Ação Católica no Brasil será aprofundada no terceiro capítulo, no item: “A Ação Católica especializada: de JAC a JUC”.

⁹⁹ WIARDA, Howard J. In: BANDEIRA, Marina. *A Igreja Católica na Virada da Questão Social (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Educam; Petrópolis: Vozes, 2000. p. 87-88.

¹⁰⁰ BRUNEAU, op. cit., p. 141.

¹⁰¹ Os acontecimentos internacionais em questão já foram trabalhados acima. Cf. “Século XX: a Santa Sé e os novos paradigmas”.

envolvendo religiosos progressistas. O descaso do governo e a morosidade nas ações para solucionar os principais problemas que afligiam a população colocaram em xeque os princípios da neocrisandade desenvolvida pelo clero.

A questão agrária esteve em relevo entre 1950 e 1964 no Brasil. Mesmo no início dos anos 50, alguns líderes religiosos apoiaram reformas fundiárias. Em setembro de 1950, destacou-se o discurso de Dom Inocêncio Engelke, bispo em Minas Gerais, que alertava para as péssimas condições de vida no campo e pedia a reforma agrária. Juntou-se a esses protestos, o apelo dos bispos nordestinos, contido no documento “A Igreja e o Vale do São Francisco”, que criticava os latifúndios por não realizarem sua missão social e cobrava do governo a “redistribuição parcial ou total da terra mediante uma indenização razoável.”¹⁰² O envolvimento da Igreja com a questão agrária intensificou-se e a perspectiva mudou de um “apoio à modernização sem a redistribuição de terras a um encorajamento da modernização com a redistribuição”, pois tornava-se evidente para o clero progressista que “sem a redistribuição de terras, o crescimento econômico não resolveria as péssimas condições do indigente rural.”¹⁰³

A criação da CNBB, em 1952, foi fruto das novas circunstâncias vivenciadas pelo clero e traduziu as modernas aspirações da face mais progressista da Igreja brasileira. Uma das personagens mais proeminentes dessa organização foi o bispo nordestino Dom Hélder Câmara, que atuou como secretário-geral de 1952 a 1964. As realizações da CNBB neste período são relevantes para que se compreenda a dimensão das mudanças que conviveram lado a lado com posições mais conservadoras. Em sua análise, Serbin destaca a importância da conferência episcopal para o Brasil e para a América Latina:

A CNBB serviu de defensora da Igreja brasileira em nível nacional e internacional, promoveu assembleias bianuais (e mais tarde anuais) e levantou numerosos problemas da Igreja, inclusive da necessidade de estabelecer estratégias pastorais e políticas nacionais. Mais importante, defendeu o nacionalismo econômico como caminho para o progresso social. Dom Hélder também ajudou a fundar o Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), inaugurado depois do Congresso Eucarístico Internacional de 1955. Na II Assembleia Geral do Celam em Medellín, Colômbia, em 1968, os bispos elaboraram uma declaração na qual clamavam por justiça social e condenavam o subdesenvolvimento e a violência na América Latina. Essa declaração lançou a teologia da libertação e a Igreja progressista no continente.¹⁰⁴

A vigorosa mudança representada pela CNBB selava a ruptura com o modelo de neocrisandade em parcela significativa do clero, pois passou a apontar incisivamente para

¹⁰² Apud Mainwaring, op. cit., p. 73.

¹⁰³ Ibidem, p. 74.

¹⁰⁴ SERBIN, op. cit., p. 98.

questões de cunho social, as quais não eram enfatizadas pelas políticas governamentais. As ações da conferência corroboravam uma atuação sem precedentes na Igreja Católica brasileira. A CNBB ampliou a abrangência do MEB, promoveu assembléias pelo Brasil e incentivou a sindicalização rural.¹⁰⁵ Para Bruneau

a Igreja estava ameaçada por todos os tipos de processos sociais e políticos que diminuíram a sua influência; muitos setores dela perceberam essas ameaças, pelo menos no seu aspecto político, e permitiram que se organizasse uma resposta. Dadas essas condições, a CNBB se institucionalizou, permitiu que a ACB [Ação Católica Brasileira] evoluísse e se tornasse a vanguarda da Igreja e, de modo geral, deu a esta uma nova orientação.¹⁰⁶

A CNBB contou com o apoio da Santa Sé, no pontificado de João XXIII, principalmente através das encíclicas *Mater et Magistra* (1961), que foi a primeira a tratar da necessidade de reformas na estrutura fundiária, e a *Pacem in Terris* (1963), ainda mais contundente ao apoiar o envolvimento da Igreja e do laicato nos movimentos sociais a fim de reverter situações de subdesenvolvimento. Este mesmo papa orientou os bispos da América Latina a incentivar a mudança social e as reformas estruturais necessárias. O momento era delicado para a Igreja, pois a Revolução Cubana havia triunfado e o fantasma da expansão comunista perturbava o clero também no âmbito da hierarquia romana.¹⁰⁷

As manifestações da CNBB tornavam-se mais contundentes em favor da justiça social nas cidades e no campo, onde pregava a reforma agrária. A preocupação dos bispos foi frisada em alguns documentos, como o que segue:

Angustia-nos a evidência de que as estruturas econômicas do nosso mundo dos negócios e das indústrias ainda continuam a ser, tantas vezes, fontes de injustiças, sofrimentos e opressões. (...) (Nós nos) insurgimos contra as injustiças sociais, por demais evidentes nas chocantes condições de vida que impedem uma mais rápida ascensão da classe operária e das camadas populares.¹⁰⁸

O golpe de 1964 estrangulou o novo fluxo ideológico da Igreja no Brasil. A CNBB, que enfatizava a aproximação com as camadas pobres da sociedade e a participação do laicato nos movimentos de renovação litúrgica, retrocedeu em suas ações, impedida pelo autoritarismo de direita que se instalou no país e pela conivência de alguns setores da Igreja. Os conservadores que, embora não resistissem à renovação, não participavam efetivamente

¹⁰⁵ BRUNEAU, op. cit., p. 196

¹⁰⁶ Ibidem, p. 206.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 211.

¹⁰⁸ “Declaração dos Cardeais, Arcebispos e Bispos do Brasil”, REB, 18 (1958):819, apud Mainwaring, ibidem, p. 75.

das ações inerentes à nova missão social da Igreja, derrotaram os progressistas nas eleições da CNBB.¹⁰⁹ Ao considerar o destino da conferência após o Golpe, Bruneau afirma que

A CNBB foi a precursora da Igreja do Concílio Vaticano II no Brasil, mas ficou isolada, desmantelada e seus membros foram espalhados pelo país. Não ficou, portanto, nenhuma base preparada para realizar, no Brasil, a Igreja pós-Vaticano II; ficou apenas viva a memória das coisas positivas que a Igreja tinha feito antes do Concílio.¹¹⁰

O perfil traçado das ações da Igreja e das relações estabelecidas com a política e com as distintas classes sociais, não configurou interesses homogêneos, ou, pelo menos, concordância quanto à melhor forma de promoção da fé. Percebem-se, no seio da instituição católica, relações conflituosas decorrentes do diferente posicionamento de seus clérigos, não obstante a concepção de Igreja promovida pelo papado. Mainwaring destaca que

As ações da Igreja refletem preferências valorativas e conflitos políticos dentro da instituição. Qualquer modelo específico da Igreja protege alguns interesses – mas sempre em detrimento de outros. Os objetivos da Igreja, de acordo com uma visão de fé, podem ser menosprezados ou rejeitados dentro de uma outra perspectiva. Por exemplo, uma relação de proximidade com as elites governamentais era parte do modelo de Igreja da neocristandade, porém, a Igreja popular contemporânea encara isso como um empecilho à sua missão de luta em prol da justiça social.¹¹¹

Os conflitos cresceram na medida em que houve maior aproximação de religiosos progressistas com questões tocantes à justiça social, seja no campo ou no meio urbano. Após o golpe, a aliança de parcela da Igreja com as classes populares motivou violentos choques com o Estado brasileiro e com as classes dominantes. As mudanças ocorridas na orientação teológica dos movimentos de Igreja suscitaram no governo suspeita de infiltração de idéias e de membros comprometidos com o marxismo. O novo olhar que emergia desses movimentos desde a década de 1950, especialmente na Ação Católica Especializada, desencadeou um processo que culminou na hostilidade aberta da força de repressão estatal contra líderes eclesiais e leigos engajados.

Com o recrudescimento da repressão, principalmente após o Ato Institucional nº 5, ramos da Ação Católica foram extintos pela hierarquia ou sofreram represálias, os movimentos populares, como a Ação Popular, sofreram forte perseguição pelos órgãos de segurança patrocinados pelo regime. A própria CNBB “suspendeu encontros de teologia, catequese e liturgia e também determinou o fechamento dos Institutos Superiores de Pastoral

¹⁰⁹ MAINWARING, op. cit., p. 65.

¹¹⁰ BRUNEAU, op. cit., p. 223.

¹¹¹ MAINWARING, op. cit., 18-19.

Catequética (ISPACs) do Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Curitiba e Porto Alegre.”¹¹²

Interrompeu-se, portanto, o diálogo harmonioso nas relações Igreja-Estado, retomado no período de neocristandade com a ascensão de Vargas a partir de 1930. Logo após o golpe de 1964, durante a presidência de Castello Branco, ainda havia liberdades civis, de imprensa e debate político. Além disso, a hierarquia via no novo regime a solução para a crescente ameaça comunista. Nos primórdios do governo Médici, as duas instituições buscaram manter boas relações, mesmo que, após Costa e Silva, o regime tivesse endurecido.¹¹³ Um dos episódios que selou esses atos de violência ocorreu na sede nacional da JOC do Rio de Janeiro, que se localizava na favela: a polícia invadiu o local e deteve alguns moradores do morro. O Instituto Brasileiro do Desenvolvimento (IBRADES), que servia como centro de treinamento de jocistas e de integrantes de movimentos populares, foi invadido pelo Primeiro Exército e pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), cujos membros maltrataram os jesuítas que coordenavam o local, além de deterem Dom Aloísio, secretário-geral da CNBB.¹¹⁴

Quando o aparato repressivo atingiu os religiosos, notadamente o moderado Dom Aloísio Lorscheider, secretário-geral e posterior presidente da CNBB, as divergências atingiram um grau de tensão conflitante que, por fim, alinharam progressistas e conservadores contra as ações repressivas do regime. Em seu livro *Diálogos na Sombra*, Serbin centrou a pesquisa na criação da Bipartite - e em muitos documentos do período até então não trabalhados -, o que ajuda a elucidar a complexidade das relações Igreja-Estado em meio ao crítico período de violação dos direitos humanos no Brasil.

Pode-se definir a Bipartite como uma comissão de encontros, entre uma delegação da Igreja e outra de leigos (militares e civis considerados de “alto nível” pelo Estado), que promoveu o diálogo perdido em decorrência dos protestos da Igreja com a invasão da sede da JOC e do IBRADES no Rio de Janeiro. Nesse episódio, leigos e religiosos foram presos. Exacerbada, essa ação foi considerada uma afronta mesmo aos mais conservadores elementos da hierarquia religiosa. No entanto, os termos impostos por “Médici e seus conselheiros mantiveram-na [a comissão Bipartite] sob um status não informal e ambíguo”, a fim de “evitar concessões à Igreja”. A tônica dos encontros deixou claro que, “embora esperasse melhorar as relações entre Igreja e Estado, o governo Médici não queria nenhum acordo

¹¹² MINCATO, op. cit., p.57.

¹¹³ SERBIN, op. cit., p. 203.

¹¹⁴ Ibidem, p. 190-191.

formal ou vínculos com o Grupo Religioso ou com a CNBB.”¹¹⁵ A estratégia dos militares encontra-se destacada no seguinte informe confidencial:

A Comissão Bipartite não tem caráter oficial. É constituída por militares, civis de alto nível e elementos do clero que se reúnem periodicamente para trocarem pontos de vista através de palestras sobre as relações entre a Igreja Católica e o Estado. Até agora, na dita Comissão não houve nenhum pronunciamento claro por parte dos elementos da Igreja sobre a participação dos religiosos em atividades subversivas. [...] em todos os documentos oficiais da CNBB, e mesmo do Vaticano, nos últimos anos sobre o assunto, são claras as manifestações condenando o capitalismo e o comunismo. A triste verdade é que a Igreja Católica em suas quas[e] totalidade optou pelo Socialismo, ou pela Socialização, o que dá na mesma. Mesmo que a alta hierarquia no Brasil, isto é o Cardeal [sic] e a CNBB, qui[s]essem reprimir os padres subversivos faltar-lhes-ia autoridade para isso. [...] Enfim, a Igreja Católica está em franco processo de deterioração. Mesmo que se chegasse a um acordo, ele seria inó[c]uo e o Governo se enfraqueceria, porque reconhecera o direito de intervenção da Igreja naqueles assuntos.¹¹⁶

Infere-se daí a intenção do governo em atenuar os protestos do clero brasileiro no exterior, onde não existia o recurso da censura, para evitar o desgaste da imagem do regime em âmbito internacional. Não havia, portanto, o desejo de afrouxar a pressão sobre organizações ou indivíduos considerados subversivos, fossem religiosos ou não. Alguns dos temas discutidos nos vinte e quatro encontros realizados pela Bipartite foram: o encontro de Medellín, a tortura, os problemas socioeconômicos, as relações entre Estado-Igreja, a segurança nacional e a subversão, as críticas da Igreja ao regime militar, a censura e as eleições da CNBB. Sem surtir efeitos palpáveis, a comissão não era bem vista pela esquerda católica e nem pelos jocistas, que a viam como a “conciliação das elites” e mantinham-se céticos quanto ao alcance das discussões.¹¹⁷

Na América Latina, o clero progressista brasileiro, ativo em suas experiências desde a década de 1950, e as novas diretrizes conciliares influenciaram na realização do Congresso Internacional e a conseqüente II Conferência do Episcopado, ambos em Medellín, nos meses de agosto e setembro de 1968. A análise desses encontros define a essência dos movimentos de Igreja legitimados pelo Vaticano II. A abordagem dos pressupostos teológico-pastorais renovou-se ao incentivar a dimensão comunitária da catequese com a efetiva participação dos leigos no processo. Como aponta Mincatto, Medellín apresentou a ruptura, que já ocorria em diversas localidades sul-americanas, entre a “Catequese Doutrinal, baseada na aprendizagem do catecismo que trazia os conteúdos a serem aprendidos”, e a “Catequese Libertadora, que

¹¹⁵ SERBIN, op. cit., p. 207-210.

¹¹⁶ Para aprofundar a questão da Bipartite e o posicionamento do governo e do clero em relação à comissão, ver: SERBIN, ibidem, p. 211.

¹¹⁷ SERBIN, ibidem, p. 227.

levava em conta a pessoa humana, em seu contexto sócio-político-cultural, que devia compreender e viver sua fé num mundo em mudança.”¹¹⁸

Ao referir Medellín, Segala nos lembra que esse movimento também serviu de embasamento ideológico ao projeto progressista, além de “dar legitimidade eclesial e estímulo para o movimento de resistência ao regime [militar] e de aproximação com as camadas populares”. O projeto discutido em Medellín considerava a feição latino-americana, distanciando-se dos moldes europeus inadequados a esta realidade, e, aceitava a mediação das ciências sociais em sua análise, o que implicava, muitas vezes, em dialogar com o ideário marxista.¹¹⁹ “Se, em nível mundial, a marca registrada do Vaticano II foi o diálogo, no contexto latino-americano dois foram os pontos fundamentais da nova orientação da Igreja: a *libertação* e a *opção preferencial pelos pobres* (Medellín, 1968), reafirmados em Puebla (1979).”¹²⁰

Foi no contexto dessas transformações teológicas e ideológicas que a polêmica Teologia da Libertação foi concebida. Fruto da percepção das abissais desigualdades e da valorização das idiossincrasias latino-americanas e brasileiras, a reflexão foi ampliada quanto ao compromisso prático dos cristãos com os marginalizados e os oprimidos. Segundo Boff, essa teologia têm dois pressupostos básicos: o primeiro trata da experiência espiritual, representada pelo encontro entre os pobres e o Senhor, cuja sistematização seria um esforço dessa teologia; o segundo afirma que a verdadeira libertação só ocorre quando de fato se fizer uma “opção pelos pobres”. Boff alerta que se não houver uma interpretação da realidade social dos desfavorecidos, com vistas ao que os oprime, ao mesmo tempo em que, valorize sua cultura e suas crenças, a teologia aplicada não passará de retórica. Com base no que foi exposto, essa teologia seria construída por meio da reflexão dos textos bíblicos, das doutrinas da tradição e dos documentos pontifícios, sem perder de vista a prática da comunidade a fim de fundamentar ações concretas. A Teologia da Libertação baseava-se no tripé “Ver-Julgar-Agir”, oriundo da JOC de Cardijn que remonta à década de 1920.¹²¹

À luz da ebulição que transformava a linha de pensamento da Igreja, identifica-se a origem dos conflitos com o Estado durante o período militar. A visão emancipatória, a “opção preferencial pelos pobres”, a valorização do laicato e a consciência da participação política, como cerne da reorganização estrutural do país, não podiam compactuar com o secular

¹¹⁸ MINCATO, op. cit., p. 51.

¹¹⁹ SEGALA, op. cit., p. 248.

¹²⁰ Ibidem, p. 250.

¹²¹ BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987, p. 115-116.

assistencialismo que caracterizava a Igreja Católica tradicional ou com a conivência frente ao governo militar. A aproximação de movimentos promovidos pelo clero com as teses do materialismo histórico foi consequência de circunstâncias políticas e socioeconômicas que impediam a construção de uma sociedade mais justa, pregada pela Doutrina Social da Igreja. Para muito militantes leigos e religiosos, não havia saída senão minar a ordem vigente e implantar a renovação cristã. Foi este o caminho apontado pela reflexão de alguns movimentos da Ação Católica Especializada, em especial, a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC).

3 JUVENTUDE OPERÁRIA CATÓLICA: IDEOLOGIA E MÉTODO

3.1 A Ação Católica especializada: de JAC a JUC

A Ação Católica (AC) foi um movimento internacional que pode ser definido como a organização promovida pela instituição eclesial direcionada aos leigos. A expressão “Ação Católica” surgiu ainda com o Papa Leão XIII (1878-1903), no sentido de mobilização de leigos católicos. No entanto, Frei Dale alerta que foi o Papa Pio X (1903-1914) quem explicitou, em seu *Motu próprio* aos bispos da Itália, os objetivos desta ação¹²². Desta forma, fica evidenciado que “Ação Popular Católica” (16.12.1903) buscava, na articulação de leigos, amenizar e contribuir com soluções para questões sociais sempre mais contundentes que engendravam as relações na sociedade capitalista. No documento formulado pelo papa estão sintetizados aspectos de *Quod Apostolici Muneris*¹²³, *Rerum Novarum*¹²⁴ e *Graves de Communi*¹²⁵. Cabe reproduzir parte desse documento que menciona a situação conflitiva das diferentes classes sociais no período:

XI. Para a solução da questão operária muito podem contribuir os capitalistas e operários com instituições destinadas a socorrer as necessidades e a aproximar e a reunir as duas classes. Tais as sociedades de socorros mútuos e de seguros particulares, os patronatos para crianças e, sobretudo, as corporações de artes e ofícios (*Rerum Novarum*)¹²⁶

Com a grandiosa missão de estabelecer condições para a recristianização social, a AC situava-se em uma posição estratégica dentro da Igreja. Conforme a análise de Isaia, a “AC deveria pairar em uma esfera superior em relação a qualquer outra associação católica. Seu fim não era particular, mas voltado para o vastíssimo campo da formação das consciências. Desta forma, não deveria ser confundida com nenhuma associação de finalidade específica.”

¹²⁷ A mudança na postura eclesial evidenciou a busca de um apaziguamento de relações por meio de medidas assistencialistas que pudessem minimizar as mazelas sociais e tornar menos

¹²² DALE O.P., Frei Romeu. *Ação Católica Brasileira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1985, p. 10. O autor desta obra foi nomeado assistente nacional da JUC (Juventude Universitária Católica) em 1949.

¹²³ Encíclica promulgada pelo pontífice Leão XIII condenando a influência do socialismo e do comunismo sobre a sociedade civil.

¹²⁴ Ver Cap. 2: O século XIX e a classe operária: do Manifesto Comunista à *Rerum Novarum*.

¹²⁵ Encíclica promulgada pelo pontífice Leão XIII defendendo o direito à propriedade, além da distinção de classes como características intrínsecas de um Estado bem constituído.

¹²⁶ DALE O.P., op.cit., p. 10.

¹²⁷ ISAIA, Artur César. *Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 134.

aparente o grande abismo que distanciava proprietários e desprovidos. Para melhor compreender o contexto histórico do surgimento dessa organização da Igreja Católica, cabe citar a significativa concepção de Gramsci:

A Ação Católica representa a reação contra a apostasia de amplas massas, imponente, isto é, contra a superação da concepção religiosa do mundo. Não é mais a Igreja que determina o terreno e os meios da luta; ao contrário, ela deve aceitar o terreno que lhe impõem os adversários ou a indiferença e servir-se de armas tomadas de empréstimo ao arsenal dos seus adversários.¹²⁸

No Brasil, antes mesmo do surgimento da Ação Católica, já fazia parte das preocupações do clero a cristianização do laicato, mais especificamente, das elites. Houve, portanto, um movimento da Igreja a fim de constituir uma elite intelectual leiga, o que deu vazão a uma geração de intelectuais católicos a partir da década de 1920. Segundo Segala, as raízes históricas dessa ação da hierarquia no Brasil podem ser encontradas na segunda metade do século XIX, quando a laicização da inteligência e o anticlericalismo estavam presentes no pensamento intelectual.¹²⁹

Ao mencionar a influência da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, Isaia diferenciou a presença clerical nas regiões rurais de imigração européia, onde as inter-relações religião/sociedade e Igreja/Estado organizaram-se em circunstâncias peculiares e geraram um laicato mais atuante¹³⁰, sem que a presença da Igreja em meio aos agricultores fosse intermediada pela figura do fazendeiro, como acontecia nas regiões de grandes propriedades exportadoras. Já no meio urbano, o clero investiu em uma rede de ensino católico a fim de “formar uma geração de leigos capazes de se antepor tanto ao positivismo dominante como às demais correntes filosóficas que disputavam a juventude estudantil”, mesmo que o meio político do estado não oferecesse sérios empecilhos às convicções religiosas.¹³¹

A busca de influência junto às elites brasileiras teve como consequência a criação do Centro Dom Vital no Rio de Janeiro, dirigido pelo jornalista Jackson de Figueiredo, que reunia intelectuais católicos como Alceu Amoroso Lima. Com Figueiredo à frente, esse centro caracterizou-se pela mentalidade conservadora e por opor-se aos ideais revolucionários de esquerda, além de ser avesso ao movimento modernista nas artes e na literatura. Somou-se ao Centro Dom Vital, a criação da revista *A Ordem* no contexto pós Primeira Guerra Mundial e Revolução Russa em que o Brasil vivia sua ebulição estética, social e política. Na análise de

¹²⁸ GRAMSCI citado por PORTELLI, op. Cit. p. 100.

¹²⁹ SEGALA, op. cit. 92-93.

¹³⁰ As especificidades da religião católica em Caxias do Sul, cidade de colonização italiana onde a JOC foi estudada, será mencionada no terceiro capítulo.

¹³¹ ISAIA, op. cit., p. 114-115.

Alceu Amoroso Lima, essa “revolução estética” culminou na Semana de Arte Moderna em São Paulo. Na política “Os dezoito do Forte de Copacabana” empreenderam um levante a fim de pleitear participação no cenário político dominado pelas oligarquias, sem esquecer da constituição do Partido Comunista Brasileiro, e, no âmbito religioso, houve a criação do já citado Centro Dom Vital. Todos esses eventos ocorreram em 1922, ano do Centenário da Independência, e foram emblemáticos ao revelar importantes transformações na mentalidade da classe média urbana brasileira.¹³²

Com a morte de Figueiredo, em 1928, Alceu Amoroso Lima assumiu a presidência do Centro Dom Vital, o que demarcou um período menos afeito ao conservadorismo reacionário e mais voltado à intelectualidade universitária, com a criação da AUC (Ação Universitária Católica) em 1929. Nesses anos, entre as idéias presentes nas universidades estava o ideário comunista, o que provocava embates com a visão dos jovens católicos. De fato, o choque de idéias e o contato desses jovens com a realidade social das favelas propiciado pela formação humanista integral, incentivada por Amoroso Lima, delineou o novo contexto que iria animar o laicato universitário. Segala chama atenção para duas fases de Amoroso Lima: a primeira como líder de oposição e resistência aos movimentos inovadores tanto na política quanto na educação; e a segunda, com abertura à democracia e à liberdade.¹³³ Houve, portanto, uma significativa transformação na mentalidade da geração intelectual católica, devida inicialmente à liturgia, que fez aflorar diversas vocações religiosas neste meio, e, posteriormente, à consciência do papel social e político a ser desempenhado no temporal. Segundo Beozzo,

Na década de sessenta será o social quem desempenhará o papel catalisador, exercendo a mesma atração da Liturgia para a década de trinta. Ao leigo que encontrou o seu lugar na Igreja, a JUC [Juventude Universitária Católica] ensinará seu lugar no mundo. [...] Através do movimento litúrgico, na década de trinta, os leigos haviam vindo do ‘mundo’ para a ‘Igreja’; através do movimento social e político eles foram levados da ‘Igreja’ para o ‘mundo’.¹³⁴

Na consideração acima, Beozzo referiu o processo que engendrou o laicato na AUC, incorporada à Ação Católica Brasileira a partir de 1935 com o nome de JUC (Juventude Universitária Católica), e o deslocamento do pólo atrativo do âmbito litúrgico à atuação na área social, com a “opção pelos pobres” selada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), seguido por Medellín (1968) e Puebla (1979), ambos na América Latina.

¹³² Cf. BEOZZO, op. cit., p.23, SEGALA, op. cit., p. 97-98.

¹³³ SEGALA, op. cit., p. 104-105.

¹³⁴ BEOZZO, op. cit., p. 28.

No Rio Grande do Sul, a “geração católica” também vivenciou esta transformação, tão bem ilustrada pela trajetória de Ernani Maria Fiori, nos diferentes contextos situados entre 1930 até os conflitos que abalaram a Igreja Católica brasileira após o golpe de 1964. Militante católico, Fiori atuou nos Círculos Operários, na Liga Eleitoral Católica (LEC), nos movimentos da Ação Católica, para então inserir-se na Juventude Universitária Católica (JUC), um dos ramos mais progressistas da Ação Católica especializada, e na Ação Popular (AP). Com o golpe de 1964, conheceu o expurgo da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde era professor de filosofia, e o exílio. Assim como Alceu Amoroso Lima, por quem nutria amizade e admiração, Fiori manteve-se fiel à fé católica, mesmo se tornando um intelectual a quem o regime militar atribuía idéias comunistas.¹³⁵ Por fim, infere-se que a diversidade das ações humanas não pode ser descolada do processo histórico e das expectativas pessoais e coletivas geradas em seus meandros.

A partir das experiências com leigos desenvolvidas no Centro Dom Vital, organizou-se a Ação Católica Brasileira (ACB) inspirada pela Ação Católica Italiana. Segundo Frei Romeu Dale, o Papa Pio XI (1922-1939), considerado o papa da Ação Católica, enviou no mesmo ano “uma carta a D. Leme e aos bispos do Brasil, enfatizando a importância da Ação Católica para a Igreja no Brasil e indicando uma série de normas a respeito.”¹³⁶

No Brasil, a ACB foi oficialmente fundada em 1935 pelo Cardeal Dom Leme, constituindo-se com estrutura e método próprios sendo protagonizada pelo laicato. Enquanto na Itália, da década de 1920, a AC afirmava-se em organizações por idade e gênero, na Bélgica, do mesmo período, o sacerdote Joseph Cardijn mobilizava operários com o método “Ver-Julgar-Agir” através da criação da Juventude Operária Católica. Em Recife, no ano de 1932, surgiu o primeiro núcleo não oficial de AC, no modelo de Pio XI: a Juventude Feminina Católica (JFC), e no mesmo ano, o Cardeal Dom Leme fundou o primeiro agrupamento da AC do Rio, também feminina, a título de experiência.¹³⁷

A Ação Católica, inicialmente muito centralizada e controlada pela hierarquia da Igreja, inseriu-se em um processo de renovação e reorganização para atuar na sociedade de forma mais efetiva. Nesse sentido, ocorreu a Semana Nacional de Ação Católica no dia 31 de maio até o dia 4 de junho de 1946, promovida pelo padre Hélder Câmara. Após esse acontecimento, bispos, sacerdotes e leigos de todo o país passaram a se reunir anualmente para examinar e discutir os problemas sociais.¹³⁸

¹³⁵ Sobre a trajetória de Ernani Maria Fiori, ver a tese de doutorado já citada de Aldino Luiz Segalla.

¹³⁶ DALE O.P., op. cit., p. 9.

¹³⁷ Ibidem, p. 14.

¹³⁸ FÉLIX; SILVEIRA, op. cit., p. 65.

Depois de oficializada, a Ação Católica Brasileira desenvolveu-se cada vez mais através de setores especializados: operário, estudantil, universitário e agrário. A disseminação do movimento especializado redundou na aprovação oficial da JOC pela Comissão Episcopal Católica em 1948 “[...] como organismo de âmbito nacional com um assistente eclesiástico e equipe próprios, com sede no Rio de Janeiro.” No ano de 1950 novos estatutos episcopais foram estabelecidos e os bispos eram contemplados com a possibilidade de criação da Juventude Masculina Católica (JMC) e da Juventude Feminina Católica (JFC) em suas dioceses. Inseridas na JMC e na JFC, estavam, portanto, as seguintes juventudes autônomas: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC).¹³⁹

A partir de 1960, a JUC (assim como faria a JOC) posicionou-se ideologicamente ao adotar o instrumental marxista de análise da realidade, o que lhe valeu ser chamada a “ala comunista” da Igreja por elementos mais conservadores da opinião pública. Essa mudança de conduta desencadeou uma crise com a hierarquia e o desligamento da Ação Católica em 1966. Os conflitos iniciados no início da década favoreceram a organização da Ação Popular (1962) que congregou parte da esquerda católica inserida na JUC. Em poucas linhas, a AP, fundada em 1962, passou a chamar-se Ação Popular Marxista-Leninista em 1971 já na clandestinidade, e foi incorporada pelo Partido Comunista do Brasil entre 1972 e 1973. Portanto, a história da JUC imbricou-se ao destino de jovens católicos, comunistas e revolucionários que vivenciaram o turbulento período da redemocratização para depois ingressarem na luta contra o regime estabelecido pelos militares em 1964.¹⁴⁰

As contradições que povoavam a Instituição Católica tiveram seu ápice com o estabelecimento do regime ditatorial, período em que a conduta do clero implicava em cooperação ou oposição ao Estado autoritário. Desde a década anterior, a Igreja havia mobilizado o laicato e atuado no campo e na cidade por meio das atividades especializadas. Com a oficialização dos ramos da Ação Católica, evidenciou-se uma divisão no episcopado brasileiro quanto à missão terrena dos religiosos e leigos. Nas décadas de 1950 e 1960, as diferenças acentuaram-se na medida em que, especialmente, a JOC, a JUC, e a JEC passaram a ampliar a utilização do método “Ver-Julgar-Agir”, com vistas aos problemas socioeconômicos que afetavam a sociedade brasileira. Parte da militância católica

¹³⁹ DALE O.P., op. cit., p. 15.

¹⁴⁰ Sobre a JUC e a AP, consultar, dentre outros: BEOZZO, Pe. José Oscar. *Cristãos na Universidade e na Política*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1984; ARANTES, Aldo, LIMA, Haroldo. *História da Ação Popular: da JUC ao PCdoB*, São Paulo: Alfa-Omega, 1984.

conscientizava-se que a solução dos problemas sociais não ocorreria sem a ação política, entretanto o segmento mais conservador do clero católico não aprovava tamanho envolvimento em assuntos seculares.

Na análise de Bruneau, percebe-se que a CNBB iniciou a mudança de orientação ideológica no Brasil, a partir de 1952, antes mesmo dos eventos internacionais, que incluem o Concílio e os Encontros de Medellín e Puebla. Para esse autor, “[...] a orientação da ideologia para a ação, intencional e planejada [...]” começou a ser promovida pela Igreja após 1950.¹⁴¹ Já havia preocupação de parcela da Igreja brasileira com a questão social, e os princípios de renovação eclesial legitimados pelo Concílio serviram para reforçar a postura de evangelização e conscientização já adotada nas áreas mais carentes, principalmente no norte e no nordeste brasileiro. Os membros eclesiais atuantes nas regiões menos favorecidas do Brasil caracterizavam-se pela postura mais progressista, em detrimento dos religiosos inseridos no sul do país, cujas ações somente se estenderam ao social a partir das mobilizações camponesas.¹⁴²

A Igreja Católica viveu, a partir da década de 50, uma perda de influência sobre a população pobre brasileira. O incremento da urbanidade no país e a conseqüente demanda de mão-de-obra favoreceram o êxodo rural dos camponeses pauperizados. Nas cidades, o contingente católico deparou-se com o pentecostalismo, a umbanda, o espiritismo e as ideologias de esquerda. Para fazer frente a este novo contexto sócio-econômico e também aos novos enfrentamentos religiosos, os movimentos da Ação Católica buscaram reforçar os vínculos com os setores populares, ao se ocuparem com questões concernentes à desigualdade social.¹⁴³

Com o Concílio Vaticano II, a orientação da Igreja voltou-se para a formação de comunidades cristãs, com a opção preferencial pelos pobres. Para colocar em prática seus novos preceitos, a Igreja utilizou-se de movimentos da Ação Católica para mobilizar o laicato e formar lideranças a fim de evangelizar e promover ações junto aos desfavorecidos. Entre os movimentos populares atingidos pela renovação do catolicismo encontravam-se as atividades realizadas com a juventude operária, envolvendo leigos e membros do clero reunidos na JOC.

3.2 Juventude Operária Católica: da Bélgica para o mundo

¹⁴¹ BRUNEAU, op. cit., p. 147.

¹⁴² Ibidem, p. 144-145.

¹⁴³ MINCATO, op. cit., p. 10.

A JOC, uma organização direcionada aos jovens operários, foi fundada pelo padre belga chamado Joseph Cardijn em 1923. Esse sacerdote, pertencente a uma família da classe operária, dedicou-se aos jovens trabalhadores, sensibilizado pelas condições precárias suportadas por eles no mundo do trabalho.¹⁴⁴ Após sua formação eclesial, conseguiu agregar membros do operariado, através de sermões, no intuito de minorar os efeitos perniciosos do capitalismo e da crescente industrialização sobre os jovens submetidos a ambientes e regras aviltantes. Embora nascido na Bélgica, o movimento jocista expandiu-se pela Europa, Ásia e África, além de ganhar numerosos adeptos nas Américas. A JOC não se limitou a dialogar com católicos. A visão ecumênica de Cardijn prevaleceu e as diferentes posturas religiosas não eram consideradas empecilhos à propagação da JOC, já que o jovem operário era o centro das preocupações do movimento.¹⁴⁵

A missão adotada por Cardijn era a de conscientizar o jovem inserido no mercado de trabalho de “seu destino divino-humano”, a ser traçado na vida temporal por meio de um apostolado leigo, em que o jovem tornava-se sujeito responsável e insubstituível na prática dos valores cristãos em seu meio. Com isso, o padre belga buscava promover a dignidade da juventude operária ao dar um novo sentido às “ações de suas vidas, até nas mais corriqueiras e cotidianas.”¹⁴⁶ A reunião de jovens leigos tinha por objetivo promover a orientação cristã em uma sociedade reordenada para atender as novas necessidades do mundo cada vez mais urbanizado e multifacetado em tendências ideológicas e religiosas.

O espaço concedido à atuação do apostolado leigo, antes ocupado somente por religiosos, destacou-se nas atividades promovidas por Cardijn. Mesmo na Ação Católica, a figura do membro laico ocupava uma função auxiliar a tarefas pertinentes ao sacerdote. O “apostolado formalmente leigo dos leigos”¹⁴⁷, constituído pela JOC, apontou para perspectivas teológicas que enfatizavam práticas concretas em um mundo concreto, com base nos ensinamentos do evangelho. Inserido nessa ação apostólica, o laicato ganhou maior autonomia ao promover a fé por meio de ações em seu dia-a-dia. As mazelas presentes na sociedade humana em transformação e a vulnerabilidade do jovem frente à realidade do mercado de trabalho capitalista, caracterizado especialmente nos grandes centros urbanos, motivaram o conjunto de idéias que fundamentaram a criação da JOC.

¹⁴⁴ MAINWARING, op. cit., p.141.

¹⁴⁵ No mesmo período, a juventude protestante estava organizada na ACM (Associação Cristã de Moços e Moças).

¹⁴⁶ BIRCK, Pe. Afonso José. *Um mundo a construir: o apostolado dos leigos no pensamento de J. Cardijn*. 2. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1975, p. 8.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 9.

As atividades de evangelização promovidas de forma inovadora por Cardijn tiveram início no quarteirão mais “socialista” de Bruxelas. A escolha de espaços urbanos onde a adesão ao socialismo era mais evidente denota a preocupação já presente na Igreja Católica desde o século XIX: recristianizar a classe trabalhadora e afastá-la do comunismo e do liberalismo. Era objetivo de Cardijn estabelecer contato com os operários das fábricas e, para tanto, utilizou-se de um trabalho de campo abordando pessoalmente as pessoas a fim de conhecer suas condições de vida e de trabalho. Preocupava-o, especialmente, a realidade vivenciada pelas crianças, jovens e mulheres. Cabe ressaltar que, em 1912, os primeiros grupos de operários foram realizados com as moças da paróquia onde ele atuava. No mesmo ano formaram-se grupos de jovens trabalhadores do sexo masculino.¹⁴⁸ Pouco tempo depois, esses mesmos jovens assistiram à invasão da Bélgica pelos alemães no início da Primeira Guerra Mundial em 1914. Muitos deles seriam deportados para trabalharem nas fábricas de armas da Alemanha. Em face dessa nova realidade, Cardijn enviou um protesto aos invasores, aos países neutros e ao Papa, o que ocasionou a sua prisão em 1916, e, novamente, em julho de 1918, ao final da guerra.¹⁴⁹

De fato, os grupos de estudo do evangelho e de reflexão da realidade, promovidos inicialmente na Bélgica, encontraram terreno fértil nas cidades em que o jovem inseria-se em um mercado de trabalho caracterizado por precárias condições de higiene, pelo grande número de horas de atividade e pelos escassos direitos instituídos. A JOC, criada no entre-guerras, expandiu-se pela Europa e, em 1925, conseguiu o importante apoio da hierarquia católica por meio de um diálogo entre Cardijn e o Papa Pio XI, que se mostrou receptivo à preocupação inovadora do belga com a massa de trabalhadores. Em 1929, o encontro de integrantes do movimento jocista com o Papa Pio XI em Roma já contava com 1.500 operários.¹⁵⁰ Em 1957, quase três décadas depois, ao assistir a manifestação de 30 mil jocistas na praça São Pedro, o Papa Pio XII teria discursado: “A Igreja hoje mais do que nunca tem necessidade da juventude trabalhadora, para construir corajosamente, na alegria e na dor, nos sucessos e nas privações, um mundo como Deus o quer, uma sociedade fraterna.”¹⁵¹

Em seu comunicado mensal de junho de 1957, a CNBB publicou no Brasil um apelo às dioceses para que enviassem a Roma jovens operários “que no mesmo dia da visita da JOC a Pio XII, milhares de trabalhadores do mundo inteiro – inclusive do Brasil – estarão

¹⁴⁸ BIRCK, op. cit., p. 37-39.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 43.

¹⁵⁰ As informações sobre JOC estão contidas no Histórico do Movimento Jocista. Documento mimeografado pertencente ao arquivo do Pe. Jorge Parisotto, direcionado aos militantes da organização. (s/d)

¹⁵¹ BIRCK, op. cit., p. 209.

chegando a Moscou.”¹⁵² Como nos lembra Rodeghero “o anticomunismo católico [...] convivia com outras manifestações dessa natureza construídas e divulgadas por grupos, instituições ou indivíduos envolvidos num contexto maior representado pela Guerra Fria.” Além de ser arma de expansão econômica norte-americana no ocidente, a autora acrescenta ainda que o medo e o fatalismo, entre outros aspectos, ajudariam a explicar o fenômeno da Guerra Fria e da disseminação do sentimento anticomunista.¹⁵³

O ano de 1957 integra-se ao período denominado por Mainwaring de Igreja Reformista (1955-1964). Apropriadamente o autor menciona o embate entre as “forças favoráveis à mudança dentro da Igreja” e a resistência às transformações.¹⁵⁴ Enquanto a esquerda católica comprometia-se cada vez mais com a transformação radical da sociedade, associando-se e promovendo movimentos populares leigos, o segmento mais conservador seguia fiel à concepção tradicional de catolicismo e criticava duramente qualquer diálogo com as idéias socialistas. Embora a CNBB tenha fornecido grande impulso à Igreja Reformista no Brasil, os reformistas constituíam a minoria dentro do seu quadro episcopal. Por mais que o clero progressista tenha defendido ideais semelhantes às bandeiras levantadas pelas organizações de esquerda, nunca houve apoio aberto da CNBB a estes movimentos. No Brasil, a Igreja progressista pretendia que o Estado constituído empreendesse as reformas sociais necessárias no campo e nas cidades. Como afirmou Mainwaring, em 1961 “a Comissão Central da CNBB alertou que ‘os comunistas [...] não se interessam realmente pelas soluções. Ao contrário, para eles, quanto pior, melhor.’”¹⁵⁵ Não havia espaço, no meio eclesial, para a cooperação com militantes comunistas. Entretanto, no Brasil, o laicato e alguns religiosos envolvidos em movimentos de Ação Católica dialogaram com as idéias e a militância comunista.¹⁵⁶

Ao analisar o apostolado de leigos idealizado por Cardijn, o Padre Afonso Birck sublinhou que o trabalho realizado com os jovens trabalhadores influenciou a Igreja Católica, na medida em que muitos religiosos “despertaram para a teologia das realidades terrenas e do laicato”. Os teólogos, inspirados pela obra de Cardijn com os jocistas, exerceram “grande influência sobre o Vaticano II, que se caracterizou precisamente pela abertura ao mundo dos

¹⁵² MORAES, Maria Blassioli. *A Ação Social Católica e a Luta Operária: a experiência dos jovens operários católicos em Santo André (1954-1964)*. Dissertação de Mestrado em História Social na Universidade de São Paulo, 2003, p.126.

¹⁵³ RODEGHERO, op. cit., 1998, p, 73-76.

¹⁵⁴ MAINWARING, op. cit., p. 64.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 77.

¹⁵⁶ Esse tema será tratado no Capítulo 5.

homens.”¹⁵⁷ Nesse sentido, a relevância da JOC dentro da Instituição é inquestionável já que conduziu à legitimação, por parte do Vaticano, de alguns de seus princípios.

A essência do movimento jocista reside em uma metodologia de ação desenvolvida por Cardijn a fim de promover a “vivência de um apostolado universal na vida e pela vida.”¹⁵⁸ A preocupação com a vida temporal da humanidade mobilizou o padre belga a criar o método a ser utilizado por leigos, mais especificamente, pelo jovem trabalhador. As ações concretas dos jovens em seu meio eram imprescindíveis à missão humana no temporal e no eterno, na medida em que cuidava da matéria e do espírito. A mensagem jocista incentivava um comportamento cristão integral. Conforme a análise do Pe. Birck, essa mensagem era

Universal, porque envolve não só alguns dias ou alguns momentos da vida, mas abrange a todos indistintamente, até os mais insignificantes e comuns de cada dia.
Integral, porque não visa só o ato e o momento vivido em si, mas penetra a intencionalidade dos mesmos a serem colocados e vividos na perspectiva de origem e de fim da dimensão Criadora e Redentora.¹⁵⁹

A criação da JOC foi uma tentativa de resgatar a classe operária que, segundo Cardijn, havia sido abandonada pelo “próprio mundo cristão, iludido pelo liberalismo econômico, político, filosófico e religioso”. Os princípios contidos na *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII foram rememorados pelo belga, pois para ele nada de concreto havia sido empreendido para alterar as condições de vida da massa assalariada.¹⁶⁰ O trabalho desenvolvido pelo mentor do jocismo não se restringiu a membros de fé católica, não obstante, possuía uma natureza ecumênica e, também neste sentido, antecipou-se ao Concílio Vaticano II. A sua busca pela evangelização da classe trabalhadora dava-se em meio à diversidade de credos religiosos e políticos.

É digno de nota que Cardijn sempre procurou dialogar com os Sumos Pontífices e suas conversas com o Papa João XXIII culminaram em uma nova Encíclica com enfoque na questão social, no apostolado leigo e no ecumenismo. A Encíclica *Mater et Magistra* nasceu das anotações que Cardijn enviou a esse papa e consagrou também o método utilizado há tanto tempo pelos jocistas: o “Ver-Julgar-Agir”.¹⁶¹

A metodologia sistematizada por Cardijn é fundamental para que se compreenda a essência da JOC e das outras ramificações da Ação Católica especializada que a adotaram. A

¹⁵⁷ BIRCK, op. cit., p. 9

¹⁵⁸ Ibidem, p. 10.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 12.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 30.

¹⁶¹ Ibidem, p. 210.

aplicação do “Ver-Julgar-Agir” inaugurou um novo modelo de evangelização voltado para a realidade. O pioneirismo do movimento iniciado na Bélgica é indiscutível à luz das encíclicas elaboradas no Concílio Vaticano II na década de 1960. Em vários aspectos, as idéias sistematizadas pelo belga e aplicadas inicialmente na JOC foram legitimadas pelo Concílio. Em 1965, corroborando a importância do “apostolado de leigos para leigos”, o Papa Paulo VI elevou Cardijn a Cardeal. De fato, a apropriação por parte da Igreja dos ideais divulgados pelo pensamento jocista muito nos diz sobre as significativas mudanças vividas pela própria Instituição Católica no século XX. A Igreja renovava-se após séculos de conservadorismo, de intransigência e de reserva com pensamentos e circunstâncias inovadoras. Com esse Concílio, a rigidez da Santa Sé curvou-se ao vento do novo tempo em que valores transformavam-se com fluidez e as relações humanas apresentavam novos desafios à manutenção da fé cristã e à conquista de novos fiéis.¹⁶²

3.3 A JOC no Brasil

A história da JOC no Brasil iniciou-se em meados da década de 1930¹⁶³, embora tenha sido oficializada em 1948, mobilizando trabalhadores atraídos pela ênfase dada à solução de problemas que afligiam o operariado dentro das fábricas, além de discutir questões de família e de expectativas pessoais com base no evangelho. Para Mainwaring, a “ação política e social era secundária em relação às preocupações religiosas e era geralmente vista de forma moralista”.¹⁶⁴ As soluções apresentadas aos problemas sociais, não ignorados pelo movimento, eram de cunho religioso e não proposições que indicassem envolvimento político. A fim de colaborar com a evangelização e com o amadurecimento da fé católica, os assistentes eclesiais eram responsáveis pela organização do movimento e pela formação de lideranças leigas dentro do meio operário. A JOC no Brasil manteve uma interlocução com as diretrizes da JOC Internacional, cujas orientações eram provenientes do Comitê Central na Bélgica.

O diálogo entre militantes brasileiros e estrangeiros acontecia nos encontros organizados no Brasil e no exterior, nos quais jocistas leigos, assistentes religiosos e dirigentes de vários lugares do mundo eram recepcionados a fim de trocar informações e experiências de jovens trabalhadores. A primeira visita de Cardijn, fundador da JOC, deu-se

¹⁶² Essas considerações são válidas quando contrapostas ao histórico conservadorismo da Igreja Católica, mesmo que, na atualidade, os pontificados de João Paulo II e de Bento XVI indiquem retrocesso na postura teológica da Santa Sé em relação aos avanços legitimados pelo Concílio Vaticano II na década de 1960.

¹⁶³ PEREZ, Bartolo. Conforme entrevista concedida em 02.03.2007.

¹⁶⁴ MAINWARING, op. cit., p. 142.

em 1948 na ocasião do Congresso Nacional sediado em São Paulo, no ano da oficialização do movimento no Brasil. Após o congresso, o belga visitou o Rio de Janeiro e Porto Alegre. Essa primeira fase da organização brasileira caracterizou-se pela iniciativa paroquial de congregar jovens trabalhadores e formar os primeiros grupos divididos por gênero.¹⁶⁵

Ainda sobre o período que antecede às transformações da década de 60, o depoimento do ex-liberado e ex-presidente internacional da JOC, o paulista Bartolo Perez, elucidou questões sobre a abordagem e a atuação dos militantes em meio ao operariado. Trabalhador na década de 1940, o antigo jocista relatou sua trajetória em uma pequena indústria paulista fabricante de peças para automóveis. Foi nessa fábrica que o aprendiz de torneiro mecânico de dezesseis anos estabeleceu seu primeiro contato com o movimento. Seus primeiros passos na tomada de consciência operária se deram por meio da amizade com um operário mais maduro, “esquerdista [...] que se declarava comunista”, e um jovem, pouco mais velho do que ele, que participava do movimento na cidade.¹⁶⁶ Embora se perceba, neste caso, a aproximação de um jocista e um “comunista” que auxiliaram o então jovem Perez a perceber sua condição de operário e a ter consciência dos problemas que afetavam sua dignidade enquanto trabalhador, esta situação não se repetia dentro dos quadros jocistas. Até o fim da década de 50 havia um forte sentimento anticomunista e a Ação Católica especializada reproduzia a postura evidenciada pela hierarquia.

Em meio às propostas do operário jocista que atraíram Perez para o movimento, destacou-se a busca de melhorias para os menores de idade que trabalhavam na fábrica em condições insalubres. As questões fabris eram discutidas e as irregularidades apontadas. Dentre os problemas relevantes, havia uma fundição integrada ao ambiente fabril que derretia metal para moldar as peças, o que tornava o local muito insalubre. Quanto às circunstâncias vivenciadas na fábrica, Perez relatou que, apesar da pouca idade, iniciava suas atividades às nove horas da noite e permanecia até às seis da manhã no ambiente de trabalho, “quando não acontecia da gente sair queimado, [...] não tinha nenhuma condição de proteção. Era uma “fabriqueta” de trinta e poucos operários, muito irregular.”¹⁶⁷

O contato com os dois colegas que questionavam as condições de trabalho foi fundamental para que o jovem operário participasse das reivindicações por melhorias no ambiente da fábrica:

¹⁶⁵ Conforme a História do Movimento Jocista, documento datilografado, sem data; e a entrevista concedida por Bartolo Perez em 02.03.2007.

¹⁶⁶ PEREZ, Bartolo. Entrevista concedida por no dia 02.03.2007.

¹⁶⁷ Ibidem.

Os dois funcionários que me acompanhavam, levantavam problemas. Para mim era uma surpresa: de repente eu começava a me conscientizar. Eles falavam muito que era possível se fazer alguma coisa para que se respeitasse a dignidade das pessoas. Eu fiquei muito curioso para saber o que era dignidade, o que significava isto. A partir daí, o rapaz, que era mais próximo de mim, (ele não dizia, mas era da JOC), apenas falava dos problemas operários. Ele propunha sempre fazer alguma coisa. Então, o primeiro passo que nós encontramos, foi de fazer uma ação com relação aos menores que trabalhavam na fundição. Fomos ao sindicato nos informar, a gente não tinha nenhum contato com o sindicato e aí nós começamos a ter contato com o sindicato dos metalúrgicos de SP. Eles nos orientaram. E nós dissemos a eles: ‘Se vocês disserem que nós estivemos aqui, seremos mandados embora, e nós não podemos perder este emprego.’ E eu tinha que ajudar em casa. Eles telefonaram para a fábrica dizendo que tinha havido uma denúncia, e que, portanto, eles tinham que corrigir aquela injustiça, senão o sindicato entraria com uma ação. Aí eles ficaram meio desconfiados, pois quem seria? Tinha aqueles dois com mais consciência operária...Nunca pensaram que eu, com 16 anos, me envolvesse numa coisa dessas.
168

As circunstâncias que levaram o antigo jocista a encontrar apoio e conscientização dentro da JOC estão presentes em distintos depoimentos, mesmo nos anos de 1960 e 1970, entretanto, nessas últimas décadas aliou-se a consciência política, como forma de afrontar o manancial de problemas sociais de origem estrutural que afetavam o povo brasileiro.

Embora batizado, Perez não freqüentava os ritos litúrgicos da Igreja Católica, no entanto aceitou o convite do colega jocista e passou a integrar os encontros de JOC no Bairro da Mooca. Atrair jovens trabalhadores para as reuniões a fim de conscientizá-los a partir dos princípios cristãos contidos no evangelho fazia parte das estratégias jocistas. Quanto ao método, o antigo militante relembra que

quando a gente via os problemas, julgava e depois chegava a uma conclusão sobre o que fazer diante disso. Então, o julgamento do problema era sempre baseado num texto do evangelho. O rapaz, que coordenava os encontros, trazia das reuniões centrais folhetins onde tinha textos e exemplos que comparava com a ação de justiça, de respeito, de dignidade [...] Nas paróquias, os padres não entendiam isso. Eles queriam que a gente fosse na missa, que rezasse...e nós queríamos estudar os problemas dos jovens, e eles achavam que isso era secundário.¹⁶⁹

O trecho acima revela a estratégia que parte da Igreja pretendia empreender em relação ao laicato por meio dos movimentos de Ação Católica. A JOC era fundamentada pela missão apostólica que propunha, através de seu método, a identificação dos problemas e a “responsabilidade de atuar para suprimir os obstáculos que impedem aos jovens trabalhadores o desenvolvimento humano e espiritual.” O jovem trabalhador deveria, portanto, integrar-se à sua comunidade consciente da missão “que a Igreja lhe confiou”.¹⁷⁰ Para tanto, a participação

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Carta aos Assistentes. Secretariado nacional da JOC e JOCF. Rio de Janeiro: 1961 p. 12.

nos ritos litúrgicos da Igreja não era condição imposta aos jovens para que eles atuassem no movimento. Havia o inegável conteúdo religioso, porém a presença nas reuniões e a missão apostólica no cotidiano, no intuito de sanar problemas que afastavam o operariado da Igreja aproximando-o de ideologias laicas esquerdizantes, constituíam o escopo central da JOC.

Na documentação de 1961, identifica-se a pretensão da JOC em mobilizar “os diversos grupos a uma ação coletiva que os transforma progressivamente em comunidades cristãs vivas e os faz descobrir a necessidade de uma transformação cristã do mundo.”¹⁷¹ Foi, portanto, o desejo de transformar o mundo, distanciado dos princípios cristãos, que ampliou as ações do movimento jocista a ponto de colocá-lo, posteriormente, em embate com a hierarquia conservadora e com os governos militares. Nesse mesmo ano, outros acontecimentos importantes marcaram a presença do movimento jocista em âmbito nacional: o I Congresso Nacional de Jovens Trabalhadores, o II Conselho Mundial e o I Congresso Nacional de Jovens Empregadas Domésticas. O resultado desses encontros foi apresentado no I Congresso Nacional de Jovens Trabalhadores realizado em novembro no Rio de Janeiro.¹⁷²

O fato de o Conselho Mundial ter sido sediado no Brasil é indicador da importância que a América Latina adquiria para a JOC Internacional no curso dos anos sessenta. O movimento cresceu significativamente, devido às mudanças promovidas pela Igreja no que tange à classe operária, e no final da década de sessenta passou a defender o socialismo.¹⁷³

Em seus estudos, Bruneau destaca que a Juventude Operária Católica chegou a articular alianças com os comunistas no intuito de pressionar o governo em favor de algumas mudanças estruturais, tornando-se mais ativa após os empecilhos à transformação social patrocinados pelo regime militar.¹⁷⁴ Embora gerada com o objetivo de evangelização, a JOC transformou-se em um movimento que visava a ação concreta em prol da mudança social. O conceito “consciência de classe” era utilizado no material fornecido à militância, bem como o claro apelo para que esta se posicionasse frente os problemas sociais que afligiam os jovens trabalhadores brasileiros.¹⁷⁵ Nesse momento, estava em relevância a necessidade de conscientizar os jovens operários de seu papel social, incentivando a atuação efetiva em prol de melhores condições (inclusive através de greves) e, por fim, a busca do socialismo. O viés

¹⁷¹ Ibidem, p.12.

¹⁷² MURARO, Valmir Francisco. *Juventude Operária Católica*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985. P. 51

¹⁷³ SERBIN, op. cit., P. 189.

¹⁷⁴ BRUNEAU, op. cit., P. 165.

¹⁷⁵ SECRETARIADO NACIONAL DA JOC. Manifesto da Juventude Operária Católica, Separata da Revista Vozes, ano 61, n. 10, outubro 1968.

adotado pela JOC provocou forte repressão durante o regime militar, o que acarretou a prisão e a tortura de alguns de seus membros em 1970¹⁷⁶.

Episódios como aqueles ocorridos na sede nacional da JOC do Rio de Janeiro e no Ibrades serviram para fragilizar ainda mais as relações da Igreja e do Estado no Brasil, que anteriormente pautavam-se pela “mútua admiração”¹⁷⁷, além de terem sido fundamentais para a articulação das reuniões da Bipartite. Esses encontros, já mencionados anteriormente, surgiram para promover o diálogo entre o governo e a Igreja, depois que as relações, tradicionalmente de colaboração, tornaram-se tensas devido ao rigor utilizado pelos militares na repressão à JOC.

3.4 “Ver-Julgar-Agir”: Trinômio e Utopia

O método “Ver-Julgar-Agir” consistia na principal ferramenta de evangelização do jovem pelos movimentos de Ação Católica especializada, atentando à realidade concreta dentro da nova perspectiva teológica de uma Igreja voltada para o “povo de Deus”¹⁷⁸. Essa metodologia apostólica, inaugurada por Cardijn na JOC, tinha como base a vida profana do leigo, ou seja, suas vivências cotidianas, anseios e valores.

A dinâmica da metodologia sistematizada por Cardijn tinha por objetivo “ver as realidades humanas como elas se encontram na história atual do mundo e da humanidade, em todas as suas peculiaridades concretas, com todas as suas causas e conseqüências.”¹⁷⁹ Nesse sentido, o “Ver” constituía o levantamento da realidade do jovem trabalhador.

No primeiro passo de aplicação do método, o jocista deveria observar a situação de forma analítica, sem julgá-la precipitadamente. A subjetividade, imbuída de conceitos preestabelecidos, deveria ser afastada a fim de propiciar a observação da realidade com discernimento. Ora, percebe-se aqui o desafio proposto ao jovem trabalhador: conscientizar-se da realidade em seu meio e desenvolver sua própria visão de mundo. A realidade, a partir do método considerado científico pelos jocistas, seria inicialmente ressignificada pelo “Ver”, para então ser julgada e transformada por meio de ações em consonância a este julgamento.

Após desenvolver uma nova percepção do objeto de análise, inserido no cotidiano do jovem, o segundo passo devia ser aplicado. Para “Julgar” a realidade percebida pelo “Ver”, o

¹⁷⁶ SERBIN, op. cit., p. 189.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 202.

¹⁷⁸ Entendo por “nova perspectiva teológica” os movimentos de Igreja próximos da base, promovidos para leigos e por leigos. Ver: Capítulo 2, *Século XX: a Santa Sé e os novos paradigmas*.

¹⁷⁹ BIRCK, op. cit., p. 200.

jocista precisava estar apto a discernir o que estava “errado” – tendo por base os princípios cristãos – para então empreender a ação transformadora. Segundo Boran, julgar “significa analisar todo este terreno preparado pelo ‘VER’, à luz da visão cristã de mundo”, a fim de “perceber o que está ajudando ou impedindo os homens de se libertarem e se tornarem irmãos. Significa perceber o pecado que está dentro de cada um de nós, a tendência de dominar, explorar e usar os outros. É também o pecado social que está presente nas estruturas injustas da sociedade.”¹⁸⁰

Por fim, o “Agir”, pautado pelas duas ações anteriores, objetivava transformar a realidade em modo duradouro e profundo. A ação refletida pelo método era essencial, pois faltava aos cristãos “uma visão transformadora da sociedade – [estes] se limitam quase sempre à ação assistencialista, porque talvez no passado tenha faltado um processo de conscientização.” Boran afirma que por meio das reuniões de avaliação, os jovens aprendiam a diferença entre ações transformadoras e ações assistencialistas.¹⁸¹ A crítica ao assistencialismo indica, portanto, uma importante ruptura com a tradição do clero católico. A esmola e outras ações descomprometidas com a transformação social eram usualmente incentivadas pela Igreja, já que ações concretas em prol de mudanças estruturais não cabiam à instituição, cujo maior interesse era a promoção da fé católica. Seguindo essa linha de análise, o método de evangelização da Igreja foi transformado quando os problemas estruturais, que afetavam mais duramente os pobres, passaram a implicar em perda significativa de fiéis. Contudo, não podemos aplicar essa leitura à Instituição como um todo, pois dentro dela havia conflitos ideológicos sobre qual seria a melhor forma de afrontar as questões que colocavam em risco a adesão e a preservação da fé católica no Brasil.

Ao mencionar o trabalho realizado pela JOC e a utilização do método “ver-julgar-agir” com os jovens operários, Cândida Soares Perez, ex-militante jocista da década de 1950, ressalta em seu depoimento que

A formação do indivíduo, [ou seja], como as pessoas aprendem a transformar com o método “Ver-Julgar-Agir”, [...] é uma coisa que funciona quase como uma terapia. [...] Tu vês a situação que tu estás vivendo, aí tu vais julgar para poder transformar aquilo que está te incomodando. E na JOC a gente fazia isso. [...] Porque as pessoas mudavam [...] Ficavam mais críticas, mais compreensivas também. Tinham mais paciência para lutar pelas coisas.¹⁸²

¹⁸⁰ BORAN, Jorge, *O senso crítico e o método ver-julgar-agir para pequenos grupos de base*. São Paulo: Ed. Loyola, 1977, p. 75.

¹⁸¹ Ibidem, p. 92.

¹⁸² PEREZ, Cândida Soares. Esposa de Bartolo Perez, ajudou a fundar a JOC na cidade de Rio Grande na década de 1950. Depoimento concedido no dia 05.05.2007,

Ainda sobre o método utilizado pela Ação Católica especializada, Bartolo Perez lembra que

A JOC tinha duas coisas fundamentais: a formação do indivíduo, baseada no método “ver-julgar-agir”, e tinha as características da JOC: era uma escola representativa, então, de vez em quando, vai pra praça... Às vezes, a JOC chegava à conclusão que precisava manifestar-se sobre determinado problema, não só para aquele grupo que se reunia toda a semana, mas para o povo em geral.¹⁸³

Até 1958, pelo menos, a JOC estava “mais ligada a atividades sociais dos jovens e à vida sacramental da Igreja do que à política.”¹⁸⁴ Ao analisar o final da década de 50, Mainwaring destaca a diferença entre esta organização e os Círculos Operários: na JOC, o laicato era mais representativo devido à escolha de alguns trabalhadores como assistentes, além disso, o movimento não ficava reduzido às paróquias, o que conferia maior autonomia em relação à estrutura eclesial.¹⁸⁵ Entretanto, mesmo que os problemas sociais fossem identificados pelos jocistas, a solução para estes ainda era de ordem religiosa.

A transformação da JOC e o conseqüente engajamento político tiveram lugar na década de 1960, quando o movimento “abandonou o reformismo e tornou-se abertamente anticapitalista.”¹⁸⁶ Com o governo dos militares no Brasil, principalmente após 1968¹⁸⁷, a JOC adotou o método marxista de análise da realidade já utilizado pelas organizações de esquerda.

Devido às novas condições político-econômicas, ampliou-se o campo de ação da pedagogia jocista enriquecida pela análise marxista. Nesse sentido, Boran considera que

O método VER-JULGAR-AGIR é, portanto, o método que usamos para chegar a uma decisão sobre a compra de uma casa, a escolha de uma roupa, a solução de um problema em casa, a montagem de uma firma. **O método deve também ser usado para chegar a uma decisão sobre os pequenos e grandes problemas comunitários, sociais, econômicos, políticos e religiosos que enfrentamos em nossa vida de cada dia.** [...] ¹⁸⁸ [o grifo é meu]

Ao comentar a eficácia do método, ensinado nos grupos de estudo da JOC, o mesmo autor afirma que

¹⁸³ PEREZ, Bartolo. Depoimento concedido em 05.05.2007.

¹⁸⁴ MAINWARING, op. cit., p. 139.

¹⁸⁵ Ibidem, p.142.

¹⁸⁶ Ibidem, p.149.

¹⁸⁷ A situação no Brasil tornou-se especialmente difícil após a assinatura do Ato Institucional nº 5, pelo presidente militar Artur da Costa e Silva, que fechou o Congresso e eliminou todas as liberdades civis e de imprensa, além de possibilitar a prisão e a tortura dos oponentes ao regime.

¹⁸⁸ BORAN, op. cit., p. 21.

Depois de alguns anos de prática de uso do método nas reuniões, os membros adquirem a capacidade de aplicá-lo espontaneamente em todas as situações em que se encontrem: sejam de família, de escola, de serviço, de comunidade. Passam de uma situação de pequenos robôs, numa sociedade massificada e massificante, para uma situação de líderes, conscientes de sua dignidade, da dignidade dos outros e da força da Palavra de Deus para revolucionar as relações entre as pessoas e as nações.
189

Nas considerações acima, podemos vislumbrar o conteúdo revolucionário do método. Na medida em que a análise da realidade segue os três estágios, a visão de mundo do jovem é ampliada e o senso crítico é aguçado. Depreende-se dessa análise, a essência das transformações que os próprios movimentos de Ação Católica especializada apresentaram – em especial a JOC e a JUC – afinados com as circunstâncias socioeconômicas e políticas em que estavam inseridos. No entanto, devemos ponderar que ações visando “os pequenos e grandes problemas comunitários, sociais, econômicos, políticos e religiosos”, de que nos fala Boran acima, foram empreendidas, principalmente, a partir da década de 1960 no Brasil. Antes disso, o foco das atenções jocistas era delimitado por problemas pontuais que afetavam a família e o trabalho dos jovens sem, efetivamente, relacioná-los às estruturas socioeconômicas do país.

Com registro na década de 1950 em Caxias, as atas da JOC feminina são indicativas da aplicação do método de Cardijn em um universo mais restrito. A finalidade de “formar bons cidadãos e operários e com isso ajudar o apostolado, levando almas para Deus”¹⁹⁰ concedia à JOC um caráter de conversão e cristianização da classe trabalhadora. Nas reuniões orbitavam temas de celebrações eclesiais, leituras do evangelho, problemas de ordem pessoal e familiar dos participantes. A missão da JOC em relação à classe trabalhadora seria efetivada por meio do exercício da fé católica:

Somos o primeiro grupo de moças operárias que se reúnem em Caxias para resolver seus problemas e para ajudar a classe operária da melhor forma possível, isto é com o auxílio da religião. Nós passamos oito horas por dia na fábrica. Temos que dar um sentido a este trabalho: a JOC nos ensina como trabalhar com fé, com paciência, com amor e entusiasmo de apóstolos. [...] ¹⁹¹

Outras falas registradas em ata revelam resignação:

[...] se cada jocista ver em tudo o que acontece, a vontade de Deus, trabalhando com amor, com paciência, pensando mesmo.... se estou nesta fábrica, com esta profissão,

¹⁸⁹ Ibidem, p. 25-26.

¹⁹⁰ Livro de Atas da JOC feminina em Caxias do Sul. Ata n.º 1, dia 16.04.1955.

¹⁹¹ Documento enviado às jocistas pelo fundador da JOC em Caxias, Monsenhor Hilário Pandolfo. Ata Nº 2, 15.05.1955.

certamente Deus em sua infinita sabedoria aqui me colocou, para que eu possa ajudar a esta ou aquela colega. E ajudá-las na verdade primeiro pelas orações, depois procurando ser sua amiga [...] ¹⁹²

Na medida em que a JOC era influenciada pela ebulição dos movimentos sociais e de novos ideais políticos, as passagens do evangelho ganharam outra conotação e inspiraram ações em prol da mudança social. Lorete Maria Bridi, ex-militante da JOC em fins da década de 1960, rememora a nova experiência da Igreja, em que a realidade era ampliada na visão do movimento. Para ela, a JOC, nesse período, propiciava ao jovem,

ir se descobrindo, descobrindo o seu papel nessa história toda, ligado sempre a essa questão da religião, mas também voltado à realidade. Eu acho que tive o privilégio de pegar uma Igreja que, naquele período, com aquela experiência, estava vivendo um momento diferente: não mais aquela Igreja fechada em si - uma Igreja de sacristia ou só de adoração - mas uma Igreja comprometida com a realidade [...] A parte espiritual nunca pode vir descolada da realidade. A mensagem que eu, desde a época, fui cultivando é que para ser fiel e testemunhar que sou uma cristã, que sou uma católica comprometida, era rezar sim, mas ter um compromisso de mudança com a sociedade em que eu vivo, que já na época a gente via que tinha problemas. [...] Dentro daquilo que era a metodologia do “ver-julgar-agir”. ¹⁹³

O relato acima corrobora o que a bibliografia citada neste trabalho indica, ou seja, o movimento apresentou uma nova tendência ao final da década de 1950. As questões políticas e sociais passaram a configurar as maiores inquietações da JOC, na esteira das transformações que estavam ocorrendo na sociedade brasileira. A análise e a ação promovidas pelo método desenvolvido por Cardijn possuíam um alcance limitado até o final dessa década, embora a preocupação com questões sociais estivesse presente desde o início, o que pode ser demonstrado pelo envolvimento da JOC com campanhas educacionais de saúde, de habitação e do trabalho do menor, entre outras atividades. A inserção nos sindicatos também era incentivada pela JOC como meio legítimo e ordeiro do trabalhador reivindicar por melhores condições de vida, ao contrário dos “agitadores comunistas” que contribuía para o conflito de classes. ¹⁹⁴

A meta da ação transformadora, sintetizada na aplicação do método, ampliou-se a fim de “ser desenvolvida em vários ambientes: participação da diretoria acadêmica, como representante de turma na escola, militante do sindicato, de um partido político, batendo papo com pessoas para esclarecê-las sobre um assunto discutido na reunião.” ¹⁹⁵ A JOC iniciou,

¹⁹² Ata n.º 10, 29.09.1955.

¹⁹³ BRIDI, Lorete Maria. Entrevista concedida pela ex-jocista caxiense em 11/05/2007.

¹⁹⁴ MAINWARING, op. cit., p. 143.

¹⁹⁵ BORAN, op. cit., p. 93.

portanto, um novo rumo que implicou em conflitos com a hierarquia conservadora e com o regime ditatorial no Brasil.

A utilização do método “Ver-Julgar-Agir” conferia ao jovem a responsabilidade de transformar o meio em que vivia, o que implicava em ganho de auto-estima e de consciência crítica. Atrair novos militantes e imbuí-los da missão cristã de salvar a classe operária para Cristo era a meta grandiosa da JOC e representava o diferencial que valorizava o jovem operário. Era importante para os jocistas sentirem-se integrados ao movimento maior irradiado por Cardijn na Bélgica. Ao longo da história do movimento, os entraves à “salvação da classe operária” sofreram mutações à luz da percepção jocista do evangelho, o que acarretou, posteriormente, uma crítica ferrenha ao capitalismo e a reavaliação do ideário comunista, até então repudiado pela JOC. Na medida em que os problemas da classe operária foram identificados com a política econômica presente nas relações capital-trabalho, o pensamento marxista foi ressignificado e aproximado dos princípios cristãos.

Em um manifesto da JOC, publicado em 1967 no Brasil, encontra-se a seguinte declaração que indicava a mudança de atitude quanto ao marxismo:

O marxismo para nós é uma doutrina como qualquer outra. O comunismo não nos assusta. Se o marxismo contribui para dar ao operário aquilo de que ele precisa e permite a sua realização como indivíduo, não nos colocaremos contra ele. [...] Nós não somos comunistas, mas não o tememos; tememos, sim, a miséria, a fome, a alienação.¹⁹⁶

Ao contrário dos conservadores Círculos Operários que apoiaram o Golpe Militar de 1964 em nome do anticomunismo, a JOC evidenciava sua evolução política e sua incompatibilidade com a prática desvinculada da realidade social desenvolvida por estas organizações da Igreja. Nesse sentido, a existência do método pedagógico de análise da realidade permitiu que a JOC questionasse as práticas políticas desenvolvidas no Brasil até aquele momento, além das conseqüências do capitalismo e da repressão militar.¹⁹⁷

O instrumental marxista de análise da realidade foi adotado pelos jocistas e passou a figurar na literatura fornecida à militância. A preocupação com a história política e socioeconômica do Brasil tornava-se a tônica dos encontros, bem como a relação intrínseca com os problemas estruturais que afetavam os trabalhadores naquele período. A ação social transformadora da parcela progressista da Igreja Católica deparou-se com entraves na mesma medida em que o regime militar recrudescia no Brasil.

¹⁹⁶ “Manifesto da JOC”, 29.9.1967 apud Mainwaring, p.152.

¹⁹⁷ MAINWARING, op. cit., p. 150.

No caderno de registros¹⁹⁸ do Pe. Jorge Parisoto¹⁹⁹, sobre eventos do ano de 1968, encontram-se anotações sobre o Conselho Nacional da JOC Brasileira em Recife, realizado durante a primeira quinzena de junho no Seminário Regional de Olinda. O conteúdo desse caderno é emblemático quanto à nova postura assumida pelo movimento jocista. O tema do Seminário era a “análise histórica da classe operária no mundo e no Brasil e a conceituação de imperialismo, socialismo e comunismo”. Os textos evidenciam as inquietações do movimento frente à realidade socioeconômica do país. Ora, se os trabalhadores eram oprimidos em uma sociedade de proprietários e desprovidos, era coerente “acabar com a propriedade privada dos instrumentos [de trabalho]”, para tanto seria necessário “acabar com a instituição que permite esta divisão patrão-operário.” Encontram-se aqui, portanto, sinais contundentes de que a ação político-revolucionária permeava os encontros da JOC após o Golpe de 1964. Descontentes com o destino político do país e cientes de que somente uma transformação radical poderia viabilizar a sociedade “sonhada”, os jocistas caminharam em sentido contrário à hierarquia e às associações católicas conservadoras, entre elas, o Círculo Operário.

Sobre o “Encontro Nacional de Padres do Meio Operário”, também sediado em Recife no mesmo ano, as anotações revelam indicações de que “a Igreja precisa se instrumentalizar – se assessorar com a ciência – para ter uma visão científica da realidade, para conhecer a realidade. E não há outro caminho senão utilizando o método marxista.” Além dessas reflexões, há questionamentos sobre as experiências de jocistas leigos e católicos no processo revolucionário e sobre os obstáculos “teóricos e práticos” a esta inserção. Notadamente, esses encontros aconteceram antes da promulgação do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro do mesmo ano, que suprimia a liberdade política e cerceava as organizações sociais.

Nas palavras de Moreira Alves, o Brasil conheceu, a partir de 1964, “uma perseguição generalizada a todos os movimentos de reforma social.” Para este autor,

as classes dominantes, que incentivaram, pregaram e financiaram o golpe de estado, não estão interessadas em saber se a ameaça a seus privilégios parte de comunistas ortodoxos, de membros do Partido Comunista chinês, de socialistas democratas, de militantes da Ação Popular, de padres, de pastores, de católicos ou de protestantes. Onde quer que observem um fator ou uma organização de mudança, tratam de persegui-lo.²⁰⁰

¹⁹⁸ Esse caderno faz parte do acervo pessoal do Pe. Jorge Parisoto e encontra-se na Paróquia Sagrado Coração em Farroupilha.

¹⁹⁹ O padre foi assistente nacional e internacional da JOC, além de atuar no movimento em Caxias do Sul ao final da década de 1960. Parisotto foi cedido pelo bispo diocesano Dom. Benedito Zorzi à JOC do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina já no período de repressão e de desmantelamento dos movimentos de Ação Católica Especializada em âmbito nacional.

²⁰⁰ ALVES, Márcio Moreira. *O Cristo do Povo: hora e vez do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Sabiá, 1968, p. 15-16.

A utopia da JOC consistia em disseminar, entre os jovens trabalhadores, a ação transformadora da realidade através da aplicação do método “Ver-Julgar-Agir” em todos os âmbitos da vida social. Estas ações, certamente, abalariam antigas estruturas de poder sustentadas pela desigualdade social, pela perpetuação das oligarquias regionais aliadas à burguesia industrial e ao conservadorismo presente na classe média urbana brasileira. A manutenção do *status quo* das elites as aliava ao projeto estadunidense, que engendrava a América Latina nas malhas da Guerra Fria e do anticomunismo acirrado.

Os objetivos propagados pelas lideranças jocistas eram parte de uma utopia maior acalentada por distintos movimentos sociais no campo e na cidade que, com a limitação dos direitos civis promovida pelo regime golpista, tendeu a inserir-se em ações políticas e revolucionárias. É pertinente retomar a reflexão de Thompson, quando nos alerta que se examinarmos indivíduos “durante um período adequado de mudanças sociais, observaremos padrões em suas relações, suas idéias e instituições.”²⁰¹

A JOC, identificada com a classe trabalhadora, atuou renovada no contexto histórico de liberdades individuais tolhidas e de veto às associações reivindicativas e políticas. A sua contribuição para a luta contra o regime ditatorial insere-se na sociedade brasileira de forma semelhante à guerrilha urbana; de reduzida dimensão, se comparada à extensão continental do país, mas de grande relevância no universo de manifestações populares e intelectuais contra a opressão que pontuam nossa história. “Os becos sem saída, as causas perdidas e os próprios perdedores”²⁰² não podem ser esquecidos ou omitidos.

No intuito de valorizar o imaginário dos militantes jocistas, vale considerar que “a verdadeira história, aquela que considera o homem na sua complexidade e totalidade, encontra-se na articulação entre a realidade vivida externamente e a realidade vivida oniricamente. Uma não existe sem a outra, e ambas constroem, juntas, os comportamentos coletivos, o suceder dos eventos históricos.”²⁰³ Exemplo representativo do imaginário jocista encontra-se nas diferentes leituras que o movimento fez do cançãoeiro conforme o contexto cultural e sóciopolítico.

3.5 O Imaginário Jocista e o Cancioneiro “Deus o quer!”

²⁰¹ THOMPSON, E. P., op. cit., p. 12.

²⁰² Ibidem, p. 13.

²⁰³ JÚNIOR, Hilário Franco. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17.

Publicado em 1959, o Cancioneiro Jocista representa um entrecruzamento de idéias e emerge rico de interpretações. Ele surgiu no ano em que João XXIII convocou o Concílio Vaticano II e Fidel Castro assumiu o poder em Cuba. Era período de Guerra Fria, de anticomunismo e de antiliberalismo. Na América Latina, muitos começavam a julgar possível a via do socialismo. Cinco anos mais tarde, em 1964, ditaduras militares se faziam presentes. A linguagem religiosa, por seu turno, mostra-se prenhe das terminologias presentes na época, mas também é herdeira de épocas anteriores. No cancioneiro se refletem heranças das décadas de 1930 e 1940, mas também resquícius que remontam ao período medieval. Todo esse emaranhado pode ser verificado na canção que segue. Ela nos evidencia que na JOC podiam se encontrar várias tendências, várias leituras que, paulatinamente, com o processo que se instalava, provocariam deserções, novas adesões e reorientações.

<i>Jocistas, Deus o quer!</i>	<i>São quatro ou cinco jovens</i>
<i>Marchemos para a ação</i>	<i>Que em equipe estão,</i>
<i>Clamando os ideais</i>	<i>Por eles ao jocismo</i>
<i>Do nosso coração</i>	<i>Todos correndo vão</i>
<i>Tenhamos como símbolo</i>	<i>E a JOC, pouco a pouco</i>
<i>De amor, de paz, de luz</i>	<i>Em toda a nação</i>
<i>A espiga que se enlaça</i>	<i>Vai propagando o fogo</i>
<i>Nos braços de uma cruz</i>	<i>De sua revolução</i>

O texto reflete, inicialmente, um *cristianismo guerreiro*. Eduardo Hoornaert²⁰⁴ lembra que o cristianismo chegado ao Brasil foi profundamente guerreiro. Ele tinha suas origens nas lutas contra os mouros e culminou na Espanha, com a expulsão de 1492 e a reconquista de Granada. A chegada do cristianismo à América deu-se dentro desse contexto: foi conquista espiritual, como bem o demonstrou Paulo Suess²⁰⁵. Riolando Azzi²⁰⁶, em sua exposição sobre o ideário do Catolicismo da Restauração, desenvolvido no seio do Romantismo do Século XIX e transferido para o Brasil especialmente na primeira década do século XX, reacendeu os ideais medievais, romanticamente, e reassumiu sua linguagem guerreira. Na primeira metade do Século XX, a militarização da juventude pelo fascismo de Mussolini, pela juventude hitlerista na Alemanha e pelas paradas da mocidade, inauguradas por Vargas no Brasil, que também nesse aspecto imitava Mussolini, não deixou de ter sua influência nas expressões

²⁰⁴ HOORNAERT, Eduardo. Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974.

²⁰⁵ SUESS, Paulo. A Conquista Espiritual da América Espanhola. Petrópolis: Vozes, 1992.

²⁰⁶ AZZI, Rioldo. O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano (História do pensamento católico no Brasil – IV). São Paulo: Paulus, 1994.

utilizadas e no agir dos grupos de jovens ligados a denominações cristãs. Dreher²⁰⁷ evidenciou-o no tocante à Igreja Luterana.

O aspecto de juventude cristã militante expressou-se logo na primeira formulação da canção: “Jocistas, Deus o quer!” O brado tem seu contexto primeiro no Concílio de Clermont (1095), convocado por Urbano II (1088-1099). Ao final do Concílio, quando o papa concluiu seu discurso, exortando às cruzadas, as massas gritaram “Deus o quer!”²⁰⁸ Ao ser inserida na canção jocista, fica evidente que a época das cruzadas está de volta. É época de “santas missões”, desenvolvidas no período especialmente por freis capuchinhos. O conceito, originalmente, não vem do cristianismo. Missão é conceito da área militar, utilizado no mundo cristão desde Carlos Magno, como se expressa em carta do rei franco a Leão III, em 795:

Nossa missão é a de defender exteriormente a santa Igreja de Cristo em todas as partes ante a investida dos pagãos e a devastação dos descentes (islão), com as armas, e a fortalecer, interiormente, através do reconhecimento da fé católica; vossa missão é a de apoiar nossa missão guerreira com as mãos erguidas a Deus, como Moisés, para que o povo cristão vença em todos os lugares e em todos os tempos sobre os inimigos de seu santo nome e para que o nome de nosso Senhor Jesus Cristo seja louvado em todo o mundo.²⁰⁹

O jovem jocista é, em última análise, cruzado de Cristo, com a missão guerreira, dada pelo contexto, de preservar o mundo ante os avanços do socialismo que quer tirar o operariado da influência católica. Nesse sentido, vale referir a geração de intelectuais católicos que atuou especialmente a partir da década de 1920 no Brasil. Nas ações desses jovens estava presente o espírito combatente e “a mística guerreira em defesa do capitalismo”.²¹⁰ Portanto, é digno de nota o contexto, pós Primeira Guerra Mundial e Revolução Russa, no qual uma militância católica assume a missão de combater a ameaça de diferentes religiões e ideologias seculares que apresentavam risco potencial à hegemonia católica no país. Personagens leigos como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima foram representantes da reação católica contra o comunismo e o anticlericalismo que vigorava na República Velha.

Amoroso Lima, responsável pelo Centro Dom Vital e a Revista Ordem, após a morte de Figueiredo em 1928, modernizou e conferiu conotação mais liberal a esses instrumentos da

²⁰⁷ *Igreja e Germanidade. Estudo Crítico da História da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. 2ª. Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

²⁰⁸ DREHER, Martin N. *A Igreja no Mundo Medieval* (Coleção História da Igreja, Vol. 2), 6ª. Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 57.

²⁰⁹ Apud DREHER, 2007, p.38.

²¹⁰ SEGALA, op. cit., p.98.

fé católica. Esse intelectual foi também responsável pela criação da Ação Universitária Católica (AUC). Inicialmente com o lema “Pau e Reza”²¹¹, a AUC passou a incorporar uma orientação “em prol da liberdade, da universidade e da paz, embora nem sempre pacifista, pois enfrentava um ambiente universitário agitado pelos jovens comunistas.”²¹²

Com base na antiga “geração católica” e na trajetória da JOC, percebe-se que à medida que o contexto histórico foi se alterando, a missão dos “soldados cristãos” poderá estar se voltando contra o capitalismo. O contexto altera o significado das palavras. Em geral, a canção é guerreira e militante: o jocista marcha, é soldado, luta, triunfa, vence, usa armas, vence ou morre. Os ideais germânicos, segundo os quais o ideal varonil é morrer no campo de batalha para depois ser levado pelas Valquírias ao Walhall, onde o guerreiro terá recompensa eterna, se transferiu para o cristianismo e ali se manteve²¹³. O Jesus pacifista é transformado no *Held* (herói) que vai à frente de seus comandados na batalha: “Avante, até vencer! Quando se tem a Cristo (sc. como comandante) não há nada a temer.” Fica evidente a mobilização do jocista pela eucaristia, - “a espiga que se enlaça nos braços de uma cruz”-, no entanto ele participa de uma “revolução”.

O cristianismo sempre teve dificuldade com o conceito “revolução”. Nos tempos modernos, esse termo era associado aos horrores da revolução francesa, que passou a ser superada pelos esforços da restauração política e religiosa, após a queda de Napoleão. O temor à revolução voltou a se tornar agudo com a revolução de outubro na Rússia. Nada menor foi o impacto da revolução mexicana, fonte para renovados ataques aos revolucionários que faziam sofrer o povo cristão, como o demonstrou Carla Simone Rodeghero²¹⁴. Na década de 1950, contudo, o conceito revolução passou a ser visto mais afirmativamente. Setores da intelectualidade latino-americana começaram a falar do “processo revolucionário”, no qual a América Latina estaria envolvida. Um missionário presbiteriano norte-americano chamado Richard Shaull²¹⁵, atuando no Brasil, começou a desenvolver o que se designaria de “Teologia da Revolução”, por ele entendida como tentativa de resposta à seguinte questão: “como ser cristão em um processo revolucionário?”. A proposta logo seria seguida por outros pensadores latino-americanos, como Gustavo Gutierrez²¹⁶, que inaugurariam a Teologia da

²¹¹ A expressão “Pau e Reza” está contida em depoimento concedido a Beozzo por um antigo militante da AUC. BEOZZO, José Oscar apud SEGALA, op. cit., p. 103

²¹² SEGALA, op. cit., p. 103.

²¹³ Cf. DREHER, op. cit., 2007.

²¹⁴ RODEGHERO, Carla Simone, *Memórias e avaliações: norte-americanos, católicos e a recepção do anticomunismo brasileiro entre 1945 e 1964*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

²¹⁵ SHAULL, Richard. *Transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.

²¹⁶ Cf. DREHER, Martin. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 194.

Libertação. As experiências e as reflexões logo se manifestaram em canções, das quais o Cancioneiro da JOC parece ser precursor. Ulrich Schoenborn²¹⁷ evidenciou-o, mostrando como textos de Violeta Parra, Victor Jara, Chico Buarque de Holanda e outros se manifestaram na produção poética dos grupos cristãos do período.

Portanto, analisar os hinos e canções jocistas e desvelar-lhes o sentido é um desafio que requer considerar texto e contexto. Nas palavras de Cardoso e Vainfas, “o pressuposto essencial das metodologias propostas para a análise de textos em pesquisa histórica é de que o documento é sempre portador de um discurso que, assim considerado, *não pode ser visto como algo transparente*”.²¹⁸ O conteúdo das canções jocistas era balizado por anseios que mobilizavam leigos e católicos em um determinado contexto social, político e econômico. Entretanto, a origem do discurso, presente nas canções direcionadas aos jocistas, forneceu pistas quanto à apropriação de idéias e de conceitos pelos membros laicos, à interação entre leigos e religiosos e à transformação dos ideais jocistas ao longo da trajetória do movimento no Brasil, principalmente em decorrência da opressão militar.

Operários e religiosos, inseridos neste ramo da Ação Católica, criaram um modelo de representação que funcionava como resposta às contradições sociais vivenciadas. A literatura jocista oferecia um método e um sistema de valores que buscava contrapor a realidade social à possibilidade de um mundo mais equânime e transformá-la por meio de ações cotidianas. DUBY afirma que o sistema de valores “governa o comportamento de cada indivíduo em relação aos outros membros do grupo no qual participa. Nele se baseiam os condicionamentos que cada qual aceita ou tenta transgredir, mas que todos acham que devem ser respeitados pelos outros.”²¹⁹

Para evidenciar a carga simbólica e ideológica, muitas vezes sutilizada pelos conceitos escolhidos e pela estrutura textual, foi necessário direcionar um olhar mais perscrutador à canção, por isso buscou-se a origem histórica da terminologia utilizada e a transformação de sentido conferida pelos eventos que compuseram o século XX. A análise relacionou, portanto, “texto e contexto”, a fim de desvelar “as idéias contidas nos discursos, as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a

²¹⁷ SCHOENBORN, Ulrich. O Camponês Crucificado. In: SCHOENBORN, Ulrich. *Fé entre História e Experiência. Migalhas Exegéticas*. São Leopoldo: Sinodal, 1982, p. 61-113.

²¹⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion Santana; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 378.

²¹⁹ DUBY, Georges. História social e ideologia das sociedades. In: *Fazer História 1 – Novos problemas*. Amadora: Bertrand, 1977, p.174.

circulação e o consumo dos discursos”.²²⁰ Sem negligenciar a forma do discurso, faz-se tentativas de relacioná-lo ao social.

O sentido da canção *Jocistas, Deus o quer!* inseriu-se no imaginário que caracterizou os ramos especializados da Ação Católica em diferentes tempos históricos. O discurso presente na letra remonta à militarização da juventude fascista e teve sua interpretação transformada pelos ideais da renovação católica do Concílio Vaticano II, obstruídos pelo abismo social capitalista e pela repressão militar instaurada no Brasil com o golpe de 1964.

Antes disso, a década de 1950 no Brasil compreendeu um movimento intenso de êxodo rural e a conseqüente urbanização desordenada. A classe trabalhadora incrementou-se de forma substancial e os olhos do clero detiveram-se com maior atenção ao crescente contingente urbano e a sua exposição a novas ideologias. Em um contexto de capitalismo excludente, em que novas necessidades eram forjadas engendrando um número sempre mais expressivo de pessoas, a Ação Católica especializada buscou dar respostas a estes anseios. O conteúdo presente no cancionário é parte dos instrumentos de evangelização dos jovens trabalhadores, em que a “ideologia interpela o indivíduo em sujeito”, e o submete ao seu discurso simbólico.”²²¹

É infrutífero à pesquisa enquadrar o texto e a sua leitura em funções estanques em que o leitor interpreta o sentido que o autor pretendeu conferir a sua escrita, como se não houvesse distância entre ambos e o leitor ocupasse a posição passiva de receptor de sentidos já elaborados. Não cabe a este trabalho aprofundar a análise sobre estruturas narrativas e formas de apropriação de sentido, mas é pertinente referir a antiga publicação de Francisco de Rojas, do final do século XV: “[...] a leitura é prática criadora, actividade produtora de sentidos singulares, de significações de modo nenhum redutíveis às intenções dos autores de textos ou dos fazedores de livros”. Na mesma direção vai Michel de Certeau, quando afirma que a leitura é

uma ‘caça furtiva’. [...] Por outro lado, o leitor é, sempre, pensado pelo autor, pelo comentador e pelo editor como devendo ficar sujeito a um sentido único, a uma compreensão correta, a uma leitura autorizada. Abordar a leitura é, portanto, considerar, conjuntamente, a irreduzível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretendem refreá-la.²²²

²²⁰ CARDOSO; VAINFAS, op. cit., p. 378.

²²¹ ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e Texto: formação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001, p. 100.

²²² CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p. 123.

A irredutível liberdade dos leitores, de que fala Certeau, permite compreender as diferentes interpretações feitas do cancionero e do evangelho pelos jocistas ao longo das transformações socioeconômicas e, principalmente, políticas vivenciadas no Brasil a partir da década de 1960. Também as “singelas” bandeiras de luta, pautadas pelo amor cristão e pela dedicação aos estudos jocistas e ao trabalho, seriam transformadas em engajamento político, com manifestações contundentes contra a injustiça social e o regime ditatorial no Brasil.

Observa-se nas estrofes da canção jocista, o tom exortativo: “Jocista, Deus o quer! Marchemos para a ação,/Clamando os ideais, Do nosso coração. Tenhamos como símbolo/ De amor, de paz, de luz /A espiga que se enlaça/Nos braços de uma Cruz”. A marcha mencionada tinha como símbolo “amor”, “paz” e “luz”, a ação buscava, portanto, transformar a realidade por meios pacíficos, sem afrontar a ordem estabelecida de forma direta. A “revolução” deveria ser realizada na “fábrica”, no “escritório”, na “oficina” e no “campo”. O método “Ver-Julgar-Agir” representava as armas a serem utilizadas; e a força, a mobilizar os jocistas, não era a da guerra, mas a do “amor”. Se “Deus o quer” é legítimo para os católicos que o trabalhador clame por seus ideais. No entanto, quando o regime político tornou-se opressor, a luta cantada nos versos mudou de conotação. Transformado o contexto, os textos presentes na literatura jocista foram ressignificados.

Além do símbolo de amor, de paz e de luz citado na canção, a “espiga que se enlaça nos braços de uma Cruz” caracteriza o trabalho árduo necessário para adquirir o alimento, que mobilizou os braços humanos ao longo da história. Enlaçadas na canção jocista estão a cruz, símbolo do sacrifício, e a espiga do trigo, símbolo do alimento e da fertilidade da terra, só tangível por meio do suor do trabalho. Seria possível, então, comparar o esforço do trabalhador oprimido ao sacrifício de Cristo, que morreu na cruz para salvar a humanidade? A morte imprescindível à ressurreição transmutava-se no suor da face dos que produziam e o justificava. Dessa forma, a espiga e a cruz simbolizavam também o calvário inerente à trajetória operária na terra. No tocante à cruz, Chevalier afirma que

não existe símbolo mais vivo. Acresce que a iconografia cristã se apoderou dela para exprimir o suplício do Messias, mas também a sua presença. Onde está a cruz, aí está o crucificado. [...]A presença da cruz é visível na natureza. O homem de braços abertos simboliza a cruz. O mesmo se pode dizer do vôo dos pássaros, do navio com seu mastro, dos instrumentos de arar a terra.²²³

No estribilho da canção encontra-se uma antiga preocupação presente na Igreja Católica desde fins do século XIX: recristianizar o operariado seduzido pelas diferentes

²²³ CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996, p. 310-312.

ideologias políticas e religiosas encontradas nas cidades. Como bradavam os versos, talvez a missão mais importante conferida aos soldados jocistas, que marchavam para a ação, era devolver a classe operária a Cristo. Para afastar os jovens trabalhadores do ideário comunista, a Ação Católica especializada propunha outros caminhos em prol da transformação social.

As idéias que permeavam os encontros da JOC emergem na observação do seu cancionário e do material didático distribuído à militância. A luta da juventude jocista, evidenciada nas letras de suas músicas, tinha por objetivo transformar a realidade ao identificar os problemas, julgá-los e agir para solucioná-los no ambiente de trabalho e familiar. A leitura dos textos, o entoar dos hinos do cancionário e a interpretação do evangelho nos encontros deveriam fundamentar e instigar as ações dos participantes.

O conteúdo das canções da Ação Católica Especializada nos revela ideais utópicos que ganham relevo quando analisados à luz de um contexto sócio-econômico de profundas desigualdades. A nova sociedade, iluminada pelo “sol da justiça”²²⁴ seria conquistada por meio do trabalho e do amor, em consonância com os ensinamentos do Cristo operário. Os trabalhadores não eram “mendigos ou escravos, mas pioneiros de um grande porvir” em que não existiria “a opressão, a injustiça, o terror”. Assim protestava o hino nacional dos Círculos Operários, presente no mesmo cancionário, acalentando o ideal de um “Brasil cristão”.

Para a Igreja Católica, a salvação da juventude trabalhadora oprimida estava em uma vida adequada aos princípios da moral cristã. O método “ver-julgar-agir” constituía-se no mecanismo pedagógico para evangelizar, enquanto atenuava os problemas que poderiam distanciar os jovens dos preceitos da fé. Entretanto, algumas canções nos remetem a um mundo mais justo, situado no futuro, para onde marcham os jocistas, um lugar não necessariamente terreno, já que se pode “perecer como semente”, pois perecer “não é morrer, é fecundar/É fazer renascer à frente/O ideal que se quer levar”²²⁵. Também no seguinte trecho do Hino a JAC, as palavras têm semelhante mensagem: “Na luta inglória/tomba o cristão; Repete a história do humilde grão: na agricultura da redenção/ logo fulgura de Deus na mão...”.

Segundo Hilário Franco Júnior “entre uma sociedade concreta e uma sociedade imaginária não existem fronteiras, e sim uma larga faixa de domínio comum, que deve

²²⁴ Expressão do mesmo cancionário, presente na canção intitulada “De pé, companheiros!”. O conceito “sol da justiça”, originalmente, faz parte do ideário dos seguidores do Deus Mithras=Sol. Constantino converteu-se do mithraísmo ao cristianismo e, aos poucos, muitos mithraístas se tornaram cristãos. Mithras é o Deus dos soldados romanos. Daí o hino da JOC ser guerreiro. Cf. DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 60.

²²⁵ Trechos da canção jocista “Escuta do Clamor”.

representar para o historiador o ponto de observação tanto de uma quanto de outra.”²²⁶ A tentativa de análise do cancionero foi pautada pelo diálogo entre a realidade imaginada e a realidade vivenciada pelos membros jocistas nos diferentes meandros históricos.

²²⁶ JÚNIOR, op. cit., p. 15.

4 CAXIAS DO SUL: A VOCAÇÃO RELIGIOSA E A TRAJETÓRIA OPERÁRIA

4.1 A religiosidade na Região Colonial Italiana (RCI) e a historiografia

O resgate da história da religiosidade na RCI permite contextualizar e explicar o apoio da hierarquia católica à JOC e o desenvolvimento do Centro de Orientação Missionária (COM) e do Centro Catequético (CECA) após o regime autoritário iniciado em 1964. Quanto às duas últimas organizações, pode-se afirmar que foram fundamentais para esvaziar o clero local que dispunha de um número excessivo de sacerdotes, religiosos e religiosas. As lideranças católicas em Caxias do Sul eram exclusivamente clericais, o que dificultava a criação de uma militância leiga. Nesse ambiente, a “Igreja do Povo” não tinha vez, foi necessário, portanto, forjar espaço para a atuação laica, conforme o preconizado pelo Concílio Vaticano II.²²⁷ O COM definia-se como um movimento voltado para os pobres que organizava cursos de formação missionária e de agentes de pastoral popular para leigos e religiosos. Além disso, preparava missionários e os enviava para outras regiões, significativamente, o centro-oeste, o norte e o nordeste do país. A troca de experiências desses com o clero local, quando retornavam a Caxias, colaborou para que religiosos se sensibilizassem com as mazelas sociais do país e investissem em uma evangelização comprometida com a transformação social. Já o CECA, “nasceu como resposta à repressão militar ao movimento catequético”, para então atuar como “centro de apoio e de assessoria à pastoral e aos movimentos populares”.²²⁸ Ambas organizações foram relevantes à Juventude Operária Católica, que estabeleceu com elas profícuas relações de colaboração durante o regime autoritário.

No que tange à forte religiosidade que fez de Caxias do Sul terreno fértil para as vocações e para o movimento apostólico de leigos, a história da imigração italiana passa a ser explorada.

A religiosidade desses imigrantes tem sido ponderada por diversos autores como bagagem cultural intrínseca, imprescindível à organização social dos colonos na nova terra. Para o imigrante, proveniente da Península Itália, a religião católica seria o elemento de coesão mais significativo no ambiente colonial, além de favorecer a capacidade sobre-humana de superação das dificuldades vividas desde sua partida. Cultuado como característica atávica

²²⁷ MINCATO, op. cit., p. 72.

²²⁸ Ibidem, p.84-86.

do colono, a aptidão incondicional ao trabalho também foi enaltecida pela historiografia tradicional quando se referiu ao tema da imigração na Região Colonial Italiana.

As obras de autoria de membros eclesiásticos, como, por exemplo, o Bispo Dom José Baréa e o Pe. Antônio Galioto, ressaltaram a forte religiosidade que acompanhou e amparou os imigrantes italianos durante os percalços atinentes ao processo de colonização. Para eles, a presença do sacerdote e a construção de igrejas eram preocupação fundamental dos colonos.

Olívio Manfroi, ex-sacerdote franciscano, fez um relato emocional da grande fé católica dos colonos e a considerou a força integradora no novo meio físico. Para o autor, a italianidade não era fator de maior expressão e restringia-se a um pequeno grupo já que não havia consciência nacional, pois os imigrantes eram “essencialmente regionalistas e amavam suas aldeias de origem”.²²⁹ Também para Luís De Boni e Rovílio Costa, a religião foi considerada fator de integração dos imigrantes, o que, conforme estes autores, se constituía em um fenômeno geral das imigrações.²³⁰ Nesse sentido, a religiosidade na nova terra era redimensionada como identificação cultural dos colonos ao se estabelecerem em um meio estranho, e, além disso, fazia parte da “cosmovisão sacral” comum às sociedades agrárias.²³¹

O sociólogo baiano Thales de Azevedo ressaltou a importância da religião católica como fator indispensável de ajustamento dos colonos na nova terra. Além disso, destacou a forte autoridade exercida pelo sacerdote dentro da comunidade e o padre como elemento mais influente junto às autoridades civis, o que possivelmente reafirmava a sua importância dentro da comunidade.²³²

Nos últimos tempos, a historiografia tem se preocupado em reconstituir o passado da imigração através de uma análise mais crítica, a fim de apurar a contribuição dos protagonistas anônimos para a história da região, além dos feitos que comumente enaltecem os vencedores. A obra *Ulisses va in America*, da autoria de Dilse Piccin Corteze, é exemplo dessa nova conduta. Empenhada em “separar o joio do trigo”, a autora contrapõe criticamente o colono idealizado ao colono real, no intuito de analisar a trajetória da imigração sob uma ótica mais comprometida com a complexidade dos eventos históricos.²³³ Corteze relativiza aspectos como “o amor do italiano ao trabalho; a dedicação incondicional dos padres; o

²²⁹ MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. 2. Ed. Porto Alegre: Est, 2001, p.156.

²³⁰ DE BONI, Luís A.; Costa; Rovílio. *Os Italianos no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS; Porto Alegre: Ed. Vozes, 1982.

²³¹ DE BONI, Luís A.; Costa; Rovílio, idem, p. 110.

²³² AZEVEDO, Thales de. *Italianos e gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. 2. ed. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1982, p. 195-196.

²³³ CORTEZE, Dilse Piccin. *Ulisses va in America: história, historiografia e mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Passo Fundo: UPF, 2002.

caráter “fundador” da religião na formação da sociedade colonial” e busca “desvelar a história existente por trás do mito”.²³⁴

Dall'Italia siamo partiti é, certamente, outra obra que se destaca no sentido de desconstruir a imagem mitificada do imigrante italiano e de relativizar a importância da catolicidade na formação da identidade coletiva. Esse trabalho, desenvolvido de forma aprofundada por Paulo Possamai, aborda, entre outros aspectos, a forma de religiosidade praticada pelos colonos e os percalços do clero secular e regular na Região Colonial Italiana.²³⁵

A escolha dessa bibliografia procurou evidenciar a visão tradicional que se tem sobre a religiosidade nas colônias italianas, além de autores cujos olhares buscaram, através do mito da catolicidade e da etnicidade, ponderar a intensidade e a forma com que o clero e a fé cristã influenciaram as diferentes vivências desenvolvidas na região.

A análise da fé cristã, ao longo da história da cidade, desvela peculiaridades que elucidam a atuação da Ação Católica, mais especificamente na Juventude Operária Católica. Através da percepção e da relativização da religiosidade atribuída a Caxias, evidenciam-se aspectos culturais que constituíram o manancial capaz de fomentar, posteriormente, um núcleo comunista coeso e uma conjuntura propícia para o desenvolvimento da JOC. Nesse sentido, o resgate histórico auxiliou-se da produção de pesquisadores, que se debruçaram sobre o tema, a fim de conhecer o contexto que precedeu a mobilização de operários católicos em Caxias do Sul.

Por um longo tempo, a historiografia não contemplava os percalços da colonização italiana e, portanto, desconsiderava parte integrante da história sul-rio-grandense. As comemorações do I Centenário de Imigração mobilizaram as primeiras produções direcionadas ao tema. O binômio “fé e trabalho” permeou a historiografia, conferindo à colonização italiana uma aura mítica em que os personagens se despojavam da condição de homens comuns para incorporar um caráter heróico e desbravador.

Não somente a obstinação do colono frente às adversidades deve ser contemplada pelos teóricos, como também a sua fragilidade ao se deparar com os reveses da imigração. Dessa forma, a diversidade presente na trajetória dos colonos italianos poderá contribuir para enriquecer e conferir veracidade à narrativa histórica. Corteze ressalta que a documentação judiciária, rica em dados, demanda pesquisas mais profundas, pois denuncia a ocorrência de

²³⁴ Ibidem, p. 22-23.

²³⁵ POSSAMAI, Paulo César. “*Dall'Italia siamo partiti*”: a questão da identidade entre os imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (1875-1945). Passo Fundo: UPF, 2005. P.57.

assassinatos, estupros, roubos, suicídio e demência entre os imigrantes italianos no Rio Grande do Sul.²³⁶ Esses registros, que desmistificam a colonização italiana, fornecem elementos importantes para reconstrução histórica: são nuances que precisam ser analisadas e que contribuem efetivamente para uma apreciação sem distorções.

A colonização italiana do Rio Grande do Sul esteve sob o controle do governo federal até 1895, sendo realizada por meio da Delegacia das Terras e da Colonização. Após esse período, o governo local responsabilizou-se pelo processo imigratório. No ano de 1875 um considerável contingente de italianos chegou à Encosta Superior do Nordeste Gaúcho.²³⁷ Esses imigrantes, oriundos de diferentes regiões do norte da Itália, foram atraídos pela propaganda imigratória que acenava com possibilidades que a terra natal, assolada por uma forte crise, não oferecia. A Itália, saída da guerra de unificação, expulsava os seus filhos mais pobres. As terras confiscadas do clero pelo Estado Liberal não reverteram em propriedade para os trabalhadores rurais desprovidos²³⁸, mas foram inseridas em uma política capitalista e excludente. Embora constituísse a maioria, não foi somente a população agrária pobre que se aventurou *in America*, mas também agricultores com alguma economia, negociantes e artesãos.²³⁹

Os imigrantes, que chegavam para povoar espaços “vazios” do Rio Grande do Sul, eram parte de um antigo projeto de colonização promovido pelo governo imperial, que não reconhecia a presença de tribos indígenas, cada vez mais excluídas e dizimadas pelo avanço de fronteiras, como contingente humano enumerável. Por ocasião da chegada dos italianos, quase não existiam indígenas na serra gaúcha. Contudo, os contatos que certamente ocorreram foram pouco trabalhados pela historiografia e constituem uma lacuna na história. De fato, as terras direcionadas aos colonos eram vetadas ao acesso da população indígena, negra e cabocla, marginalizada por políticas socioeconômicas segregantes. Além do intuito de povoar áreas de fronteira, e de criar uma classe média que atenuasse a hegemonia dos grandes proprietários, o branqueamento da raça também estava projetado pelo governo imperial quando promoveu a imigração de europeus.²⁴⁰

Na Região Colonial Italiana, os lotes coloniais adquiridos e povoados pelos imigrantes possuíam tamanho variado e, por vezes, ocupavam relevo bastante irregular. A demarcação territorial teve o cuidado de beneficiar o maior número de lotes com cursos de água para

²³⁶ CORTEZE, op. cit., p.22.

²³⁷ MANFROI, op. cit., p.58.

²³⁸ POSSAMAI, op. cit., p.57.

²³⁹ GIRON, Loraine Slomp. O cooperativismo vinícola gaúcho: a organização inicial. In: DE BONI, Luís Alberto (org.). *Presença Italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1987.

²⁴⁰ PETRONE, Maria Thereze Schorer. Imigração. In: FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro – São Paulo: Difel, 1977, p. 121-122.

viabilizar a atividade agrícola. O valor atribuído à terra variava conforme a fertilidade e a proximidade dos núcleos urbanos. Segundo Thales de Azevedo, as moradias rústicas eram edificadas nas propriedades “como nós em uma corda, ao longo das estradas, guardando distâncias de pelo menos algumas centenas de metros de umas para outras, conforme a extensão da frente dos lotes.” Azevedo destaca que a impressão de distância entre as casas de imigrantes possivelmente era acentuada pelo isolamento provocado pela mata densa e pela existência de animais selvagens que assustavam os novos habitantes.²⁴¹ A natureza que, inicialmente, lhes era estranha e hostil, aos poucos iria ser desvelada e os seus segredos conhecidos. Cabe ressaltar que a natureza do Brasil já povoava o imaginário do colono antes mesmo de sua chegada na América. Na percepção de Mário Maestri, o espaço a ser desbravado no território americano, de “caráter inculto e selvagem”, assombrava o imigrante desde o momento em que optou por partir.²⁴² Entretanto, para além do temor e do impacto provocado, a nova terra impulsionou o uso da matéria-prima, a produção agrícola e um novo modo de vida que caracterizava a pequena propriedade fundiária.

O colono italiano, mal saído de laços feudais que o vinculavam à terra na Europa, tinha a chance de se tornar senhor de sua pequena propriedade, e esse sentimento era mais forte do que o medo. A nostalgia da Península Itálica não o despojava das reminiscências, que também evocavam as dificuldades econômicas e sociais lá vividas, e, certamente, influenciaram na decisão de partir à nova pátria promissora, exaltada pela propaganda imigratória.

Na nova terra, distante e diversa da que os imigrantes conheciam, uma nova sociedade se formou. Os colonos trouxeram na bagagem valores e costumes que faziam parte de uma cultura agrária própria dos camponeses europeus. No entanto, as variações dialetais e as diferenças regionais também estavam presentes, já que os emigrantes italianos partiam de diferentes localidades. No sul do Brasil, não obstante o isolamento inicial, eles se depararam com um novo sistema econômico, social e político. O ambiente ecológico, o clima, a língua e a cultura brasileira eram distintas e, progressivamente, contribuíram para transformar o modo de vida dos colonos, dando origem a peculiaridades explicadas à luz da vivência na nova terra.

É importante ressaltar que os imigrantes provinham de uma nação recém unificada com sérios conflitos entre o Estado e a Igreja. A unificação política, promovida na esteira do

²⁴¹ AZEVEDO, Thales de. *Italianos e gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. 2. ed. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1982, p. 182.

²⁴² MAESTRI, Mário. A travessia e a mata. In: CORTEZE, Dilse Piccin. *Ulisses va in America: história, historiografia e mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. p. 99.

Risorgimento, enfrentou forte resistência da Igreja Católica. O papa não reconheceu a legitimidade do novo governo e não aceitou a perda de seus antigos territórios, principalmente no que concerne à anexação de Roma, que se tornou a capital da nova nação.²⁴³ Portanto, o nacionalismo italiano não convivia harmoniosamente com a instituição eclesiástica. Foi nesse contexto que muitos deixaram a Itália, ou seja, o sentimento nacional apenas começava a ser construído e a Igreja Católica era favorável à emigração. Segundo Manfroi, os imigrantes “abandonaram uma Itália politicamente unida, mas antes que os italianos existissem”²⁴⁴. Não obstante, muitos viviam sob o domínio austríaco e, portanto, não havia identificação nacional entre eles. O autor alerta que foi em território brasileiro que o contingente de imigrantes da Península Itálica foi identificado como italiano²⁴⁵ e passou a autodenominar-se como tal. Nesse sentido, desenvolve-se também a análise de Thales de Azevedo quando afirma que a Igreja e a religião foram fundamentais para a realização de “um micro-mundo italiano”, além de exercerem controle sobre a socialização representada pela escola, pelas associações beneficentes e pela imprensa, instituições estas que sustentavam as tradições e as reminiscências da Itália.²⁴⁶ Contudo, esses fatores não são indicadores de afinidade ou aceitação dos princípios do Estado italiano, no que concerne a parte significativa do clero católico. A Igreja empenhava-se na manutenção da fé católica e a preservação da cultura e da língua era vista como mecanismo essencial.

É significativo observar que a *italianità*, forjada posteriormente na Região Colonial Italiana, é parte de um processo exógeno em relação a aquele vivido na Península Itálica e diz respeito à afirmação de uma identidade cultural entre imigrantes e descendentes. O sentimento de italianidade, que ainda hoje permeia as manifestações culturais na serra gaúcha, começou a ser exaltado de forma um tanto ufanista a partir das comemorações do I Centenário da Imigração Italiana em 1975.²⁴⁷ A partir desse marco temporal não se tratava mais da história de pobres colonos, em busca de um pedaço de terra, e sim de colonizadores de uma região com grande pujança econômica e indiscutível vocação industrial. Corteze alerta que, no tocante à imigração no Rio Grande do Sul, não há pesquisa “sobre os fracassos parciais ou totais do processo de colonização”.²⁴⁸

²⁴³ MANFROI, op. cit., p. 114.

²⁴⁴ Ibidem, p.117.

²⁴⁵ Ibidem, p.156.

²⁴⁶ AZEVEDO, op. cit., p. 230.

²⁴⁷ O conceito *italianità* pode ter acepções diversas e não é objetivo deste estudo aprofundar a questão. Entretanto, o sentimento de nação forjado pelo Estado italiano é distinto da manutenção da cultura e das tradições compartilhadas pelas comunidades de imigrantes.

²⁴⁸ CORTEZE, op. cit., p. 22.

Para Possamai, há uma simplificação na análise de Manfroi quando este minimiza a importância da italianidade, já que em essência este sentimento não concerne à política oficial promovida pelo Estado italiano. Se não havia identificação dos imigrantes com a recém formada nação italiana, certamente a manutenção das tradições trazidas da terra natal fez com que “A identidade aldeã, ou, no máximo, provincial” cedesse lugar à

identidade nacional italiana à medida que o imigrante se encontrava com elementos de outras etnias; era reforçada sempre que surgiam fricções interétnicas, especialmente com os luso-brasileiros e com os teuto-brasileiros, mas também com elementos portadores da mesma cultura, como os trentinos.²⁴⁹

A questão da italianidade também não era consenso entre o clero católico, ou seja, a postura de cada sacerdote podia identificar-se ou não com os ideais ultramontanos, que defendiam a autoridade absoluta do Papa e o conseqüente repúdio ao Estado italiano. Os sacerdotes liberais afinavam com as autoridades italianas. Mesmo no que diz respeito às ordens há diferenças: os capuchinhos e palotinos eram ultramontanos, enquanto os escalabrinianos objetivavam auxiliar os imigrantes “a preservar os sentimentos de italianidade e catolicidade” e pretendiam reconciliar a Igreja Católica e o Estado italiano.²⁵⁰ Conforme a análise de Azevedo, no Rio Grande do Sul a religião teria sido o “catalizador desse sentimento (italianidade), confundindo-se a fé católica com a consciência nacional, ambigüidade da qual, aí como noutras áreas e épocas, o próprio padre, agente principal dessa aglutinação, nem sempre consegue libertar-se”.²⁵¹

Dentre as características atinentes à vida nas colônias, a religiosidade teve papel de destaque e foi enaltecida pela historiografia tradicional, juntamente com a capacidade produtiva e a vocação para o trabalho que o imigrante italiano representava. Para muitos autores, o catolicismo era o elemento que mantinha a comunidade imigrante coesa, e a fé cristã, além de fornecer conforto espiritual, servia como alento e mobilizava a obstinação do colono frente às adversidades. É importante lembrar que parte significativa do que foi produzido sobre o processo de imigração na Região Colonial Italiana foi desenvolvido por religiosos católicos e/ou descendentes italianos. No dizer de Corteze, grande parte das obras regionais sobre imigração foram produzidas “sob a égide ideológica e material eclesiástica”, e/ou por “intelectuais não profissionais e semiprofissionais relacionados afetivamente com a

²⁴⁹ POSSAMAI, op.cit., p. 250.

²⁵⁰ Ibidem, p. 251.

²⁵¹ AZEVEDO, op. cit., p. 230.

colônia [...]”.²⁵² A autora ressalta que a produção historiográfica foi muito influenciada pelos depoimentos “impregnados de emoções, sentimentos e visões de mundo que dificultavam, se não impediam, uma apreciação essencial dos fatos”.²⁵³

O sociólogo Manfroi destacou a força integradora da prática religiosa católica na comunidade imigrante. Para ele, “A igreja, a liturgia dominical, o padre e a prática religiosa [...]” foram fundamentais para que o imigrante superasse o isolamento e a saudade da terra natal. A organização da comunidade colonial buscava, portanto, reconstruir a cultura dos vilarejos de origem e a Igreja era o centro fomentador deste processo. Nesse sentido, o autor afirma que “foi a *catolicidade* e não a *italianidade* a verdadeira consciência de grupo”, e a Igreja foi o fator de equilíbrio e ajustamento social, além de contribuir na preservação das tradições de origem.²⁵⁴ Em sua obra fica evidente a importância conferida à religião católica como característica essencial para que as comunidades coloniais prosperassem e para que o italiano conseguisse ajustar-se à nova terra sem abandonar suas tradições.

Vista por muitos teóricos como bálsamo para o sofrimento dos imigrantes abandonados à própria sorte, a fé religiosa explicava a força sobre-humana que superou as dificuldades e triunfou sobre a mata densa e os animais selvagens. Conforme as considerações de Dom José Baréa, antigo Bispo de Caxias do Sul, o colono “Exausto pelo trabalho do dia, reunia à noite a sua familiazinha [sic] ao redor da parca mesa, recitava suas breves orações e se recolhia e adormecia com a consciência tranqüila, cheia de fé na Providência Divina.”²⁵⁵ Além da fé na intercessão divina, o colono sabia que o esforço da mão-de-obra familiar era imprescindível para a cultura da terra, o que garantiria a sobrevivência e, se não houvesse contratempos, a produção de excedentes para comercializar e pagar as dívidas. A vida de pequeno proprietário de terra poderia possibilitar algum lucro, o que também servia de motivação para que se enfrentasse as agruras iniciais.

Os escritos de Dom José Barea enalteceram os feitos dos religiosos junto às comunidades de imigrantes no sentido de manutenção da fé católica, da língua e das tradições italianas, sem, contudo, descuidarem-se da integração dos colonos à pátria que os acolheu. A influência da religiosidade proferida pelos sacerdotes buscava afastar os fiéis de doutrinas contrárias aos preceitos católicos, apostólicos e romanos. O colono italiano deveria evitar a ilusão propagada “pelos que, comodamente instalados nas cidades ou nos centros construídos com o teu suor, te apresentavam uma doutrina diferente daquela que te ensinava o sacerdote,

²⁵² CORTEZE, op.cit., p.63-64.

²⁵³ Ibidem, p.22.

²⁵⁴ MANFROI, op. cit., p. 156-157.

²⁵⁵ BAREA, Dom José. *A vida espiritual nas Colônias Italianas do Estado do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1995. P. 14-15.

que veio desde o começo dividir contigo a mesma vida cheia de dificuldades, de dores e de sacrifícios.”²⁵⁶

Além das preocupações com a existência da fé espírita e da protestante, o catolicismo luso-brasileiro, criticado pelo clero romanizador, era associado a veleidades, escândalos, envolvimento com a maçonaria e com a política, e à negligência com os fiéis.²⁵⁷ Segundo Possamai, a província rio-grandense, palco de constantes guerras de fronteira, contava com uma população masculina que havia introjetado valores militarizados e era pouco afeita à religiosidade. Havia um empenho por parte do clero na romanização da fé cristã, já que muitos religiosos e leigos estavam habituados ao catolicismo popular; e os imigrantes, que traziam consigo um forte clericalismo, adequavam-se a esse projeto.²⁵⁸ No entanto, os colonos, em sua maioria oriundos da população agrária européia, apresentavam uma religiosidade embebida de elementos pagãos que, muitas vezes, os inclinava ao curandeirismo e ao benzimento.²⁵⁹ Essa característica, própria das culturas campesinas, influenciava a maneira do imigrante relacionar-se com o sagrado e o modo de perceber os fenômenos naturais e os acontecimentos de seu cotidiano. Para Thales de Azevedo, o colono buscava “manipular as forças sagradas e dobrá-las à sua vontade e aos seus interesses, a serviço de aspirações temporais como a produtividade, a proteção contra as intempéries e as pragas, os preços dos produtos, a segurança dos indivíduos e da família.”²⁶⁰ Nesse sentido, um aspecto interessante a ser considerado no cotidiano do colono era a presença da blasfêmia que, embora condenada pelos padres, foi parte integrante do vocabulário. Quando alguma infelicidade ocorria, principalmente no que concerne à produção agrícola e ao atolamento de animais de carga, a blasfêmia era o modo de demonstrar o descontentamento com o divino e de buscar uma intervenção celestial para minimizar o infortúnio. Cabe reproduzir as imprecações citadas por Gardelin:

O carreteiro, em caso de grande apuro, blasfemava complicadamente. Tirava o chapéu, segurava-o com ambas as mãos feito um cálice, erguia-o bem alto e bradava: - *Dio Padre Eterno, Figlio, Spirito Santo, Madona, San Giuseppe, tutti dentro indel capel* (Vinde todos para dentro do chapéu). A esta altura fechava-o cuidadosamente como a deixar que ninguém escapasse, metia -o sob uma das rodas da carreta e urrando

²⁵⁶ BAREA, op. cit., p. 14.

²⁵⁷ MARIN, Jéri Roberto. *Ora et Labora: o projeto de restauração católica na ex-colônia Silveira Martins* apud POSSAMAI, op. cit., p. 110.

²⁵⁸ POSSAMAI, op. cit., p.111 e 114.

²⁵⁹ Ibidem, p. 125.

²⁶⁰ AZEVEDO, op. cit., p. 202-203.

porcos a plenos pulmões acicatava as mulas, fazendo com que a roda esmagasse o chapéu.²⁶¹

O clero mais conservador, que atuou na região, exercia controle sobre os “maus hábitos” dos colonos e também buscava evitar a presença de padres liberais e/ou condescendentes com essa forma de religiosidade. Nesse sentido, teve grande importância o estabelecimento das primeiras ordens religiosas na região. Para Possamai, a maioria dos clérigos, refratária aos princípios morais da doutrina católica, como o celibato e os demais hábitos ortodoxos, era proveniente da Itália meridional. Porém, o autor alerta que era corrente “uma visão estereotipada do clero proveniente do sul da Itália e de Portugal”, pois a este era atribuída uma postura “liberal e regalista” que dificultava o processo de romanização. As blasfêmias, os bailes, o alcoolismo, e as práticas pouco afinadas com os preceitos cristãos mais formais também foram coibidas, embora essa atitude nem sempre surtisse resultado.²⁶²

Segundo o Pe. Galioto, em grande parte analfabetos, os imigrantes cultuavam os santos, “protetores contra todos os males, proviessem das intempéries, da falta de saúde ou da sorte”. E para adequar os colonos à doutrina católica muitas vezes “o pregador fazia incursões no terreno moral, condenando a blasfêmia, que só acabou quando deixou de ser combatida, as bebedeiras e o sexo, que ia desde o comprimento dos cabelos, das mangas ou decotes, do uso de meias.”²⁶³ É notável, portanto, o controle que a Igreja Católica buscava exercer nas colônias, o que certamente não impediu os colonos de blasfemar, utilizar práticas não-cristãs ou mesmo freqüentar os bailes condenados pelo clero. Possamai lembra que a intensa pregação contra a realização de bailes na Região Colonial Italiana era indicativa da freqüência e do apreço que os colonos nutriam por estes acontecimentos.²⁶⁴

Nos primeiros tempos de adaptação a uma terra estranha, sensibilizado pela grande mudança nos rumos de sua vida e cheio de expectativas quanto ao futuro, era natural que o colono italiano evocasse o conforto espiritual. Nesse sentido, cabe lembrar que no início da colonização, nem sempre os imigrantes podiam contar com sacerdotes, o que propiciava uma forma mais rústica de exercício da fé. Normalmente, um leigo mais familiarizado com as escrituras sagradas e com um pouco mais de cultura era escolhido entre os colonos para coordenar as orações e as atividades concernentes à vida religiosa. A existência do “padre

²⁶¹ GARDELIN, Mário. A blasfêmia na região de colonização italiana no Rio Grande do Sul. In: AZEVEDO, op. cit., p. 206.

²⁶² POSSAMAI, op. cit., p.118-119 e 125.

²⁶³ GALIOTO, Pe. Antônio. O Significado das capelas nas colônias Sul italianas do Rio Grande do Sul. In: DE BONI, Luís Alberto (org.). *Presença Italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1987. P. 296 e 300.

²⁶⁴ POSSAMAI, op. cit., p. 180.

leigo” contradiz a afirmação de D. José Baréa que desde o começo da colonização houve sacerdotes que proferiam sermões em italiano e que recomendavam preservar tradições da família, da Pátria e da religião.²⁶⁵

Conforme De Boni, o padre leigo exercia diversas funções dentro da comunidade, que contemplavam: o catecismo, as cerimônias fúnebres, o batismo, e também a bênção das plantações, lares, alimentos, entre outras relacionadas a doenças e pestes. Embora não houvesse consagração e comunhão nos encontros religiosos presididos pelo padre leigo, a comunidade mencionava *Dio sia benedetto* após a bênção final.²⁶⁶ Incumbido dessas atividades, o indivíduo adquiria uma posição de destaque na vida da colônia e não raro assumia “ampla liderança em sua comunidade”.²⁶⁷

Os padres leigos cediam seus postos na ocasião da chegada de um sacerdote ao local de atuação e, normalmente, assumiam o cargo de sacristão ou de auxiliar. Essa mudança ocorria naturalmente e quase sempre sem conflitos. Porém, o padre ordenado poderia enfrentar resistência da comunidade se não demonstrasse cautela e diplomacia ao lidar com a religiosidade que lá se desenvolvia: entremeada por credices populares e por superstições. Essa forma agrária de catolicismo era combatida pelo clero romanizador, bem como o contato com os brasileiros de origem lusa e africana, cuja crença não se enquadrava nos princípios do catolicismo tridentino oriundo da Europa.²⁶⁸

O desconforto dos membros eclesiais com a existência de leigos imbuídos de funções próprias da instituição católica pode ser compreendido à luz dos preceitos conservadores difundidos no período. Os sacerdotes mais ortodoxos, no púlpito e na vida dos colonos, ocupavam um espaço impositivo na comunidade, onde não cabiam contestações ou participação popular. O uso do latim nos rituais litúrgicos era sintomático dessa conduta da Igreja. As mudanças significativas quanto à participação laica, especialmente das camadas menos favorecidas, somente seriam incentivadas pela Instituição Católica a partir do Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965, e não sem resistência de alguns clérigos e dissidências no seio da Igreja. De Boni e Costa observaram a reação do clero, no que concerne às iniciativas surgidas entre os imigrantes, como, por exemplo, a edificação de inúmeras capelas e a presença do padre leigo à frente das atividades religiosas:

²⁶⁵ BAREA, op.cit., p. 14.

²⁶⁶ DE BONI; COSTA, op. cit., p.114.

²⁶⁷ POSSAMAI, op. cit., p.129.

²⁶⁸ Ibidem, p.130-132.

À hierarquia da Igreja faltou, apesar da dedicação e do talento de outros tempos, o sopro do gênio para compreender, em sua amplitude, o alcance da organização religiosa surgida entre os imigrantes. A verdadeira causa disso estava, a nosso ver, no conceito de Igreja, dominante na época. Para tal conceito, herdado do Concílio de Trento e reforçado pelo Vaticano I e por toda uma teologia, o leigo fazia parte da estrutura como elemento passivo, como “Igreja discente”, a quem competia ouvir e executar ordens, sem o menor poder decisório.²⁶⁹

Um dos aspectos mais marcantes da religiosidade nas comunidades de imigração italiana é certamente representado pela construção das capelas na área rural. Esse destaque não se deve somente ao grande número de edificações e ao significado religioso, como também às situações polêmicas e conflituosas decorrentes do processo de construção. Muitos autores destacaram a importância das capelas nas colônias italianas. O Padre Galioto apontou a singularidade desse fenômeno na região, além de sublinhar o fato de dez ou quinze destas comunidades serem filiadas à sede da paróquia. Essa organização surpreendeu D. Carlo Colombo, então bispo auxiliar de Milão, em visita à cidade no ano de 1966. Segundo o bispo, na Itália cada comunidade contava com um pároco. A essa experiência Colombo chamou de “comunidades de leigos”, vistas por ele como solução para paróquias grandes demais, em que as relações eram diluídas pela distância e dificultadas pela impessoalidade.²⁷⁰ A postura do bispo estava em consonância com os novos preceitos divulgados no início da década de sessenta pelo Concílio Vaticano II.

Conforme Galioto, em lugares como o México, a Colômbia, o Peru e a Argentina, as pequenas igrejas existentes pertenciam aos latifundiários, como as encontradas no centro e no norte do Brasil, e não eram organizadas pelos trabalhadores rurais. Portanto, nas regiões latifundiárias as questões concernentes à Igreja também eram controladas pelos grandes proprietários fundiários. O autor afirma que as capelas edificadas na RCI frutificaram, enquanto as construídas pelos latifundiários desapareceram. Mesmo na Itália, existem “pequenas paróquias rurais, com poucas famílias sim, mas não capelas filiais como as do sul do Brasil” e, a partir dessa observação, constata que “Estava, pois, diante de uma experiência sócio-religiosa, originalíssima e única no mundo e que bem merecia um estudo aprofundado e, por que não, uma maior divulgação.”²⁷¹

Maestri destacou que “a figura do ‘padre leigo’ e a multiplicidade das capelas assinalam importante tendência de as práticas religiosas católico-romanas assumirem caráter ritualístico e laicizante que as aproximavam do protestantismo, evolução compreensível em

²⁶⁹ DE BONI; COSTA, op. cit., p. 117.

²⁷⁰ GALIOTO, op. cit., p. 293-294.

²⁷¹ Ibidem, p. 294 - 295.

comunidade de pequenos produtores proprietários.”²⁷² No caso dos imigrantes italianos na RCI, eram pequenos proprietários que, muitas vezes, não contavam com a presença efetiva do sacerdote e conferiam ao “padre leigo” boa parte das funções eclesiais. No intuito de dar continuidade à vida religiosa na nova terra, os colonos organizavam-se em mutirão para edificar a capela e, na ausência do padre, nomeavam um membro laico.

A capela tornou-se espaço de sociabilidade onde não somente o aspecto religioso estava presente como também as vivências comunitárias. Em sua órbita o comércio desenvolvia-se e eram estabelecidas algumas casas, a escola e o cemitério. Nos domingos e nos dias santos a população da linha colonial concentrava-se no entorno da capela para expressar sua fé, confraternizar e realizar negócios. Esse processo daria origem ao centro do povoado e era natural, portanto, a valorização do local e o interesse de muitos em abrigar essas construções em suas propriedades. Ao observarem o fenômeno da proliferação das capelas, De Boni e Costa registraram:

Cada linha – ou travessão – sentia-se obrigada a construir seu pequeno templo. Não tê-lo equivalia a reconhecer-se como inferior aos vizinhos. Daí a multiplicação, por vezes aparentemente desnecessária, das construções, em certos casos erigidas apesar da oposição formal da autoridade religiosa.²⁷³

Em geral, o local em que ia ser construída a capela virava motivo de discórdia, pois o terreno oferecido por um colono dava a ele prestígio, além de oferecer vantagens comerciais com a valorização do espaço. Os conflitos estavam sempre presentes porque os mais abastados disponibilizavam terrenos para abrigar a capela e demoravam a encontrar uma solução, já que se tratava também de uma disputa pelo poder na localidade. Após a decisão do terreno, a escolha do padroeiro também era motivo de discussão acalorada entre os moradores dos travessões. Muitas vezes, a questão era solucionada com a adoção de mais de um padroeiro.²⁷⁴

É consenso entre diversos autores a resistência e até mesmo a proibição do clero à proliferação de capelas nos travessões coloniais. Esse fato, entretanto, não impediu o crescente número de construções. Se a Igreja Católica era uma instituição extremamente respeitada e presente na vida colonial, estas características certamente não impediram que a vontade dos colonos muitas vezes transgredisse as suas determinações. Isso ocorria com a criação de mecanismos particulares que os colonos empreendiam para adequar a religiosidade

²⁷² MAESTRI, Mário. A travessia e a mata. In: CORTEZE, op. cit., p. 142.

²⁷³ DE BONI; COSTA, op. cit., p. 111-112.

²⁷⁴ POSSAMAI, op. cit., p.126.

católica à concepção sacral e utilitária que lhes era inerente. Exemplos disso são a atuação do padre laico, o grande número de capelas, os benzimentos para garantir boas colheitas, entre outras situações em que o colono mantinha uma postura contrária às orientações professadas pelo clero romanizador.

A leitura realizada por parte significativa da historiografia constrói uma imagem muito específica da participação do sacerdote na sociedade colonial italiana. Dotado de grande controle social, a ele cabia “abençoar e amaldiçoar”²⁷⁵, e a sua influência se fazia sentir na vida pública e na vida familiar do colono. Para tanto, era essencial que o sacerdote participasse ativamente da vida social da comunidade e conhecesse profundamente o seu rebanho, o que, na maioria das vezes, ocorria através da confissão. Esse poder se justificava pela função eclesiástica que conferiu ao padre o *status* de intermediar os assuntos mundanos e as forças sobrenaturais do panteão cristão. Conforme a observação de Manfroi, a existência de “um padre residente foi o desejo e a aspiração de todas as linhas e sedes coloniais”, e, ao citar Sponchiato, destacou que os colonos “não encontraram a paz enquanto não tiveram, entre eles, seus sacerdotes; certas colônias, que ainda não os possuíam, encaminhavam pedidos e insistiam para tê-los”.²⁷⁶ Manfroi ressaltou ainda que a população não hesitava em fazer sacrifícios econômicos para proporcionar ao sacerdote, aos religiosos ou religiosas uma casa confortável, porém não esqueceu de apontar os benefícios que a construção da igreja, de conventos e de um colégio proporcionava à localidade.²⁷⁷ De fato, nos primeiros tempos da colonização as comunidades de imigrantes permaneceram sem o auxílio efetivo de sacerdotes e, por isso, nomeavam um “padre” laico.

Thales de Azevedo também discorreu sobre a autoridade do sacerdote nas colônias italianas. O fato de o padre ser oriundo de uma família de imigrantes, e partilhar das mesmas tradições, o aproximava dos colonos e favorecia relações mais harmoniosas. Junto às autoridades civis, era o elemento que exercia maior influência. Conforme afirmação de um ajudante da Inspeção Geral de Terras, em 1886, a atuação do padre na comunidade era essencial para a manutenção da ordem, da moralidade e da estabilidade. As autoridades encarregadas pelo processo de povoamento da RCI utilizaram, dessa forma, a influência do sacerdote sobre a comunidade para garantir dedicação ao trabalho agrícola e a permanência nos lares. Azevedo vai além quando afirma que “o sacerdote cria o ambiente psicológico de

²⁷⁵ SPONCHIATO, Luis. Crônicas da Colonização. In: MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. 2. Ed. Porto Alegre: Est, 2001, p.139.

²⁷⁶ MANFROI, op. cit., 139.

²⁷⁷ Ibidem, p. 142.

segurança indispensável ao ajustamento do imigrante às suas novas condições existenciais [...]”.²⁷⁸

Dilse Piccin Cortese destacou as diversas atribuições do padre no contexto colonial. As funções transcendiam ao caráter religioso para atuarem no âmbito social, político e econômico.²⁷⁹ Assim como Azevedo, a autora menciona o papel intermediador que o sacerdote exercia entre o Estado e o colono. Essa atuação visava garantir relações que possibilitassem ao Estado concretizar os objetivos concernentes ao empreendimento de colonização.

Ao contrário do que muitas obras apontam, nem sempre os sacerdotes apresentavam uma conduta adequada e respeitável. Não faltam à historiografia exemplos de conflitos que envolveram corrupção, desrespeito ao celibato, despreparo e motivação material. Muitos eram os padres que se aventuravam na América com o fim de compensações mais mundanas. Claramente, esses elementos não gozavam de confiança por parte da comunidade imigrante e, muitas vezes, eram motivo de chacota e repúdio. Alcoolismo, abandono de batina, entre outras situações vexatórias não eram raras na nova sociedade que se formava.²⁸⁰

Outro fator relevante, quanto à fé católica nas colônias italianas, foi o crescente número de ordens religiosas que lá se estabeleceram. Esse aspecto favoreceu a construção de escolas religiosas, de seminários e de conventos, o que resultou em um número expressivo de vocações na RCI. Segundo Possamai, era objetivo das ordens existentes, tanto na educação de meninos quanto de meninas, a criação de vocações. O autor destacou que na Região Colonial Alemã a escola paroquial tinha por objetivo a educação de todos os filhos de colonos, enquanto na Região Colonial Italiana os colégios católicos buscavam instruir os filhos da classe média e da nascente burguesia. Dessa forma, o acesso de filhos de agricultores ao ensino se dava por meio do ingresso nas instituições religiosas, já que as escolas paroquiais eram escassas e distantes de grande parte dos colonos. Além disso, a vocação religiosa constituía uma estratégia para reduzir o número de herdeiros na numerosa família de imigrantes.²⁸¹

Em decorrência da análise das obras acima referidas foi possível observar a presença da religiosidade católica como parte integrante das comunidades de imigrantes. Contudo, é contestável a imagem do italiano profundamente devoto à fé católica a ponto de ser este o mote de suas ações na comunidade e da dedicação ao trabalho, elementos essenciais para o

²⁷⁸ AZEVEDO, op. cit., p. 195.

²⁷⁹ CORTEZE, op. cit., p. 145.

²⁸⁰ POSSAMAI, op. cit., p. 120-122.

²⁸¹ Ibidem, p. 196-197.

“sucesso” das colônias italianas. Esta leitura do processo de colonização está entrelaçada com o esforço da Igreja Católica em garantir a manutenção da fé, “padronizar as práticas religiosas segundo os costumes romanos”²⁸² e evitar o anticlericalismo, que rondava os italianos na América por meio da maçonaria e de idéias liberais, entre outras ideologias que se opunham a seus preceitos.

Observa-se que, apesar de relevante, a fé católica não foi o único alento ou mesmo a força motriz geradora de uma obstinação sobre-humana dos colonos frente às dificuldades, o isolamento e o abandono das autoridades. Na verdade, a importância excessiva conferida à religiosidade deve ser relativizada, bem como as agruras iniciais, muitas vezes supervalorizadas pela historiografia em detrimento de outros aspectos que concernem à vivência e à expectativa dos imigrantes. Embora muitas obras tenham por base relatos que evidenciam os sacrifícios e os temores dos colonos, é necessário ponderar que a memória é permeada pela emoção, o que a faz privilegiar eventos em detrimento de outros. Como afirma Michael Pollak, “o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo”.²⁸³

O catolicismo fervoroso, aliado ou não à vocação étnica para o trabalho que comumente é associada ao imigrante italiano, não pode explicar a superação das dificuldades na nova terra e o sucesso da colonização. A presença da fé cristã nas colônias é parte de um conjunto de elementos complexos e, certamente, a prática mais fervorosa não era inerente a todos os seus membros. Ressaltar esses aspectos de forma cabal é ignorar que o colono italiano vislumbrava nessas terras a possibilidade real de uma vida *senza padroni*, experiência inédita para eles. Em sua maioria *contadini i braccianti*, os imigrantes deixaram para trás uma situação de privações, de controle senhorial e de pesados tributos. A empresa imigratória, não obstante as suas deficiências, oferecia ao colono a possibilidade de se tornar um pequeno proprietário rural.

As condições propiciadas aos colonos europeus jamais beneficiaram as camadas desfavorecidas no Brasil. É notório que nem sempre o imigrante obteve as melhores terras para o cultivo, o que dificultou o processo de cultura agrícola em alguns casos ou mesmo impediu a manutenção da sobrevivência. Entretanto, o empenho das famílias numerosas na economia agrária era a atitude racional frente ao empreendimento que eles se propuseram quando deixaram o velho continente. Nem mesmo a religião fornecia um impulso tão grande

²⁸² Ibidem, p.14.

²⁸³ POLLAK, op. cit., p.3

ao trabalho quanto a necessidade de garantir a sobrevivência e de quitar as dívidas com o Estado Brasileiro.

Cabe ressaltar que as capelas nas colônias italianas estavam associadas, além do conforto espiritual, a uma importante organização social que agregava o comércio e a escola. A escolha do local era motivo de transtorno para os colonos, justamente pela valorização do terreno e pela importância comercial adquirida, já que os espaços de sociabilidade concorriam para a fundação do centro do povoado. Portanto, além do sentido religioso, a sociabilidade e o poder exercido pelos administradores das capelas também concorriam para a importância e para a quantidade destes estabelecimentos.

A crença religiosa de um povo influencia por certo a sua visão de mundo, mas não pode explicar isoladamente a complexidade de suas vivências. É indiscutível a importância da religiosidade para os colonos, como também é notável o esforço da Igreja para enquadrá-la nos princípios mais formais promovidos pela romanização. A natureza da fé presente nas colônias italianas possuía fortes elementos ritualísticos e laicos, próprios da cultura campesina européia. Essa característica propiciou a criação de mecanismos peculiares de religiosidade na RCI, como a criação de inúmeras capelas e a figura do “padre leigo”, já que o período inicial da colonização não contou com o efetivo acompanhamento de sacerdotes. O catolicismo exercido pelo padre leigo foi parte da cultura da nova sociedade em formação e distanciava-se dos princípios tridentinos pregados pelo clero e dos costumes que os italianos trouxeram da Europa. A Igreja buscava coibir esta atividade, bem como a proliferação de capelas, o que demonstra que a religiosidade dos imigrantes não estava perfeitamente afinada com os interesses e preceitos da Instituição Católica.

No que concerne às imposições do clero romanizado no ambiente colonial, cabe destacar que nem sempre foram acatadas. Os bailes, a blasfêmia, a religiosidade popular, a maçonaria e a existência de membros eclesiais pouco ortodoxos foram constantes na sociedade que se desenvolvia a partir da formação dos núcleos coloniais.

A catolicidade, a origem, os costumes e tradições trazidos pelos imigrantes na bagagem cultural constituíam na nova terra elementos que favoreceram uma identidade comum. Ora, a grande maioria dos colonos eram estrangeiros provenientes da Itália unificada, mesmo que não tivessem participado da construção do sentimento nacional em sua terra de origem. Entretanto, o processo de formação da identidade na RCI foi lento, na medida em que se deparou com diferentes dialetos e idiosincrasias regionais, que aos poucos cederam lugar a uma cultura homogênea construída pela historiografia tradicional. Mesmo que os vênetsos

constituíssem a parcela predominante no contingente imigrante, esta não era a única origem presente.

É necessário, portanto, evitar generalizações e perceber a diversidade de elementos que orquestraram a trajetória dos colonos italianos na RCI. A história homogeneizada e mitificada construída ao longo dos anos, sobre os imigrantes italianos no Rio Grande do Sul atende a expectativas de segmentos específicos da sociedade e, neste sentido, a Igreja Católica é um exemplo, já que influenciou a elaboração de obras acerca da imigração. Vale reproduzir Corteze quando afirma que o fenômeno religioso é parte e produto do processo colonial e a “universalização da presença-funcionalidade da religião e dos sacerdotes é um fenômeno da história da imigração italiana sulina que deve ser relativizado e contextualizado”.²⁸⁴ O estudo do operariado católico na RCI também pode comprová-lo.

4.2 A trajetória operária na “Pérola das Colônias”

A Região Colonial Italiana, localizada à encosta superior do planalto do Rio Grande do Sul, revelou grande potencial quanto à industrialização e à formação de religiosos católicos. A análise da constituição da classe operária em Caxias do Sul permitiu contextualizar a presença da Ação Católica Especializada na região. Perceber as idiosincrasias inerentes à industrialização da cidade colaborou na compreensão do operariado que se formou e da atuação da Juventude Operária Católica, no que se chamou “o celeiro de vocações”.

Em sua obra “A Formação da Classe Operária Inglesa”, E. P. Thompson evidenciou que a classe trabalhadora deve ser analisada à luz de suas transformações contínuas. O “processo ativo” inerente à condição humana é resultante da ação dentro de um contexto, portanto, o “fazer-se” da classe trabalhadora apresenta peculiaridades conforme o espaço e o tempo histórico. Desse modo, definições estanques, que não apontam para a fluidez das relações humanas, tendem a “engessar” a história dentro de conceitos pouco flexíveis. Segundo o autor, classe é um fenômeno histórico e, como tal, não se enquadra em parâmetros rígidos como os conceitos de “categoria” ou “estrutura”.²⁸⁵

As crenças, os valores e as formas de associações podem dar a dimensão da consciência de classe que permeia o ideário dos trabalhadores. Nesse sentido, cabe analisar os primórdios da industrialização em Caxias do Sul, a origem da mão-de-obra que atendeu às

²⁸⁴ CORTEZE, op. cit., p. 138.

²⁸⁵ THOMPSON, E. P., op. cit., p. 9.

demandas do capitalismo na região, as suas associações e as características culturais de uma região que, ao longo de seu desenvolvimento fabril, inseriu trabalhadores de diversas proveniências. As relações estabelecidas entre descendentes de italianos e as demais etnias que forneceram sua força de trabalho à indústria local compõem a trajetória operária caxiense. Ponderar sobre o convívio de diferentes culturas é fundamental para que se percebam as aspirações do proletariado e os objetivos intrínsecos às suas organizações.

Como já mencionado, esta região foi colonizada por imigrantes italianos em regime de pequena propriedade rural baseada na mão-de-obra familiar. Na medida em que a propriedade tornava-se insuficiente para o sustento das numerosas famílias, outras estratégias de sobrevivência eram promovidas pelos colonos. A aquisição de novas terras poderia solucionar esse problema, no entanto nem sempre as circunstâncias eram favoráveis a empreendimentos do gênero. Na maior parte das vezes, parte da mão-de-obra familiar, não encontrando mais sustento na terra, forneceu a força de trabalho à indústria incipiente na RCI. Dessa forma, parcela significativa do proletariado caxiense foi influenciada pela concepção de trabalho oriunda dos imigrantes italianos, o que conferiu uma acentuada coloração local, que só pode ser explicada através da análise do contexto e de suas particularidades. A força de trabalho na indústria caxiense teve sua origem nos colonos imigrantes e nos seus descendentes que, compelidos à procura de emprego assalariado, com o fracionamento de terras e a desvalorização da produção agrícola, serviram como excedente de mão-de-obra. A proletarização, fruto do produto agrícola desvalorizado e da crescente dependência econômica, impeliu um significativo contingente à indústria regional. Esse processo ocorria na medida em que a produção artesanal, que sustentava as pequenas empresas familiares, cedia lugar à industrialização.²⁸⁶

Além de camponeses, muitos dos que imigraram à RCI eram artesãos que desenvolveram seus ofícios na Colônia. Giron e Bergamaschi afirmam que “cerca de 30% do total dos imigrantes tinha outra profissão que não a de agricultor. Entre eles havia funileiros, sapateiros, ferreiros, carpinteiros, oleiros, operários de indústrias e pequenos comerciantes [...]”.²⁸⁷ Percebe-se, portanto, que os ofícios trazidos na bagagem imigrante favoreceram o desenvolvimento urbano, mesmo que alguns desses profissionais tivessem iniciado sua trajetória como pequenos proprietários rurais.

²⁸⁶ HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti. *Processo de Industrialização da Zona Colonial Italiana*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997. p.62-63.

²⁸⁷ GIRON, Loraine Slomp; BERGAMASCHI, Heloísa Eberle. *Casas de Negócio: 125 anos de imigração italiana e o comércio regional*. Caxias do Sul: EDUCS, 2001. p. 47.

Os autores, que se dedicaram ao estudo da industrialização em Caxias, concordam quanto à origem do capital. O comércio de excedentes na região propiciou a acumulação de recursos que, posteriormente, foram investidos na industrialização ao inovar ou mesmo aprimorar as incipientes oficinas desenvolvidas. A Metalúrgica Abramo Eberle, proeminente indústria que empregou grande contingente operário local e de outras regiões, teve sua origem no artesanato e no comércio. As maiores empresas da RCI foram fundadas a partir dos lucros que o comércio regional e interestadual auferiram, principalmente no período abarcado pela Primeira Grande Guerra.²⁸⁸ Lucros obtidos inicialmente por meio da

principal atividade econômica da Colônia Caxias [que] era a agricultura: de início uma agricultura de subsistência, para depois, com o surgimento do excedente, transformar-se numa agricultura comercial, especializada na produção de gêneros alimentícios, destinados primeiro ao mercado local, depois ao mercado regional e mais tarde ao mercado nacional.²⁸⁹

As casas comerciais que se estabeleceram no núcleo urbano eram responsáveis pelas trocas de produtos com os agricultores e, mais tarde, pelas negociações com viajantes e tropeiros que passavam pela região. Na mesma medida em que os comerciantes enriqueciam, os colonos ficavam descapitalizados por conta da dependência do crédito e da desvalorização do seu produto.²⁹⁰ Além disso, devido às péssimas estradas existentes, o transporte das mercadorias era extremamente dificultado e o preço de venda muito superior ao da capital²⁹¹, o que acentuava a dependência dos produtores que, na maioria dos casos, não tinham condições de negociar diretamente com o comprador. Paulatinamente, as estradas foram melhoradas, o comércio incrementado e, em decorrência disso, o crescimento pela procura de lotes de terra na região aumentou a população da Colônia.

Sobre a industrialização em Caxias cabe reproduzir as informações referidas por Giron e Bergamaschi:

Em 1900 a vila de Caxias possuía 223 estabelecimentos industriais e 168 casas comerciais, para uma população de 16.000 habitantes. Os estabelecimentos industriais eram familiares, localizados em várias léguas e travessões, tendo poucos operários. [...] Os colonos e suas famílias, trabalhando a terra como produtores, não podiam auferir rendas, pois a produção agrícola dada sua carência técnica permitia

²⁸⁸ GIRON, Loraine Slomp. *As Sombras do Littorio: o fascismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. Parlanda, 1994, p. 37.

²⁸⁹ MACHADO, Maria Abel. *Construindo uma cidade: história de Caxias do Sul 1875/1950*. Caxias do Sul: Maneco Livraria & Editora, 2001, p. 161.

²⁹⁰ HERÉDIA, op. cit., p. 58.

²⁹¹ GIRON; BERGAMASCHI, op. cit., 2001, p.50.

apenas a manutenção do colono e sua família com pequeno excedente de produção.²⁹²

Dentro da evolução da cidade, coube ao pequeno produtor rural, filho de imigrantes italianos, fornecer mão-de-obra à indústria que se desenvolvia e passava a incorporar trabalhadores fora do próprio ambiente familiar. A terra fracionada não oferecia as condições necessárias para que as novas gerações viabilizassem sua subsistência no meio rural, e a indústria crescente usufruiu da mão-de-obra abundante, acostumada ao duro trabalho na terra e sem consciência operária formada. O trabalho na indústria ajudava na manutenção da pequena propriedade ou mesmo servia de impulso para a urbanização dos colonos. Os trabalhadores recrutados para tal atividade eram, inicialmente,

filhos de colonos, alguns dos quais ligados por parentesco ou compadrio com os empresários. Os operários [...] eram “conhecidos” dos empresários. Com postura paternalista assumida pelos industriais era difícil a revolta dos operários contra as condições de trabalho oferecidas. A situação vai se modificar com o aumento do tamanho das empresas e as relações legais estabelecidas entre o capital e o trabalho, na década de trinta.²⁹³

Os autores Lazzarotto e Herédia, ao analisarem a Metalúrgica Abramo Eberle e a Companhia Lanifício São Pedro respectivamente, apontaram a existência de relações paternalistas entre os patrões e funcionários que influenciaram na conduta desses últimos, dificultando, portanto, a aquisição de consciência operária. No caso da Eberle, inicialmente, os patrões habitavam em propriedade vizinha à fábrica, compartilhando muitas vezes vivências familiares com seus dependentes ao reproduzir a conduta patriarcal desenvolvida pelas famílias dos imigrantes italianos e seus descendentes nas colônias.²⁹⁴ No Lanifício, por meio de um sistema igualmente paternalista, a empresa financiava, muitas vezes, as moradias de seus trabalhadores, reforçando os vínculos de dependência destes com a fábrica. Para Herédia, essa medida buscava harmonizar as relações trabalho/capital, fornecendo aos seus operários, além de moradia, trabalho estendido aos familiares, atendimento religioso e escolar. Os subsídios usufruídos pelos trabalhadores faziam com que estes se sentissem parte integrante do conjunto criado pela fábrica. O contraponto esperado pelas empresas era a máxima dedicação, produtividade e obediência.²⁹⁵

²⁹² Ibidem, p.85.

²⁹³ GIRON, op. cit., 40-41.

²⁹⁴ Cf. LAZAROTTO, Valentin. *Pobres Construtores da Riqueza*. Caxias do Sul: UCS, 1991.

²⁹⁵ HERÉDIA, op. cit., p. 173.

O desenvolvimento de atividades industriais em Caxias requereu a mecanização adequada, muitas vezes proveniente da Europa, e a presença de profissionais especializados nas diferentes áreas desenvolvidas, entre eles europeus.²⁹⁶ Ao contrário das colônias, onde predominavam pequenas propriedades em posse de imigrantes e descendentes, a cidade abrigava maior diversidade étnica e também cultural, como destaca Giron, nela

havam-se localizado os artesãos, os funcionários públicos, os comerciantes e os serviços de uma forma geral (transporte, correio, etc.). A população da zona rural era em sua maioria constituída por imigrantes italianos e agricultores, na zona urbana a população era mais cosmopolita. Viviam nas cidades da região portugueses, alemães, brasileiros, uruguaios, entre outros. A fé que movia a zona rural, não tinha a mesma força e unanimidade de posições. Maçons, mazzinistas, anarquistas e até alguns comunistas existiam entre os habitantes dos núcleos urbanos coloniais. A diversidade de posições políticas e de credos rompia a supremacia da Igreja.²⁹⁷

Dentre a mão-de-obra especializada encontrada em Caxias, destacaram-se os tanoeiros portugueses chegados a partir de 1911. Com o desenvolvimento da economia vitivinícola, a técnica da tanoaria, desconhecida pelos imigrantes italianos e seus descendentes, era necessária para o acondicionamento do vinho direcionado ao comércio. Dessa forma, “[...] a demanda de vasilhame adequado ao envase para a mercantilização do vinho nos centros consumidores, seja Porto Alegre, São Paulo ou Rio de Janeiro, abria espaço para uma nova atividade econômica, no interior do setor vitivinícola.”²⁹⁸

A presença dos tanoeiros forneceu elementos novos ao panorama do trabalho na Região Colonial Italiana. Se os filhos de imigrantes italianos não representavam um proletariado urbano característico devido ao vínculo com a pequena propriedade e com a atividade rural, os portugueses trouxeram, além de sua técnica, práticas características a essa classe social. A experiência lusitana em Caxias foi fundamental para o desenvolvimento da “consciência de classe” dos trabalhadores urbanos. Foram dos lusos as primeiras manifestações operárias e a constituição da “Associação dos Tanoeiros”, que defendia o “direito de viver, nós os artistas do braço e do suor”.²⁹⁹ As mais antigas tentativas de greve

²⁹⁶ Em relação a essas áreas, na obra “Casas do Negócio”, as autoras ressaltam a diversidade comercial e industrial de Caxias desde o final do século XIX. Entre a produção variada encontramos móveis, calçados, uma expressiva produção de vinhos, alambiques para destilação do mosto, alimentos embutidos, até estabelecimentos com seções de selaria, metalurgia e funilaria. Ver: GIRON; BERGAMASCHI, op. cit., 2001, p. 106-107.

²⁹⁷ GIRON, op. cit., p. 54.

²⁹⁸ KLEIN, Cleci Eulália Favaro. *De “Bairro Lusitano” a “Zona Tronca”: a presença dos portugueses em Caxias do Sul (1911-1931)*. Dissertação de Mestrado em História, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1984, p.29.

²⁹⁹ MACHADO, op. cit., 2001, p. 141.

registradas na cidade foram oriundas de lideranças lusitanas que exerciam o ofício tanoeiro. No que concerne à coesão dos tanoeiros em Caxias, Klein afirma que

O convívio social, a similitude na atividade profissional, as aspirações, a base cultural idêntica, as condições de trabalho e de vida precárias, a vivência, na Europa, de uma experiência de luta operária, teriam oportunizado ao grupo a organização da primeira associação classista de base social operária, em Caxias.³⁰⁰

Giron ressalta que os tanoeiros aceleraram os conflitos entre industriais e operários em Caxias, e a organização dos trabalhadores lusitanos foi a matriz para a criação da União Operária em 1931, que agregava trabalhadores da indústria metalúrgica, têxtil, de bebidas, entre outras atividades. Muito nos esclarece sobre a conduta desses trabalhadores a resistência da organização a se inserir nos sindicatos de classe criados a partir de 1930, o que só ocorreu após violentos protestos.³⁰¹ É notável, portanto, que os tanoeiros percebiam o empenho do Estado em esvaziar o sentido reivindicatório das organizações operárias na chamada Era Vargas.

Uma importante conquista da associação dos tanoeiros referiu-se ao número de horas trabalhadas. Ainda em 1930, o direito às oito horas diárias foi conquistado através de manifestações grevistas. O fato é relevante dentro da situação operária de Caxias no período. O presidente da União Sindicalista local, Sr. Hohendorf, afirmava que, infelizmente, até aquele momento, os benefícios das leis sociais não haviam atingido o operariado caxiense. Ainda na mesma fala, publicada no Caxias-Jornal, as dificuldades dos trabalhadores caxienses foram mencionadas alguns anos após a conquista dos operários tanoeiros:

Os sindicatos existentes em Caxias – continuou – são em nº de cinco. São as organizações de classe organizadas de acordo com o decreto 19.770, que regula a sindicalização das classes, cujo processo pró reconhecimento oficial se encontra no Departamento Nacional do Trabalho, acreditando-se entretanto que agora, com a viagem do Dr. Valdir Niemeier, que se encontra nesta capital, como emissário do Sr. Ministro do Trabalho, este expedirá, dentro em pouco, as respectivas cartas, o que constituirá, como é natural uma das principais conquistas para os sindicalizados caxienses. (...) Sobre as condições de Trabalhos nos estabelecimentos industriais de Caxias, só as tanoarias trabalham 8 horas diárias, isso devido a um movimento levado a efeito há já alguns anos (...).³⁰²

É evidente, portanto, a eficácia das manifestações quando as conquistas são efetivadas. A partir das reivindicações dos tanoeiros, os profissionais desse ofício puderam gozar de

³⁰⁰ KLEIN, op. cit., p. 14-15.

³⁰¹ GIRON, op. cit., p. 41.

³⁰² Caxias – Jornal, Ano IV, Número 91. Caxias, 12 de fevereiro de 1934.

prerrogativas que outros trabalhadores locais ainda não provavam, não obstante as novas determinações trabalhistas da Era Vargas.

O crescente número de fábricas, o conseqüente aumento da oferta de trabalho e a notoriedade do desenvolvimento industrial passaram a atrair trabalhadores de outras regiões do estado, os quais incrementaram a mão-de-obra local. Grande parte desses trabalhadores era oriunda dos Campos de Cima da Serra. Muito pobre e com a intenção de conseguir um posto de trabalho nas fábricas caxienses, esse contingente estabeleceu-se em regiões periféricas da cidade ao constituir os primeiros aglomerados que deram origem às favelas. Essas ocupações urbanas diferenciavam-se das vilas operárias constituídas na década de 30 para os trabalhadores provenientes do meio rural de Caxias, que normalmente obtinham suas moradias por meio de “suaves prestações com a obtenção da escritura e do registro no final do pagamento.”³⁰³

De fato, novos personagens operários condimentaram as relações entre empregadores e empregados acentuando uma nova feição já delineada pelos tanoeiros lusitanos. A maior empresa local, Metalúrgica Abramo Eberle, exemplifica essa situação, pois o número de operários naturais de outras localidades tornava-se mais significativo, principalmente a partir de meados da década de 1940. Além dos trabalhadores do interior do município, as regiões de Porto Alegre, do litoral setentrional, dos Campos de Vacaria e da Encosta da Serra Geral figuravam como fornecedoras de mão-de-obra à indústria que se desenvolvia.³⁰⁴

As considerações quanto à origem dos trabalhadores fornecem pistas sobre os elementos que contribuíram para que se desenvolvesse a consciência operária e as manifestações concernentes. Nesse sentido, é pertinente remeter a Thompson que, em sua obra sobre a classe operária inglesa, alerta para a fluidez de classe que a faz sensível ao contexto em que atua e às transformações a este inerentes. As características do operariado, com origem em famílias de pequenos proprietários, servem para explicar a classe trabalhadora de Caxias nos seus primórdios. No entanto, com o tempo, as relações foram dinamizadas com o incremento de novas personagens urbanas.

O contato estabelecido entre as diferentes culturas, que conviviam no ambiente de trabalho, transformou a mentalidade operária na medida em que os próprios descendentes de imigrantes se urbanizavam. Pondera-se, portanto, que os valores que permeavam a mentalidade dos primeiros operários caxienses foram suscetíveis ao contato com trabalhadores de origem étnica e territorial distintas. Duby considera que

³⁰³ MACHADO, op. cit., p.282.

³⁰⁴ LAZZAROTTO, op. cit., p.67.

os sistemas de valores, que de diversas maneiras os processos educativos transmitem sem modificações de uma geração para outra, não são, no entanto, imóveis. Possuem a sua própria história, cuja feição e fases não coincidem com as da história do povoamento e dos modos de produção. Ora, é precisamente através de tais discordâncias que as correlações entre as estruturas materiais e as mentalidades podem ser discernidas com a maior clareza.³⁰⁵

Operário da Metalúrgica Abramo Eberle por 40 anos, escultor e sindicalista, Bruno Segalla organizou greves em determinados setores dessa empresa, pois não conseguia conquistar a adesão da maior parte dos operários para realizar uma manifestação geral. Para Segalla, a força da tradição dentro da Eberle impediu que a maioria dos empregados aderisse à greve até 1963, quando essa “mentalidade” presente na fábrica ruiu. Cabe ressaltar que nessa mesma empresa, a partir do final da década de 40, passou a figurar entre os motivos de demissão de funcionários a “expulsão de grevistas”, muitas vezes associados à inserção de idéias comunistas na fábrica.³⁰⁶

Aliada à tradição mencionada por Segalla, ou parte integrante dela, a imprensa católica reforçava os costumes e o respeito à ordem estabelecida e fazia-se presente na região de colonização italiana por meio do Correio Riograndense. Nesse periódico, além de exaltação ao governo norte-americano, duras críticas ao comunismo e às crenças não católicas eram renitentes no discurso dos redatores. Ao final da década de 1940, encontramos publicadas as recomendações do Papa Pio XII aos operários para que estes evitassem a “greve, como arma de ódio político.”³⁰⁷ Entretanto, o presente estudo não se propõe a dimensionar o alcance das idéias divulgadas pelo jornal e nem o reflexo destas na comunidade leitora.³⁰⁸

Observam-se, nos periódicos de Caxias, menções à natureza pacífica e ordeira da classe trabalhadora urbana. Nesse sentido, é significativo reproduzir uma publicação do jornal *A Época*, que faz referência ao comportamento usual do operariado caxiense:

Caxias esta dando, sem duvida, um magnífico exemplo as demais cidades do Estado e do Brasil. As dificuldades atinentes à carestia da vida encontram uma exemplar soma de boa vontade em resolve-las [sic], da parte daqueles que exercendo parcela de responsabilidade, enfrentam a crise da hora presente.

³⁰⁵ DUBY, Georges (1977). História social e ideologia das sociedades. In: *Fazer História 1 – Novos problemas*. Amadora: Bertrand, p. 175.

³⁰⁶ LAZZAROTTO, op. cit., p. 177.

³⁰⁷ Correio Rio-grandense, número 27. Caxias do Sul, 7 de julho de 1948. p. 4.

³⁰⁸ Ao mencionar a abrangência do Correio Riograndense, Rodeghero menciona que os seus entrevistados não relacionavam o periódico ao combate ao comunismo, embora lembrassem que o tema era abordado nas missas e nas conversas na comunidade. Contudo, a autora alerta que “o fato de os depoentes não relacionarem – nem quando perguntados diretamente – o jornal com combate católico ao comunismo, não permite que se afirme, no entanto, que o anticomunismo via imprensa católica tenha sido totalmente ineficaz.” Cf. RODEGHERO, op. cit., 1998, p. 130-131.

Enquanto, por toda a parte estimuladas por interessados na confusão, estalavam as grèves [sic] os dissídios, Caxias, para a honra de seus filhos, vai resolvendo a golpes de compreensão e mutuo entendimento as agruras dos oprimidos, na hora que passa.

Ontem foram os sindicatos de várias categorias que chegaram a feliz acordo com os industriais. Hoje, a classe comerciária está de parabéns.”³⁰⁹

O comentário encontrado em jornais, em relação à conduta pacífica do operariado caxiense, vai ao encontro dos primeiros registros de expulsão de grevistas de algumas empresas. Em relação à Eberle, a adesão à greve, como causa de demissão e punições, tornou-se mais freqüente nas décadas de 1950 e 1960. Desse fato, depreende-se uma significativa mudança na postura dos trabalhadores da empresa que empregava boa parte da mão-de-obra que atuava em Caxias. No entanto, cabe ressaltar que o contexto de “guerra fria”, palco de circunstâncias contraditórias no Brasil, proporcionou um evento violento em Caxias:

[...] enquanto o presidente Jânio Quadros homenageava Che Guevara em Brasília, e Leonel Brizola, então governador do Rio Grande do Sul, recebia convite de Fidel Castro para visitar Cuba, Caxias do Sul vivia um dos acontecimentos mais violentos de sua história política. A cidade sediava uma conferência do líder comunista Luiz Carlos Prestes, trazido a Caxias pelo líder local Bruno Segalla. [...] Os estudantes, incentivados pelos sacerdotes e políticos contrários, através do alto-falante da catedral, tentaram invadir o Cine Central [local da conferência]. A Praça Rui Barbosa foi palco de uma batalha campal de quatro horas de duração. Estudantes e sacerdotes, armados de pedras e paus, travavam uma violenta guerra contra a Brigada Militar, que queria conter os manifestantes. Prestes e lideranças comunistas da cidade tiveram que sair pelos fundos do prédio, e os demais enfrentaram pedras e paus.³¹⁰

A presença de Luiz Carlos Prestes, convidado a conferenciar em Caxias pelo líder sindical Bruno Segalla em 1961, é indicativa de que ideologias de esquerda também faziam parte da transformação da classe trabalhadora local. Convivendo com as idéias propagadas pelo clero conservador que execrava práticas de cunho reivindicatório, sendo que quaisquer manifestações que implicassem em conflito de classes eram taxadas de “vermelhas”, havia também um movimento sindical em contato com o ideário comunista. Rodeghero nos lembra que as manifestações contrárias à visita de Prestes ocorreram também em Passo Fundo, Santa Maria e Porto Alegre. Para essa autora, “todo esse contexto ajudava a criar um clima e a mostrar que o perigo do comunismo rondava o Rio Grande do Sul, mesmo que o Partido

³⁰⁹ Jornal “A Época” – Caxias do Sul, 14 de Abril de 1946.

³¹⁰ REVISTA comemorativa aos 70 anos do Sindicato dos Trabalhadores Metalúrgicos nas indústrias metalúrgicas, mecânicas e de material elétrico. Caxias do Sul, Ano 2003, p. 26.

Comunista estivesse na ilegalidade, o que se tornou mais forte nos anos que antecederam o golpe de 1964.”³¹¹

O Correio Riograndense publicou, no ano de 1963, uma curiosa matéria intitulada “‘Pacem in Terris’ e os Comunistas”. Nela, o autor Luiz Compagnoni destacou aos leitores a euforia que os comunistas cariocas manifestaram com a Encíclica do Papa João XXIII e teceu suas considerações:

Desta satisfação manifestada depreende-se que os adeptos do marxismo-leninismo concluíram:

1º - A “Pacem in Terris” é um reconhecimento da pregação comunista, do avanço irresistível do socialismo;

2º - A Igreja, diante deste avanço, submete-se ao ato, procurando um “modus-vivendi” com o “novo mundo” pregado por Moscou.

O autor segue apontando o equívoco dos comunistas quanto aos novos paradigmas cristãos divulgados no Concílio Vaticano II, ao afirmar que “ainda que reconhecendo as profundas mudanças que atingem o homem e a humanidade, produzidos pelo avanço da ciência e da técnica, nada mais faz que reproduzir o secular ensinamento da Igreja sobre os direitos e deveres do homem e sua subordinação à obra criada por Deus.[...]”³¹² Essas considerações são significativas no que tange à representação do Concílio, às ações sociais por ele legitimadas e à dificuldade de aceitação das mudanças acenadas pelo pontífice. Ora, ao seguir a análise por esse prisma, é possível perceber que os referidos “comunistas” viam no documento maior abertura da hierarquia à questão social, o que poderia abrir espaço à atuação comunista em meio aos católicos, enquanto Compagnoni sublinhava a reprodução do “secular ensinamento da Igreja”, sem conferir maior importância ao evento progressista.

Em Caxias do Sul havia um clero conservador que exercia forte influência na sociedade local e as palavras divulgadas nas missas católicas eram antagônicas aos ideais propagados pelos comunistas e pelos sindicatos mais combativos. No entanto, havia também o expressivo movimento de feição mais progressista caracterizado pelo Centro de Orientação Missionária (COM), pelo Centro Catequético (CECA) e as organizações da Ação Católica. Muitos trabalhadores buscavam transformar as relações de trabalho por meio da militância nas ações especializadas da Igreja Católica. Em seu depoimento, a ex-jocista Gessi Prates revelou que o primeiro contato com a JOC se deu quando ela estava inserida no quadro de funcionários da Eberle, no início da década de 1960, e foi convidada a participar dos encontros por jovens colegas de trabalho. Segundo Prates, o movimento jocista foi essencial

³¹¹ RODEGHERO, op. cit., 1998, p.105.

³¹² Correio Riograndense, Ano e número ilegíveis. Caxias do Sul, 10 de novembro de 1963.

para a sua posterior atuação no Partido dos Trabalhadores e militância no sindicato, já que a própria sindicalização fazia parte das orientações da JOC aos jovens trabalhadores.³¹³

Na medida em que as relações paternalistas entre os donos das fábricas e seus funcionários distanciavam-se no passado, devido ao incremento da mão-de-obra com um contingente migrante, as idéias atinentes ao movimento operário, há tempo presentes nas grandes cidades industrializadas do país, tornavam-se mais populares entre os trabalhadores. As características dos operários oriundos das colônias nos sugerem que aqueles chegados de outras regiões do estado, em busca de colocação no mercado de trabalho, foram fundamentais para que a cultura reivindicatória se estabelecesse. Segundo Giron e Bergamaschi, a maioria da mão-de-obra que afluiu a Caxias buscou sindicalizar-se, enquanto muitos trabalhadores locais estavam inseridos nos Círculos Operários, promovidos pela Igreja Católica e de caráter apaziguador e assistencialista.³¹⁴ No entanto, é importante destacar que os próprios sindicatos por muito tempo apresentaram essas peculiaridades, principalmente durante a Era Vargas.

O *Voz do Povo*, jornal comunista veiculado em Caxias de 1945 a 1953, afirmava que a existência do Círculo Operário dividia os trabalhadores impedindo-os de lutar unidos nos sindicatos pelas suas reivindicações.³¹⁵ Com a mesma opinião, um antigo sindicalista tanoeiro, que atuou em Caxias, dizia que a Igreja Católica via nos sindicatos uma forma de organização comunista. Para ele, o Círculo havia sido fundado nas cidades “para desviar os trabalhadores”, já que “para os empregadores [o Círculo] era um amortecedor da luta de classe.”³¹⁶

A existência de um núcleo comunista bem organizado em Caxias é notável, bem como as provocações trocadas pelos redatores do *Voz do Povo* e do *Correio Riograndense*, de orientação comunista e católica respectivamente. Entre os comunistas havia personagens respeitados pela comunidade caxiense, entre eles destacavam-se o advogado Percy Vargas de Abreu e Lima, o médico Henrique Ordovás e o próprio sindicalista Bruno Segalla. No periódico *Voz do Povo* encontram-se várias reportagens provocativas em relação aos “capuchinhos”, proprietários do *Correio Riograndense*, além de denúncias aos sindicatos “pelegos” e críticas à conduta da Eberle que, segundo seus redatores, perseguia e demitia os membros comunistas de seus quadros.³¹⁷ Da outra parte, o jornal católico buscava desconstruir o ideário socialista apontando mazelas sociais e a desagregação familiar como nefastas

³¹³ PRATES, Gessi. Depoimento concedido no dia 25 de junho de 2007.

³¹⁴ GIRON, Loraine; BERGAMASCHI, Heloísa. *O Movimento Operário em Caxias do Sul*. Monografia não publicada, p. 30.

³¹⁵ *Voz do Povo*, Ano I, Número 10. Caxias do Sul, 16 de dezembro de 1945.

³¹⁶ BERNARDI, Ernesto (1904-1987). Depoimento concedido ao acervo do banco de memória do Arquivo Histórico João Spadari Adami em Caxias do Sul, 1983.

³¹⁷ *Voz do Povo*, Ano VIII, Número 318. Caxias do Sul, 25 de janeiro de 1953, e *Voz do Povo*, Ano II, N. 17 de março de 1946.

conseqüências da implantação desse regime. O trecho da entrevista concedida pelo Arcebispo Metropolitano Dom Vicente Scherer ao Correio sintetiza a postura da hierarquia, pois para ele a “destruição da família e a corrupção dos costumes são manifestações e armas de conquista do comunismo cultural, igualmente pernicioso, ou mais que o próprio comunismo econômico e político, para o qual preparam os povos.”³¹⁸

A década de 1960 abarcou tensões políticas no Brasil, lutas pela terra no campo e por melhores salários e condições de trabalho no meio urbano. O desenrolar dos acontecimentos em Cuba acirrou o anticomunismo e, com facilidade, atribuía-se a ocorrência desses movimentos à influência comunista. Em Caxias esse período marcou um amadurecimento da consciência operária dos trabalhadores, muito embora o golpe militar de 1964 tenha dificultado a continuidade das manifestações, como o fez em todo o país. Conforme a Revista Comemorativa dos 70 anos do Sindicato dos Metalúrgicos, a greve ocorrida em 1963 foi a primeira grande paralisação em Caxias do Sul e agregou cerca de oito mil trabalhadores, saindo vitoriosa com a conquista de um reajuste salarial de 80%.³¹⁹

As mulheres, que desde o início da industrialização configuraram parte da mão-de-obra nas fábricas, tiveram participação efetiva na greve de 1963; em meio a elas a jocista Gessi Prates também manifestava o seu descontentamento. Com o golpe, membros do Sindicato dos Metalúrgicos, comunistas ou não, foram presos e acusados de “desvio de dinheiro na entidade e de serem pessoas perigosas para o convívio social”, entre eles Bruno Segalla. No período em questão, o sindicato contava com três mil associados, o que demonstra significativa adesão dos trabalhadores.³²⁰ Foi no contexto de polêmicas entre empresários e trabalhadores, entre Igreja e sindicato, que se deu a atuação da JOC em Caxias do Sul.

4.3 A atuação da JOC no “Celeiro de Vocações”

Em Caxias do Sul, o movimento jocista foi introduzido na década de 1950 pelo Monsenhor Hilário Pandolfo, assistente diocesano da Ação Católica. Dentre os primeiros grupos, destacaram-se as atividades da JOC Feminina: na Catedral Diocesana, com o objetivo

³¹⁸ Correio Riograndense, Ano 43, número 42. Caxias do Sul, 5 de novembro de 1952.

³¹⁹ REVISTA comemorativa aos 70 anos do Sindicato dos Trabalhadores Metalúrgicos nas indústrias metalúrgicas, mecânicas e de material elétrico. Caxias do Sul: s.e., 2003, p. 27-28.

³²⁰ Ibidem, p. 30.

de evangelizar e conscientizar as empregadas domésticas³²¹, e também nos bairros com operárias atuantes em diversas atividades. Inicialmente havia uma divisão de gênero nos encontros da JOC, somente mais tarde as reuniões tornaram-se mistas, incluindo homens e mulheres.

A Juventude Operária Católica sofreu transformações significativas em sua trajetória ao longo dos anos de militância. Os primeiros tempos caracterizaram-se pela busca da “recristianização” de uma classe que se distanciava da Igreja Católica desde o século XIX. Por conseguinte, a JOC foi desenvolvida a fim de congregar os jovens trabalhadores em torno da fé católica e de adequar suas vivências aos princípios da religiosidade cristã. Segundo os princípios jocistas, formar “bons cidadãos e operários e com isso ajudar o apostolado a [levar] almas para Deus”³²² não era possível sem a orientação adequada. Era exatamente a orientação dos jovens que a Igreja pretendia viabilizar por meio dos movimentos especializados da Ação Católica.

Os ensinamentos das Encíclicas *Rerum Novarum*, de 15 de maio de 1891, e *Quadragesimo Anno*, de 15 de maio 1931 - sendo que esta última retomava e reforçava os princípios da anterior -, complementavam os estudos desenvolvidos nos encontros da década de 1950 em Caxias do Sul. Entre as orientações contidas nas encíclicas encontravam-se: a preservação da família e do matrimônio, o alerta aos efeitos perniciosos do socialismo e das “falsas teorias de liberdade humana”, bem como “regras seguríssimas para a boa solução do espinhoso problema do consórcio humano, a chamada ‘Questão social’”.³²³ Os problemas sociais que envolviam patrões e operários deveriam ser solucionados por meio da conciliação pacífica entre capital e trabalho. A *Quadragesimo Anno* lembrava aos fiéis católicos que Leão XIII

[...] condoído ao ver ‘a miserável e desgraçada condição, em que injustamente viviam’ tão grande parte dos homens, tomou animoso a defesa dos operários, que ‘as condições do tempo tinham entregado e abandonado indefesos à crueldade de patrões desumanos e à cobiça de uma concorrência desenfreada.’ Não pediu auxílio nem ao liberalismo nem ao socialismo, pois que o primeiro se tinha mostrado de todo incapaz de resolver convenientemente a questão social, e o segundo propunha um remédio muito pior que o mal, que lançaria a sociedade em perigos mais funestos.³²⁴

³²¹ *Participação-Atuação-Vivência-Experiências-Influências de Mons. Hilário Pandolfo na Caminhada de seus 50 anos de vida sacerdotal*. Relato autobiográfico, sem data.

³²² Trecho presente na Ata nº 1, do dia 17 de abril de 1955, referente ao encontro da JOC feminina de Caxias do Sul. O assistente eclesiástico responsável era o Monsenhor Hilário Pandolfo, fundador da JOC nesta cidade.

³²³ Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_po.html. Acesso em 28 de julho de 2007.

³²⁴ *Ibidem*.

O texto acima revela o contraponto da hierarquia católica, legitimado nas encíclicas, à desigualdade que afetava os trabalhadores inseridos nas relações capitalistas de trabalho e ao “perigo vermelho” que os distanciava dos costumes cristãos. Para a Igreja, as relações de trabalho deveriam ser harmoniosas e, para tanto, o salário deveria dar conta da existência digna do operário e de seus dependentes. Nesse sentido, ao manifestar-se sobre a luta de classes, a *Quadragesimo Anno* afirma que

quando livre de inimizades e ódio mútuo, transforma-se pouco a pouco numa concorrência honesta, fundada no amor da justiça, que se bem não é aquela bem-aventurada paz social, por que todos suspiramos, pode e deve ser o princípio da mútua colaboração. Do mesmo modo a guerra à propriedade particular, afrouxando pouco a pouco, chega a limitar-se a ponto de já não agredir a posse do necessário à produção dos bens, mas aquele despotismo social, que a propriedade contra todo o direito se arrogou. E de facto um tal poder não pertence aos simples proprietários mas à autoridade pública.³²⁵

Em plena Guerra Fria, é compreensível que o conteúdo das encíclicas fosse revisitado, já que os movimentos sociais reivindicativos proliferavam e a assimilação das idéias comunistas pelas massas era temida pelo clero e pelos setores conservadores da sociedade em toda a América Latina.

Nos encontros da JOC caxiense, é perceptível a crítica aos operários que aderiram ao comunismo. A pauta de uma das Atas de 1955 tinha como reflexão “a diferença entre um trabalhador cristão e um comunista”. Segundo este documento, para os fiéis cristãos o aumento da produção era incentivado como forma de baixar o custo de vida e de “facilitar” a vida do trabalhador. Já a produção “diminuta”, apregoada pelo “operário comunista”, procurava diminuir a produção e disseminar a “discórdia” entre patrões e operários. As críticas ao comunismo caracterizavam a conduta da Igreja Católica desde o século XIX, porém tornaram-se mais acentuadas após as revoluções do século XX. No contexto de guerra fria, o anticomunismo tornou-se ainda mais expressivo e, em Caxias, ganhava as páginas do jornal católico *Correio Riograndense*. As preocupações evidenciadas nas atas da JOC feminina eram coerentes, pois havia um núcleo comunista muito organizado na cidade, que chegou a expressar seu ideário no periódico *Voz do Povo* já citado neste estudo.

Como efeitos a serem promovidos pela evangelização, a “paz e a felicidade da classe operária e de toda a humanidade” se dariam por meio da mútua colaboração entre os fiéis, afinal os próprios “apóstolos [também] eram só doze e, no entanto transformaram o mundo”.

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ A referência aos doze apóstolos, encontrada no livro de Atas da JOCF, refere-se, além do poder da fé “que tudo pode”, ao número pouco expressivo de jocistas no período. O assistente religioso, Monsenhor Hilário Pandolfo, incentivava a continuidade dos encontros e, embora este grupo fosse pouco numeroso, depreende-se das idéias registradas a meta grandiosa de transformar o mundo através da fé cristã e da ação pautada pelo evangelho. Essa meta permeava os ideais da JOC em todo o Brasil. Nesse período, não havia envolvimento em questões políticas, já que o principal mote era cristianizar o operariado.

As ações promovidas pela JOC, com base no método pedagógico “Ver-Julgar-Agir”, eram direcionadas aos problemas pontuais vivenciados pelos operários em seus locais de trabalho. Assuntos como sindicalização, condições de trabalho, eleições e salários também eram abordados, contudo o que se preconizava era a harmonia entre as classes. Nos encontros das operárias jocistas caxienses, na década de 1950, a *Rerum Novarum* de Leão XIII era destacada como a fonte que inspirou as leis trabalhistas existentes. A luta de classes e o comunismo eram rechaçados e considerados alheios à prática do cristianismo. Nesse sentido, os patrões não deveriam “considerar o operário como uma máquina, mas sim como a um irmão que tem direito à dignidade de homem, devem dar-lhe o suficiente para si e para os seus. O operário, por sua vez, deve dar o máximo de seus esforços e compensar assim um justo salário.” ³²⁷ O trabalhador jocista, portanto, deveria “ser justo, trabalhar com paciência, com amor, oferecendo tudo a Deus e vendo em tudo o que acontece, a vontade de Deus”. ³²⁸

O trecho acima evidencia uma leitura resignada dos fatos, quando afirma que as situações vivenciadas são parte de um plano divino, o que revela a tônica da JOC até o final da década de 1950. O movimento procurava, por meio da fé e de ações pacíficas, melhorar o cotidiano do trabalhador, mas não abandonava a condescendência quanto à ordem social vigente. Os problemas estruturais não eram refletidos como a permanência de uma política econômica que privilegiava o capital em detrimento do indivíduo. Para os jocistas, a cooperação entre as diferentes classes sociais minimizaria o sofrimento dos trabalhadores e conduziria à harmonia social.

Com base em algumas afirmações conservadoras contidas nas Atas, podemos considerar a reflexão de Gramsci, de que a religião é uma utopia que impossibilita as classes populares de incorporar consciência ideológica e política. ³²⁹ Todavia, de forma paradoxal, o método jocista, ao instigar a observação e o julgamento das circunstâncias para a posterior

³²⁶ Ata nº 4, dia 11.08.1955.

³²⁷ Ata nº 5, dia 18.08.1955.

³²⁸ Ata nº 7, dia 01.09.1955.

³²⁹ PORTELLI, op. cit., p. 16.

ação, forneceu o instrumental que fomentou críticas mais contundentes ao sistema vigente. No final da década de 1950, o movimento passou a preocupar-se com a transformação da realidade social, ou seja, as ações jocistas avançaram as fronteiras da família, da comunidade local e do ambiente de trabalho, para vislumbrar problemas políticos e socioeconômicos do país.³³⁰ Contudo, nesse contexto, acentuaram-se as dissidências dentro da própria Igreja em relação aos movimentos de Ação Católica especializada. Para muitos religiosos, a atuação mais ampla, no tocante a questões que deveriam competir ao Estado, distanciava-se da missão apostólica e evangélica.

Na observação das atas da JOCF percebe-se uma sensível mudança de postura das militantes entre 1955 e 1958. A evangelização das participantes e as orações permeavam todos os encontros registrados. Os temas discutidos versavam sobre o dia-a-dia das jovens no trabalho, com atenção aos problemas encontrados e ao desrespeito das leis trabalhistas pelos empregadores. Em 1956, encontram-se descritas atividades orientadas pelo Monsenhor Pandolfo, a fim de esclarecer as jocistas sobre o “menor trabalhador” e sobre o “serviço de doentes”, este último constituía-se no auxílio das militantes aos operários impossibilitados. As jocistas desse grupo apresentaram um esquete teatral sobre esses temas durante a Assembléia Geral da JOC com o objetivo de transmitir a “idéia clara da dignidade da criatura humana”.³³¹ Outros assuntos tratados, a partir de então, referiam-se aos anseios operários, como reivindicações pelo pagamento de horas-extras e pela instauração do “sábado inglês”. No ano de 1958 destacaram-se a campanha das militantes junto às jovens trabalhadoras para desfazer o preconceito contra os sindicatos e incentivar a presença nas assembléias promovidas. Com esse intuito, foi proporcionada uma palestra com o presidente do sindicato da “Fiação e Tecelagem” para esclarecer a função dos sindicatos e os benefícios inerentes à sindicalização. A orientação do assistente e das militantes era pela sindicalização das trabalhadoras, como forma legítima e pacífica de reclamar direitos e de pleitear novos subsídios. Essa concepção operária estava de acordo com as orientações da JOC Internacional.

As mudanças que a JOC ensejou a partir do final da década de 1950 estavam inseridas em um processo maior, no qual movimentos populares, católicos ou não, agiam em prol da transformação socioeconômica do país, a fim de diminuir o abismo das desigualdades no campo e na cidade. Muitos dessas organizações rumaram para a ação política e é nesse contexto que emerge a esquerda católica que impulsionou a renovação eclesial no país. O

³³⁰ A própria trajetória do Monsenhor Hilário Pandolfo e os encontros jocistas a partir de 1960 corroboram essa afirmação. Cf. Cap. 5: Memória jocista: fé, trabalho e militância

³³¹ Relatório nº 10, dia 20.09.1956. (A partir de junho de 1956, as descrições dos encontros passam a ser denominadas “Relatórios”).

laicato católico demonstrou grande dinamismo nesse período e antecipou-se às orientações conciliares do Papa João XXIII. Parte integrante da estrutura social, o laicato engajado transitava pelos espaços políticos e apostólicos, propiciando a interação de idéias e conferindo um dinamismo próprio aos movimentos de Igreja. Para Mainwaring, os “líderes leigos não agiam de uma determinada maneira porque os bispos os haviam encarregado de fazê-lo. Entravam em conflito com a hierarquia com freqüência precisamente porque dispunham de autonomia suficiente para atuar por uma via independente.”³³² Talvez seja interessante acrescentar aqui o apoio de religiosos que, engajados na questão social, participaram das ações mais ousadas e dividiram a hierarquia católica. O novo olhar dos militantes cristãos, leigos e também religiosos, abriu precedente para uma crise no seio do clero católico, que ganhou maior visibilidade a partir da década de 1960.

Após o Golpe de 1964, as reuniões passaram a ser realizadas nas dependências do bispado e do Centro de Orientação Missionária (COM). Quando o regime recrudescer, lideranças católicas atuantes em Caxias do Sul, envolvidas nos movimentos da Ação Católica, no COM e no CECA, foram acusadas de introduzirem o instrumental marxista na formação pastoral do sul do Brasil.³³³

Na maioria das cidades do Rio Grande do Sul, após a instauração do regime militar, a Ação Católica foi questionada pelos membros mais ortodoxos da Igreja institucional. Os bispos gaúchos, com postura em geral conservadora, dificultaram a atuação dos movimentos de religiosos e leigos em prol da mudança social. A utilização do método próprio, aplicado no processo de evangelização e de formação de lideranças leigas, reforçou a resistência ao movimento. A pedagogia “Ver-Julgar-Agir” constituía-se em uma reflexão da realidade voltada para a prática. Em seu depoimento, Pe. Jorge Parisoto³³⁴ lembra que o militante deveria ler o evangelho, compará-lo com a vida das pessoas em seus contextos reais, ver o que estava errado e agir, elaborando uma ação a ser executada e apresentada ao grupo. Na década de 1960, a fim de conscientizar o jovem e incentivar a transformação social, o instrumental marxista foi utilizado no material didático da Ação Católica, o que reforçou a repressão por parte do regime político autoritário e do clero conservador. Conforme a declaração do Pe. Brian Burke, assistente adjunto da JOC Internacional, o trabalho do

³³² MAINWARING, op. cit., p. 83.

³³³ MINCATTO, op. cit., p.104

³³⁴ PARISOTTO, Pe. Jorge. Entrevista realizada no dia 03 de Maio 2005.

movimento jocista era de conscientizar e engajar os operários nas lutas de sua classe, o que demonstra uma preocupação que vai além da doutrina que visava formar bons cristãos.³³⁵

No Brasil, principalmente após 1970, as fortes pressões por parte do regime e do clero conservador provocaram a crescente desarticulação do movimento. Conforme Muraro, as equipes regionais foram abolidas e os dirigentes incentivados a permanecerem em seus locais de origem. Dessa forma, a JOC, “[...] em algumas cidades subsistiu debilmente, ou se travestiu com outras roupagens”.³³⁶ Em Caxias do Sul, o apoio do bispo e de alguns padres aos movimentos populares da Ação Católica foi essencial para atenuar a reação militar e proteger as organizações. É importante ressaltar que, nesse contexto, militantes jocistas sofriam perseguições e prisões patrocinadas pelo regime, o que gerava grande desconforto entre a hierarquia mais conservadora e as lideranças da Ação Católica.

No intuito de defender os interesses da classe operária, alguns membros do movimento jocista envolveram-se em greves contra o regime militar em 1968. No entanto, segundo Serbin³³⁷, “[a JOC] não tinha ligações reais com organizações revolucionárias, as quais viam os ativistas católicos como meramente reformistas.” Não obstante, após a declaração do AI nº 5 a situação do movimento tornou-se crítica devido ao empenho do exército em destruí-lo. Neste contexto político, muitos jocistas foram perseguidos, presos e mesmo torturados pelo sistema.³³⁸

³³⁵ Conforme a tradução do texto original francês de autoria do Padre Brian Burke, em 30 de junho de 1969 na Assembléia Geral da CNBB.

³³⁶ MURARO, op. cit., p. 57-58.

³³⁷ SERBIN, op. cit., p.189

³³⁸ Referências importantes quanto à repressão militar, em relação à JOC, são encontradas nas obras citadas dos autores BRUNEAU, MAINWARING e SERBIN, além de serem mencionadas na documentação do acervo particular do Pe. Jorge Parisotto e do acervo do falecido Monsenhor Hilário Pandolfo.

5 OPERÁRIOS DA FÉ: IDEAIS, MILITÂNCIA E REPRESSÃO

5.1 Jesus Cristo e Marx: percalços de uma relação utópica

Da mesma forma que Marx deve à ideologia alemã de Hegel os fundamentos do materialismo histórico, muitos dos princípios adotados pelos movimentos de Igreja da Ação Católica Especializada tiveram inspiração nas idéias marxistas. Os impactos políticos e socioeconômicos na vida do “povo de Deus”, em fins de 1950, abriram espaço à análise marxista da realidade em movimentos como a JOC e a JUC no Brasil.

É notável a importância da teoria hegeliana à visão dialética da história, além de colaborar de maneira imprescindível para a estruturação do marxismo, que direcionou a análise da sociedade humana à sua situação material-concreta. Para Marx e Engels, embasados na dialética de Hegel, que envolvia contradição e conciliação, a tese era a sociedade burguesa estabelecida; a antítese era o proletariado; e a síntese, constituída pelo conflito entre a classe operária e a classe proprietária, resultaria na sociedade comunista.³³⁹

Karl Marx viveu em um contexto em que imperava o Idealismo Alemão por ele criticado; dessa forma não conseguiu isentar a sua teorização desta influência. Apesar das críticas dirigidas à filosofia hegeliana, o esquema dialético desenvolvido por esta teoria foi fundamental para a criação da extensa obra de Karl Marx e de seu amigo e colaborador Friedrich Engels. O fato de Marx jamais ter conseguido desvencilhar-se totalmente do Idealismo Alemão remete à alusão do próprio Hegel de que o homem é dominado pelo “espírito de seu tempo”. Para Edmund Wilson, “Marx e Engels combinaram as metas dos [socialistas] utópicos com o processo hegeliano de desenvolvimento orgânico”.³⁴⁰ Contudo, o socialismo não seria imposto de cima para baixo, mas promovido pela luta da classe proletária.

Interessa a este estudo compreender de que forma movimentos nascidos no seio do catolicismo, de orientação ideológica fortemente anticomunista, passaram a incorporar em seu instrumental teórico alguns preceitos marxistas. Talvez a própria dialética indique o caminho para que se compreenda essa transformação. Como foi mencionado anteriormente, o século XX caracteriza-se por uma série de representações anticomunistas oriundas de várias direções ideológicas. De forma relevante, a Igreja Católica contribuiu na construção de uma imagem estereotipada do comunismo e de seus adeptos. O comunismo foi colocado no âmbito oposto

³³⁹ WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. 1989, p. 174.

³⁴⁰ *Ibidem*, p.141.

e antagônico ao cristianismo em uma clara referência maniqueísta, como já foi analisado por Rodeghero.³⁴¹ No entanto, podemos encontrar na sociedade idealizada por Marx e no “Reino de Deus”, propagado nas palavras de Cristo, pontos de convergência que foram explorados em movimentos de leigos como a JOC. Ambos evidenciavam os conflitos socioeconômicos presentes em seus contextos históricos. Certamente, analogias entre a sociedade de Marx e de Jesus Cristo incorreriam em uma série de anacronismos que não colaboram com o objetivo deste trabalho. É evidente, contudo, que a trajetória de “opressores e oprimidos” na História alimentou as considerações sobre o ideal de sociedade, pensado por Marx, e o destino do “povo de Deus”, concebido por Jesus Cristo e propagado pela Igreja Católica. A aproximação do paraíso comunista secular e do etéreo “Reino de Deus” remete, portanto, a uma relação utópica.

Embora a crítica de Marx aos socialistas utópicos de sua época seja conhecida, a imaginação utópica estava presente na idéia de “um lugar onde ninguém ficaria restrito a um único campo de atividade, mas onde todos poderiam exercitar-se nos domínios que mais lhes interessassem [...] sem verem-se obrigados a assumir o papel de caçador, pescador ou crítico.”³⁴² A comunidade ideal (comunista) seria conquistada através da luta de classes e deveria passar por uma etapa democrática de transição em que “a propriedade privada aos poucos passaria ao social”.³⁴³

Não obstante, o conceito de utopia tenha acepções variadas, a definição dada por Karl Mannheim vem ao encontro da análise pretendida sobre a sociedade idealizada por Marx e a transformação social desejada pela Juventude Operária Católica, legitimada pelas escrituras do evangelho. Mannheim considera que

a mentalidade utópica pressupõe não somente estar em contradição com a realidade presente, mas também romper os liames da ordem existente. Não é somente pensamento, e ainda menos fantasias, ou sonho para sonhar-se acordado; é uma ideologia que se realiza na ação de grupos sociais. Transcende a situação histórica enquanto orienta a conduta para elementos que a realidade presente não contém; portanto, não é ideologia na medida em que consegue transformar a ordem existente numa forma mais de acordo com as próprias concepções. Utopia é, isto sim, inatuável somente do ponto de vista de uma determinada ordem social já sedimentada.³⁴⁴

³⁴¹ RODEGHERO, op. cit., p.25.

³⁴² COELHO, Teixeira. *O que é Utopia?* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1980, p. 66. No trecho citado, o autor nos lembra que Marx concedeu poucas informações a respeito da organização social a ser adotada ao se atingir o estágio comunista, entretanto fez essas rápidas considerações em “A Ideologia Alemã” de 1845.

³⁴³ Ibidem, p. 65.

³⁴⁴ MANNHEIM, Karl apud MAFFEY, Aldo. Utopia. In: Bobbio, Norberto (Org.). *Dicionário de política*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1993, p.1285.

As condições aviltantes, causadas por circunstâncias políticas e socioeconômicas, que prevaleciam em grande parte da humanidade encontravam no projeto comunista e no “Reino de Deus” sua solução utópica. No dizer do filósofo e teólogo Rubén Dri, “todo projeto é utópico. Pro-jeto – lançar para adiante – é colocar algo adiante, além da realidade presente [...] O Reino é utopia, projeto que exige ser realizado.”³⁴⁵ Encontra-se, portanto, uma identificação no projeto cristão e comunista quanto ao destino do segmento humano alijado das prerrogativas inerentes à elite social: atingir a sociedade igualitária. Para Marx, o destino do proletariado estava intrinsecamente vinculado ao processo dialético que levaria à constituição da sociedade comunista; para Jesus Cristo, a dificuldade para os ricos entrarem no Reino dos Céus comparava-se à “passagem de um camelo pelo orifício de uma agulha”.³⁴⁶ Depreende-se dessas observações que aos “pobres” destinava-se algo melhor do que os obstáculos encontrados na vida temporal. No entender marxista, as melhorias seriam frutos da ação revolucionária da classe trabalhadora no mundo concreto a fim de transformá-lo na sociedade desejada.

Em sua análise, o autor Szacki considera que tanto o socialismo utópico como o socialismo marxista “são elos de um mesmo processo”, deste ponto de vista, “os construtores de mundos melhores pertencem todos a uma só família, e o que os divide são as condições em que agem e os meios de que podem e desejam lançar mão.”³⁴⁷ Naturalmente, a melhor forma de promover as relações sociais também está presente nos preceitos de diferentes religiões. O que muda é a forma pela qual os distintos grupos sociais pretendem atingir a concretização deste ideal. Nesse sentido, os meios podem ou não ser material-concretos. Para os católicos, a vivência dos fiéis em consonância com a palavra de Deus e o arrependimento sincero em caso de falta conduziria, por fim, ao paraíso celestial. Dessa forma, o “Reino dos Céus” cristão existe em um plano não material e pode ser atingido em um tempo não secularizado; a concretização do comunismo marxista depende da ação revolucionária, do *fazer* histórico da classe proletária e, neste ponto, distancia-se de utopistas que não aceitam a história. A relação de Marx com os ideais utópicos é paradoxal, pois a teoria marxista

não quer fugir para ilha da Utopia, mas tampouco quer prender-se ao presente, aceitar as suas poucas alternativas como as únicas e últimas alternativas existentes. E a história do marxismo passa-se, em certa medida, num vai-vem entre dois extremos: entre o princípio reformista ‘o movimento é tudo, o fim é nada’, e a

³⁴⁵ DRI, Rubén. *A utopia de Jesus*. São Paulo: Ícone Ed., 1986, p. 13.

³⁴⁶ Evangelho de Mateus: 18, 24.

³⁴⁷ SZACKI, Jerzi. *As utopias ou a felicidade imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 9.

corrida utópica em direção ao fim último sem consideração pelas possibilidades e necessidades do movimento.³⁴⁸

Ainda mais paradoxal é a tentativa de se estabelecer analogias entre o marxismo e o cristianismo, no entanto torna-se pertinente quando a JOC é analisada. A relação utópica discutida neste ponto refere-se a esse movimento da Ação Católica especializada que utilizou leituras do evangelho juntamente com o instrumental marxista de análise da realidade na pedagogia desenvolvida em seus grupos. Em que momento histórico o comunismo e as idéias marxistas têm sua conotação transformada na visão da militância jocista? A pesquisa na documentação, na bibliografia e nos depoimentos de ex-militantes e assistentes católicos indicam a década de 1960 no Brasil como o marco desta mudança.³⁴⁹

Nesse momento histórico, Jesus Cristo revolucionário e as teorias de Karl Marx se aproximaram. A JOC passou a incentivar ações concretas de maior amplitude, na medida em que atribuía à participação política e à consciência de classe a força necessária para melhorar as condições sociais dos brasileiros. Os militantes passaram a “sonhar uma sociedade perfeitamente transparente, na qual os princípios fundadores se reencontrariam em todos os detalhes da vida cotidiana de seus membros, uma sociedade na qual a representação seria a imagem fiel, senão o simples reflexo de sua realidade”, o que para Baczko constitui “um tema constante das utopias ao longo dos séculos.”³⁵⁰

Para melhor compreender essa transformação, é pertinente refletir o imaginário católico sobre Jesus Cristo. O filho de Deus, pleno de amor e bondade, pode ser fruto da “espiritualização e da sacralização” mencionada por Dri. Para este autor, Jesus, em sua trajetória na terra, promoveu diálogos e “discussões acaloradas que às vezes alcançam altíssimo nível de violência”. Ressalta-se ainda em seu estudo

a clandestinidade, os deslocamentos contínuos, [Jesus] aparecendo e desaparecendo, a mobilização popular, a tomada do Templo, a expulsão dos mercadores; enfim, temos na prática de Jesus o uso dos mais variados métodos de luta. Jesus estava plenamente convencido de que a pobreza era produto de uma prática social opressora que era necessário erradicar. Nesta tarefa, os *pobres* constituíam o verdadeiro *sujeito*; eram eles os construtores do Reino. Evidentemente isto coloca o problema do poder (...)³⁵¹

³⁴⁸ Ibidem, p. 17-18.

³⁴⁹ A pesquisa no Livro de Atas da JOC feminina (1955-1958) permite observar a significativa mudança em relação ao conteúdo dos boletins e informativos da JOC a partir de 1960. Além disso, a bibliografia que trata do assunto, utilizada nesta dissertação, corrobora essa percepção.

³⁵⁰ BACZKO, Bronislaw citado por PESAVENTO, Sandra J. (1995). *Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário*. REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA – Representações. São Paulo: ANPUH/Contexto, n.29, vol. 15, p. 22-23.

³⁵¹ DRI, op. cit., p. 145.

As considerações acima revelam um Jesus sujeito a arrebatamentos e mais distanciado da imagem “espiritualizada e sacralizada” que caracterizava o filho de Deus “manso de coração que é incapaz [...] de violências; é tão doce que é inconcebível que ele pronuncie expressões fortes; é amante do sofrimento; sabe tudo de antemão; nunca se envolveu com problemas políticos; sua mensagem é completamente alheia às ideologias da época.”³⁵² A imagem de Jesus Cristo predominante nos encontros jocistas a partir de 1960 é do “Jesus histórico”, aquele que afrontou os doutos e colocou-se ao lado dos desfavorecidos, é a imagem do filho de Deus que foi perseguido e morto por conspirar contra a ordem social vigente em seu tempo. As possíveis analogias com a teoria marxista encontraram na nova situação política e socioeconômica do Brasil elementos para proliferarem, o que se refletiu na conduta da militância da JOC.

A década de 1950 está na base das transformações que atingiram os movimentos de Ação Católica Especializada. No interregno democrático que antecedeu o Golpe de 1964, o território brasileiro foi pontuado por experiências significativas acentuadas a partir dos anos cinquenta. Comunistas e outros grupos de esquerda, lideranças sindicais, missionários religiosos, estudantes e educadores ampliaram suas ações e agregaram segmentos excluídos da nova ordem econômica no campo e na cidade. Os movimentos de Cultura Popular e de Alfabetização de Adultos, pelo método revolucionário de Paulo Freire, os Sindicatos Camponeses e as Frentes de Reforma Agrária condimentaram as ações do laicato e de religiosos ligados aos movimentos sociais. A efervescência cultural e os acontecimentos mundiais e, especialmente, da América Latina conferiram novas nuances aos movimentos de Igreja, em especial, da Ação Católica especializada. A ação dos militantes católicos no temporal justificava-se pela necessidade concreta de mudança social no país. E a JUC foi vanguarda em abordar estas questões de forma mais contundente, posteriormente, a JOC apresentou importantes mudanças.³⁵³

Vale sublinhar a importância do Concílio Vaticano II neste contexto. Segundo Dreher, “suas encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) e seu falar da ‘Igreja dos pobres’ foram de fundamental importância para os compromissos sociais e políticos do catolicismo na América Latina e não deixaram de repercutir também no seio do protestantismo latino-americano.”³⁵⁴ Embora de menor dimensão, a ação dos protestantes

³⁵² Ibid., p. 21.

³⁵³ BEOZZO, Pe. José Oscar. *Cristãos na universidade e na política: história da JUC e da AP*. Petrópolis: Ed. Vozes Ltda, 1984. p. 41-49.

³⁵⁴ DREHER, Martin N. “Reflexões sobre os Sessenta Anos da Escola Superior de Teologia”. Texto não publicado, 2007.

refletiu-se em conferências e encontros, com destaque para a IV Reunião de Estudos do Setor de Responsabilidade Social da Igreja da Confederação Evangélica do Brasil, em julho de 1962 no Recife.³⁵⁵

A revista *Missão Operária*, fundada em 1967 e publicada até 1969, é exemplo das transformações na percepção jocista da realidade e do evangelho, considerando-se “fiel à massa operária, no espírito de Jesus Cristo”. Afinal, Deus enviou seu filho “para pôr em liberdade os oprimidos (Lucas 4,18)” e, durante a ditadura militar, essa opressão tornou-se também política ao perseguir indiscriminadamente todos que, no entender do aparato de segurança nacional, representassem uma ameaça ao regime. Nesse sentido, colocava-se a questão de quem eram “os oprimidos do Brasil?”.³⁵⁶ A massa trabalhadora já figurava nessa denominação por condições socioeconômicas há muito tempo arraigadas. A este fato agregou-se a perseguição política aos indivíduos engajados em movimentos sociais e/ou identificados com ideologias de esquerda.

A imagem redentora do filho de Deus adequava-se ao momento em que parte do “rebanho” contava com direitos fundamentais cerceados e desrespeitados:

A ‘Missão Operária’ crê profundamente se encontrar com o Senhor Jesus dentro das pessoas dos trabalhadores oprimidos e explorados e dentro da luta que se faz para uma verdadeira, urgente e arriscada libertação do povo oprimido. **‘Por isso mesmo, onde a paz não existe, onde se encontram injustiças, desigualdades sociais, políticas, econômicas e culturais, há um rechaço do dom da paz do Senhor, e ainda mais, um rechaço da pessoa mesma do Senhor’ (Mateus 25, 31-46)**³⁵⁷ [O grifo é nosso]

De fato, a paz já não existia para muitos, inclusive para aqueles que haviam modificado sua visão de mundo com o método “Ver-Julgar-Agir”. Cada vez mais, o regime revelava-se opressor e indiferente aos direitos básicos do ser humano. Para muitos militantes, “o dom da paz do Senhor” era rechaçado em nome de uma modernização enquadrada em moldes ditatoriais e capitalistas, que mantinham intocadas as estruturas socioeconômicas cristalizadas há séculos.

Difundida entre os jocistas, a *Missão* foi considerada pelos militares a “‘revista mais perigosa’ e ‘clandestina’ – ‘mais uma prova da ação subversiva’” nos quadros da Ação Católica. A JOC havia adotado a análise marxista da realidade, principalmente após 1960, ao

³⁵⁵ ALVES, Márcio Moreira. *O Cristo do Povo*. Rio de Janeiro: Ed. Sabiá, 1968.

³⁵⁶ Cf. Revista *Missão Operária*, nº. 7, Ano 1969. Carta aos leitores, folha introdutória, sem numeração. Essa revista foi editada pela primeira vez em 1967. Em 1969 as publicações foram encerradas devido à pressão do governo e das autoridades eclesiais contrárias aos seus ideais progressistas. Os assessores da JOC em São Paulo, padres Antonio de Almeida Soares e Emílio Dion, eram responsáveis pela direção.

³⁵⁷ Ibidem

aprofundar o estudo sobre o capital e o trabalho e refletir as lutas de classe como instrumentos necessários à mudança social. A “opressão”, o “paternalismo”, a “falta de liberdade”, a “insegurança do trabalhador” e os “sindicatos alienados e comprometidos” eram considerados problemas, cuja origem deveria ser conhecida. Em um Boletim Militante da JOC encontravam-se os seguintes questionamentos:

Por que sendo os operários uma classe tão numerosa, não conseguem eles mesmos resolverem e decidirem os problemas e tudo o que diz respeito à classe? O que faz o jovem trabalhador no seu tempo livre diante disto? Quais os meios que ele tem para adquirir uma consciência e lutar pela promoção operária? Qual a finalidade [do sindicato]? Que fazem as diretorias dos sindicatos? Será que não estamos deixando que ela decida por toda a classe? [...] A sociedade dá para êle [ao jovem] todos os meios para tapar-lhe a consciência. O que já fizemos para que o jovem liberte-se das influências da sociedade? ³⁵⁸

As inquietações presentes no boletim jocista conduziam a uma reflexão que transcende o propósito de evangelizar a classe operária e prepará-la para o “Reino de Deus”. Nele estava evidente a preocupação com os assuntos seculares que impediam a idealizada harmonização de classes que caracterizava o pensamento da Igreja e do laicato pelo menos até a década de 1950. O golpe dos militares em 1964 respondeu a interesses civis ao preservar o *status quo* da elite brasileira e atender os anseios das oligarquias e dos segmentos sociais ameaçados pelo crescimento dos movimentos populares vinculados ou não a ideologias de esquerda. Com a democracia subjugada, extinguiu-se nos quadros jocistas a esperança no governo e no entendimento entre empresários e operariado. Apesar da moderação da JOC em relação à hierarquia católica, o apoio ao regime manifestado pelos conservadores abriu precedentes para conflitos.

O Congresso Nacional dos Movimentos, realizado no Recife em junho de 1968, foi contundente ao revelar as definições da JOC e da ACO (Ação Católica Operária), versão adulta da JOC. Segundo Alves, nunca antes uma organização católica do Brasil havia elaborado considerações tão progressistas, “a seriedade e o categorismo das suas decisões ultrapassam em muito as apalpadelas da JUC no Congresso dos Dez Anos e todos os documentos que o movimento estudantil produziu depois.” As teses de Marx sobre a evolução histórica dos modos de produção e a história do Brasil, pautada por essas idéias, figuravam na introdução do documento onde as resoluções do Congresso haviam sido registradas. ³⁵⁹ Emergia nos documentos desse encontro, o Jesus que “contestou as instituições religiosas do

³⁵⁸ Boletim Militante, nº. 2. JOC Região EX-Sul. Rua Luís Afonso, 526, POA. Janeiro a Abril de 1967, p. 2-3.

³⁵⁹ ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979, p. 155.

seu tempo”, e mais, para os jocistas “a consciência crítica do profetismo deve desafiar as estruturas eclesiais dos nossos dias.” Colocava-se, portanto, a questão institucional eclesial, oficial e jurídica, e a instituição eclesial; esta última o “povo-sinal, que concretiza a vontade redentora de Jesus Cristo”, enquanto a primeira obstaculizava “a realização do acontecimento Jesus Cristo”.³⁶⁰ Pesavento, cita Fernando Ainsa, ao afirmar que a utopia é a projeção, no domínio do imaginário, “de uma sociedade radicalmente outra, de um mundo em tudo melhor que o mundo real”; para a JOC, o mundo melhor seria orquestrado pelos ensinamentos de Cristo e estava impossibilitado de existir por contingências político-econômicas.³⁶¹ A ousadia da nova conduta do movimento provocou a perseguição militar, dissidências dentro da Igreja, além da intervenção do assistente internacional da JOC, o Pe. Brian Burke. Voltar-se-á a essas questões neste capítulo.

A atmosfera da Guerra Fria, a Revolução Cubana, o fracasso dos governos populistas e o incremento da esquerda e de movimentos ligados à questão social no Brasil, acirraram o anticomunismo e desencadearam um processo que levou ao repúdio da hierarquia católica a determinadas condutas dos movimentos de Ação Católica especializada. Os conflitos difundiram-se, colocando em campos opostos membros do clero, divididos em conservadores e progressistas, e esses últimos em divergência com o governo militar após 1964. É importante salientar que com as torturas e prisões sofridas por membros eclesiais, a simpatia aos militares, entre a parcela mais ortodoxa do clero, foi colocada em xeque. Desenvolveu-se um panorama inédito nas relações dentro da própria Instituição e desta com o governo brasileiro. Delineado o contexto, tornam-se mais evidentes os elementos que enalteciam os aspectos revolucionários de Jesus Cristo, a análise marxista da realidade e o novo olhar ao conteúdo evangélico presente nos encontros jocistas.

Para o movimento jocista, em fins da década de 1960, o método “Ver-Julgar-Agir” compelia ao choque com a hierarquia conservadora e com o poder político outorgado pelos militares e apoiado pela elite econômica. Ao refletir o espírito da JOC, nesse período, vale citar Dri quando afirma que

os profetas como Jesus sabem perfeitamente que a pobreza é produto de uma luta política, e sua superação há de verificar-se através da luta em que *Jahweh* está comprometido. Referimo-nos à luta política em toda a sua ampla acepção, que vai desde o diálogo e a hábil articulação das circunstâncias, até o enfrentamento violento.³⁶²

³⁶⁰ Ibidem, p. 156.

³⁶¹ PESAVENTO, Sandra J. (1995). *Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário*. REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA – Representações. São Paulo: ANPUH/Contexto, n.29, vol. 15, p.22.

³⁶² DRI, op. cit., p. 144-145.

5.2 “Operários da Fé” em anos de chumbo

O prenúncio do Golpe de Estado, articulado pelos militares no Brasil, encontra-se na efervescência cultural e política da redemocratização ocorrida com o final do Estado Novo de Vargas. Como já foi explicitado, no contexto internacional vivia-se a polarização mundial caracterizada pelo capitalismo norte-americano e o socialismo da URSS. Para o governo norte-americano, a Revolução Cubana, e o posterior alinhamento ao socialismo russo, figuravam como uma chaga no coração das Américas. O vento que soprava da ilha caribenha animava as ideologias de esquerda na América Latina e constituía uma constante preocupação aos defensores do capitalismo.

O anticomunismo, balizado por eficazes representações ideológicas, crescia na medida em que a questão social tornou-se o ponto nevrálgico do progresso capitalista na América Latina. O período da redemocratização no Brasil, que compreende 1945 - com o fim da ditadura de Vargas iniciada em 1937 com o Estado Novo-, até o Golpe de 1964, caracterizou-se pelo populismo, pelo desenvolvimentismo, pela crise econômica, pela proliferação de movimentos sociais e pelo aprofundamento da polarização política.

Getúlio Vargas retornou ao poder por meio do voto popular em 1951, disposto a seguir um projeto governamental nacionalista e, ao mesmo tempo, valorizar os trabalhadores com a elevação do salário mínimo. No entanto, em meio à crise econômica, seu governo foi marcado por pressões militares e políticas que o levaram a cometer suicídio em agosto de 1954. Durante o governo de Juscelino Kubitschek de Oliveira (1956-61), os brasileiros viveram a euforia de conquistar a Copa do Mundo de Futebol, a implantação da indústria automobilística, além de assistirem à inauguração da nova capital, Brasília, e o aumento da concentração de renda, principalmente no sudeste.

Conforme Félix e Silveira, a realização do V Congresso do Partido Comunista no Rio de Janeiro, apesar da “semi-legalidade”, o confisco das refinarias americanas de petróleo em Cuba e a eleição de John Kennedy nos EUA,

estariam intimamente ligados no processo histórico brasileiro com as campanhas de nacionalização do petróleo (na qual a JUC teria participação...); de oposição ao capitalismo, responsabilizado pelas grandes desigualdades sociais e pelo subdesenvolvimento latino-americano e brasileiro; de denúncia e oposição ao imperialismo americano, sobretudo com o desenrolar das ações de John Kennedy [...] o programa ‘Aliança para o Progresso’, visando conter o avanço da influência cubana no continente latino-americano [...].³⁶³

³⁶³ FÉLIX; SILVEIRA, op. cit., p. 39-42.

Posteriormente, as forças que conspiraram contra o governo de João Goulart, ex-Ministro do Trabalho de Vargas, empossado em meio a conflitos após a renúncia de Jânio Quadros em 1961, uniram militares e civis amedrontados com o rumo dos movimentos sociais e do avanço das idéias comunistas. Para fazer frente a essa realidade, a Escola Superior de Guerra (ESG) brasileira, criada em 1949, desenvolveu-se conforme o modelo do *National War College* dos Estados Unidos. Nessa Escola efetivava-se

um centro altamente influente de estudos políticos através de seus cursos de um ano de duração freqüentados por igual número de civis e militares destacados em suas áreas de atividade. Da doutrina ali ensinada constava a teoria da ‘guerra interna’ introduzida pelos militares no Brasil por influência da Revolução Cubana.³⁶⁴

Destacava-se nessa teoria que,

a principal ameaça vinha não da invasão externa, mas dos sindicatos trabalhistas de esquerda, dos intelectuais, das organizações de trabalhadores rurais, **do clero** e dos estudantes e professores universitários. Todas essas categorias representavam séria ameaça para o país e por isso teriam que ser todas elas neutralizadas ou extirpadas através de ações decisivas. [o grifo é meu]³⁶⁵

De fato, o aparelho coercitivo da ditadura militar voltou-se contra as organizações civis de uma forma particularmente avassaladora após 1968, identificando como subversivas quaisquer práticas não identificadas com as orientações ideológicas do regime. Nessa seara incluía-se parcela do clero, envolvida com movimentos sociais no país, que além de incômoda a civis e militares conservadores, enfrentava conflitos com a própria hierarquia católica. O que os religiosos que completavam o quadro progressista da instituição desejavam era emancipar o grande contingente populacional à margem do desenvolvimento econômico e, muitas vezes, da dignidade humana mais elementar. As ações no campo social cresceram significativamente na década de 1950 e tenderam ao envolvimento político a partir de 1960 com o desencanto em relação a uma possível solução governamental para os problemas que afetavam a maioria do povo brasileiro.

No campo cultural, principalmente nos anos sessenta, o Brasil viveu uma época de florescimento no ritmo das primaveras que mobilizavam a juventude em vários lugares do mundo. Embora com orientação de esquerda, os acontecimentos que abalaram a juventude e culminaram em 1968 - o “ano que não acabou”-, abarcaram um “impulso ideológico diversificado e heterogêneo”, ou seja,

³⁶⁴ SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 22.

³⁶⁵ Idem, p. 22.

A liderança foi estudantil. Ideais anarquistas, socialistas, terceiro-mundistas, libertários em geral, os mais diversos e controversos se fundiram e confundiram. Tinham em comum a vontade e a vocação da contestação. Os jovens se constituíram na vanguarda e se opunham às restrições, convenções e proibições da sociedade estabelecida. Queriam a revolução social e comportamental e percebiam que ambas se interpenetravam. Os lemas *é proibido proibir* e *sejamos realistas, peçamos o impossível*, davam o tom dos protestos.³⁶⁶

O imperialismo, as guerras, a proibição às drogas e as ditaduras militares latino-americanas eram combatidas com os mesmos veementes protestos e passeatas. Não havia um programa definido ou um engajamento político mais efetivo, e saber “o que não queriam” parecia suficiente aos manifestantes. O contraditório estava presente nas reivindicações desses jovens de classe média no mundo: avessos aos partidos políticos, estavam mais afinados a alguns ídolos irreverentes do rock e aos revolucionários do chamado Terceiro Mundo, como Che Guevara e Mao Tse-tung. Para Marcuse, sociólogo e filósofo da Escola de Frankfurt e um dos ícones do movimento, os jovens “não só foram dizimados pela repressão, como também pelo fato de que tudo aquilo foi análogo à agitação das ondas do mar: só atingem a superfície, pois no fundo, as águas correm calmas.” Não poderia haver, portanto, mobilização ou adesão da maior parte da sociedade aos ideais professados. No dizer de Lopez, “as agitações de 1968 deixariam de herança, a guerrilha urbana, de um lado, e, de outro, os *hippies* e sua felicidade marginal.”³⁶⁷ Com a repressão, o caminho da “juventude rebelde” bifurcou-se entre o embate armado e a alienação política.

Em solo brasileiro, o fenômeno desses protestos veio ao encontro das diferentes facetas ideológicas e culturais expressadas desde a década anterior. O rumo da nova estética cultural, dos protestos estudantis, das organizações de esquerda, dos movimentos de Ação Católica especializada seguia em prol de transformações estruturais e passou a enfrentar maiores obstáculos na crescente violência do regime golpista pós-1964.

Com maior ênfase, após 1967, algumas músicas questionaram o cerceamento da liberdade no país, a desigualdade social, o êxodo rural e o crescimento desordenado das cidades. A Música Popular Brasileira (MPB) ganhou um viés mais urbano e de contestação social, sem perder de vista o resgate das raízes culturais, e o psicodélico Movimento Tropicalista, com suas transgressões comportamentais e rítmicas, incorporou elementos do modernismo, inspirado na antropofagia de Oswald de Andrade da década de 1920. Processou-se uma metamorfose musical em relação à Bossa Nova e ao *Iê-Iê-Iê* da Jovem

³⁶⁶ LOPEZ, Luiz Roberto. “1968: Caminhando e cantando e protestando e apanhando”. In: PONGE, Robert (Org). *1968: O ano das muitas primaveras*. Porto Alegre: Secretaria da Cultura da Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1998, p. 159-160.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 160.

Guarda. Com uma estética inovadora, o tropicalismo sofria influências e influenciava a música, as artes plásticas, o cinema e o teatro; a MPB apresentava canções engajadas, de cunho político e social. Ambas as tendências, no entanto, atingiam um parco percentual da população brasileira. Entretanto, alguns segmentos da juventude no período não eram imunes ao fervilhar de idéias que compunha a constelação cultural do Brasil; embora a atividade mais intensa das expressões e manifestações ocorresse nos grandes centros urbanos.

Para Ridenti, nos anos de 1967-68, “as idéias e as ações de rebeldia e de revolução empolgaram muitos que tinham acesso à cultura, principalmente os jovens intelectualizados.” Até o Ato Institucional nº 5, “inúmeras músicas, filmes, encenações teatrais, livros e outras manifestações artísticas apontavam, menos ou mais explicitamente, para um caminho: a resistência ao regime militar pela aliança entre os intelectuais e os trabalhadores, ou o ‘povo’.”³⁶⁸

Apesar de não aprofundar as questões culturais desses anos, é imprescindível delinear brevemente o contexto para se compreender a linguagem que a Juventude Operária Católica passou a utilizar em seu material. Thompson alerta que “não podemos entender a classe [operária] a menos que a vejamos como uma formação social e cultural, surgindo de processos que só podem ser estudados quando eles mesmos operam durante um considerável período histórico”. Desse modo, faz-se uma tentativa de compreender a vivência desses jovens, que buscaram conscientizar a classe operária da qual eram parte, em circunstâncias de “aguda perturbação social”.³⁶⁹ Ao trilhar esse caminho, busca-se perceber de que forma essas mesmas circunstâncias contribuíram para as suas ações e para a transformação ideológica que se processou na JOC.

Notadamente a música sempre esteve presente nos encontros jocistas e perfazia um papel importante como método de incentivo à ação evangelizadora e à integração do grupo militante. Com a ditadura, a inovação no repertório presente nos documentos ficou por conta das letras de artistas que, em muitos casos, foram calados com a censura, prisão e/ou exílio após 1968. Os trechos de canções divulgados no material da JOC figuraram como instrumentos de conscientização dos grupos militantes: eram hinos de novos tempos que, contudo, não ecoavam da mesma forma aos religiosos conservadores e progressistas e, mais ainda, não compactuavam com a ordem vigente.

³⁶⁸ RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1993, p. 110.

³⁶⁹ THOMPSON, E. P., op. Cit. p. 12-13.

Além dos hinos tradicionais entoados nos encontros jocistas ao longo do tempo, esses jovens dialogavam com as manifestações oriundas de outras correntes ideológicas, não obstante, estavam inseridos nessa juventude contestadora e na constelação cultural da década de 1960 e, assim como os grupos armados, emergiam desse movimento sociocultural. Conforme observa Ridenti

Apesar das diferenças estéticas e políticas, as manifestações artísticas brasileiras nos anos 60 tinham em comum o impulso para o debate, a luta, a ação criativa. As correntes culturais estavam no centro da mesma dinâmica social, o que faz as diferenças entre elas se esmaecerem relativamente, quando olhadas em retrospectiva.
370

Em consonância com o movimento maior de crítica e oposição ao regime que iria culminar no decreto do AI-5 - e, com este, na censura implacável -, o material da JOC divulgava canções de protesto apresentadas nos festivais televisivos da época. No Boletim Militante da Região Extremo-sul, encontra-se a letra da música “Disparada”, de Geraldo Vandré. Nessa canção é relevante o impacto da analogia entre “povo e gado”, além da tomada de consciência de quem canta “na boiada já fui boi, boiadeiro já fui rei [...]”

*Mas o tempo foi rodando, nas patas do meu cavalo.
Nos sonhos que fui sonhando, as visões se clareando/
As visões se clareando, até que um dia acordei.
Então não pude seguir valente lugar tenente/
De dono de gado e gente, porque gado a gente marca/
Tange, ferra, engorda e mata, mas com gente é diferente [...]
Mas o mundo foi rodando, nas patas do meu cavalo.
E já que um dia montei, agora sou cavaleiro/ Laço firme, braço forte/
De um reino que não tem rei.³⁷¹*

A letra sintetiza o panorama socioeconômico e político ao qual o povo brasileiro estava submetido, e o porvir possível com a conscientização, o que, seguramente, identificava-se com o discurso jocista do período. Ser *cavaleiro* em *um reino que não tem rei*, aos jocistas poderia remeter ao reino de Cristo que “não é deste mundo”³⁷². Se, ao “ver”, poder-se-ia “julgar” não ser aquele o mundo compatível à justiça cristã, o “agir” torna-se imprescindível. E “agir”, em regimes de exceção, quando direitos civis foram suprimidos em favor de um modelo socioeconômico desigual, é *revolucionário*, com a pecha de *subversivo*. No comentário, presente no boletim, foi pedido aos jocistas que “observem o conteúdo da

³⁷⁰ RIDENTI, op. cit., p. 104.

³⁷¹ Letra reproduzida in: JUVENTUDE OPERÁRIA CATÓLICA. Boletim Militante, nº. 2, jan./abr. 1967, p.19.

³⁷² Evangelho de João: 18,36.

letra e verão indiscutivelmente uma realidade, que deve acabar, com esse reinado de alguns e escravidão de muitos”.³⁷³

A análise de Chartier pode ser elucidativa para que se compreenda o impacto de determinadas letras no material da JOC. Ao assinalar a aparente contradição que envolve toda a história, ou seja, o poder de condicionamento que o texto exerce sobre o leitor, nesse caso as letras acompanhadas pelas considerações jocistas e a “primordial liberdade do leitor, produtor inventivo de sentidos não pretendidos e singulares”, o autor encara “os actos de leitura como uma colecção indefinida de experiências irredutíveis umas às outras”.³⁷⁴ Desta forma, pode-se intuir que as mesmas canções divulgadas pela mídia ganhavam diferentes significados, conforme o arcabouço cultural inerente a quem recebe a informação e/ou dela faz uso. Ainda conforme Chartier, “o trabalho histórico deve ter em vista o reconhecimento de paradigmas de leitura válidos para uma comunidade de leitores, num momento e num lugar determinados [...]”.³⁷⁵

Ao apelar à juventude trabalhadora do Brasil e reconhecer “seu papel importante e insubstituível no processo de mudanças sociais que se fazem necessárias e urgentes”³⁷⁶, o trecho da música “Porta-Estandarte”, também de Vandré, vencedora do II Festival Nacional de Música Popular Brasileira da TV Excelsior de São Paulo em 1966³⁷⁷, incrementava o discurso presente no Manifesto Jocista:

*...Eu vou levando a minha vida assim/ Cantando.../ E canto sim.
E não cantava se não fosse assim: Levando pra quem me ouvir/
Certezas e esperanças pra trocar/ Por dores e tristezas que bem sei/
Um dia ainda vão fndar...³⁷⁸*

Da mesma forma, encontrava-se o trecho de “Aleluia”, música de Edu Lobo:

*...Toma decisão, aleluia!
Que um dia o céu vai mudar.
Quem viveu a vida da gente. /Tem que se arriscar.
...Toma decisão: Tá na hora. /Que um dia o céu vai mudar.
Quem não tem mais nada a perder /Só vai poder ganhar...³⁷⁹*

³⁷³ JUVENTUDE OPERÁRIA CATÓLICA, Boletim Militante, op. cit., p. 20.

³⁷⁴ CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p. 121.

³⁷⁵ Ibidem, p. 131.

³⁷⁶ Separata da Revista VOZES, Ano 61, n.º 10, outubro de 1967. Manifesto da JOC, p. 887.

³⁷⁷ Dados sobre os festivais estão disponíveis em: http://www.dicionariompb.com.br/verbete.asp?tabela=T_FORM_C&nome=Festivais+de+M%FA+Popular.

Acesso em 24 de novembro de 2007.

³⁷⁸ Separata da Revista VOZES, Ano 61, n.º 10, outubro de 1967. Manifesto da JOC, p. 887.

³⁷⁹ Idem, p. 887.

Ambas as canções apontavam para a necessidade de mudança e clamavam por romper a resignação que imobilizava a sociedade brasileira. *Tem que se arriscar./Toma a decisão: Tá na hora*, estes trechos ganharam sentido literal a partir de 1967 quando publicados no Manifesto Jocista, e, nos anos que se seguiram, quando bradar contra o regime era *arriscar-se* de fato. “Gritar contra a injustiça e defender publicamente seus companheiros de trabalho” causava “sacrifício [...], perseguições e desemprego [sic]”, bem sabiam os jovens operários. Não obstante a pressões e conflitos, a JOC convocava os jovens “a se unirem e colocarem todos os valores que possuem a serviço da construção do mundo da Justiça, do Amor, da Liberdade, da Verdade”, e, ainda, “a todos os oprimidos da terra (as vítimas do capitalismo injusto e desumano) na luta pela Libertação do Homem.”³⁸⁰

O Manifesto da JOC, publicado pela Revista Católica de Cultura Vozes, surpreende ao cobrar de trabalhadores, sindicatos, autoridades civis e eclesiásticas, instituições e opinião pública, uma “posição clara e definida ante os angustiantes problemas que afligem a Juventude Trabalhadora do Brasil”, além de conclamar a união à Juventude Campesina pela libertação dos oprimidos.³⁸¹ A veemência, encontrada na linguagem que permeia todo o documento, nos permite perceber o amadurecimento deste ramo da Ação Católica quanto à consciência de classe e às causas das mazelas socioeconômicas que afetavam os jovens trabalhadores em todo o território nacional. O documento mapeou a realidade do jovem operário em várias regiões brasileiras – condições de trabalho, educação, desemprego – e, ao final, denunciou a marginalização, o desequilíbrio orçamentário, o trabalho infantil e os métodos de repressão, tortura e terrorismo, “indignos de um País que afirma ser civilizado, democrático e cristão.”³⁸²

Após todas essas considerações, o Conselho Nacional da JOC listou uma série de “Exigências”:

[...] às autoridades competentes, para que se compenetrem de suas responsabilidades, procurando olhar e ver que a *Juventude Trabalhadora* e *Classe Operária e Camponesa*, apesar de marginalizadas, são as que dão maior colaboração para o bem-estar e o desenvolvimento da Nação;

Exigimos que as Autoridades Eclesiásticas (Hierarquia) do Brasil reconheçam o valor e a capacidade dos Pobres, dando-lhes a possibilidade de participarem ativamente nos planos pastorais;

Exigimos que se eliminem completamente o paternalismo e o assistencialismo para com os pobres (alimentos, remédios, roupas, etc.), que anestesiam os pobres e deixam as consciências dos ricos mais tranqüilas. Deixem-se de lado todos os paliativos que contribuem para a marginalização do povo;

³⁸⁰ Ibidem, p. 887.

³⁸¹ Ibidem, p. 880.

³⁸² Ibidem, p. 888.

Exigimos que os Dirigentes da Igreja, que se diz ‘Igreja dos Pobres’, assumam sua causa e despojem-se de tudo aquilo que os possa afastar.³⁸³

A conduta da JOC estabeleceu um mal-estar entre a hierarquia e o governo militar ao cobrar implicitamente o silêncio da primeira e, de forma mais contundente, a sua presença junto às camadas desfavorecidas. Para a hierarquia, defender os direitos humanos pregados no Concílio Vaticano II e, assim, assumir a causa dos desfavorecidos e perseguidos pela repressão implicava em conflito com o regime militar. Não podemos esquecer que a hierarquia apoiou o golpe ao entendê-lo como contenção necessária ao avanço das idéias comunistas. Mesmo figuras importantes do clero progressista, como Dom Hélder Câmara, foram condescendentes nos primeiros tempos do golpe. Segundo Serbin, “até o início dos anos 70, a maioria dos bispos mantinha uma cautelosa, porém esperançosa atitude em relação ao regime, e permaneceu praticamente em silêncio enquanto os católicos radicais eram presos e torturados.”³⁸⁴

O Conselho Nacional da JOC dirigiu-se com ênfase e ironia ao governo militar, ao exigir a eliminação do assistencialismo e do paternalismo “que anestesiam os pobres e deixam as consciências dos ricos mais tranqüilas”. De modo concomitante, revelou amadurecimento no discurso proferido, acentuado por conclamar a união dos jovens operários à Juventude Campesina.

As mudanças político-econômicas promovidas pelo regime pós-1964 atingiram especialmente a classe trabalhadora e, dessa forma, foram muito significativas para a JOC. O modelo de desenvolvimento adotado pelos governos militares aprofundava as desigualdades e provocava um declínio substancial nos salários reais do operariado. Mainwaring aponta que entre 1958 e 1969, “os salários reais para o operariado caíram em 36,5% em São Paulo; e entre 1960 e 1976, a participação dos 50% mais pobres da população na renda nacional diminuiu de 17,4% para 13,5%, e a quota dos 5% mais abastados aumentou de 28,3% para 37,9%.”³⁸⁵ Por ter assumido o compromisso com a mudança social radical, ao longo da década de 1960, a JOC não silenciou frente às agruras que atingiram os trabalhadores e declarou-se abertamente contra o regime de exceção e o capitalismo. Logo após o golpe, a JOC posicionou-se por meio de um manifesto divulgado pelo Comitê Nacional, ao acusar a “revolução” de fazer-se a fim de “barrar o Movimento Operário, impossibilitar o avanço das

³⁸³ Ibidem, p. 889.

³⁸⁴ SERBIN, op. cit., p. 104.

³⁸⁵ MAINWARING, op. cit., p.149.

idéias renovadoras apregoadas por alguns líderes, e retirar de circulação as principais lideranças operárias e populares.”³⁸⁶

Já em 1964, jocistas foram detidos e encontros cancelados. Uma ex-jocista caxiense, iniciante nesse período, rememorou a viagem mal-sucedida junto a outros quatro militantes ao encontro do movimento em São Leopoldo logo após o golpe:

[...] entramos no ônibus e o ônibus não saía, não saía, daí chegou um grupo armado do exército e conversou com o motorista [...]. Depois de um tempo, o motorista falou: “Olha pessoal, é o seguinte, os militares aí querem viajar a Porto Alegre e então o ônibus está lotado e nós precisamos retirar algumas pessoas para eles poderem subir.” Por isso que o motorista ficou tempo discutindo com eles... Já começava a ditadura por aí e ele teve que se dar conta. Nós nos olhamos e decidimos descer, até pra saber se eles estavam com alguma intenção, ninguém se decidia, aí nós dissemos isso aí. Então, os próprios militares retiraram algumas pessoas e disseram: “Não, não, os jovens ficam.” E, quando nós chegamos a São Leopoldo, era para desembarcar e eles disseram que não, que nós íamos até Porto Alegre. Lá eles pegaram nossas agendas e perguntaram o que nós íamos fazer, aí nós dissemos que íamos a um encontro de Igreja, mas as nossas agendas ficaram com eles. Eles nos soltaram, mas as agendas com tudo que estava nelas eles ficaram. Bom, nos mandaram embora e disseram para não desobedecer mais porque era proibido fazer reuniões. Na verdade nós, que estávamos indo, éramos um grupo de jovens que estava iniciando dentro da JOC. E eles sabiam. Lá em São Leopoldo já não saiu a reunião. [...] Nós não tínhamos, para eles, grande interesse, por sermos iniciantes. Éramos jovens operários que estavam iniciando, se desalienando com relação às coisas.³⁸⁷

A repressão iniciou-se logo após o golpe o que empurrou movimentos populares e alguns encontros da Ação Católica Especializada para a clandestinidade. A pressão sobre os jocistas cresceu principalmente nas grandes cidades. Porém, os reflexos da repressão atingiram o movimento como um todo ao diminuir significativamente o apoio da hierarquia e o quadro numérico de militantes jocistas.

Além de reduzirem o número de militantes, temerosos com as represálias, as novas circunstâncias favoreceram uma identificação de ideais com movimentos de esquerda perseguidos pelo regime. Essa identidade foi acentuada devido à repressão, o desrespeito aos direitos individuais e o arrocho salarial que afetava principalmente os trabalhadores menos qualificados e numericamente mais representativos. Reduzidos e pressionados, os grupos de JOC passaram a intensificar a análise teórica da realidade histórica do país e ponderar sobre os meios possíveis para transformar o panorama político-econômico da sociedade brasileira. Como aponta Mainwaring, em consequência da repressão, a JOC diminuiu seu caráter de orientação às vivências cotidianas dos jovens e assumiu uma feição de grupo, constituído por

³⁸⁶ Ibidem, p. 150.

³⁸⁷ PRATES, Gessi. Depoimento concedido no dia 25.06.2007.

líderes politizados com dificuldades sempre maiores de atingir a massa trabalhadora.³⁸⁸ Os obstáculos impostos pelo aparato repressivo impossibilitavam a ação e dificultavam a mobilização do operariado. Com a perseguição dos militantes religiosos e leigos e a apreensão do material publicado, a JOC esforçava-se por continuar existindo.

O documento jocista mais ousado, já referido nesta dissertação, foi elaborado dentro do Congresso Nacional dos Movimentos, no Conselho Nacional da JOC Brasileira e no Encontro Nacional de Padres do Meio Operário, ambos em Recife, no mês de junho de 1968.³⁸⁹ Naquele mês, a JOC sistematizou mais claramente a utilização do método marxista da realidade, além de ponderar de que forma a militância deveria engajar-se em atos revolucionários. A reflexão do momento político nesse conselho pode ser dimensionada pela constatação de que “a única solução para acabar com as contradições econômicas seria uma sociedade sem classes”, em que os trabalhadores fossem donos dos instrumentos de trabalho, para tanto era necessário “tomar os instrumentos de produção (atualmente nas mãos dos burgueses e estes têm o Estado na mão como uma constituição para servir seus interesses)”.³⁹⁰

Os jocistas constatavam as dificuldades de se promover as mudanças idealizadas em um panorama repressivo, pois os “militantes” estavam “desanimados: agem e a situação não muda”, havia ainda o “medo de assumir as conseqüências da ação” e a “falta de motivação revolucionária e evangélica para a ação [...]”. O Plenário do dia 10 de junho de 1968 propunha que a JOC negasse e denunciasses o capitalismo, como estratégia de luta, a fim de converter as pessoas e contribuir na mudança de estrutura. Além disso, previa conceder aos militantes e aos jovens trabalhadores os critérios ideológicos necessários para o compromisso no âmbito temporal com a ação revolucionária. O polêmico “Documento Amarelo”, iniciado naquele período e finalizado no ano de 1969, continha as conclusões do Congresso Nacional da JOC e reafirmava o movimento como evangelizador da juventude trabalhadora, sem perder de vista a superação do capitalismo e a luta pelo estabelecimento do sistema socialista.³⁹¹

Sobre o Encontro Regional Maranhão, Piauí, Ceará (MAPICE), entre 19 e 30 de julho, discutiu-se novamente o “engajamento jocista” a fim de conduzir o jovem trabalhador à revolução, enquanto ponderava-se a ajuda do grupo aos que já estavam na luta, sem abandonar a “evangelização da classe operária e da luta operária [...]”.³⁹² É importante acentuar a questão evangelizadora, sempre presente no discurso jocista, mesmo nos

³⁸⁸ MAINWARING, op. cit., p.156.

³⁸⁹ Ver Capítulo 3: “Ver-Julgar-Agir: Trinômio e Utopia”.

³⁹⁰ Anotações sobre o Conselho Nacional da JOC Brasileira, presente no caderno pessoal do Pe. Jorge Parisotto.

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² Ibidem.

momentos mais ousados da militância quanto à proposta de atuação no temporal. É digno de nota que no mesmo ano de 1968, a JUC foi dissolvida pelos bispos, enquanto a JOC e a AP (Ação Popular) passaram a sofrer forte repressão. A JOC não ficou imune ao que acometia os outros movimentos e grupos de oposição ao regime: a desagregação, a clandestinidade e o conseqüente enfraquecimento. Os jocistas, sendo parte da juventude inquieta daqueles anos, experimentaram um aprimoramento em sua consciência de classe durante a década de 1960, porém, é necessário apontar que esse processo desenvolveu-se em um quadro menos numeroso a partir de 1964, o que favoreceu a intelectualização e o afastamento entre os militantes e os operários. Quanto mais a repressão crescia, mais reduzidas e isoladas ficavam as organizações que se opunham à ditadura.

No caso da JOC foi notável a intervenção do Pe. Brian Burke, assistente internacional do movimento, que viajou ao Brasil a fim de verificar a situação dos jovens trabalhadores e apurar o conteúdo do evento de Recife, causador de dissabores para a ala conservadora da Igreja e do aumento das represálias pelo aparelho coercitivo do Estado. Ao mesmo tempo em que o assistente internacional apoiou a JOC, abriu precedentes à crítica do “Documento Amarelo”, por não identificá-lo como “expressão autêntica da JOC nem da equipe nacional”, e reconhecer que “alguns militantes da JOC foram utilizados por grupos políticos”.³⁹³ Porém, devemos considerar a coerência dessa argumentação em 1969, a fim de assegurar o apoio da Igreja brasileira ao movimento. Para muitos, esta era a única instituição capaz de fazer frente às pressões do regime, de garantir a continuidade da JOC e dar proteção dos militantes.

Na Assembléia Geral, Pe. Burke seguiu com seu apelo, conclamando a “Igreja, Bispos, assistentes e leigos” a promoverem o diálogo “para encontrar como a Igreja poderá identificar-se com a juventude trabalhadora e evangelizá-la.” Em seu pronunciamento, lembrava que

Os jovens necessitam de apôio [sic] e diálogo. Os senhores sabem o quanto é difícil encontrar uma orientação evangélica dentro da situação concreta de vida hoje. Os senhores sabem que os militantes jocistas, algumas vezes, entrarão em contato com jovens não-cristãos e comunistas, não porque eles estejam dentro de uma mesma linha, mas porque é preciso viver o Evangelho em solidariedade com toda a classe operária e suas aspirações. [...]³⁹⁴

A ambigüidade na interpretação do curto discurso do Pe. Burke na CNBB pode ser traduzida pela bibliografia que trata o assunto e pela correspondência jocista, na qual se insere a manifestação do Cardeal Dom Vicente Scherer e os comentários da militância. Embora

³⁹³ Tradução do texto original francês da intervenção feita pelo Padre Brian Burke, op. cit.

³⁹⁴ Ibidem.

estivesse clara a intenção conciliadora e diplomática do australiano, o fato de reconhecer a divergência entre o documento de Recife e as orientações da JOC forneceu subsídios à crítica tecida pelo Cardeal.

No relatório do Comitê Regional da JOC do Extremo-Sul encontra-se registrado o diálogo da militância com Dom Vicente Scherer. O Cardeal utilizou o discurso do Pe. Burke para criticar a metodologia de trabalho da JOC brasileira, enquanto afirmava que somente a linha de Cardijn era aceita, para tanto frisou que “o próprio Assistente Internacional, Pe. Brian Burke havia discordado da linha da JOC do Brasil, na Assembléia dos Bispos em julho em São Paulo”. A esse comentário, os militantes retrucaram que “não era verdade”, pois o próprio cardeal possuía o

documento (amarelo) que contém a linha e orientação da JOC no Brasil, documento este que foi elaborado com a participação do Assistente Internacional. Ele [D. Vicente Scherer] continuou afirmando que não. Esta é a segunda vez que o Sr. Cardeal afirma isso, sendo que a primeira foi num programa radiofônico ‘A Voz do Pastor’, logo depois da Assembléia de julho em São Paulo.³⁹⁵

No programa radiofônico citado, Dom Vicente Scherer manifestou a discrepância da linha de orientação da JOC brasileira em relação à JOC Internacional, ao ressaltar as considerações do próprio Pe. Brian Burke. Manifestações públicas desse teor, oriundas de membros conservadores do clero, colocavam em dúvida a linha de atuação da JOC, o que expunha os militantes à sanha do aparato repressivo. A intervenção do padre na CNBB justificava a radicalização dos militantes pelo contato com grupos políticos e acrescentava que, após duas semanas de diálogo com o comitê nacional, a equipe comprometeu-se “a ser um movimento de massa”, priorizando os aspectos educativos e apostólicos por meio de ações na vida cotidiana do operariado, de acordo com a pedagogia jocista. Em decorrência dessas considerações, o assistente internacional apelou, em nome da JOCI, que se iniciasse uma “nova etapa de diálogo”.

Enfim a JOCI pede aos Senhores Bispos uma tomada de posição:
 - frente aos trabalhadores do Brasil e aos problemas que eles estão vivendo hoje;
 - frente à JOC, como um instrumento de evangelização da classe operária.
 Não pedimos aos Senhores uma atitude política, mas uma atitude evangélica, expressada publicamente [sic]; para que seja um testemunho tanto para o povo brasileiro, como para o mundo inteiro que esperam da Igreja este [sic] testemunho.

³⁹⁵ “Relatório dos contatos do Comitê Regional da JOC do Extremo-Sul com Cardeal Vicente Scherer e com Dom Ivo Lorscheiter”, do dia 28 de novembro de 1969 ao dia 10 de março de 1970.

A fala do padre australiano remete à importância da manifestação pública de apoio da Igreja ao movimento, a fim de atenuar o perigo de represálias por parte do regime. Ao considerar essa situação, Mainwaring apontou que “diante da forte repressão estatal e de uma relativa falta de apoio por parte dos bispos, a JOC voltou-se para a Juventude Operária Católica Internacional em busca de ajuda e a recebeu.” O assistente internacional “veio ao Brasil para ajudar a defender a JOC frente à hierarquia. Burke apoiou a JOC, mas a CNBB só lhe concedeu quinze minutos de sua sessão anual para expor o caso do movimento.”³⁹⁶ Não há comentários sobre a polêmica ocorrida entre os membros conservadores e os jocistas em relação ao pronunciamento de Burke.

Ao que parece, o objetivo maior da visita era conciliar a JOC brasileira e a hierarquia, a fim de proteger a primeira da violência dos militares. Pe. Jorge Parisotto, assistente religioso em Caxias do Sul no período, lembra de participar das reuniões da JOC em 68 e 69 e também do Congresso na CNBB, na ocasião do pronunciamento:

O assistente internacional foi diplomático, pois sabia do momento político difícil e que a JOC precisava de apoio da hierarquia para proteger os integrantes do movimento ameaçados pela repressão. A interpretação da fala do Padre (Burke) divergia conforme as posições do clero. Naquele momento, era necessário apaziguar e proteger a JOC da violência. A crítica mais forte da militância à hierarquia eram os comentários feitos em público por algumas pessoas da Igreja que diziam que a JOC não seguia a linha de Cardijn e colocavam em risco a integridade dos militantes. Também...tinha muitas discussões nos encontros por causa das idéias defendidas pela JOC. A militância leiga e religiosa aceitava as críticas, mas queria que isso não fosse tornado público em um regime de exceção, em que não havia mais direitos individuais. Eu presenciava muito conflito dentro das reuniões, a gente sabia que a JOC adotava idéias mais progressistas que Cardijn, mas precisava do apoio da hierarquia naquele momento, e o Pe. Burke sabia disso.³⁹⁷

Após 1968, a arbitrariedade e a opressão do regime tornaram-se mais acirradas, especialmente, a partir dos acontecimentos de 1970. Nesse ano, a invasão da sede da JOC e do Ibrades no Rio de Janeiro, a prisão de clérigos leigos e militantes e a detenção de dom Aloísio Lorscheider, serviram para aproximar o discurso de bispos conservadores e progressistas contra a brutalidade das medidas coercitivas. Finalmente, o clero brasileiro, em sua maioria, percebia que as relações Igreja-Estado estavam degradadas. O governo militar não atendeu ao apelo dos religiosos quanto à liberação ou mesmo a informação imediata sobre o paradeiro e a integridade dos envolvidos no caso JOC-Ibrades. Segundo Serbin, os “militares iludiram os bispos exatamente como iludiam parentes de prisioneiros, desaparecidos e opositores políticos assassinados: fazendo o clero zanzar para cima e para

³⁹⁶ MAINWARING, op. cit., p. 154.

³⁹⁷ PARISOTTO, Pe. Jorge. Entrevista concedida no dia 03.05.2005.

baixo na hierarquia marcial, e de uma instalação para outra, em longas e infrutíferas buscas de prisioneiros.”³⁹⁸

5.3 Quando a *questão social* subverte a *ordem do dia*

“Onde termina a justiça social e começa a subversão?”³⁹⁹ A indagação de Dom Avelar Brandão Vilela, arcebispo de Salvador, traduz a tensão imposta pelo regime militar no Brasil, e por que não, na América Latina na segunda metade do século XX. Dentro dessa complicada tessitura, indivíduos civis, religiosos e militares enredaram-se, relações diplomáticas degradaram-se e originaram eventos nada saudosos a muitos que os vivenciaram e ainda sentem seus reflexos.

Na esteira dos acontecimentos de 1964, sucessivos golpes derrubaram as ainda frágeis democracias da América Latina. Ao sonho socialista interpunha-se a muralha de regimes militares autoritários, alicerçados pela conivência da burguesia e pelo apoio do capitalismo estadunidense. Figuras emblemáticas que representavam a resistência ao capitalismo gerador de desigualdades sociais, aos poucos capitularam. Entre elas, o sacerdote e guerrilheiro colombiano Camilo Torres, atuante na luta pela libertação dos oprimidos, morto em combate em 1966 e, Ernesto *Che* Guevara, ícone da Revolução Cubana, executado em 1967. Como destaca Ridenti, em outubro de 1967, quando o nome de *Che* era impronunciável, Gilberto Gil cantava com Capinam e Torquato Neto:

El nombre del hombre muerto/ ya no se puede decirlo/quem sabe?/ antes que o dia arrebente/ El nombre del hombre muerto/ antes que a definitiva noite se espalhe em Latino América/ El nombre del hombre es pueblo.⁴⁰⁰

Porém, a “grande noite latino-americana” expandiu-se e com ela o fim dos movimentos sociais mais contestatórios. No Brasil, o líder guerrilheiro Carlos Marighella foi assassinado pelo aparato repressivo em 1969 e, mais tarde, Carlos Lamarca em 1971. Essa série de acontecimentos, entre muitos eventos de violência entre as forças de segurança do Estado e os focos de guerrilha urbana e rural, como a durável organização do PC do B no Araguaia (1966-74), contribuiu para ofuscar a ebulição revolucionária e oprimir quaisquer manifestações em oposição ao regime. Já em 1968, “militares golpearam militares’,

³⁹⁸ SERBIN, op. cit., 202.

³⁹⁹ Questão exposta por Dom Avelar aos militares na primeira reunião da Bipartite, *ibid.*, p. 239.

⁴⁰⁰ RIDENTI, op. cit., p.107.

introduzindo esse novo tipo de regime no Brasil e exportando-o nos anos seguintes: Bolívia (1971), Uruguai (1973), Chile (1973), Peru (1975) e Argentina (1976)”. Dreher nos lembra ainda que em “1973 acabava o movimento tupamaro, no Uruguai, e em 1978 terminava o movimento montonero, na Argentina.”⁴⁰¹

A efervescência dos movimentos populares no Brasil, entre a década de 1950 e 1960, colaborou para transformar a Igreja Católica. Destacaram-se, notadamente, a JOC, a JUC e a AP. Era desses movimentos que partiam as críticas mais acaloradas à ditadura militar, sustentada pelo apoio da elite econômica. O comportamento radical de leigos e religiosos, envolvidos com questões populares, irradiava e encontrava apoio ou repreensão em membros do episcopado. As abissais diferenças econômicas Brasil afora, impeliam o clero progressista e o laicato engajado a buscarem legitimidade nos preceitos do Concílio Vaticano II, para lutar pela transformação radical da sociedade, o que, após 1964, significava um embate aberto e perigoso contra as forças de segurança nacional.

O momento histórico exigia um posicionamento político do clero, o que causava fortes divisões. Skidmore definiu da seguinte forma as diferentes concepções do episcopado:

Os bispos formavam-se mais ou menos em três alas, que refletiam tanto a opinião clerical como leiga. Uma era a ala “progressista”, cuja figura mais destacada era Dom Helder Câmara [...] Os bispos desse grupo pregavam contra a violência do governo e, com igual veemência contra a injustiça social. [...] O segundo grupo de bispos formava a ala “conservadora”, da qual Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina, era o nome mais conhecido. Eles eram o contrapeso direitista à ação dos “progressistas”. Denunciavam a ameaça “subversiva” ao Brasil e imperturbavelmente apoiavam o regime militar. O terceiro grupo pertencia à ala “moderada”, formada por bispos que procuravam evitar a tomada de qualquer posição pública sobre justiça sócio-econômica ou política. [...] tendiam a unir-se aos “progressistas”, formando assim a maioria, sempre que o próprio clero era vítima de vexames e de tortura.⁴⁰²

No que tange a esse período, o limiar entre ativismo social e subversão mostrava-se frágil, quase imperceptível à ditadura brasileira, principalmente após o AI nº. 5. O aumento dos episódios de violência e o recrudescimento do regime estiveram no cerne dos embates entre o Clero e o Estado no Brasil. Um evento, especialmente, aproximou o discurso da Igreja contra as arbitrariedades do regime. A invasão da JOC-Ibrades no Rio de Janeiro tensionou de tal forma as relações, que a criação da comissão Bipartite foi necessária para viabilizar o diálogo entre indivíduos das forças armadas e lideranças episcopais. Embora a entidade aspirasse ao caráter formal, as críticas manifestadas e o diálogo estabelecido mantiveram-se

⁴⁰¹ DREHER, op. cit., 1999, p.193.

⁴⁰² SKIDMORE, op. cit., p. 271-272.

longe da publicidade e ficaram, portanto, restritos à elite militar e religiosa. Apesar dos encontros constituírem uma tentativa de diálogo em meio à crise, o objetivo principal dos generais era apaziguar as relações, sem fazer maiores concessões à Igreja, pois o regime desejava mantê-la sob estrito controle. Os bispos, representantes da hierarquia nas reuniões, queriam garantir o lugar da Instituição na sociedade brasileira, além de protegê-la dos desmandos do aparato repressivo e evitar, dessa forma, um embate público com o governo.

Um relatório efetuado pelo Secretariado Nacional da JOC alertava os “amigos e companheiros de luta” sobre os acontecimentos que continuavam atingindo militantes, dirigentes e assistentes. O documento denunciava a forte repressão sofrida pela JOC, principalmente na região Centro-Sul do Brasil, não divulgada pela imprensa. As prisões de Tibor Sulik (fundador da JOC no Brasil e Presidente Internacional do Movimento Mundial de Trabalhadores Cristãos), do padre brasileiro José Geraldo da Cruz, dos três padres franceses, Xavier Berton, Hervé Crognec e Michel Le Ven (assistente Regional e membro do Colégio Nacional de Assistentes), foram citadas no relato, além de comentários sobre a redução do número de militantes do Comitê Nacional, o que impossibilitava o contato mais assíduo com a base. Segundo o Comitê, a JOC era acusada de ser um “movimento político subversivo (comunista) com a cara de Igreja e Evangelho.”⁴⁰³

Antes de iniciar o relato das invasões, das prisões e das torturas efetuadas pelas forças de segurança em 1968, um apelo foi dirigido aos leitores: “Mais do que nunca, a JOC do Brasil precisa de uma reflexão e uma ação comum, na fidelidade à sua linha, que quer ser resposta aos apêlos [sic] do povo [sic] oprimido e do Evangelho de Jesus Cristo”.⁴⁰⁴ Cabe ressaltar que a “linha” à qual se referiu o Comitê não condiz somente aos objetivos de evangelização da classe operária e de resolução dos problemas cotidianos mais pontuais. Nesse momento histórico, a JOC já havia transformado a sua visão de mundo ao adotar a análise marxista da realidade e relacionar a fé cristã ao compromisso social. Era necessária a libertação do “povo de Deus” que, à mercê da opressão e da miséria, não poderia atingir o “reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz”.⁴⁰⁵

No calor dos acontecimentos, a revista *Missão Operária*, dirigida por assessores da JOC, redigiu uma manifestação emocionada sobre as prisões dos padres em Belo Horizonte e a crise desencadeada entre a Igreja e os militares. A revista citou a assembléia promovida por

⁴⁰³ Relatório do Secretariado Nacional da JOC, Rio de Janeiro, 11 de abril de 1969.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ Cf. Constituição *Lumen Gentium*, documento do Concílio Vaticano II (1962-1965)

alunos do Instituto de Teologia, com a participação de professores, que ponderou a necessidade de se fazer “um gesto que possa transmitir ao povo a trama dessa prisão arbitrária e injusta e se propõe que êsse [sic] gesto seja o fechamento das igrejas no domingo.” O Conselho de Presbíteros não aceitou a proposta da assembléia ao alegar que o governo exploraria negativamente o fato através dos meios de comunicação. Dessa forma, foi decidido informar os fiéis durante as missas e redigir uma homilia para ser lida nas igrejas.

Ao darmos a notícia, não estamos querendo provocar lutas, passeatas e protestos. O clero se sente alegre, pois começa a viver a vida dos que sofrem, do povo que também é preso. Não prenderam estudantes, operários? Por que seríamos diferentes? Queremos ser presos pela nossa fidelidade ao Evangelho.⁴⁰⁶

Em resposta a essa homilia, os militares publicaram uma nota oficial “atribuindo ao exército a nova função de policiar também o clero para defender a Igreja, por causa da omissão da autoridade eclesiástica.” Segundo os militares, muitos padres haviam abandonado a evangelização para “se dedicarem à pregação política e ideológica e à organização da subversão e de movimentos de guerrilhas armadas para derrubar o regime.” Ainda conforme a revista, a JOC foi acusada de “fazer grupos de conscientização que ‘se baseiam numa falsa doutrina cristã e se aplicam sobretudo uma atitude profética, inclusive com bases no messianismo bíblico.’”⁴⁰⁷

É relevante reproduzir a fala do Major Sizen Sarmento durante um almoço que reuniu clérigos e militares em Brasília: “As duas colunas basilares da civilização ocidental, o Exército e a Igreja, estão sendo postos à prova. Porém a desunião já invadiu as áreas do clero, criando-lhe problemas, ao passo que as Forças Armadas permanecem coesas.”⁴⁰⁸ Sarmento tocou em um ponto nevrálgico entre as relações Igreja-Estado. De fato, o clero estava dividido e cada vez mais pressionado pela opinião internacional, eclesial e leiga, pelos movimentos de Ação Católica e pelo regime autoritário. As autoridades eclesiais estavam sendo forçadas a tomar uma posição que transcendia as questões religiosas. O editorial da revista convidava a Igreja a assumir o compromisso em favor dos oprimidos e perscrutar a divisão dentro das próprias forças armadas, já que a

impressão de unidade [...] é pura fantasia de quem está do lado de cá do muro ou de quem apenas vê a cena no vídeo. Realmente é uma decomposição de grupos, em que campeia a conspiração e eis o enorme problema do movimento. Para recuperar essa unidade, necessária para sua permanência no poder, só vêem um meio: convocar

⁴⁰⁶ Revista Missão Operária, n.º 7, p. 2-3.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 3.

⁴⁰⁸ Ibidem, p.4.

para cerrar fileiras contra o inimigo externo, que tem apelido de ‘comunismo’ mas realmente é qualquer fôrça [sic] que não aceita o regime de dominação imperialista que aí está. [...] Já se acusam as autoridades eclesiásticas nacionais como omissas e o exército, que defende a civilização cristã, amanhã se apresentará expressamente revestido da missão de defender o Evangelho contra seus pregadores.⁴⁰⁹

Utilizando-se de ironia, a revista chamava atenção do clero para o “jogo” de poder que os militares conduziam. Cada vez que a hierarquia recuava na defesa dos movimentos leigos e dos religiosos envolvidos com a questão social, o regime se fortalecia e a repressão se cristalizava. Ainda sobre a reação do episcopado brasileiro frente às agruras que se apresentavam a todos que opunham sua visão ideológica e política ao sistema, o Pe. Michel Le Ven indagaria: “Será que os Bispos assinaram os documentos do Vaticano II e de Medellín somente para fazer bonito no papel? Será que nós não estamos equivocados pensando que aquilo é para ser levado à prática?”⁴¹⁰

A democracia é uma condição política recente no Brasil e o panorama socioeconômico do país foi engendrado nas distintas formas que o poder encontrou para se acomodar e se fortalecer ao longo da história. Nesse sentido, a trajetória da Igreja Católica brasileira também constitui uma faceta importante do poder instituído que, embora tenha vivenciado diferentes fases e alternado mecanismos de influência, sempre esteve presente na sociedade brasileira, na maioria das vezes, muito próxima das autoridades políticas. Após a significativa reaproximação com o governo na Era Vargas, o golpe civil-militar instaurou uma crise nas relações Estado-Igreja.

Encurralado entre a doutrina social da Igreja, legitimada pelo Concílio Vaticano II, e o cerceamento dos direitos civis e políticos patrocinado pelo regime, o clero experimentou um dos períodos mais complexos em suas relações com o Estado. Parte consolidada da elite nacional, a hierarquia chocou-se com o poder militar após depositar nele suas aspirações anticomunistas. Os crescentes episódios de tortura, as prisões e o desaparecimento de pessoas consideradas pelo sistema uma ameaça à segurança nacional passaram a atingir membros da Igreja Católica. O regime militar não abriu precedentes em relação ao clero, embora tenha concordado em dialogar. O episcopado, em geral, buscou constantemente o diálogo a fim de garantir seus privilégios, proteger os religiosos envolvidos e preservar a imagem pública da Instituição. Porém, a voz eclesial só adquiriu unidade e força no protesto contra a arbitrariedade quando a própria hierarquia foi atingida pela violência.

⁴⁰⁹ Ibidem, p.4.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 6-7.

Até então a Igreja evidenciava sua divisão ao posicionar-se sobre o regime, dentro e fora do país: enquanto os mais progressistas condenavam abertamente as ações arbitrárias, os mais conservadores apoiavam, atenuavam os problemas ou se omitiam. Cabe referir a atitude de Dom Geraldo Proença Sigaud que, em entrevista à Revista Veja, denunciou as atividades do movimento jocista por considerá-las subversivas.⁴¹¹ Parte do episcopado identificava-se com a “cruzada anticomunista”, o que justificava a afinidade com o regime e a resignação diante da violência, silenciosa na maioria das vezes, que desconsiderava os direitos humanos e desprezava os princípios democráticos.

Mesmo com a tentativa de salvaguardar o poder instituído, os eventos ocorridos no Rio de Janeiro colocaram em xeque a disponibilidade de muitos membros do episcopado em relação à ditadura. Os abusos cometidos nos centros de tortura emergiram da obscuridade e ganharam mais destaque no exterior, forçando a Instituição como um todo a reconsiderar sua posição frente ao poder outorgado. Enquanto a Igreja debatia-se em suas divisões intestinas, a JOC seguia os princípios da doutrina social divulgados pelo Concílio Vaticano II. A consciência adquirida no decorrer dos anos de 1960 impediu que as ações ficassem limitadas à área doutrinária e evangelizadora. O operariado privado de seus direitos fundamentais não poderia atingir a harmonia social condizente ao “povo de Deus”. Era assim que a JOC considerava a situação dos trabalhadores e de todos os brasileiros atingidos pela repressão e pelo retrocesso no campo social.

A prisão de jocistas, inclusive de uma militante grávida de sete meses, de religiosos engajados, e a detenção de Dom Aloísio Lorscheider degradaram as relações a ponto de indicar uma ruptura entre o Estado e a Igreja. De fato, o que se verificava nas ações dos militares era o crescente desrespeito e indiferença pelo clero católico. Foram diversas as tentativas da Igreja em tomar conhecimento do paradeiro dos jocistas e religiosos, sem sucesso. A hierarquia percebia-se nos tortuosos caminhos já trilhados por muitos civis e religiosos em busca de notícias por desaparecidos e prisioneiros.⁴¹² Apesar da gravidade dos acontecimentos, alguns bispos ainda mantinham a conduta conciliatória em relação ao governo, enquanto o discurso dos religiosos mais progressistas tornou-se mais contundente na exigência dos direitos civis e na crítica aos abusos das forças de segurança.

O testemunho de Bartolo Perez e de sua esposa Cândida rememora a angústia daqueles dias:

⁴¹¹ Relatório datilografado do Comitê Nacional intitulado: Reflexão sobre os acontecimentos que envolveram o movimento a partir do dia 11 de setembro de 1970.

⁴¹² SERBIN, op. cit., p.202.

em 64, o secretariado nacional da JOC, que era no morro, no Rio de Janeiro, em uma favela....A polícia chegou e estavam todos reunidos, quando a Eroni foi presa, o Teodoro, toda essa gente. E todos os arquivos eles pegaram e nunca mais se viu os arquivos. E essa Eroni estava grávida esperando a filha, a Adriana, e foi pra cadeia junto com o Teodoro, que é um gaúcho. Ele tinha sido presidente nacional da JOC e tinha ido lá para passar as coisas pra gente e foi preso. Ficou três meses preso e foi torturado. A Cândida conhece muito bem, porque ela ia com a mulher dele, recém-casada, para ver se conseguiam liberar ele...⁴¹³

Cândida relembra as idas à Cúria de Porto Alegre para pedir que a Igreja intercedesse pela libertação do militante leigo:

[...] é que o Dom Vicente Scherer foi para o Rio para tirar da cadeia o Agostinho e o ...eram dois padres aqui, e como o Teodoro foi preso na mesma circunstância, nós dissemos que ele deveria ter feito alguma coisa pelo Teodoro. Então, nós fomos na Cúria, eu fui com ela e....mas foi muito triste...porque ele disse “não, não vi...não sei quem é...Fui lá por causa dos padres tal e tal..” Aí eu disse pra ele, me lembro disso sempre, sempre: “O senhor é pastor dos padres, não é pastor dos cristãos...” Mas aí a JOC Internacional fez uma intervenção, eles vieram de lá e trouxeram um advogado, conseguiram um advogado [...]este advogado é que conseguiu a liberação dos jocistas que estavam presos⁴¹⁴

Os militantes elaboraram um relatório sobre os acontecimentos que envolveram a JOC em fins de 1970. Nesse documento, os eventos de violência foram relatados cronologicamente. Além disso, a análise das conseqüências para a hierarquia, - e para a própria organização - fornece um parecer valioso da percepção jocista diante da opressão do regime e da complacência das autoridades eclesiais brasileiras. Enquanto apontava-se o aprofundamento da consciência de classe e o maior comprometimento da militância com a causa operária, o posicionamento da hierarquia era alvo de críticas. A JOC ressentiu o fato de a hierarquia só ter se posicionado após a detenção de Dom Aloísio, ao demonstrar “mais uma vez seu forte clericalismo tomando posição mais séria, depois de ser atingida diretamente, através de um bispo.” Ciente da postura dos militares em relação aos indivíduos e ações consideradas nocivas à estabilidade do governo, além do caráter arrogante diante de outras instituições, o comitê jocista refletia que no “conjunto dos fatos, a hierarquia pode descobrir que sua autoridade não pesa quase nada frente às autoridades governamentais.”⁴¹⁵

A “linha de conciliação” do clero era entendida pelo movimento como um modo de salvaguardar seus interesses. Os jocistas criticavam a Igreja por defender a própria instituição esquecendo “os homens que se encontram no mesmo caso e nos mesmos ideais.”⁴¹⁶ A JOC, sempre tão moderada em relação às autoridades clericais, demonstrou desapontamento e

⁴¹³ PEREZ, Bartolo. Depoimento concedido no dia 05.05.2007.

⁴¹⁴ PEREZ, Cândida Soares. Depoimento concedido no dia 05.05.2007.

⁴¹⁵ Relatório datilografado do Comitê Nacional da JOC, 11.09.1970, sem numeração, op. cit.

⁴¹⁶ Ibidem.

incerteza nas considerações desse relatório. De fato, o documento ilustra um momento crucial para a organização, após a violência aberta do regime no caso JOC-Ibrades. Impelida pelos acontecimentos, a CNBB, através de sua Comissão Central, denunciou a violação promovida pelo regime. As pressões da JOCI sobre o clero brasileiro, as críticas do jornal *L'Osservatore Romano* e da Rádio do Vaticano e a opinião internacional forçaram o posicionamento mais claro da Igreja brasileira contra a ditadura.⁴¹⁷ Mainwaring realizou a seguinte leitura do comportamento da CNBB no período de repressão:

A CNBB ainda não acompanhava os grupos episcopais das regiões mais progressistas, mas ela percorrera um longo trajeto. Após ter quase dado apoio ao regime militar (1964-1968), levantou uma voz tímida contra os excessos da repressão (1968-1972) e finalmente se firmou nas críticas às violações dos direitos humanos e abusos (1973-1982).⁴¹⁸

Outro aspecto que emerge no relatório da JOC é a constatação de que o movimento não tinha condições de enfrentar as conseqüências de suas ações devido às forças coercitivas. Em decorrência dos fatos, muitos jocistas abandonaram os encontros, mesmo “o que restou do comitê, tomou uma decisão apressada de se dispersar. Felizmente, com a chegada do Internacional conseguimos refletir juntos e assumir.”⁴¹⁹ Percebe-se, no registro, a importância do incentivo da JOCI para que os militantes continuassem engajados no movimento.

Com o recrudescimento do regime e o conseqüente aumento dos conflitos, parte do episcopado brasileiro pediu à JOC moderação e o abandono do ativismo social e do envolvimento com questões político-ideológicas. Entretanto, para os jocistas, a fé não poderia mais ser dissociada da luta por uma sociedade mais equânime, não havia como retroceder nas transformações que o movimento vivenciou a partir de 1950 e, com mais intensidade, na década de 1960.

Em todo o Brasil, os custos da repressão e a dificuldade da Igreja Católica em fazer frente às ações do aparato policial enfraqueceram o movimento da JOC. A organização enfrentou o abandono eclesial na maioria das cidades. O auxílio financeiro foi cortado ou diminuído, grupos foram despejados das dependências da Igreja e os jovens trabalhadores temiam ingressar no movimento por medo das represálias. Como afirmou o Pe. Jorge Parisotto, muitas pessoas sem vínculos anteriores com a Igreja ingressaram nos movimentos de juventude católica para fugir da visibilidade da polícia.⁴²⁰ A diversidade ideológica

⁴¹⁷ SERBIN, op. cit., p.193.

⁴¹⁸ MAINWARING, op. cit., p. 131.

⁴¹⁹ Relatório datilografado do Comitê Nacional, 11.09.1970, op. cit.

⁴²⁰ PARISOTTO, Pe. Jorge. Depoimento concedido no dia 03.05.2005.

presente nas reuniões pode ter contribuído para a politização dos participantes, mas também expôs o movimento à perseguição policial e dificultou o processo de recrutamento de novos militantes e a aproximação com a massa operária.

No entanto, o período de repressão militar é indicativo de algumas situações distintas como a que configurou os encontros jocistas em Caxias do Sul, quando os relacionamos ao desmantelamento e/ou enfraquecimento da JOC no Brasil. A desorganização nacional da JOC deveu-se à perseguição de seus membros, religiosos ou leigos, pela força coercitiva do Estado, à falta de apoio da hierarquia, que se exemplificou em corte de subsídios e a retirada de padres assistentes dos quadros jocistas. Caxias apresentou algumas peculiaridades imanescentes à religiosidade católica desenvolvida na região desde os primórdios ⁴²¹, à presença de outros movimentos católicos de leigos, como o COM e o CECA, ao apoio do Bispo Diocesano e à localização geográfica periférica em relação ao centro do poder político do Estado.

Em uma carta informativa do Comitê Nacional da JOC aos militantes, há referência significativa ao tratamento do clero local dispensado aos grupos jocistas. Enquanto o movimento, em âmbito nacional, estava ameaçado pela falta de verba e de assistentes religiosos indicados pelos bispos, Caxias do Sul contou com o suporte da hierarquia, o que foi elogiado e incentivado pelo Comitê:

Releva notar nesta carta informativa a atitude da Igreja do Sr. Bispo de Caxias do Sul, D. Benedito Zorzi, dando à região um sacerdote-assistente da área: Pe. Jorge Parisotto. Este passou a integrar o Colégio de Assistentes Nacionais. A D. Zorzi o nosso muito obrigado e ao Pe. Jorge os nossos parabéns pelo testemunho.⁴²²

O conteúdo principal do documento referia-se às reflexões realizadas na Reunião do Apostolado de Leigos, no dia 21 de março de 1970. O tema que motivou o documento foi a realização da XI Assembléia Geral dos Bispos do Brasil. O abandono da batina por presbíteros e do apostolado por leigos eram parte das inquietações a serem discutidas em assembléia pelos bispos. Alguns leigos seriam convidados, mas não como representantes dos movimentos de Ação Católica. Ao refletir a postura do episcopado, o relatório informou aos militantes que não havia, portanto, diálogo com os movimentos apostólicos de leigos.

-Sentimos que a Hierarquia continua com muita dificuldade em acreditar na experiência do falecido Cardeal Cardijn.

⁴²¹ Ver Capítulo 4: “A religiosidade na Região Colonial Italiana e a historiografia”.

⁴²² Relatório do Comitê Nacional da JOC. Informativo aos militantes, dia 25 de março de 1970.

- Esta falta de crédito no movimento se manifesta pelo pouco interesse em apoiar suas experiências.
 - Pelo corte de alguns dinheiros e papel que vinha recebendo.
 - Pelos seus imóveis – casa, telefone, secretariados, máquinas de escrever [...]
 - Pelo desinteresse [sic] em oferecer alguns assistentes que possam ajudar.
 - Pela indiferença com o movimento, quando se anuncia um Encontro Nacional de Leigos com os Bispos e este mesmo é desconsiderado. Não dizemos isto com mágoa, pois não temos ilusões, mas o dizemos para termos consciência de que devemos nos responsabilizar cada vez mais para mantermos dinâmico o que internacionalmente é reconhecido por Roma e mais ainda reconhecido pela própria experiência de Evangelização que vem realizando.
- Destes problemas todos pensamos fazer um relatório à JOC Internacional para que ela seja informada e continue se sentindo unida e solidária.⁴²³

A documentação reflete a dificuldade do movimento em manter o apoio da Instituição. Além disso, percebe-se a importância do contato com a JOCI no incentivo das ações jocistas, especialmente após o regime perseguir militantes leigos e religiosos e a Igreja retroceder em suas concessões. Também o vínculo com Roma, no que concerne às orientações conciliares, ganhava uma dimensão significativa para manter a coesão dos grupos cada vez mais reduzidos. Apesar de todas as dificuldades, a JOC sempre relutou em desvincular-se da hierarquia, o contrário, porém, nem sempre se verificou. O então bispo auxiliar e subsecretário da CNBB, Ivo Lorscheiter, no encontro com o Comitê Regional do extremo-sul, disse que seria melhor o desligamento “da Hierarquia, porque ela não pode se comprometer nem se definir numa linha política e que a Igreja deve abranger tôdas [sic] as opções políticas legais. Isso foi tudo.” Eram comuns comentários como esse quando emitidos por clérigos conservadores. No mesmo relatório, o comitê registrou que o Cardeal Vicente Scherer não concordava com a interpretação da JOC quanto à situação da classe trabalhadora, além de dificultar a permanência de assistentes religiosos engajados nas idéias do movimento.⁴²⁴

É importante referir que as circunstâncias políticas dos anos de 1968 e 1969 já haviam abalado a estrutura da JOC com a redução de seus quadros e do apoio eclesial. A situação de 1970 serviu para dificultar ainda mais as relações da militância com os membros mais conservadores do clero. A politização dos jocistas aprofundava a consciência de classe e, paradoxalmente, os afastava da massa operária e da proteção da Igreja. Para compreender o sentido dessas mudanças é imprescindível refletir as peculiaridades do momento histórico e do universo político-ideológico no qual parte da juventude daquele tempo estava inserida. Além disso, a situação em que se encontrava o clero brasileiro apresentava outro evidente paradoxo: manter relações diplomáticas com o governo de exceção e atender às orientações do Concílio Vaticano II quanto à questão social. Em meio a essas cruciais circunstâncias,

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ Relatório dos contatos do Comitê Regional da JOC do Extremo -Sul, março de 1970.

encontrava-se a JOC. Foi para compreender os percalços do movimento que a sociedade, a evolução político-econômica do país e as transformações da Igreja Católica foram ponderadas ao longo do trabalho.

Cabe citar Duby, quando considera que

Os estratos dominantes, cujos interesses são servidos por modelos ideológicos mais bem armados do que os outros, dão-se geralmente ao luxo, e na medida exacta em que a sua superioridade material lhes parece mais certa, de encorajar as inovações no domínio da estética e da moda. Contudo, no mais íntimo deles mesmos, mostram-se muito atentos em se defenderem contra todas as mudanças menos superficiais, que poderiam vir a pôr em questão o poder e vantagens que detêm.

Após esse trecho, Duby lembra o quanto o clero é resistente às mudanças, agarrado “à salvaguarda de conceitos, crenças e regras morais, privilégios que lhes são reconhecidos.”⁴²⁵ Apesar das orientações do Concílio, era difícil para a Igreja colocar-se em oposição ao Estado, instituição com a qual se acostumara a estabelecer relações de poder e de diplomacia milenares. Os rumos políticos da América Latina dificultavam a missão evangélica e apostólica da “Igreja voltada para os pobres”. Além disso, os princípios conciliares de João XXIII ganharam leitura diversificada conforme a ótica de religiosos e leigos. Para muitos, em contexto de ditadura, dar continuidade ao apostolado de leigos e possibilitar a existência da “Igreja voltada para os pobres” transitava pela revolução política e social.

Os eventos que atingiram a JOC mais duramente não ocorreram com a militância caxiense. As pressões do regime e as dissidências no seio da Igreja eram conhecidas da militância local, sem afetá-la diretamente. Os documentos divulgados em âmbito nacional e regional eram trabalhados pelos participantes que podiam contar com o assistente Jorge Parisotto, engajado na mudança de paradigma jocista.

Quando eu fui ordenado padre em 1969, eu já acompanhava [o movimento] em Porto Alegre e eu vim para Caxias e continuei acompanhando. Existiam em Caxias alguns remanescentes da JOC que haviam iniciado em Caxias [na década de 1950] e que estavam enfraquecidos. Em Caxias, nós tínhamos alguns grupos, depois com a história da repressão, da ditadura, nós continuamos o trabalho, só que a gente mudava a identidade para que esses movimentos não fossem reconhecidos como subversivos, a gente precisava de uma certa cobertura, que a gente procurava na Igreja, nos referíamos como “grupo de jovens” de paróquia. Só que esses, grupos de jovens, com as pessoas ligadas ao meio operário, o trabalho era o mesmo: metodologia Ver-Julgar-Agir, encontros semanais... Na primeira reunião, as pessoas falavam da situação de vida e trabalho e começavam a debater e aprofundar para ver o que estava certo e errado. Ler o evangelho e comparar com a vida das pessoas, ver

⁴²⁵ DUBY, Georges . História social e ideologia das sociedades. In: *Fazer História 1 – Novos problemas*. Amadora: Bertrand, 1977, p. 178.

o que está errado, e depois vem o agir, e assumem compromisso para o período de uma reunião para outra. A pessoa vai e executa a operação que ela planejou, e avalia na próxima reunião. Isso era somado a certos finais de semana de análise da situação, pesquisa...Havia uma por mês, uma assembléia aberta a militantes e amigos convidados para motivar a participação no movimento. O objetivo era a formação do jovem, o conteúdo da própria vida do jovem trabalhador, e a partir da pessoa, se examinava a situação social, a dominação, a cooperação...⁴²⁶

A JOC de Caxias contou com o apoio financeiro e logístico do COM e do CECA. Os grupos atuavam com a proteção da hierarquia local, o que auxiliava no recrutamento de novos participantes. Os encontros puderam usufruir do espaço físico, da conta bancária e da infraestrutura desses movimentos para divulgar e distribuir seu material pedagógico, realizar suas reuniões e evitar a exposição dos militantes.

Era uma época que propunha que a realidade precisava ser transformada, então essa transformação, na época, se chamava de revolução. Era preciso fazer a revolução social, ou seja, mudar o sistema econômico, político. Era um trabalhar ideologicamente as pessoas para que aderissem a uma ação revolucionária. E a partir daí, é claro que a JOC participou de todo esse movimento revolucionário, no sentido de nessa época tinha as campanhas pela reforma, as reformas de base proposta na época de Jango que depois acabou com o Golpe militar de 1964 e veio a ditadura. [...] Não existia mais identificação no lugar [dos encontros] pelo esquema de segurança. Em Caxias, os grupos agiam de forma ampla, se articulavam nos bairros e paróquias. Muitos políticos se formaram nesses grupos.⁴²⁷

Sobre o mesmo período, Cândida e Bartolo Perez também manifestaram suas reminiscências:

Cândida: A JOC continuou existindo, mas na clandestinidade praticamente... Eu acho que em Caxias ainda continuaram, não é?
Bartolo: Continuaram...Aqui a equipe diocesana de Porto Alegre, a tesoureira ficou tão assustada, tão assustada, que abriu um buraco no pátio dela e enfiou todos os livros e queimou...Nós ficamos sem documentação nenhuma.⁴²⁸

Bartolo Perez relembra que a JOC de Caxias contava com apoio eclesial acentuado, o que propiciou a sua continuidade mesmo nos períodos mais tensos do regime militar. Além disso, o ex-presidente internacional aponta o desenvolvimento da indústria como motivo relevante para a existência de grupos coesos na cidade.

Quando a JOC começou a se desenvolver aqui, eu era coordenador da JOC para a região sul, mas em São Paulo. De vez em quando a gente viajava para visitar os grupos em várias cidades nos três estados e a gente sentia que havia, já é uma característica da cidade de Caxias...É uma cidade operária, industrial. [...] Eu fui consultor do Senai por algum tempo e tinha uma escola do Senai lá [em Caxias], depois construíram mais duas devido à necessidade da indústria. Todos os tipos de

⁴²⁶ PARISOTTO, Pe. Jorge. Depoimento concedido no dia 03.05.2005.

⁴²⁷ Ibidem.

⁴²⁸ PEREZ, Bartolo e Cândida. Depoimentos concedidos no dia 05.05.2007.

instituições que davam cursos profissionais. A JOC é um espelho desse desenvolvimento industrial, porque onde existia a indústria, existiam problemas e os jovens começam a se organizar. E Caxias tinha uma JOC bem dinâmica e era apoiada por muitos padres.⁴²⁹

Periférica em relação a Porto Alegre, não há registro nos documentos trabalhados e nas entrevistas, de prisões de militantes em Caxias do Sul. Segundo o relato de alguns jocistas, o cuidado quanto aos locais e a forma de abordagem da militância aliado ao apoio do Bispo Dom Benedito Zorzi contribuíram para a continuidade dos trabalhos dos leigos e religiosos. Em outras cidades do interior, como Vacaria e Novo Hamburgo, ocorreram experiências contundentes de jocistas com o aparato repressivo. Na cidade de Novo Hamburgo, durante a luta pelo dissídio coletivo da classe operária, a polícia prendeu quarenta trabalhadores, dos quais dezoito eram jocistas. Segundo documento do Secretariado Nacional, o interrogatório versou sobre a JOC.⁴³⁰

Já em Vacaria, em 1972, casas de familiares dos militantes e do religioso envolvido com o movimento foram invadidas por agentes do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) à procura de material subversivo. Pessoas não envolvidas com a JOC foram interrogadas e submetidas a maus-tratos e pressões psicológicas, dois militantes foram mantidos presos, mesmo com intercessão do bispo diocesano Dom Henrique Gelain.⁴³¹

Em 1975, uma publicação do “Jornal O São Paulo” referiu-se ao cinquentenário da JOC. Pode-se perceber nesta reportagem a mudança de panorama político que o Brasil vivenciou com o presidente Ernesto Geisel, com o gradual afastamento de elementos da “linha-dura” do núcleo de poder. É notório que a política de Geisel só foi possível pelo trabalho efetuado em torno de seu nome para atingir o consenso militar e possibilitar a volta dos “castelistas” à presidência. As guerrilhas armadas haviam sido quase totalmente desarticuladas pelo seu predecessor, General Garrastazu Médici, e os movimentos sociais que ainda existiam estavam na clandestinidade. Segundo Skidmore, os objetivos desse governo era manter o apoio militar e, ao mesmo tempo, reduzir a presença da linha-dura; manter sob controle os opositores (mesmo ciente de que as forças de segurança superestimavam “a ameaça subversiva para promover seus interesses políticos”); o retorno à democracia representativa, embora sem intenção de permitir que a esquerda chegasse ao poder; e a manutenção das taxas de crescimento econômico.⁴³²

⁴²⁹ PEREZ, Bartolo, *Ibidem*.

⁴³⁰ Secretariado Nacional da JOC. Carta circular aos jocistas. Rio de Janeiro, 11 de abril de 1969.

⁴³¹ Carta Circular dos jocistas aos *Irmãos na Fé, que estão na diáspora*. Vacaria, 13.02.1972.

⁴³² SKIDMORE, op. cit., p. 319-322.

Enquanto no governo Médici o clero dificilmente conseguia publicar considerações negativas no tocante ao regime, o histórico resumido da JOC, publicado por ocasião de seu cinquentenário, apontou “os prejuízos da revolução”. Nesse trecho da publicação, destacou-se a prisão de operários e de militantes jocistas. A busca por uma nova forma de atuação na “realidade nova” e a utilização “de uma análise mais objetiva da realidade” era mencionada como saída possível para enfrentar o regime autoritário. A existência de seminários para discutir a “Dignidade da Pessoa Humana” tinha por objetivo “dar aos dirigentes instrumentos de reflexão que pudessem justificar a sua ação no sentido de libertação da pessoa humana, da opressão e da miséria.” O “caráter novo” do movimento deu origem ao estudo da realidade brasileira, que “até então, não era conhecida pelos militantes do ponto de vista científico.” Na mesma medida em que o artigo indica o crescimento da JOC, em qualidade e consciência de classe, o afastamento da massa de trabalhadores era admitido como consequência da atuação clandestina.⁴³³

Em Caxias do Sul, a JOC seguiu suas atividades normalmente sob o “guarda-chuva” de proteção do clero local, pelo menos até 1975, quando o bispo coadjutor Dom Paulo Moretto, instruído pelo Cardeal Dom Vicente Scherer, impôs novas condições ao movimento com o objetivo de conter a infiltração de idéias marxistas na Igreja local.⁴³⁴ Os membros clericais envolvidos com a ACE, e com organizações como o COM e o CECA, passaram a ser submetidos a longos interrogatórios em que as atividades realizadas e, principalmente, a análise da realidade marxista eram questionadas. Havia uma pressão do Cardeal de Porto Alegre para que as atividades se detivessem ao conteúdo evangélico, a fim de não abrir precedentes à inserção de jovens com opção política de esquerda nos movimentos e nas organizações católicas de leigos na cidade. Segundo o depoimento do Pe. Orestes Stragliotto,

as perguntas eram sobre os assessores, sobre a leitura que se fazia da Bíblia, sobre o que se ensinava a respeito de Cristo, da Igreja, das estruturas da Igreja, sobre o Ecumenismo, sobre a liturgia e a espiritualidade, etc. Mas, a insistência era sobre o método de análise, sobre o que eu sabia de marxismo, se havia em nosso trabalho e estudo alguns resquícios de prática marxista, onde nós queríamos chegar, etc.⁴³⁵

⁴³³ Jornal *O São Paulo*, 30 de agosto a 5 de setembro de 1975. Editado pelo Seminário da Arquidiocese de São Paulo, cópia sem paginação.

⁴³⁴ Sobre a mudança de concepção na estrutura hierárquica de Caxias do Sul, consultar MINCATO, op. cit., p. 103-104.

⁴³⁵ Padre Orestes Stragliotto colaborou na coordenação da Pastoral da Diocese de Caxias, além de exercer importante papel em organizações de Igreja como o COM e o CECA. Entrevista concedida à Prof^o Ramone Mincato, como parte do projeto “A Formação Política e os Movimentos Sociais em Caxias do Sul: 1964-1985”, do Departamento de Sociologia da UCS, julho de 2001.

As reminiscências de ex-militantes leigos e religiosos forneceram subsídios importantes, juntamente com a documentação primária e secundária existente nos arquivos de sacerdotes, à tentativa de se compreender e reconstituir a atuação da JOC durante os piores anos da repressão aos movimentos sociais.

5.4 Memória jocista: fé, trabalho e militância

A utilização da memória nas produções históricas, muitas vezes, evoca trajetórias e anseios das classes desfavorecidas, tradições populares e movimentos urbanos e agrários. Contudo, isto não significa que setores da elite não possam ser analisados com criticidade por meio desta mesma metodologia. No entanto, a História Oral permanece como estratégia possível para que se aprofundem os estudos sobre categorias e trajetórias que de outra forma não seriam registradas de modo mais acurado. Foi nesse sentido que as pouco numerosas, mas significativas entrevistas com religiosos e leigos, contribuíram para enriquecer a pesquisa sobre o movimento jocista, principalmente após o Golpe de 1964.

Para Ferreira e Amado, o uso do testemunho oral permite “[...] esclarecer trajetórias individuais, eventos ou processos que às vezes não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma [...]”.⁴³⁶ A memória de ex-jocistas colaborou ao preencher eventuais lacunas que os documentos e a bibliografia apresentavam. Além disso, o registro desses relatos ajudou a conhecer parte das expectativas individuais dos envolvidos, a importância e o reflexo dos fatos passados em suas vidas.

Como já foi mencionado, foi o Monsenhor Hilário Pandolfo, incentivado pelo Bispo Dom Benedito Zorzi, que iniciou as atividades da JOC em Caxias do Sul no início da década de cinquenta. Enviado a Buenos Aires para completar os estudos superiores na Faculdade de Teologia e acompanhar os movimentos de Ação Católica, o Padre Pandolfo interessou-se pela JOC e, ao retornar à região, empenhou-se na organização de grupos na cidade. O trabalho com a JOC foi iniciado em meados da década de 1950 e destacou-se pelas atividades com as mulheres operárias e com as empregadas domésticas. O trabalho do monsenhor sempre esteve vinculado aos movimentos sociais e, com o passar dos anos, assumiu um compromisso mais profundo com a transformação política do país e da América Latina. Além da JOC, são dignos de nota os estudos sobre a realidade do povo negro no Brasil e suas relações com a Igreja, e o envolvimento com o Centro de Orientação Missionária (COM) que, dentro das novas perspectivas do Concílio Vaticano II, formava religiosos para atuarem nas regiões mais

⁴³⁶ FERREIRA; AMADO, op. cit., p.XIV.

pobres do país. Segundo o próprio monsenhor, a criação do COM em Caxias era parte do “sonho” do Bispo Dom Benedito Zorzi, frente à diocese a partir de 1952, que procurava incentivar o trabalho missionário.⁴³⁷ A presença dos cursos de formação pastoral do COM e do CECA, encarregados de formarem “agentes de transformação” para “educar, mobilizar e organizar classes populares”, colaborou para dinamizar a mentalidade do clero local ao incentivar a simbiose de idéias com clérigos progressistas de outras regiões. Assim como a JOC, essas organizações foram responsáveis pela formação de lideranças populares, inclusive oriundas de outros países da América Latina também oprimidos pela ditadura. Referente à atuação desses movimentos durante a repressão militar em Caxias, cabe transcrever as palavras do próprio Pandolfo:

Era, porém, um fato que os militares e alas conservadoras da cidade também estavam desconfiados da orientação ideológica dos cursos, a ponto de ainda, ultimamente, ter que contestar a um católico que me afirmava convicto que os cursos eram de treinamento para guerrilha: ‘respeito sua posição enquanto conservadora, mas o tal treinamento é calúnia sua’. Teria havido ajuda à fuga para o Uruguai de militantes de esquerda ameaçados de morte ou visitas apressos políticos? Valeriam como ato de caridade?⁴³⁸

O depoimento acima atesta a importância dos movimentos de Igreja em Caxias do Sul, como alternativa para a formação missionária e para a proteção de militantes, católicos ou não, perseguidos pelo regime de exceção. Sobre a atuação do Monsenhor Hilário Pandolfo na JOC de Caxias, Bartolo Perez teceu os seguintes comentários:

O Pe. Hilário Pandolfo, foi um padre que sempre apoiou muito a JOC, a ponto de fazer um trabalho tão interessante que nós o convidamos para ser um auxiliar da JOC nacional, assistente da JOC nacional, e ele foi para o Rio de Janeiro, o bispo aqui liberou ele para trabalhar com a JOC nacional. Mas acontece que o D. Hélder era mais esperto do que a gente, a gente tentando encaixar ele, de repente o padre Hilário já estava trabalhando na CNBB junto com ele. [...] Ele foi sendo absorvido pela CNBB, mas nunca deixou de estar ligado a JOC. O que eu quero dizer é isso: que o Pe. Hilário foi um dos expoentes que apoiou muito o movimento operário, depois vieram outros, daí eu já não acompanhei mais.

O ex-jocista referiu-se ao ano de 1959, quando a pedido da CNBB o monsenhor foi cedido para fazer parte de seu secretariado, onde permaneceu até a transferência de Dom Hélder Câmara para o Recife, em 1964. Na mesma ocasião desse relato, Cândida Perez complementou as considerações sobre o padre:

⁴³⁷ *Participação-Atuação-Vivência-Experiências-Influências de Mons. Hilário Pandolfo na caminhada de seus 50 anos de vida sacerdotal*. Relato autobiográfico, sem data. (Ano provável: 2000).

⁴³⁸ *Ibidem*.

é que ele foi chamado em nível nacional...Ele foi um assistente assim...na época, um dos melhores assistentes que a gente tinha aqui, porque ele entendia bem o problema operário e não fazia questão que a pessoa fosse à missa ou fosse...praticasse a religião. Ele entendeu bem o movimento e convivia muito bem com isso. Eu acho que ele tinha uma visão muito aberta. Era um padre diferenciado naquela época, hoje talvez se encontre mais gente assim, mas, naquela época ele era diferenciado.⁴³⁹

A partir dessas exposições têm-se mais elementos para compreender como se desenvolveram experiências tão progressistas, - como as realizadas pela Ação Católica Especializada, pelo COM e pelo CECA -, em uma cidade conhecida por seu conservadorismo clerical. Primeiramente, esses eventos eram inerentes ao processo maior que se articulou no Brasil e em toda América Latina a partir da década de 1950. Elementos ativistas do clero foram responsáveis pela mudança paradigmática da Igreja que culminou na revisão conciliar da década de 1960. Em segundo lugar, a presença do Bispo Diocesano Dom Benedito Zorzi favoreceu a atividade de religiosos comprometidos com a questão social, o que propiciou o desenvolvimento de experiências mais progressistas com o laicato. Após 1964, quando os movimentos sociais passaram a ser perseguidos e dissolvidos pelo regime, Caxias do Sul ainda se apresentava como “porto seguro” para religiosos e leigos engajados no projeto de transformação da sociedade.

Quando em 1968, o AI nº5 deu poderes absolutos ao regime, a perseguição e a apreensão de tudo e de todos considerados “subversivos” dificultou a rede de relações dos jocistas em todo o Brasil. O número de prisões aumentou expressivamente e a tortura passou a ser utilizada como método usual para obter informações ou para coibir adversários. Pressionados e amedrontados, muitos clérigos deixaram de apoiar a JOC em todo o país, enquanto outros assumiram o risco em nome do projeto maior legitimado pelo Vaticano II. Parte do segundo grupo, o bispo diocesano cedeu o Pe. Jorge Parisotto para assistir a JOC caxiense no início de 1970. Nesse período, a organização se encontrava enfraquecida pela transferência do padre assistente Júlio Jordani, devido à solicitação de Dom Vicente Scherer, então arcebispo metropolitano. Essa atitude, já referida, mereceu destaque e agradecimentos por parte do Comitê Nacional jocista. É importante ressaltar que, embora o bispo não integrasse a linha “progressista” mais radical do clero, suas concepções afinadas com a “Igreja do povo” lhe permitiram apoiar o trabalho missionário e as atividades do laicato. A indicação de assistentes para os movimentos de leigos era habitualmente realizada pelo

⁴³⁹ PEREZ, Bartolo; PEREZ, Cândida. Depoimentos concedidos no dia 05.05.2007.

arcebispo metropolitano. Em seu relato, Pe. Jorge Parisotto destaca aquele momento excepcional:

eu fui o primeiro assistente regional e nacional da JOC que não foi nomeado pela autoridade local, eclesiástica, porque quem nomeava o assistente regional da JOC, digamos no Rio Grande do Sul e Santa Catarina era o arcebispo de Porto Alegre. Era o Dom Vicente Scherer...que não nomeou mais, [...] por causa da divergência da orientação [...] quem nomeou o assistente da JOC para o Rio Grande do Sul e Santa Catarina na época, ainda era essa estrutura, foi o Bispo de Caxias, o Dom Benedito [...]. Então eu ia pra Porto Alegre, viajava pro estado de Santa Catarina, a partir de Caxias. Eu tinha uma nomeação em Caxias, mas uma semana por mês eu estava liberado pra ir a Porto Alegre na sede da JOC, me reunir com a equipe regional, fazer alguma viagem de assistente do movimento. Também no nacional, por exemplo, o primeiro assistente nacional que não teve nomeação lá do Cardeal do Rio de Janeiro fui eu e, eu tive o apoio da CNBB, na época que a sede era ainda no Rio de Janeiro. A CNBB sim, mas o Arcebispo local, o Cardeal local, não.⁴⁴⁰

Emerge no depoimento, o teor das divergências de orientação que povoavam a Igreja brasileira. Não havia uma ação consensual da Igreja no que concerne à “esquerda” católica, afinal, só o fato de essa denominação existir já denota a polaridade presente entre os religiosos. Renato Vieiro, ex- sindicalista e militante do movimento em Caxias do Sul relembra a atuação da JOC na década de 1960:

No meu tempo a Igreja, a chamada Igreja progressista já começou a entrar e a participar do sindicato, inclusive, eu dizia para os padres que participavam das assembleias que eles eram o braço que não tínhamos para auxiliar na luta pelas nossas reivindicações. Aí, a Igreja nesse sentido, teve e a ainda tem uma grande participação nos movimentos populares e ingressava nos sindicatos. [...] No início a JOC era um movimento festivo, com o decorrer do tempo eles começaram a participar e a incentivar a juventude a entrar no sindicato, participar como movimento operário. Mas no início era mais religioso, depois... Inclusive a juventude comunista ingressou na Juventude Operária Católica.⁴⁴¹

Protegida pela hierarquia local, a JOC propiciava a inserção de militantes de esquerda em seus quadros que buscavam espaço e segurança para os encontros. Pe. Jorge Parisotto manifestou-se sobre o operariado caxiense e a influência de militantes de esquerda dentro dos quadros do movimento:

em Caxias tem uma organização sindical forte nessa época, tem dos metalúrgicos, dos gráficos...Então, existia e é claro que tinha influência do Partido Comunista, mas não foi problema para a JOC, essa questão de que havia problemas com o comunismo em relação à Igreja, para esses movimentos não havia. Não era

⁴⁴⁰ PARISOTTO, Pe. Jorge. Entrevista concedida no dia 08.03.2005. Arquivo pessoal da Prof.^a Ramone Mincato. (Entre 1978 e 1982, Pe. Jorge Parisotto foi assistente latino-americano da JOC).

⁴⁴¹ VIERO, Renato. Entrevista concedida no dia 05.01.2007. Disponível no Arquivo Histórico Municipal João Spadari Adami.

problema para a Ação Católica atuar junto a outros movimentos, porque a questão era sempre o operário. Então, aquilo que ajudava a situação do operário a assumir a responsabilidade diante da situação... Era tudo somado para isso. [...] Por isso, havia a colaboração com outros que tinham os mesmos objetivos. Por causa da repressão, digamos, embora não dessem toda a importância que o movimento dava ao aspecto cristão... por falta de opção...Então, dentro dos movimentos da Igreja tinha muita gente, que, na realidade, não estava aí pela religião, mas isso também...O movimento estava a serviço da classe operária, mais do que qualquer outra coisa, só que dentro disso também tinha o objetivo da evangelização, perceber os valores do evangelho, as propostas de Jesus Cristo em relação ao mundo e a sociedade. [...] A JOC não excluía e ajudava nesse período.⁴⁴²

Os encontros da JOC aconteciam no porão do bispado, nas casas paroquiais e nas dependências do COM. O movimento não possuía um local específico para as reuniões, e com a repressão, os jocistas passaram a ser chamados de “grupos de jovens católicos” a fim de evitar a visibilidade. No período em que o Pe. Parisotto atuou, as sedes dos movimentos de ACE haviam sido desmanteladas de forma coercitiva ou por motivos de segurança. Em todo o Brasil, as organizações que sobreviveram encontravam-se nas residências de militantes ou nas casas paroquiais, quando podiam contar com o apoio do clero.

A ex-militante Lorete Bridi rememora a participação do assistente nos encontros de JOC:

o Padre Jorge Parisotto foi uma das pessoas responsáveis pela minha, vamos dizer assim, proximidade maior com a JOC, depois o próprio Padre Roque, ele entrou depois, mas o Jorge foi uma pessoa fundamental. A partir dessa experiência que a gente já tinha enquanto comunidade, enquanto juventude, e dessa busca de entender: o que quer dizer o Evangelho? O que é que esse Jesus veio fazer? [...] O Jorge, para mim, foi uma das pessoas que realmente abriu espaço e manteve o espaço, porque a partir da vinda dele é que a coisa foi.⁴⁴³

Os grupos de JOC estavam desarticulados em Caxias no final da década de sessenta, após o Padre Assistente Júlio Jordani ser enviado para uma pequena comunidade do interior por Dom Vicente Scherer, e coube ao Pe. Parisotto reorganizar os grupos. As atividades realizadas com a JOC eram respaldadas pelo bispado local, mas sofriam resistência do arcebispo metropolitano. Os problemas enfrentados pelo movimento quanto ao clero conservador foram citados por Perez:

Aqui na América Latina também, nós tivemos muitas dificuldades, até no Brasil, tivemos problemas pois tinham bispos que de jeito nenhum aceitavam a entrada da JOC. Por exemplo, aqui em Porto Alegre, a JOC foi por causa de um bispo auxiliar, porque gostava e queria, mas o Cardeal Dom Vicente Scherer era contra a JOC, ele

⁴⁴² PARISOTTO, Pe. Jorge. Entrevista concedida no dia 03.05.2005.

⁴⁴³ BRIDI, Lorete. Entrevista concedida no dia 11.05.2007.

não queria, ele achava que a JOC era uma linha muito social, muito de esquerda, que só pensava em reivindicações.⁴⁴⁴

Embora em Caxias do Sul o Círculo Operário tivesse muita força e o apoio do empresariado, a renovação eclesial ocorrida, principalmente nas décadas de 1960 e 1970, transformou parte significativa do clero local. A questão social passou a ganhar a atenção de membros da Igreja caxiense e iniciou um movimento pioneiro na cidade, conhecida pelo seu conservadorismo católico, justamente no período de maior repressão. A JOC, bem como o COM e o CECA, adaptaram a análise marxista da realidade no seu material pedagógico a fim de corroborar a necessidade de uma revolução social que conduzisse a uma nova sociedade, pautada nos valores cristãos e na justiça social.

É claro que os grupos, e também as direções e as coordenações, usavam de profissionais da área de sociologia, de história e faziam também estudos, se reuniam...Nesta época a análise marxista era usada. Na JOC também se utilizava isso, mas não era uma questão que se pegasse aquilo como um manual. Era mais no sentido de buscar nessas fontes o que mais fechava com a nossa postura ideológica, independente de ser do partido comunista, socialista, isso ou aquilo.⁴⁴⁵

Após 1972, quando a atuação do Pe. Parisotto como assistente nacional da JOC impossibilitou sua permanência na cidade, o Pe. Roque Graziottin⁴⁴⁶ assumiu a organização em Caxias. Ambos os assistentes, bem como membros da militância jocista entrevistados, não mencionaram prisões ou detenções de pessoas envolvidas na JOC após o recrudescimento do regime ditatorial. Quando indagado a esse respeito, o padre rememorou que

em Caxias, especificamente não tanto. Mais nos núcleos de São Paulo, Rio de Janeiro, Recife...aí sim muita gente foi presa e detida. Aqui, na época, as baterias se concentravam no Partido Comunista [na ilegalidade]. Ainda o pessoal mais vinculado à Igreja não era tão ligado politicamente e que foi inclusive o motivo do COM ter surgido aqui. Como Caxias era uma cidade mais periférica, a concentração repressiva era mais em Porto Alegre e aqui depois se ganhou imunidade com o apoio do Bispo Dom Benedito Zorzi, que adquiriu uma ótima visão. Na época endireitou-se e foi se convertendo ao apoio dos grupos populares e foi uma grande figura [...] Inclusive os documentos da JOC, no forte da repressão no final dos anos 60 e 70, ele recolheu todos os documentos da JOC lá no bispado, onde ele morava. Ficou lá no sótão do bispado toda a documentação da JOC Nacional e Latino Americana.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ PEREZ, Bartolo. Entrevista concedida no dia 05.05.2007.

⁴⁴⁵ PARISOTTO, Pe. Jorge. Entrevista concedida no dia 03.05.2005.

⁴⁴⁶ Assim como os ex-militantes Lorete Bridi, e, em especial, Gessi Prates e Édio Elói Frizzo, o Pe. Roque Graziottin tem relevante papel político na cidade. Filiado ao PT, concorreu à Prefeitura de Caxias do Sul em 1988, pela Frente Popular (PT, PCB, PSB, PC do B). A atuação política junto a comunistas gerou grande desconforto para a Igreja local e suscitou críticas veementes da oposição. Em 1998, Graziottin exerceu o cargo eletivo de deputado estadual, pelo mesmo partido, e, entre 2003 e 2006, atuou junto à Presidência da República, na Secretaria do Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social e no Ministério da Educação.

⁴⁴⁷ GRAZZIOTTIN, Pe. Roque. Entrevista concedida no dia 13.05.2007.

No tocante à atuação da Ação Católica em Caxias do Sul, Mincatto menciona a forte relação com os movimentos populares: associação de bairros, movimentos de resistência à ditadura, como a Ação Popular; e os movimentos sociais mais abrangentes, como as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST). Segundo a autora, esses movimentos extrapolaram o espaço local e o período do regime militar. Em fins de 1960, a Igreja passou a estabelecer na cidade uma relação estreita com a formação política e intelectual de lideranças sociais.⁴⁴⁸ Dessa forma, houve uma cooperação entre determinados grupos de Igreja com os sindicatos, associações e militantes comunistas, com os quais compartilhavam alguns aspectos ideológicos. É indicativo o fato de ex-militantes católicos atuarem como formadores de opinião no magistério ou em agremiações políticas locais, sendo o Partido dos Trabalhadores o mais representativo. O ex-jocista José Clemente Posenatto⁴⁴⁹, escritor e professor da universidade local, analisou esse processo:

De certa forma a impressão que eu tenho, olhando a região, é de que o que aconteceu em Caxias de 1960 em diante, não afetou a região. A Igreja, fora de Caxias, é substancialmente a mesma que existia em sessenta. Até a relação social da Igreja com a comunidade não modifica substancialmente. Há ainda uma cristandade, vamos chamar assim, principalmente em comunidades menores. Em Caxias não. Em Caxias, a hegemonia do processo de transformação saiu fora das mãos da Igreja e a Igreja passou a ser um dos participantes do processo. E acho que no caso de Caxias, a vinculação da Igreja com as lideranças sindicais, que foi sonhado nos anos 60, acaba se realizando em função de um projeto político. Há um projeto político que possibilita essa junção de forças. Claro que elas não são forças homogêneas e quando a gente fala hoje em tendências, dentro do Partido dos Trabalhadores, é por que a origem dessas diferentes contribuições é diferente, mas há um projeto comum [...] Então, eu vejo que na cidade de Caxias, a atuação desses movimentos de intelectuais cristãos produziram resultado na medida em que esses movimentos se vincularam em projeto político comum com os sindicatos e outras forças políticas. Fora de Caxias, em que nem o movimento sindical era muito consistente, e nem os de renovadores de Igreja eram muito consistentes.... acho que isso não aconteceu.⁴⁵⁰

O escritor, portanto, vinculou o florescimento dos movimentos de Igreja em Caxias do Sul à presença de membros progressistas dentro do clero local e ao significativo movimento sindical existente. Essa colaboração entre forças heterogêneas tem origem, primeiramente, na forte religiosidade legada pelos italianos, que produziu um consistente número de vocações. Em segundo lugar, no expressivo pólo industrial que se desenvolveu na cidade, responsável pela existência de um grande contingente operário, inicialmente descendente de italianos, que

⁴⁴⁸ MINCATO, op. cit., p. 18.

⁴⁴⁹ Posenatto atuou no Governo Municipal do PMDB em Caxias do Sul, como Secretário da Cultura, entre 2005 e 2006. O escritor, atualmente, é filiado ao PSDB.

⁴⁵⁰ POSENATTO, José Clemente. Entrevista concedida às Professoras Ramone Mincato e Maria Clara Mocellin em 03.12.2004. Projeto: A Igreja Católica e a Formação Político-Cultural das Elites Regionais, Depto. Sociologia – UCS.

já no início do século XX organizou-se em associações. A classe operária de Caxias do Sul já se manifestava com o Movimento Sindical dos Metalúrgicos, ainda em 1928, embora sob constante vigilância da polícia. Com representantes sindicais e um relevante núcleo de comunistas, que divulgava suas idéias no periódico a *Voz do Povo*, Caxias abrigou elementos que ajudam a elucidar a trajetória política de muitos indivíduos que iniciaram sua militância na JOC.

O incremento da indústria, principalmente a partir da década de 1940, aumentou a migração de trabalhadores urbanos provenientes de outras regiões e, portanto, catalisadores de diferentes aspectos culturais que colaboraram no aprimoramento da consciência de classe dos trabalhadores. A aceleração da urbanidade, provocada pelo crescimento industrial, ajudou a formar o arcabouço de diversidade que deu fôlego aos movimentos sociais de Igreja na cidade. Na década de 1970, o então metalúrgico Édio Éloi Frizzo militou no movimento jocista. Nesse momento, a JOC se caracterizava basicamente pela luta “no sentido de organizar a juventude dentro da fábrica, de puxar para dentro do movimento lideranças que se destacavam e ter uma orientação voltada inclusive no sentido de reconstruir lutas, sindicalismo de classe, o sindicato de trabalhadores. Isso repercutiu inclusive no sindicato dos metalúrgicos”.⁴⁵¹ Frizzo relembra a formação de uma biblioteca na igreja do Bairro Cruzeiro, na qual livros de teóricos de esquerda compunham o acervo. Na trajetória do ex-jocista, o mais relevante para este estudo foi o impulso dado pela JOC à militância política na cidade. Segundo ele, o seu afastamento dos encontros jocistas coincidiu com a intensificação das atividades dos comunistas em 1978, quando os movimentos sociais na ilegalidade foram oxigenados pela abertura gradual. Filiado ao PCdoB, Frizzo elegeu-se vereador em 1982.

Parte do grupo que militou na JOC caxiense colaborou na formação do Partido dos Trabalhadores em Caxias do Sul. Gessi Prates, jocista na década de 1960, chegou a concorrer à vice na candidatura de Olívio Dutra ao governo do estado, em 1982. Proveniente de Carazinho, a ex-militante ponderou as conseqüências de seu envolvimento com a JOC caxiense:

eu me encontrei dentro da minha trajetória de vida política. Muitos ex-jocistas de então. Eu acho que a JOC, ela foi de fundamental importância para a conscientização dos jovens, porque acabávamos sendo conduzidos para a JOC através de nossos colegas de trabalho, e eram bem jovens. [...] Então, eu estava pronta para receber as informações necessárias para seguir na vida, para ter uma formação e para ter clareza da classe a que nós pertencíamos.⁴⁵²

⁴⁵¹ FRIZZO, Édio Elói. Entrevista concedida em 13.03.2007.

⁴⁵² PRATES, Gessi. Entrevista concedida no dia 25.06.2007.

Bridi acentuou em seu depoimento a importância do movimento jocista para o seu compromisso com a mudança social, a partir do método “Ver-Julgar-Agir” e da análise da realidade do materialismo histórico. A ex-jocista atuou no movimento sindical, por meio do Centro de Professores do Estado do Rio Grande do Sul, o CEPERS, no qual participou da diretoria. Filiou-se ao PT desde o início da fundação em Caxias e exerceu cargo de confiança no governo Olívio Dutra (1999-2002). Quando indagada sobre o destino dos ex-militantes jocistas, Bridi reafirma a opinião dos demais entrevistados, clérigos e leigos:

Foi meio que todo mundo para a luta sindical, foi uma coisa assim. Parece que foi um caminho natural: a JOC, a igreja, a luta sindical, a associação de moradores, toda essa inserção na luta social. E.. clube de mães, que eu também participei de clube de mães, de grupo de mulheres, então isso nas outras pessoas eu também percebo. Então, donde eu concludo que essa formação toda, que esta vivência que a gente teve e com este estalo na JOC...[...] a gente teve esta oportunidade de descobrir isso, de poder participar, isso fez com que a prática da gente fosse diferente. E eu acho que não uma prática da gente querer se promover e eu acho que é uma das coisas que a gente aprendeu muito, a gente faz porque acredita, porque acha que este é seu papel enquanto cidadão, enquanto pessoa que está comprometida. E o retorno vem às vezes, como eu disse, às vezes ele vem em práticas, vamos dizer assim que você percebe: Ah, que bom! A pessoa também entendeu o seu papel e está atuando. Mas nunca em destaque pessoal, pelo menos para mim não foi assim.⁴⁵³

A partir dos testemunhos orais foi possível compreender, no presente capítulo, as conseqüências do movimento jocista na vida dos ex-militantes, mas também sua relevância para a história do município e do país. Os fatos que ocorreram em Caxias do Sul integram um contexto maior e suas especificidades contribuem para a compreensão do momento histórico, no qual os movimentos sociais no Brasil viviam a parte mais impressionante de sua história, se for considerado o ambiente político, principalmente após o golpe militar. A trajetória da JOC é parte da caminhada da Igreja Católica, após as mudanças conciliares da década de 1960. Além disso, em nível local, o estudo trouxe contribuição para a reconstituição da história de Caxias do Sul, com ênfase na transformação do clero inserido nos movimentos sociais e na formação de lideranças leigas. Aqui, os relatos dos outrora militantes trouxeram aspectos importantes para a compreensão do relacionamento entre militância jocista e atuação política.

Na visão de Alberti, o pesquisador deve estar atento para equívocos que podem ocorrer quando utilizar relatos de fontes vivas na produção historiográfica. A idéia de que um número reduzido de depoentes possa traduzir o todo, ou que a própria entrevista seja o resultado inequívoco da pesquisa constituem alguns exemplos desses equívocos. Alberti

⁴⁵³ BRIDI, Lorete. Entrevista concedida no dia 11.05.2007.

alerta, ainda, para o fato de em vários trabalhos ditos acadêmicos, a entrevista ser transcrita como se representasse a “verdade” histórica.⁴⁵⁴ Estamos cientes desse perigo. É por isso que as entrevistas realizadas foram apenas utilizadas como complementação às fontes documentais encontradas. O testemunho de pessoas envolvidas no movimento jocista, - em perspectivas algumas vezes divergentes, mas não menos importantes à compreensão dos fatos -, foi essencial para que se ponderassem as transformações do apostolado de leigos e os reflexos na vida cotidiana dos fiéis envolvidos.

6 CONCLUSÃO

Alguns objetivos foram inicialmente formulados a fim de servirem como fio condutor à história da Juventude Operária Católica. Na caminhada que pretendeu reunir fontes - livros, depoimentos e documentos da JOC – várias temáticas acenaram com a possibilidade de pesquisa. Entretanto, na observação das fontes históricas, a mudança de perspectiva ideológica do movimento, sem implicar na perda dos valores cristãos, apresentou-se como dado relevante de estudo. Vale destacar que, o recorte temporal escolhido (1955-1975) definiu-se pela disponibilidade da documentação e revelou-se significativo por abarcar um período de importantes mudanças político-ideológicas no Brasil. A bibliografia dedicada exclusivamente à JOC é escassa, portanto, os documentos presentes nos acervos de membros do clero e os depoimentos concedidos por alguns militantes, que tiveram sua história entrelaçada ao movimento nesse período, constituíram rica contribuição.

A JOC não pode ser dissociada da preocupação primordial da Igreja com a recristianização da classe operária (*Rerum Novarum*) e do processo de renovação eclesial engendrado no século XX. A hegemonia da Instituição Católica e a manutenção de sua influência junto à sociedade sempre estiveram vinculadas ao poder político, por conseguinte, as transformações analisadas neste estudo buscaram relacioná-las aos paradigmas do mundo contemporâneo. Sem pautar as ideologias modernas e a construção histórica do operariado, o advento da Ação Católica Especializada, por si só, não justificaria os rumos da JOC. Como já foi abordado no desenvolvimento deste trabalho, a laicização do Estado, a urbanização da sociedade e a expansão das ideologias laicas entre os trabalhadores, conduziram a mudanças

⁴⁵⁴ ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 159.

expressivas nas estratégias da hierarquia. A Santa Sé passou a envolver o laicato em associações católicas, a fim de fazer frente ao “fantasma vermelho” e à secularização que se processava com maior vigor a partir do século XIX. O desdobramento desses eventos promoveu a criação da Ação Católica. No Brasil, a expansão dos movimentos de Igreja e o anticomunismo ganharam fôlego na década de 1930 e se intensificaram com a Guerra Fria.

Mas o que fez a JOC incorporar a meta de transformação radical da sociedade e o diálogo com as teorias marxistas? As fontes indicam alguns caminhos. Nos encontros entre assistentes religiosos e membros laicos houve uma simbiose de idéias inerente às relações humanas, não somente quando grupos distintos se associam. O objetivo inicial de devolver a classe trabalhadora a Cristo não impediu que os próprios religiosos emergissem transformados dessas atividades. O contato da Igreja com a base pode ter fundamentado as ações que, posteriormente, ocasionaram conflitos, cisões internas na hierarquia, perseguições e torturas patrocinadas pela ditadura. Sem assistencialismo e distanciamento, a realidade do povo brasileiro, no campo e na cidade, foi desvelada pelas organizações da ACE de forma impactante. A atenção da JOC à evolução do trabalho humano e à divisão da sociedade em classes, ainda em meados da década de 1950, é inerente a essa compreensão. Os problemas que afligiam a classe operária não orbitavam somente questões de trabalho, de fé e de organização familiar. Os textos presentes no Evangelho ganharam uma dimensão inédita: os jocistas - leigos e clérigos -, ressignificaram o “olhar de Cristo”. A tensão estabelecida entre a JOC, os religiosos conservadores e as autoridades governamentais, atingiu seu ápice após o estabelecimento da ditadura no Brasil, com o golpe de 1964. As expectativas frustradas da maioria dos movimentos populares com as reformas de base propostas no governo João Goulart motivaram o embate com o governo autoritário. O florescimento dessas organizações, que adquiriam consistência ainda na década de 1950, esbarrou no regime outorgado.

Na década de 1960, a Revolução Cubana povoava o imaginário da esquerda brasileira, incluiu-se aqui a chamada “esquerda” católica. O Concílio Vaticano II e a doutrina social promovida pelo Papa João XXIII serviram para legitimar as peculiaridades da Igreja Latino-Americana, fortemente influenciada pela experiência brasileira. Foi nesse contexto que a postura dos militantes jocistas revelou amadurecimento e consciência da classe e, posteriormente, foi considerada subversiva pelo governo. O projeto de salvar a classe operária encontrava respaldo na “Igreja do Povo”, não era condescendente com a miséria, e não admitia a opressão e a supressão dos direitos civis. O compromisso social assumido pela JOC justificou suas ações mais radicais, e a adoção das idéias preconizadas pelo marxismo objetivou transformar a realidade econômica do país. Ao identificar-se com a classe operária,

e comprometer-se com seus anseios, o flunar das bandeiras comunistas parece o caminho natural, em um contexto no qual o capitalismo mostrava-se incapaz de conferir dignidade e autonomia a maior parte da população.

O método que norteou as atividades da ACE está entrelaçado à história do movimento jocista. Nascido como sistema pedagógico da JOC, a eficácia do “Ver-Julgar-Agir” fez com que os demais setores da ACE o adotassem. Ao longo da experiência jocista, o método adquiriu potencialidade revolucionária. Primeiramente, a percepção da realidade era reduzida à fábrica, à família e às demais vivências sociais dos indivíduos. A leitura do evangelho constituía a matéria-prima para que, frente a uma situação-problema, se ponderasse “o que Jesus faria”. Ao adquirir consciência crítica, o método ganhou maior dimensão na vida do jovem trabalhador. O universo se ampliou e o militante católico percebeu-se em um contexto maior: os problemas que o atingiam tinham origem histórica. Dessa forma, para o militante, VER o mundo, e a evolução da humanidade, tornou-se imprescindível para JULGAR as circunstâncias criticamente, com ênfase na estrutura social do país e, a partir da nova percepção, AGIR por meio de ações concretas ciente de seu papel político. Essa nova ótica não transformou apenas o laicato envolvido. Os assistentes religiosos, em contato mais estreito com a realidade profundamente desigual do país, passaram a constituir a chamada “esquerda” católica. Ao estabelecer esse julgamento, não se pretende homogeneizar o processo, mas apontar uma constante na trajetória da JOC, também verificada na JAC, na JEC e, especialmente, na JUC. O mesmo não aconteceu com o Círculo Operário. Assistencialista e fortemente clerical, essa organização de Igreja apoiou o golpe civil-militar no país em nome do anticomunismo, agregou com mais intensidade a classe média e o empresariado, e caracterizou-se pela presença do clero conservador em seu cerne.

A aplicação mais ampla do método “Ver-Julgar-Agir” e o contato com setores progressistas da Igreja certamente figuram como elementos importantes à tentativa de se compreender o novo viés adotado pela JOC. A história do movimento está na origem da Igreja Popular⁴⁵⁵ no Brasil. Para Mainwaring, a contribuição mais relevante talvez tenha sido “a de desenvolver uma concepção de fé, um compromisso com a luta popular e práticas pedagógicas que serviam de modelo para outros movimentos.”⁴⁵⁶ Nessa nova concepção de fé, o próprio Cristo é percebido como alguém que, em sua vida terrena, defendeu os pobres,

⁴⁵⁵ A Igreja popular desenvolveu-se entre 1974 e 1982 e caracterizou-se por postular a justiça social como fruto de uma mudança política radical. Nesse sentido, o laicato tem uma participação mais efetiva e os religiosos progressistas “estão mais aptos a criar estruturas eclesiais que dêem apoio aos movimentos populares [...] os mais responsáveis pela criação das CEBs e apóiam a chamada teologia da libertação. Cf. MAINWARING, p.169-170.

⁴⁵⁶ MAINWARING, op. cit., p. 158.

afrontou o sistema político vigente e colocou-se no mesmo nível que os doutos. Talvez essa consideração seja um caminho possível para que se compreenda a adoção da análise de realidade marxista em um momento que o anticomunismo polarizava a sociedade e o próprio clero. No entanto, é preciso lembrar que “as ideologias são na verdade coberturas, sistemas de representação, cujo fim é tranquilizar e fornecer uma justificação para a conduta dos homens, são precisamente as formas, os esquemas e os temas que contam e a observação deve situar-se a esse nível.”⁴⁵⁷

Em Caxias do Sul, a documentação e os depoimentos indicam que a JOC, iniciada em meados da década de 1950, voltou a atuar com mais vigor entre 1970 e 1975. As especificidades locais, ponderadas pela pesquisa, colaboraram na compreensão desse paradoxo. O movimento na cidade revigorou-se na década de 1970 com a concessão de um assistente clerical pelo bispo da diocese, enquanto, em outras localidades do país, a JOC era desmantelada pela perseguição do regime militar e pela omissão da hierarquia. Os cortes financeiros, a ausência de espaço físico e o temor causado pelas prisões e torturas, reduziram os quadros da organização em todo o país.

O esvaziamento do clero local, pela inserção de membros progressistas, e a atuação da Ação Católica Especializada, desde a década de 1950, fez desabrochar as atividades do COM em Caxias. Além de formar missionários para as regiões mais pobres do país e da América Latina, esse centro estabeleceu com a JOC uma relação de cooperação. Ao utilizar as dependências e o apoio financeiro do COM e algumas casas paroquiais, os jocistas continuaram suas atividades alicerçados pela proteção da Igreja local. Segundo os depoimentos, a desestruturação da JOC está relacionada à nomeação do Bispo Coadjutor Dom Paulo Moretto (atual bispo de Caxias) enviado à cidade em 1975 pelo Arcebispo Dom Vicente Scherer. A partir de então, houve maior controle da hierarquia conservadora sobre as ações de clérigos e leigos envolvidos em organizações de Igreja.

Por muito tempo, a JOC abrigou militantes comunistas, cujos atos estavam engessados pela ditadura, o que contribuiu para o aprimoramento da consciência de classe daqueles atores sociais. Dessa forma, a presença do movimento refletiu de forma significativa na organização política de Caxias. Embora esse objetivo não tenha norteado a dissertação, detectou-se que muitos militantes da JOC e de outros movimentos da Ação Católica Especializada inseriram-se em associações, sindicatos e partidos que, atualmente, configuram a constelação política local.

⁴⁵⁷ DUBY, op. cit., p. 184.

Ao analisar a trajetória dos jocistas, membros integrantes do operariado, foram ponderadas as relações estabelecidas em diferentes contextos e, especificamente, com duas instituições: a Igreja e o Estado. Na tentativa de reconstituir os percalços da JOC e a construção de sua consciência de classe, o presente estudo não ignorou os valores culturais e as idiossincrasias da classe operária e do clero em Caxias do Sul. De fato, o conjunto de circunstâncias que envolveram clérigos e leigos nessa cidade explica o espaço de atuação e o apoio que a JOC pôde usufruir, mesmo após 1964. A receptividade do Bispo Dom Benedito Zorzi a clérigos considerados “perigosamente” próximos ao comunismo pelos setores conservadores da Igreja, em especial, o Arcebispo de Porto Alegre Dom Vicente Scherer, permitiu que se instalassem na cidade organizações católicas preocupadas em transformar a sociedade a partir da conscientização da base. A própria ditadura, alicerçada na tortura e na violência, justificava o apoio à luta de classes que muitos religiosos adotaram e que, não obstante, estava presente no material didático da JOC, diretamente ou nas entrelinhas.

Thompson alerta que a “classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus.”⁴⁵⁸ As experiências compartilhadas pelos militantes, no ambiente cultural revolucionário que caracterizou a década de 1960, aliadas à doutrina social da Igreja, conferiram a tônica do movimento durante a repressão militar. Mais do que conhecer superficialmente o problema dos trabalhadores, militantes leigos eram suscetíveis aos abalos ocasionados pelo arrocho salarial e pela ausência de liberdade. Os assistentes religiosos, sensibilizados pela convivência com a base, compartilhavam objetivos com os trabalhadores urbanos e agrários, balizados pela utopia da sociedade sem classes.

Em desacordo com as orientações da hierarquia e com as ações do Estado, jovens trabalhadores e clérigos militantes firmaram seu compromisso com a classe operária a fim de minar a ordem vigente. Sob esse prisma, aceitar os ensinamentos de Cristo implicou em afrontar a ditadura e as tendências conservadoras da Igreja, para de fato assumir um papel na luta por uma sociedade mais equânime. Salvar a classe operária perpassava, então, recuperar os direitos individuais constituídos e lutar pela dignidade humana.

⁴⁵⁸ THOMPSON, E. P., op. cit., p.10.

BIBLIOGRAFIA

FONTES DOCUMENTAIS:

Local: Paróquia Sagrado Coração em Farroupilha. Acervo pessoal do Pe. Jorge Parisotto.

ASSEMBLÉIA GERAL DA CNBB. Tradução do texto original francês de autoria do Padre Brian Burke, 30 de junho de 1969, documento mimeografado.

Carta do Bispo Dom Benedito Zorzi à *Entraide et Fraternité*, Bruxelas, Bélgica, 9 de junho de 1977.

PARISOTTO, Pe. Jorge. Caderno de anotações pessoais (Conselho Nacional da JOC Brasileira).

COMITÊ NACIONAL DA JOC. Carta Convite para o Encontro Nacional de Assistentes da JOC. 15 de novembro de 1969.

_____. Informativo aos Militantes. Rio de Janeiro, 25 de março de 1970.

_____. O Método Jocista. Rio de Janeiro, 26 de maio de 1970. Mimeografado.

_____. Relatório de Prisão. 17 de setembro de 1970.

_____. Relatório sobre os acontecimentos envolvendo a JOC a partir de 11 de setembro de 1970.

COMITÊ REGIONAL DA JOC DO EXTREMO-SUL. Carta Circular aos Irmãos na Fé que estão em diáspora. Vacaria, 13 de fevereiro de 1972.

_____. Relatório dos Contatos com o Cardeal Vicente Scherer e com Dom Ivo Lorscheiter. Março de 1970.

DIOCESE DE CAXIAS DO SUL. Mensagem aos trabalhadores, 1 de maio de 1977.

JUVENTUDE OPERÁRIA CATÓLICA. Boletim Militante, n. 2, janeiro-abril, 1967.

PASTORAL OPERÁRIA DA DIOCESE DE CAXIAS DO SUL. Relatório da Pastoral Operária. 19 de outubro de 1981.

_____. Relatório da Pastoral Operária, 23 de novembro de 1981.

_____. Relatório da Pastoral Operária, 1 de março de 1982.

_____. Mensagem da Igreja de Caxias do Sul a todos os Trabalhadores, 1 de maio de 1977.

SECRETARIADO NACIONAL DA JOC. Carta circular aos jocistas, 11 de abril de 1969.

_____. Manifesto da Juventude Operária Católica, Separata da Revista Vozes, ano 61, n. 10, outubro de 1967.

_____. Nordeste-Desenvolvimento sem Justiça. Revista Vozes, ano 61, n. 10, outubro de 1967.

_____. Pauta do Encontro Nacional da JOC no Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1969.

_____. O Método da JOC. Rio de Janeiro: JOC Brasileira, 1981.

Local: Paróquia Santo Antônio, Bento Gonçalves. Acervo pessoal do Pe. Júlio Giordani.

Atas das reuniões da JOC feminina presididas pelo Monsenhor Hilário Pandolfo. Caxias do Sul, 17 de abril de 1955 a 23 de setembro de 1958.

Boletim de Militantes da JOC Feminina. Novembro a dezembro de 1963.

Homenagem ao Papa João XXIII no encerramento do II Conselho Mundial da JOC. *A Grande Mensagem*. Arquidiocese do Rio de Janeiro, s/data.

Livreto "Ação Católica". Capítulo extraído do livro: "A Igreja e a Política no Brasil" de Márcio Moreira Alves, Ed. Brasiliense, P. 121-134. Publicação do Instituto de Pastoral de Juventude de Porto Alegre-RS.

SECRETARIADO NACIONAL DA JOC E JOCF. Carta aos Assistentes. Rio de Janeiro, setembro a dezembro de 1961; janeiro a abril de 1962.

Local: Arquivo do Centro de Formação Pastoral de Caxias do Sul.

BOLETIM DE MILITANTES. Região Extremo-Sul. Porto Alegre, set. 1964

_____. Região Extremo-Sul. Porto Alegre, janeiro e abril de 1965.

_____. Região Extremo-Sul. N. 1, Porto Alegre, ano 1966-67.

_____. Região Extremo-Sul. N. 1, Porto Alegre, maio de 1970.

_____. Região Extremo-Sul. N. 1, Porto Alegre, ano 1982.

BOLETIM DE MILITANTES. Rio de Janeiro, mai. 1970.

_____. N. 1 Arrozal, Rio de Janeiro, setembro de 1982.

Boletim Trimestral da Juventude Operária Cristã Internacional para a América. Ano 6, n. 10, Bogotá, Colômbia, agosto de 1984.

_____. Ano 7, n. 11, Bogotá, Colômbia, 1985.

INFORMATIVO DA JOC INTERNACIONAL. “Movimento operário no mundo e o Encontro Internacional da JOCI”, Bogotá, Colômbia, 1981.

MANIFESTO DA CONFERÊNCIA NACIONAL DA JOC, Porto Alegre, 1965.

MANIFESTO DA JUVENTUDE OPERÁRIA DO RGS E SC, 1967.

RELATÓRIO: “Reunião da Equipe Ampliada da JOC de Caxias do Sul”, 1970.

RELATÓRIO: “Síntese do congresso de jovens de Caxias do Sul”, 1977.

RELATÓRIO: “Declaração de Princípios”, JOC no Brasil, 1975.

RELATÓRIO: “Resultado do Encontro Estadual”, São Paulo, 1972.

Local: Arquivo do Centro de Formação Pastoral de Caxias do Sul. Acervo do Monsenhor Hilário Pandolfo.

INFORMATIVOS DA JOC INTERNACIONAL, Bruxelas, Ano XII, 1973.

_____. “A tua acção tem a dimensão do mundo”, Bruxelas, 1977.

_____. Bruxelas, Ano XII, n. 2, 1985.

_____. Bruxelas, Ano XIII, n. 1, 1986.

Participação-Atuação-Vivência-Experiências-Influências de Mons. Hilário Pandolfo na Caminhada de seus 50 anos de vida sacerdotal. Relato autobiográfico escrito pelo Monsenhor Hilário Pandolfo, ano provável: 2000.

PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS:

A Época – Caxias do Sul, 14 de Abril de 1946.

Caxias – Jornal, Ano IV, n.º 91. Caxias, 12 de fevereiro de 1934.

Correio Riograndense, n.º 27. Caxias do Sul, 7 de julho de 1948.

Correio Riograndense, Ano 43, n.º 42. Caxias do Sul, 5 de novembro de 1952.

Correio Riograndense, Ano e número ilegíveis. Caxias do Sul, 10 de novembro de 1963.

O São Paulo, 30 de agosto a 5 de setembro de 1975. Editado pelo Seminário da Arquidiocese de São Paulo, cópia sem paginação.

Voz do Povo, Ano I, Número 10. Caxias do Sul, 16 de dezembro de 1945.

Voz do Povo, Ano II, n.º 17. Caxias do Sul, 17 de março de 1946.

Voz do Povo, Ano VIII, Número 318. Caxias do Sul, 25 de janeiro de 1953.

CONSULTAS À INTERNET:

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_po.html. Acesso em 28 de julho de 2007.

http://www.dicionariompb.com.br/verbete.asp?tabela=T_FORM_C&nome=Festivais+de+M%FA+Asica+Popular. Acesso em 24 de novembro de 2007.

ENTREVISTAS:

Bartolo Perez, ex-liberado e ex-assistente internacional da JOC. Entrevistas concedidas à autora. Porto Alegre, 02 de março e dia 05 de maio de 2007.

Cândida Perez, ex-militante jocista, ajudou a fundar o movimento em Rio Grande. Entrevista concedida à autora. Porto Alegre, 05 de maio de 2007.

Edio Elói Frizzo, ex-militante e ex-coordenador da JOC em Caxias do Sul. Na atualidade exerce a o cargo eletivo de vereador em Caxias do Sul pelo PSB. Entrevista concedida à autora. Caxias do Sul, 13 de março de 2007.

Ernesto Bernardi (1904-1987) era tanoeiro e enólogo prático. Ano 1983. Disponível no Acervo do Arquivo Histórico Municipal João Spadari Adami.

Gessi Lauter Prates, ex-militante da JOC em Caxias do Sul, atual chefe de gabinete da deputada federal petista Marisa Formolo. Entrevista concedida à autora. Caxias do Sul, 25 de junho de 2007.

Lorete Maria Bridi, ex-militante da JOC e da ACO (Ação Católica Operária). Atualmente é professora do município de Caxias do Sul. Filiada ao PT, exerceu cargo de confiança no governo Olívio Dutra. Entrevista concedida à autora. Caxias do Sul, 11 de maio de 2007.

Pe. Jorge Parisotto, ex- assistente da JOC em Caxias do Sul, no Brasil e na América Latina. Entrevista concedida à autora. Farroupilha, 03 de maio de 2005. / Entrevista do dia 08 de março de 2005. Arquivo pessoal da Profª Ramone Mincato.

Pe. Orestes Stragliotto colaborou na coordenação da Pastoral da Diocese de Caxias, além de exercer importante papel em organizações de Igreja como o COM e o CECA. Entrevista concedida à Profª Ramone Mincato em julho de 2001, como parte do projeto “A Igreja Católica e a Formação Político-Cultural das Elites Regionais”. Depto. de Sociologia da UCS.

Pe. Roque Grazziotin, ex- assistente da JOC em Caxias do Sul. Atualmente exerce o cargo eletivo de deputado federal pelo PT. Entrevista concedida à autora. Caxias do Sul, 13 de maio de 2007.

José Clemente Posenatto foi padre e militante da JOC em Caxias do Sul. Na atualidade é escritor e professor da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Entrevista concedida às Professoras Maria Clara Mocellin e Ramone Mincato em 03.12.2004. Projeto: A Igreja Católica e a Formação Político-Cultural das Elites Regionais. Depto. de Sociologia, UCS.

Renato Viero, ex-militante da JOC em Caxias do Sul e presidente do Sindicato de Fiação e Tecelagem. Atualmente faz parte da Federação Gaúcha dos trabalhadores da Tecelagem. Dia 05 de janeiro de 2007. Disponível no Acervo do Arquivo Histórico Municipal João Spadari Adami.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALTMANN, Werner. *México e Cuba: revolução, nacionalismo, política externa*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001.

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.

_____. *O Cristo do Povo: hora e vez do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Sabiá, 1968.

ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José (orgs). *Cristianismo: 2000 anos de caminhada*. São Paulo: Paulinas, 1996.

ARANTES, Aldo, LIMA, Haroldo. *História da Ação Popular: da JUC ao PC do B*. São Paulo: Alfa-Omega, 1984.

ARNS, Paulo Evaristo. *Da esperança à utopia: testemunho de uma vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

AZEVEDO, Thales de. *Italianos e gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. 2 ed. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1982.

AZZI, Riolando. *A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal* (História do pensamento católico no Brasil II). São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano* (História do pensamento católico no Brasil – IV). São Paulo: Paulus, 1994.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginário Social*. In: Enciclopédia Einaudi. V.5. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985,

BANDEIRA, Marina. *A Igreja Católica na Virada da Questão Social (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Vozes: Educam, 2000.

BARBOSA, Josival Lemos. *Pastoral popular e pedagogia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1988.

BAREA, Dom José. *A vida espiritual nas Colônias Italianas do Estado do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1995.

BELOCH, Israel & ABREU, Alzira Alves de (orgs). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro, 1930-83*. Rio de Janeiro: FGV-CPDOC/Forense Universitária/Finep, 3 vols, 1984.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Cristãos na Universidade e na Política*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1984.

_____. A Igreja entre a revolução de 30, o Estado Novo e a Redemocratização. In: *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Republicano: Economia e Cultura (1930-1964). 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, vol. 4, tomo III.

BIRCK, Pe. Afonso José. *Um mundo a construir: o apostolado dos leigos no pensamento de J. Cardijn*. 2. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1975.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 2001.

BOBBIO, Norberto (Org.). *Dicionário de política*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1993.

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987,

BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: Códreci, 1980.

BORAN, Jorge. *O senso crítico e o método ver-julgar-agir para pequenos grupos de base*. São Paulo: Loyola, 1997.

BRUNEAU, Thomas. *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARONE, Edgar. *Movimento Operário no Brasil (1945-1964)*. São Paulo: Difel, 1981.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos*. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996.

COELHO, Teixeira. *O que é Utopia?* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1980.

CORTEZE, Dilse Piccin. *Ulisses va in America: história, historiografia e mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Passo Fundo: UPF, 2002.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, FGV, 1996.

DALE O.P., Frei Romeu. *A Ação Católica Brasileira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1985.

DE BONI, Luís A.; Costa; Rovílio. *Os Italianos no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS; Porto Alegre: Ed. Vozes, 1982.

DE BONI, Luís Alberto (org.). *Presença Italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1987.

DOMEZI, Maria Cecília. *Do corpo cintilante ao corpo torturado: uma Igreja em operação periferia*. São Paulo: Paulus, 1995.

DREHER, Martin Norberto. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

_____. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. *A Igreja no Império Romano*. 6 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. *A Igreja no Mundo Medieval*. 6 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. *Reflexões sobre os Sessenta Anos da Escola Superior de Teologia*. Texto não publicado, 2007.

_____. *Igreja e Germanidade*. Estudo Crítico da História da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

DRI, Rubén. *A utopia de Jesus*. São Paulo: Ícone Ed., 1986.

DUBY, Georges. História social e ideologia das sociedades. In: *Fazer História I – Novos problemas*. Amadora: Bertrand, 1977.

FÉLIX, Loiva Otero, SILVEIRA, Daniela Oliveira. *Escrevam porque as ditaduras não duram para sempre*. Passo Fundo: UPF, 2004.

FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (orgs). *Usos & abusos da História Oral*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GIRON, Loraine Slomp. *A Mulher e o Trabalho na Região Colonial Italiana do Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: Ed. Educs, 1992.

_____. *As Sombras do Littorio: o fascismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. Parlenda, 1994.

GIRON, Loraine Slomp; BERGAMASCHI, Heloísa Eberle. *Casas de Negócio: 125 anos de imigração italiana e o comércio regional*. Caxias do Sul: EDUCS, 2001.

_____. *O Movimento Operário em Caxias do Sul*. Monografia não publicada.

HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti *Processo de Industrialização na Zona Colonial Italiana: estudo de caso da primeira indústria têxtil no Nordeste do Estado do Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOBSBAWM, Eric J. *A Era das Revoluções (1789-1848)*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Mundos do Trabalho: novos estudos sobre história operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

ISAIA, Artur César. *Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

JÚNIOR, Hilário Franco. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KLEIN, Cleci Eulalia Favaro. *De “Bairro Lusitano” a “Zona Tronca”*: a presença dos portugueses em Caxias do Sul (1911-1931). Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1984.

KOVAL, Boris. *A História do Proletariado Brasileiro: 1857 a 1967*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982.

LAZAROTTO, Valentin. *Pobres Construtores da Riqueza*. Caxias do Sul: UCS, 1991.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

MACHADO, Maria Abel. *Construindo uma cidade: história de Caxias do Sul 1875/1950*. Caxias do Sul: Maneco Livraria & Editora, 2001.

_____. *Mulheres Sem Rosto*. Caxias do Sul: Ed. Maneco, 1998.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. 2 ed. Porto Alegre: Est, 2001.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte: Ed. O Lutador, 1990.

MINCATO, Ramone. *A Igreja Católica na Formação Política de Caxias do Sul: 1964 a 1985*. Tese de Doutorado em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

MORAES, Maria Blassioli. *A Ação Social Católica e a Luta Operária: a experiência dos jovens operários católicos em Santo André (1954-1964)*. Dissertação de Mestrado em História Social na Universidade de São Paulo, 2003.

MURARO, Valmir Francisco. *Juventude Operária Católica*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e Texto: formação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História (operários, mulheres, prisioneiros)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PESAVENTO, Sandra J. (1995). *Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário*. REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA – Representações. São Paulo: ANPUH/Contexto, n.29, vol. 15.

PETRONE, Maria Thereze Schorer. Imigração. In: FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro – São Paulo: Difel, 1977.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira; SOUZA, Beatriz Muniz de & CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Igreja Católica: 1945-70. In: FAUSTO, Boris (org.). *História geral de civilização brasileira. O Brasil Republicano: Economia e Cultura (1930-1964)*. São Paulo: Difel, vol. 4, tomo III.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n. 3, 1989.

POSSAMAI, Paulo César. *Dall'Itália siamo partiti: a questão da identidade entre os imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (1875-1945)*. Passo Fundo: UPF, 2005.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

REVISTA comemorativa aos 70 anos do sindicato dos trabalhadores metalúrgicos nas indústrias metalúrgicas, mecânicas e de material elétrico. Caxias do Sul, 2003.

RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Ed. Da Universidade Estadual Paulista, 1993.

RODEGHERO, Carla Simone. *O Diabo é Vermelho: imaginário anticomunista e a Igreja Católica no Rio Grande do Sul 1945-1964*. Passo Fundo: Ed. UPF, 1998.

_____. *Memórias e avaliações: norte-americanos, católicos e a recepção do anticomunismo brasileiro entre 1945 e 1964*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

SCHOENBORN, Ulrich. *Fé entre História e Experiência*. Migalhas Exegéticas. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

SEGALA, Aldino Luiz. *Circunstâncias, Continuidades e Rupturas: Professor Ernani Maria Fiori e sua Geração*. Tese de Doutorado em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2005.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra: bispos e militantes, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

SHAULL, Richard. *Transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SZACKI, Jerzi. *As utopias ou a felicidade imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

THOMSON, Alistair. *Recompondo a Memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias*. Projeto História 15, São Paulo, abril, 1997.

THOMPSON, E. P.. *A formação da classe operária inglesa: A árvore da liberdade*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: História Oral*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TORRES, Sérgio (org). *A Igreja que surge na base*. São Paulo: Paulus, 1982.

WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1989.