

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

***Movimento Estudantil:
A JUC em Sergipe (1958-1964)***

Antônio da Conceição Ramos

***São Cristóvão (SE) – Brasil
2000***

Antônio da Conceição Ramos

*Movimento Estudantil:
A JUC em Sergipe (1958-1964)*

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade Federal de Sergipe, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Educação, sob a orientação da Professora Doutora Marta Vieira Cruz.

*São Cristóvão (SE) – Brasil
2000*

DATA: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

1º EXAMINADOR

Professora Dra. Marta Vieira Cruz

2º EXAMINADOR

Professor Dr. José Luís Santelice

3º EXAMINADOR

Professor Dr. Jorge Carvalho do Nascimento

In Memoriam

José de Souza Ramos
e
Iracema de França Ramos

*Meus pais, que testemunharam a partilha do pão
da honestidade e do vinho da doação mútua.*

Para

Nil e Aline

*Minha esposa e minha filha, que
compartilharam as alegrias e as dores desta
aventura.*

Maria

*Minha irmã, exemplo de esperança e de
grandeza humana.*

Agradecimentos

A Universidade Federal de Sergipe, que propiciou condições favoráveis para a realização de Mestrado em Educação.

A minha orientadora, **Dra. Marta Vieira Cruz**, pelas questões de fundo, pela fundamentação a partir dos clássicos, pelas sugestões e explicações, pela sua vigorosa orientação intelectual e pelo dedicado acompanhamento do processo dessa dissertação.

A **Betizabel, Cláudia, Kleny** e aos colegas e amigos do Mestrado em Educação/UFS, pelas discussões sobre os temas da Historiografia e das Ciências Sociais.

A **Ronaldo Linhares**, companheiro sempre atento às minhas preocupações, pelas suas lições de perseverança.

A **Jadson Tavares de Jesus**, companheiro de jornada no magistério, pelo incentivo nos momentos difíceis.

A **Jesus Percilhana da Silveira Vieira**, diretora do Departamento de Educação (DED), órgão da Secretaria de Estado da Educação e do Desporto e Lazer de Sergipe; a **Kátia Araújo**, assessora pedagógica deste mesmo órgão, pelos momentos de compreensão e colaboração.

Aos professores **Jorge Carvalho, Antônio Joaquim Severino e Luiz Antônio Cunha**, que me mostraram o caminho e como percorre-lo com dignidade.

A **Rosa**, bibliotecária da UFS, pela revisão bibliográfica.

Aos jucistas, que colaboraram com seus depoimentos e que tornaram possível este trabalho.

A todos que, direta e indiretamente, colaboraram com a realização deste trabalho.

RESUMO

Titulo do Trabalho: Movimento Estudantil: A JUC em Sergipe (1958-1964)

Autor: Antônio da Conceição Ramos

Este trabalho analisa o papel da Juventude Universitária Católica (JUC) no meio estudantil brasileiro e sergipano durante período de 1958-1964, buscando evidenciar a prática política jucista dentro da conjuntura do movimento estudantil, na fase que antecede ao golpe de Estado civil-militar no Brasil, em março-abril de 1964. Esta dissertação tem como objetivo verificar o modo pelo qual a JUC em Sergipe se envolve politicamente com a luta estudantil e sua relação com a hierarquia católica. Apoiada na hipótese de que a JUC, como movimento religioso católico no meio estudantil universitário, assume a partir do *ideal histórico*, uma “nova práxis”, voltada, politicamente, para as questões sociais, inserida na historicidade. Inicialmente é feita uma análise da religião como instrumento para a manutenção do poder da classe dominante, projetada sobre o conjunto da sociedade. Em seguida faz-se uma abordagem sobre a Igreja Católica, sua aliança e possíveis conflitos com o Estado no contexto da sociedade brasileira, num momento em que: a) se discute a questão da política sócio-econômica no Brasil articulada com o nacionalismo e o desenvolvimentismo; b) a Igreja, através da Ação Católica, ocupa espaço nas discussões direcionadas à educação e sua ingerência na elaboração da LDB, utilizando a LEC como instância de agrupamento político de pressão; c) o conflito Igreja-Estado no período referenciado mostra-se permeado de ambigüidades. Do ponto de vista teórico metodológico esta investigação se estrutura a partir da concepção dialética da educação, privilegiando uma interlocução com a historiografia da educação brasileira. Para tanto, foi utilizado o trabalho com fontes documentais e fontes orais. O Estudo conclui que em âmbito estadual, a JUC manteve-se adésista aos interesses da Igreja Católica, portanto, desarticulada com as lutas sociais mais conseqüentes face a democratização da sociedade brasileira.

Palavras chaves: Movimento Estudantil (JUC), Igreja, Educação.

ABSTRACT

This study analyses the role of the JUC (Catholic University Youth) in the student environment in Brazil and particularly in Sergipe during the period 1958-1964, aiming at showing and discussing the political practices of JUC within the historic conjuncture of the student movement in the period before the military coup in Brazil, in March and April, 1964. The objective of this work (dissertation) is to verify how JUC in Sergipe is politically involved in the student movement and its relationship with the Catholic hierarchy. Based on the hypothesis that JUC (as a Catholic and religious movement within the graduate university) assumes a new political praxis derived from the 'historic ideal' towards the social issues, implying a new reading of Christianity from the perspective of its history, we firstly analyse the religion as a means of power maintenance of the dominant classes in terms of the society as a whole. Secondly, the focus is on the Catholic Church, its alliance and possible conflicts between the State and the civil society in the context of the capitalist production in three different phases, that is: a) when the Brazilian socioeconomic policy discusses the issues related to nationalism and development; b) when the church, through the Specialized Catholic Action, centers its action in the debates concerning education and the elaboration of the LDB, making use of LEC as a means of political pressure; c) when the complicity Church and State is permeated by ambiguities during the history of the church in Brazil. In this work, we try to understand the rising/emergence of the lower/working classes and the need to think of mass general education as an attempt to build a nation free from illiteracy. Finally, we analyse the involvement of JUC at national level and in the State of Sergipe in terms of the political and educational debates, the university reform and its sociopolitical implications.

Key words: Student Movement (JUC), Church, Education.

Lista de Abreviaturas e Siglas

ABC	Aliança Básica Cristã
ABE	Associação Brasileira de Educação
AC	Ação Católica
ACB	Ação Católica Brasileira
AEC	Associação de Educação Católica
AP	Ação Popular
ASD	Aliança Social Democrática
AUC	Ação Universitária Católica
BNDE	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico
CAMDE	Campanha da Mulher Democrática
CASR	Centro Acadêmico “Silvio Romero”
CEPAL	Comissão Econômica Para a América Latina
CES	Colégio Estadual de Sergipe
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPC	Centro Popular de Cultura
CCC	Comando de Caça aos Comunistas
DUAC	Departamento Universitário de Ação Comunitária
INEP	Instituto de Estudos Pedagógicos
ISEB	Instituto Superior de Estudos Brasileiro
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JK	Juscelino Kubitschek
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LEC	Liga Eleitoral Católica
LUC	Liga Universitária Católica
LDB	Leis de Diretrizes e Bases
MAF	Movimento de Arregimentação Feminina
MCP	Movimento de Cultura Popular

ME	Movimento Estudantil
MEB	Movimento de Educação de Base
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
PC do B	Partido Comunista do Brasil
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDC	Partido Democrata Cristão
PNA	Plano Nacional de Alfabetização
PRT	Partido Rural Trabalhista
PSD	Partido Socialistas Democrático
PST	Partido Social Trabalhista
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro
PTR	Partido Trabalhista Renovador
SENAI	Serviço Nacional da Indústria
SESI	Serviço Social da Indústria
SUDENE	Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste
SUMOC	Superintendência da Moeda e do Crédito
UDN	União Democrática Nacional
UEE	União Estadual dos Estudantes
UEES	União Estadual dos Estudantes Sergipanos
UNE	União Nacional dos Estudantes
USAID	United States Agency Internacional of Development
USES	União Nacional dos Estudantes Secundaristas

Sumário

Introdução	03
I. A Fenomenologia do Religioso	10
1.1. A Religião como construção humana	10
1.2. Feuerbach: a crítica da religião como fonte de alienação	21
1.3. Marx: demasiadamente humano	30
Conclusão parcial	45
II. Igreja/Estado/Educação	55
2.1. Igreja Católica: alianças como era no princípio, agora e sempre.....	55
2.2. Ação Católica: interesses sócio – políticos com a LEC e a LDB.....	66
2.3. Conflito entre Igreja e Estado: Ambigüidades	78
Conclusão parcial	84
III. Movimento Estudantil: Evolução e Equívocos (1958-1964)	91
3.1. Movimento estudantil como <i>locus</i> de espontaneidade.....	91
3.2. A consolidação do movimento estudantil.....	101
3.3. O movimento estudantil em Sergipe.....	124
Conclusão Parcial	138
IV. A Juventude Universitária Católica em Sergipe (1958-1964)	145
4.1. As origens da JUC.....	145
4.2. O ideal histórico.....	151
4.3. Crise e rompimento com a hierarquia do conselho de Natal ao conselho de Aracaju.....	162
Conclusão Parcial.....	171
Conclusão	176
Referências Bibliográficas	183
Anexos	191

“...estou certo que, se Aristóteles voltasse ao mundo, ele me receberia entre os seus discípulos em virtude de minhas poucas contradições, mas bem concludentes, muito mais que muitíssimos outros que, para sustentar qualquer afirmação como verdadeira, vão atribuindo a seus textos conceitos que nunca lhe teriam passado pela mente. E quando Aristóteles visse as novidades descobertas recentemente no céu, que ele afirmou ser inalterável e imutável porque até então não se vira nele nenhuma alteração, indubitavelmente ele mudando de opinião diria agora o contrário: donde bem se concluiu que, enquanto ele dizia ser o céu inalterável, porque nele não se havia visto ainda alterações, diria agora ser alterável, porque alterações nele se notam.”

GALILEU, Carta a Fotunio Liceti em 15 de setembro de 1640, de Arcetri.

“A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, e espírito de uma situação carente de espírito... É ópio do povo”.
(Marx)

*“A busca de estabilidade social e a acomodação eclesiástica aos poderes instituídos é **conditio sine Qua non** de sua existência; poder-se-ia dizer que na teoria weberiana, o par Igreja-poderes instituídos está dado no nível lógico, está contido nas condições a priori de sua sobrevivência no mundo moderno”.*
(Roberto Romano)

*“Para as pessoas não valemos nada.
Só porque estamos com tudo.
A barra anda muito pesada.
Antes morrer que ficar velho.
Esta é minha geração, baby.
Por que vocês todos não desaparecem?
Não tentem dar sentido para tudo o que
dissemos.
Não estou tentando fazer sensação,
Estou só falando da minha geração.
Esta é minha geração, baby,
Minha geração”.*
My generation (1965) do grupo The Who.

“É preciso democratizar a Universidade, tornando-a acessível a todas as classes sociais. A faculdade alienada é uma desgraça para um país pobre... Não devemos ter medo de ser revolucionário, quando a revolução que pregamos está baseada no amor. A verdade está em Deus. Se uma parte dela se encontra no marxismo, não é verdade marxista; se outra estiver no capitalismo, não é verdade capitalista. Só o cristianismo apresenta a verdade íntegra e uma”.

(Geraldo Oliveira, jucista, em entrevista ao Jornal A Cruzada, em 29/03/1961)

O objetivo central deste trabalho consiste em resgatar a história da JUC (Juventude Universitária católica) em Sergipe.¹ Neste sentido, procura compreender a participação de militantes nas lutas dos universitários no movimento Estudantil, travadas no período de 1958-1964. Nessa época, somente existia curso superior na cidade de Aracaju, de Direito, Ciências Econômicas, Química Industrial, Serviço Social e filosofia, daí esta pesquisa centra-se nas atividades político-estudantis ocorridas na capital sergipana.

Tomando como referência o estado da arte da questão, somente a partir dos anos 60, a historiografia no Brasil vem dando uma contribuição teórica para pesquisa em torno do ME. O texto do uruguaiano Álvaro Vieira Pinto, *A questão Universitária*, de 1961, publicado pela editora da UNE, relata as discussões que vinham sendo realizadas sobre a importância da Universidade para retirar a sociedade brasileira do estado de subdesenvolvimento, gerado pela alienação cultural do povo. O autor destaca o caráter de vanguarda revolucionária a ser assumido pelos estudantes.

Depois da institucionalização da ditadura civil-militar, Foracchi discorda do caráter revolucionário atribuído ao movimento estudantil no Brasil. O que existe é uma vinculação dos estudantes com sua classe de origem, onde realizavam pactos com a classe trabalhadora para premer os governantes, com vista às suas reivindicações. A autora de *O estudante como “produto revolucionário da frustração das aspirações da classe média”*² Seguindo na mesma perspectiva, Ernest Mendel - em *Os Estudantes, Intelectuais e a Luta de Classes* - identifica que as manifestações de rebeldia e de contestação política dos estudantes não entrava na luta social a partir da necessidade

¹ Na qualidade de membro pesquisador do grupo de estudos e pesquisa, História, Sociedade e Educação no Brasil, UFS/UNICAMP (HISTEDBR), empreendemos um estudo temático da educação regional.

² FORACCHI, Marialice. **M.O Estudante e a transformação da Sociedade Brasileira**. P.224.

material imediata, mas a partir da crítica das instituições, da hipocrisia dos valores burgueses, dos mecanismos da sociedade e do poder político.

Nota-se uma tendência constante nos vários trabalhos sobre o desempenho do movimento estudantil, particularmente no Brasil, no sentido de conferir-lhe um caráter imutável, genérico, com conteúdos e objetivos permanentes, revestido de uma índole revolucionária. Desse modo, corre-se o grave risco de se perder de vista o caráter concreto e específico das mobilizações estudantis em determinados momentos históricos. Alguns trabalhos mais recentes sobre ME trazem à tona a preocupação com a generalização. Um dos mais fecundos é a tese de João Roberto Martins Filho sobre o movimento estudantil e a ditadura civil-militar (1964-1968), na qual o autor traz uma contribuição valiosa ao conhecimento do período de emergência autoritário e da estratégia da ditadura em face dos movimentos sociais.³

Um estudo igualmente recente e de maior importância sobre a produção teórica da UNE, durante o período de resistência estudantil frente ao golpe militar de 1964, foi realizado por José Luiz Sanfelice, *O Movimento Estudantil: a UNE na Resistência ao Golpe de 64, buscando “explicitar posições políticas e interpretações da realidade brasileira que tiveram hegemonia do movimento estudantil representada na UNE, ou por ela liberado” (1986:14).*

No Brasil, o primeiro estudo mais amplo sobre a JUC é o de Cândido Mendes de Almeida, publicado em 1966: *Momento dos vivos – A Esquerda Católica no Brasil*. O segundo é uma tese de mestrado, defendida na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, instituto isolado da USP, por José Luiz Sigrist, tratando do tema sob o seu

³ Martins Filho apresenta os estudantes como uma categoria social inserida na classe média, cuja situação de classe é fator fundamental na definição do caráter social de sua participação. Ao mesmo tempo propõe que a análise do movimento universitário só pode dar conta de suas múltiplas determinações se for realizada em conjunturas historicamente determinadas, demonstrando a impertinência das generalizações sobre o caráter único e revolucionário do movimento estudantil. MARTINS FILHO, João Roberto. **Movimento Estudantil e Ditadura Militar (1964-1968)**, p.23-31.

ponto de vista filosófico e ideológico: Fenomenologia da Consciência Universitária Cristã no Brasil. O estudo de José Oscar Beozzo, Cristãos na Universidade e na política, narra a história e o renascimento da experiência do movimento dos cristãos católicos brasileiros na universidade.

Luiz Alberto Gómez de Souza, ex-dirigente da JUC em Porto Alegre, da equipe nacional do Rio de Janeiro (1956-1958), encarregado da JEC internacional para a América Latina, esteve à raiz da fundação da AP, escreveu uma tese de doutorado, publicada Vozes: A JUC: Os Estudantes Católicos e a Política, um esforço teórico de interpretações nos anos do “desenvolvimentismo”, mas também dos agudos conflitos da década de 1960.

No debate em âmbito regional há estudos que reverenciam o movimento estudantil no Estado de Sergipe (final da década de 80 início dos anos de 90) a exemplo de Ariosvaldo Figueiredo em seu estudo sobre a História Política de Sergipe e Ibarê Dantas com a obra A Tutela Militar em Sergipe: 1964/1984. Com efeito, esta investigação, pretende preencher uma lacuna, tendo em vista que em âmbito estadual inexistem estudos sistemáticos sobre a JUC. Para tanto, o trabalho com as fontes documentais implicou em amplo inventário de fontes primárias, documentos (relatórios, atas, ofícios, discursos), boletins, artigos, além do trabalho com a Imprensa, com destaque para o jornal *A Cruzada*, semanário pertencente a então Diocese de Aracaju. Além desse procedimento, trabalhou-se com fontes orais, especialmente entrevistas com militantes e diligentes da JUC nacional e estadual e do movimento estudantil de extração não católica. Este procedimento levou a compreensão de que:

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que a fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto documento,

permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usa-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa⁴.

A compreensão desse objeto como totalidade dialética, possibilitou articulado as seguintes considerações.

- Em Sergipe a militância no seio do movimento estudantil jucista, há uma desarticulação com uma práxis política direcionada a uma nova concepção de homem de sociedade;
- a pratica esta condicionada não apenas pela origem de classe, mas também pela necessidade de superar os limites daí atendo-se fundamentalmente as questões relacionadas com: instituições e seus aspectos culturais de natureza societária.
- a pratica política conduz a tensões com as posições ideológicas da instituição Igreja Católica com sua versão tradicionalista:
- A JUC, em âmbito estadual permaneceu adesista aos interesses da Igreja Católica, por tanto desarticulada com as lutas sociais conseqüentes travadas na sociedade brasileira a época da ditadura civil-militar.

Em Sergipe no seio do movimento estudantil jucista, não existe uma práxis política direcionada para um novo entendimento do homem da sociedade.

O texto estrutura-se em quatro capítulos: o primeiro faz um estudo sobre a região como fenômeno que explicita uma pratica alienada, a partir da leitura dos clássicos que abordam a fenomenologia do religioso, com notoriedade para Feuerbach e Marx. O segundo capítulo aborda a Igreja Católica no Brasil na constante busca de hegemonia através de alianças com o Estado e a Sociedade Civil. Os dois últimos capítulos destacam-se a JUC e sua presença no Movimento Estudantil em Sergipe,

⁴ Ver **Enciclopédia Einaudi**, v.1, *Memória- Historia*,p.102.

descobrir os aspectos mais específicos da atuação política e o desenvolvimento contraditório da consciência e da militância juscista.

E bastante significativo provocar uma reflexão sobre objeto que esta em causa e procurar captar as diferentes dimensões dessa realidade que é a produção do homem, (que é uma entidade natural histórica), determinado pelas condições objetivas e subjetivas de sua existência, e a partir delas, cria a sua historia ao atuar sobre as mesmas condições, transformando-as por meio de suas práxis. Isto é, que explicita a função do pesquisador frente ao objeto, que precisa ser apreendido. E essa apreensão implica num progressivo vai e vem da aparência para a essência.

Nessa perspectiva, o pesquisador assume a tarefa de compreender e captar a vida do objeto como totalidade de movimento, apanhar os nexos internos do fenômeno, mostrando a importância da historicidade do objeto como fundamental na constituição da sua explicitação. Em suma: a reflexão dialética, metodologicamente, implica na compreensão do objeto em seu desenvolvimento, em sua transformação.

No parecer de Antônio Joaquim Severino a epistemologia dialética é considerada como aquela que dinamiza e contextualiza a racionalidade explicativa do real, cuja fecundidade continua forte e até hoje está presente nos vários campos da pesquisa teórica das ciências humanas: *“O impacto da dialética é tanto maior quanto sua racionalidade. Não pretende ater-se somente ao plano da representação, mas, ao contrário, busca uma orientação muito concreta e real com a prática histórica-social do homens”* (1996:110).

1.1. A Religião como Construção Humana

Compreender a questão religiosa sobre o olhar marxista permiti-se encontrar um caminho de entendimento da religião como instigadora das consciências para a *ação política*, como potencialidade de “protesto da miséria real”, orientada para a transformação do homem e da sociedade, em sentido revolucionário. Determinadas religiões são portadoras de instâncias em si revolucionária e têm uma função histórica real, a proporção que fermentam as massas como utopias de justiça, igualdade e fraternidade, suscitando movimentos históricos de libertação. O cristianismo primitivo, por exemplo, tornou-se “ideologia” das massas subalternas uma ideologia histórica, aceita e/ou imposta: daí sua força de expansão.

Mas será que o cristianismo existe além da história? Será que por ventura escapa da história? O cristianismo é uma realidade histórica, formada por um processo histórico específico. Claro que essa definição nem sempre coincide com o uso teológico.

Normalmente as pessoas têm uma idéia construída do cristianismo. Afinal, estamos emergindo de um período longo em que os estudos sobre o cristianismo se fizeram num enfoque exclusivamente teológico, eclesiástico e pastoralista, pelo menos no ambiente dos que têm fé. É necessário dar à história o lugar que lhe cabe na descrição de como se formou e de como subsiste o cristianismo. Cada que o discurso teológico ou pastoral se esquece de suas bases na história, corre o perigo de generalizar o que fundamentalmente histórico sujeito às leis de provisoriedade e de instabilidade próprias ao acontecer histórico. Por isso, o cristianismo deve ser entendido como um dos possíveis desdobramentos da prédica de Jesus de Nazaré não o único. Isso remete imediatamente às origens, aos tempos do assim chamado “movimento de Jesus”. Primeiramente veio o seguimento de Jesus depois o cristianismo. O seguimento de Jesus

não se confunde simplesmente com o cristianismo. Há elementos novos que entraram na “composição” do cristianismo e que não estavam no movimento de Jesus. As concepções judaica e grega⁵ de mundo se desenvolveram isoladas durante séculos, encontrara-se graças a expansão do Império Romano. O cristianismo vai então entrar em cena como uma síntese cultural. Originando-se como um movimento social e religioso enquanto dissidência do judaísmo, vai incorporando os princípios fundamentais do pensamento grego, nos seus elementos gerais: o *helenismo*. É através do cristianismo que esses princípios serão legados ao Ocidente, marcando-lhe as feições. Por tanto, a impregnação dos princípios filosóficos gregos no cristianismo foi profunda e radical, prevalecendo de maneira expressiva sobre os princípios teológicos judaicos. Toda a história da filosofia e da teologia no Ocidente, a partir da constituição do cristianismo, só faz comprovar esse movimento contínuo de helenização do judaísmo.

Assim sendo, pode-se afirmar que houve um período em que o cristianismo ainda não tinha nem uma conotação “cristã”. O período que vai da morte de Jesus até a destruição do templo de Jerusalém, em 70 d.C., não pode ser qualificado de “cristão”. Tecnicamente não se pode falar em cristianismo. Trata-se de um período em que os seguidores de Jesus sequestram a Torá, ou seja, a religião judaica, vivem imersos no mundo cultural judeu, na Palestina e naquelas partes da Síria ou do Mediterrâneo Ocidental. Em seguida veio a cristianização. Quem fala em cristianização fala em mediterraneização. Com o termo cristianização, não se entende o movimento de missão articulado a partir do mundo cristão em direção aos não-cristãos, mas um processo pelo qual formou-se

⁵ O judaísmo era não só uma religião, uma doutrina mística e teológica, mas também todo um substrato cultural de uma civilização mediterrânea. Em sua literatura teológica, o povo judeu sempre se entendeu como um povo privilegiado, com quem Deus fizeram uma aliança. Um Deus Todo-Poderoso, Criador do Universo, que prometeu salvar o povo judeu. Uma salvação coletiva que torna-se um acontecimento histórico. Do outro lado do Mar Mediterrâneo, na Grécia, surgia de um pequeno agrupamento humano uma cultura que também elabora uma interpretação do universo, desligada de qualquer intervenção de um deus pessoal. O Universo se explicava por um princípio puramente racional, por um logos.

uma nova religião distinta da Tora. A imagem histórica de Cristo, tal qual os cristãos conhecem e reconhecem, foi o primeiro resultado da cristianização, ou seja, mediterraneização. Essa primeira “cristianização” se operou muito cedo, já na segunda parte do primeiro século. A imagem de Jesus passa a adotar certos traços que a distinguem da imagem original judaica. Esse processo deve ser situado cronologicamente entre os anos d.C. (quando ocorre as primeiras experiências de Paulo no Mediterrâneo Ocidental) e os anos 150-200 d.C. Sua inserção geográfica se dá sobretudo nas zonas suburbanas das grandes cidades do Império Romano, em torno do Mar Mediterrâneo. O mundo cultural em que se processa a cristianização é o formado pela “*koinè*”, a “língua franca” do Mediterrâneo, o universo grego “comum”. O único mundo em que o cristianismo estabeleceu pleno diálogo cultural foi o mundo pan-mediterrâneo helenizado. Antes de 313, o cristianismo era uma religião mais livre, mais espontânea, mais profética. Ao tornar-se religião oficial do Império Romano, começa a sentir o peso, os bloqueios e os equívocos da engrenagem institucional. Vão surgindo variáveis que marcarão a caminhada tortuosa e conflitante da igreja, em busca de “modelos” no seu relacionamento com poder civil. Na Idade Média, (como detentora do poder hegemônico na sociedade civil e com sua doutrina consolidada) a tarefa da igreja era a evangelização e a educação dos novos “bárbaros”, vindo do Norte da Europa.

Com o advento da Idade Moderna, refletir sobre a nova situação em que se encontrava o cristianismo no mundo moderno, (com o fim da cristandade e, portanto, da inspiração cristã-católica dominante na constituição, estruturação e justificação da própria sociedade) torna-se importante para o entendimento da crítica da modernidade ao cristianismo. Essa nova configuração social implica uma forma de relacionar-se com o mundo, diversamente realizada pelo cristianismo católico, evangélico ou ortodoxo. A perda, por sua vez, da hegemonia simbólica na sociedade moderna, com as séries

consequências para a própria autocompreensão e auto-estruturação do cristianismo,(enquanto grandeza sócio-cultural) estaria por si dentro da temática ensejada por este capítulo inserido no contexto geral da JUC, enquanto o movimento de corte cristão-católico. A mudança no relacionamento *Igreja-mundo* acarreta necessariamente questionamento das modalidades tradicionais da atividade pastoral da Igreja, que exigiria um discurso da pessoa humana ao reivindicar maior espaço de liberdade para os fiéis, bem como uma postura mais evangélica no exercício da autoridade por parte hierarquia.

Diante da extensão e da complexidade da problemática, privilegamos refletir sobre o impacto da modernidade *vivida* na noção de *salvação cristã*. O julgamento da modernidade o cristianismo é crítico sobretudo a pretensão do mesmo ser instância de salvação já que essa seria algo estranho ao homem – vindo de fora, dando-se depois de sua vida alienando-o de sua responsabilidade histórica; numa palavra, não seria a *realização do ser humano*, este duro juízo não deixava de encontrar, dentro do cristianismo, razões para ser emitido. Feuerbach sustenta essa tese ao afirmar que: “... *a religião cristã se distingue das outras religiões pelo fato de nenhuma ter salientado tão enfaticamente como ela a salvação do homem. Por isso não se denominava doutrina de Deus, mas doutrina da salvação*” (1988:227).⁶

A modernidade *vivida* distingue-se da modernidade *refletida*, sendo a última representante de toda corrente cultural dominante no pensamento ocidental; podendo ser estudada em suas raízes, em seu desenrolar através dos séculos e em suas diversas manifestações em nossos dias, com seus desafios e suas aporias.(Ou seja, modernidade como questão central, vital mesmo para o futuro da humanidade, mas vista enquanto

⁶ Grifo nosso.

problema teórico entregue a uma linha de especialista dos mais diversos ramos do saber).

Para o teólogo, cuja função é refletir sobre a fé da comunidade cristã, interessa a modernidade como grandeza sociocultural, já difusa na sociedade, determinante em seu modo de pensar e de agir, espalhada nos valores comuns que dão certa unidade cultural a uma comunidade humana. Naturalmente essa modernidade *vivida* não chega a ser objeto de um conhecimento reflexo e mesmo crítico por parte da grande maioria da sociedade.

De um modo geral, (o cristianismo, no seu braço católico-Igreja como Instituição em sua hierarquia) afastou-se da modernidade vivida e refletida até o Concílio Vaticano II. Da primeira, porque a elaboração teológica das verdades da fé manteve-se fiel ao instrumental aristotélico-tomista,⁷ numa atitude meramente apologética, não entrando na problemática posta pelo racionalismo moderno á fé. A tentativa da resposta modernista foi abordada pela autoridade eclesiástica, mas o problema a ela subjacente voltou a emergir em nossos dias, demonstrando assim, sua veracidade e sua pertinência. Distanciou-se da segunda, porque a Igreja preocupou-se muito em criar seu próprio espaço cultural na sociedade cada vez mais secularizada, onde seus membros vivem melhor a fé, diminuindo assim, o impacto desta modernidade difusa nos católicos. As instituições católicas, necessárias em muitos sentidos para a cultura e para o assistencialismo da sociedade, transmitiam também uma certa desconfiança e mesmo hostilidade ás produções sócios-culturais não vinculadas á Igreja,

⁷ O tomismo representou uma tentativa de harmonizar as posições básicas do cristianismo com os pressupostos ontológicos do *aristotelismo*. Sem duvida, isso provocou reações de parte dos pensadores e teólogos ligados à Igreja, adeptos da fundamentação platônico-agostiniana. Santo Tomás d Aquino acabou prevalecendo, tendo conseguido com sua extensa obra fornecer fundamentos filosóficos aristotélicos para a teologia cristã.

Provocada pela nostalgia da cristandade perdida. Com a abertura do Vaticano II, a modernidade difusa na sociedade atinge fortemente os católicos, deixando-os, muitas vezes, perplexos e inseguros para preservar sua vivência cristã. Desse modo, a opção pela modernidade é justificada enquanto integrante necessário da vida concreta do cristão, mais do que como objeto de reflexão teórico-crítica.

O presente estudo a respeito da religião cristã na formação da sociedade ocidental está respaldado na idéia de que nesta sociedade o advento do liberalismo econômico, o capitalismo, determinará a construção da sociedade em sua superestrutura. A sociedade moderna se caracteriza por um desenvolvimento sistemático das forças produtivas condicionado pela preponderância do sistema econômico. Este desenvolvimento da economia levou consigo uma revolução industrial e, em consequência, abriu um novo tipo de racionalidade, a *técnica*, que entra em choque com a racionalidade tradicional das sociedades antigas estruturadas numa racionalidade comunicativa. O que determinava finalmente a identidade destas sociedades eram as interpretações míticas e religiosas da tradição, que legitimavam a vida e a organização da sociedade. Ora, com o novo tipo de racionalidade, a *técnica* entra em concorrência com essa racionalidade comunicativa e se inicia a crise de sua validade. A *técnica*, aos poucos, começa a ocupar o lugar das interpretações míticas e religiosas, que vão sendo substituídas por interpretações científicas, as quais fazem perder a legitimação das sociedades antigas. A crise abre um vazio que só pode ser preenchido ou pela superação da injustiça institucional das antigas sociedades ou pela criação de uma legitimação da repartição injusta dos bens produzidos.

Vale notar que o capitalismo se caracteriza por uma forma de produção que resolve o problema. Ele oferece uma *legitimação do poder* e a oferece a partir da mesma *base do trabalho social*. A forma de produção capitalista se desenvolve em

primeiro lugar, sobre o mecanismo de mercado. O princípio de seu funcionamento é o livre intercâmbio de valores equivalentes que se regulam. Os proprietários trocam entre si as suas mercadorias, e os não proprietários trocam a sua força de trabalho. Para o bom funcionamento do *mecanismo de mercado* é necessário regular a estrutura econômica. Portanto, em segundo lugar, a mesma estrutura econômica condiciona todas as *estruturas de vida* (*jurídica*, política, religiosa), todas as relações dos homens entre si. Assim é que, a organização destas relações recebe uma legitimação do tipo técnico. As mesmas leis do funcionamento do sistema produtivo assumem também a função das relações humanas. Desse modo, a sociedade moderna legitima a opressão institucionalizada a partir de uma interpretação mesma do sistema produtivo.

Pode-se afirmar que o modo de produção capitalista pode aparecer envolto numa “aroma religiosa” justamente por sua capacidade de produzir e reproduzir não só mais-valia e classes sociais, como também seu próprio universo simbólico,

(seus mistérios e virtudes) e sua própria ética (prêmios, castigos e representações).⁸ De fato, até onde foi possível visualizar, toda religião produz uma interpretação da realidade. A religião católica surge como um fenômeno permanente que renasce ao longo da história do próprio cristianismo desde Constantino até a modernidade; interpretando a realidade, através de alianças com os poderes constituídos. Vejamos o que pensa Durkheim a respeito das representações religiosas: “*As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que não nasceram certos estados mentais desses grupos*” (1995:155).⁹

Durkheim verifica a necessidade de coesão de toda sociedade, possibilitando o surgimento de nexos religiosos em toda coletividade. Ora, esses nexos significativos podem ser explícita ou implicitamente religiosos (religião visível). O pensamento coletivo sempre é muito lógico e por isso devemos sempre nos perguntar qual é a lógica que preside a construção das representações. A primeira coisa que comprovamos e que as representações religiosas coincidem com situações de grande vulnerabilidade do homem diante da natureza. Como não se torna possível controlar a natureza com técnicas, com conhecimentos, como não se torna possível por exemplo, produzir alimentos com técnicas de regadio, de fertilizantes, de sementes novas, nem obter várias coletas por ano ou importar alimentos do exterior e assim criar uma economia onde o

⁸ Para que se possa obter um quadro mais completo do significado do religioso e necessário que se analise a religião como parte das idealizações, ou seja, das representações que os seres humanos fazem de seu mundo e de si mesmo. Tais representações são a maneira de construir a realidade na mente. Esse não é um fato puramente automático, não é apenas um reflexo, como o de um espelho que somente pode apresentar a realidade como ela é, mas sim que a mente humana sempre esta realizando um trabalho intelectual sobre a realidade para interpretá-la. Não existe na mente humana nem tão pouco na cultura de um grupo humano uma representação que não seja de fruto do trabalho da mente. Esse trabalho, não se faz sobre um vazio social e cultural. As representações sempre se constroem dentro das condições concretas e históricas dos atores sociais. Neste sentido, do ponto de vista sociológico, a religião é uma das representações que os homens fazem do mundo e de se mesmo. Especificamente, é a representação que faz referência ao sobrenatural. Toda realidade cultural é um produto. Por sua vez, todas religiões estão constituídas por sistema de crenças, sistemas de expressões, sistemas de ética e sistema de organização.

⁹ Para Durkheim religião é um sistema de crenças e praticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas. Crenças e práticas que unem numa mesma coletividade moral, chamada Igreja todos os que a ela aderem.

homem seja menos vulnerável no que diz respeito á produção de seus alimentos e de sua sobrevivência, procura-se um controle simbólico. Portanto, na representação da consciência coletiva a natureza está manipulada por entidades superiores, mas de fato a possibilidade do homem relacionar-se com essas entidades ou de realizar cultos ou sacrifícios é maneira de controlar a natureza simbolicamente.

Essas representações não aparecem a um olhar ingênuo, é necessário um trabalho de desmascaramento. A essência desse religioso e a prática dessa espiritualidade e dessa ética são submissão, renúncia ao pleno exercício da *liberdade* como superação da alienação operada, não na consciência, como defende Hegel, desenraizando o homem da sociedade e da história, mas na transformação real do mundo e não só da idéia que desse mundo fazemos, como defende Marx:

A necessidade só é cega enquanto não é compreendida. Não é na quimera de uma ação independente das leis da natureza que consiste a liberdade, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade de as fazer agir sistematicamente tendo em vista fins determinados. A liberdade consiste na soberania sobre nós mesmos sobre o mundo exterior fundado sobre o conhecimento das leis necessárias da natureza¹⁰.

A análise marxiana da liberdade transcende o plano individual para penetrar no plano histórico e social. A liberdade é enraizamento na realidade concreta. Marx pretendeu conciliar a necessidade das coisas e a liberdade do homem. Esta não consiste na independência quimérica em relação às leis da natureza e da sociedade, mas no conhecimento dessas leis e da ação que as utiliza. A liberdade é, tal como para Hegel, a inteligência da necessidade e, nesse sentido, é resultante do progresso do conhecimento, é processo de libertação. Se o conhecimento é sempre relativo, a liberdade é, também, relativa.

¹⁰ Engels, Anti-Duhring

Para Marx, não se trata apenas de fazer interpretações do mundo, é preciso transformá-lo.¹¹ Daí a importância do conceito de *práxis* que é a valorização da atividade humana concreta que transforma o real. Assim, é através da *práxis* que o homem encontra a verdade, que não é mero instrumento especulativo, mas consciência revolucionária. Se o homem é um ser social e histórico, a libertação não é, apenas, um problema individual, mas, exatamente, um problema histórico e social. Deste ponto de vista, a libertação não é uma tarefa individual, mas uma tarefa que exige tempo. A ação transformadora revolucionária, visa modificar ordem estabelecida que é alienante. A liberdade não é um estado que caracteriza a natureza humana, mas o resultado de uma conquista; não algo que é dado, mas algo a construir num processo dialético infinito, que busca a superação de todas as alienações (econômico-social, filosófica e religiosa).

A questão da liberdade assim formulada coloca em xeque as relações mercantis subjacentes no modo de produção capitalista. As mercadorias se transformam em “mercadorias-sujeitos”. Ou seja, adquirem as qualidades de “pessoa”. Adquirem “vida”. Mas se o homem não toma consciência do fato de que essa vida das mercadorias não é nada mais do que sua vida projetada nelas, chega a perder o livre exercício de sua liberdade e, no final, sua própria vida. Porquanto, o ponto chave, o elo entre a vida real e o mundo religioso, é precisamente, a mercadoria personificada. Em outras palavras o “fetiche” ou seja a “personalização” das mercadorias (o dinheiro e o capital) e a “coisificação” ou “mercantilização” das pessoas. A interpretação que aqui se faz da idéia de reificação inspirada no materialismo dialético, não pode dispensar a contribuição de Luckacs que faz Michel Lowy afirmar:

A reificação designada por Luckacs é o processo através do qual os produtos da atividade do trabalho humano (e o próprio trabalho) se

¹¹ **MARX, K.** *Teses sobre Feuerbach, Décima Primeira Tese.* In; **Ideologia Alemã**, p.111.

tornam um universo de coisa e relações entre coisas, um sistema “coisificado” independente e estranho aos homens, que os domina por suas próprias leis.

Para ele trata-se de um fenômeno “fundamentalmente, geral e estrutural de toda sociedade burguesa” cuja base material é o reino onipresente da mercadoria.¹²

Ao valorizar a idéia de reificação, Luckacs parte da análise do fetichismo e da coisificação, ao nível de produção, mas vai além, da esfera propriamente econômica, para abordar o conjunto da vida social cultural e religiosa, à luz da reificação.¹³ Com base nessas proposições foi possível compreender que, a partir do momento em que as mercadorias começam a “personificar-se”, o homem (produtor) tende a sujeitar-se a elas para viver. Nisso se baseia o seguinte impulso religioso do sistema capitalista: a “personificação” das mercadorias que se inter-relacionam leva à criação de “outro mundo” que intervem neste, mais cuja essência é produzir na fantasia religiosa as relações sócias que as mercadorias realizam no mundo mercantil. A religião, dentro deste contexto, pode vir a ser uma forma de consciência social que corresponde a uma situação na qual os homens delegaram a decisão sobre sua vida ou morte a um mecanismo mercantil por cujo resultados deixam de ser responsáveis.

1.2. Feuerbach: a crítica da religião como fonte de alienação

¹² LOWY, M. **Romantismo e Messianismo**, p.72-73.

¹³ Idem, p.72.

Sob vários aspectos, o fenômeno religioso não se encontra isolado em si mesmo, mas integrado em determinadas religiões, como fenômeno concreto próprio da vida humana. Por sua vez, a religião identifica-se com o culto prestado ao Sagrado, (que seja concebido como um Ser transcendente, um Deus antropomórfico ou um absoluto impessoal). Sem dúvida, religião significa uma atitude de submissão ao Absoluto que se manifesta em crenças e ritos determinados. Todo sentido do religioso aparece, torna-se manifesto nele mesmo, como significações fenomenológicas, portanto como construção humana, do homem que faz a sua própria história (FROMM,1970:25).

A partir dessa perspectiva, importa considerar o texto A Essência do Cristianismo, onde Feuerbach¹⁴ analisa “*a essência do homem geral*” e apresenta uma visão de religião como uma realidade natural e universal no existir humano, e como fator de diferenciação entre este e os animais ao destacar que “*se a religião baseia na diferença essencial entre o homem e o animal – animais não têm religião... A essência do homem, encontraste com a do animal, não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião*” .¹⁵Sobre essa plataforma religiosa manifestada como universalidade¹⁶ (não tira dos religiosos a sua singularidade), pois ele apresenta sempre características próprias, independentes da cultura dos povos da forma social ou da estrutura econômica. Nesse sentido, o mais significativo é buscar compreender a realidade do religioso em sua dialeticidade, compreensão essa que implica primordialmente em descobri-lo como movimento presente no existir humano, capitado

¹⁴ “Ribeiro de Fogo” é a tradução literal do nome de Ludwig Feuerbach, nasceu em Lamdschut (Baviera),no dia 29 de julho de 1804. Em 1823 iniciou, o estudo de teologia, passando depois para a filosofia. Em 1824 começou a frequentar as aulas de Hegel em Berlim. Em 1828 obteve a licenciatura na Universidade de Erlangen. Morreu em 1872.

¹⁵ FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**, p.43-44.

¹⁶ “*Não há povo, por mais primitivo que seja sem religião*”, expressa MAKINOWSKI,B.In: **Magia, Ciência e Religião, Perspectiva do Homem**, p.19.

pelo próprio homem, através de sua própria consciência,¹⁷ isso acontece porque o religioso, como objeto, é portador de um significado próprio. Assim, a fenomenologia quer elucidar o objeto como ele se manifesta na sua própria realidade, absolutamente pura, livre de qualquer mistura. Para conhecer a verdadeira natureza do fenômeno e necessário aproximar-se dele com a consciência pura, abstando-se de pensar qualquer coisa que possa ter sido dita pela história, pela ciência, pela literatura, pela própria religião e até mesmo pela consciência natural, ou pelo bom senso. Em outras palavras, em renunciar aos juízos preconcebidos (DESCARTES: 1979) aos hábitos mentais adquiridos¹⁸, para que, livres destes ícones, o fenômeno religioso possa se manifestar como ele é,¹⁹ oferecendo espaço para o olhar da inteligência, que se dirige para o objeto, penetra-o e faz com que se manifeste em toda sua totalidade. Por conseguinte, conforme a leitura de Feuerbach:

*O homem toma consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de se mesmo. Através do objeto conheces o homem; nela sua essência aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo. E isso não é válido somente para os objetos espirituais, mas também para os sensoriais.*²⁰

Após assinalarmos em linhas gerais algumas formulações teóricas sobre a questão do religioso, destacaremos a importância da crítica que Feuerbach desenvolveu sobre a religião, exatamente por não dar a devida importância à vida presente, pondo

¹⁷ Está é a fase que Husserl chama de “redução fenomenológica” ou *epokhe* (em grego, suspensão de juízo) consiste em pôr entre parênteses o mundo objetivo e suspender toda adesão ingênua com relação a ele, de maneira a liberar o acesso ao eu transcendental, definido como o sujeito último atingido no fim da redução fenomenológica. Husserl desenvolveu plenamente a fenomenologia, como ciência rigorosa, operando uma volta às próprias coisas, exercendo sobre nosso século uma influência considerável. Mas essa influência deve-se também à noção de *intensionalidade*, definida como particularidade que a consciência tem de ser consciência de algo.

¹⁸ “Agora que meu espírito esta livre de todo cuidado e que consegui um repouso seguro em uma solidão agradável, esforçar-me-ei seriamente e como liberdade em destruir de um modo geral todas as minhas antigas opiniões” Descartes, René. In *Meditações*. Das coisas que se podem colocar em Dúvida. Meditação Primeira, que tem como peculiaridade o fato de não se tratar aí de “estabelecer verdade alguma, mas apenas de me desfazer desses antigos prejuízos”, p.87,1979.

¹⁹ FEUERBACH, L. Op, Cit., p. 46.

²⁰ Id. .p. 46.Grifo nosso.

toda a esperança da libertação no céu. Por isso o homem religioso, analisado por ele, de forma concisa e atual, não se compromete com a mudança e transformação, com a injustiça, o sofrimento e a miséria deste mundo. A religião conduz o homem a aceitar todas essas coisas resignadamente sem lutar contra elas, projetando sua felicidade no outro mundo. Cabe aqui indicar que para o autor *“quando a vida celestial é uma verdade, é a vida terrena uma mentira, quando a fantasia é tudo, a realidade é nada. Quem crê numa vida celestial eterna, para ele esta vida perde o seu valor. Ou antes, já perdeu o seu valor: a crença na vida celestial é exatamente a crença na nulidade e imprestabilidade desta vida”* (1988:202).

Com o advento da chamada “esquerda hegeliana” inicia-se um novo postulado a respeito da religião como expressão e causa da alienação humana. Nessa linha, Max Stirner (1806-1856) e Bruno Bauer (1809-1882), discípulos de Hegel, se opõem ao mestre de modo categórico, radical, absoluto, destruindo totalmente a base religiosa do seu pensamento.²¹ Para eles, a idéia do ser supremo é uma criação da mente humana: não existe Deus, além, acima e fora do homem. São os primeiros a estabelecer uma crítica à religião, onde o homem é singular, livre e autônomo, criador do seu próprio destino. Aos poucos o homem se exaltou tanto, que se convenceu de ser ele, criador de Deus, e não ao contrário, (como até então se pensava), criado por Deus. Foi a revolução copernicana iniciada por Bauer e Stirner continuada por Feuerbach e revigorada por Marx.

Feuerbach retoma com mais ordem e incisividade as críticas dos discípulos da “esquerda hegeliana” a Hegel no terreno da religião, contribuindo, deste modo, para a plena realização da “reformulação” materialista do idealismo. Idealismo absoluto de Hegel supõe uma identidade entre o sujeito e o objeto, entre o conhecer e o ser. Não há

²¹ Colocando-se como legítimos herdeiros da filosofia hegeliana, proclamam uma “reformulação”, que nega energeticamente o cristianismo histórico e adotam uma concepção essencialmente materialista da história e, com ela, de toda a realidade.

unidade fora do espírito. O espírito sabe-se a si mesmo e é, também, atividade. Nessa perspectiva, a história universal é o esforço do espírito para adquirir o saber daquilo que é. Para tanto, é preciso lembrar que, na década depois da morte de Hegel (1831-1841), a sua filosofia se tornou oficial, quase uma religião de Estado. Ou se era hegeliano ou se passava por néscio. A filosofia hegeliana era como o sol, em redor do qual orbitavam, à maneira de planetas, todos os outros ramos do saber. No meio desta atônita e quase universal admiração do astro do pensamento, eis que surge Feuerbach, já aluno entusiasta de Hengel, sustentando que o mestre, arauto da realidade, está desarrazoado. O grande mérito de Feuerbach foi acabar com a adoração de Hegel e com seu abstrato idealismo, substituindo por uma visão materialista do mundo.

O pensamento feuerbachiano é uma reação ao fundo teológico da filosofia de Hengel. A essência da teologia é a essência do homem projetada fora do homem: a essência da lógica de Hengel é o pensamento transcendente, o pensamento do homem colocado do homem. Feuerbach inverte a filosofia especulativa hegeliana para possuir a verdade desvelada, a verdade pura e nua. O espírito de Hengel não é outra coisa senão o espírito separado de si.

Claramente que não renunciar à filosofia é não renunciar à teologia. Para a doutrina hegeliana a natureza é a realidade posta pela idéia, é, apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus; o ser material criado por um ser imaterial, isto é, por ser absoluto. Significa, portanto, que Hengel, ao abstrair, ao separar ao exteriorizar a idéia, procedeu a uma alienação do homem. Abstrair é colocar a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensamento fora do ato de pensar. Fundando todo o seu sistema no ato de abstração, a filosofia de Hengel alienou o homem de si próprio. A filosofia será um retorno do homem a si próprio. A filosofia será um retorno do

homem a si mesmo, um recuperar dos seus atributos perdidos. Pensar é conhecer as coisas tal como são. O pensamento provém do ser e não o ser do pensamento. Provem do ser e não o ser do pensamento. A filosofia só é honesta e sincera quando confessa que o segredo da natureza divina mais é do que o segredo da natureza humana. Dessa forma, a tese fundamental de Feuerbach em relação a Hengel é a seguinte: o segredo da teologia é a antropologia.²² O homem definido em sua totalidade que Hegel dera ao absoluto. O homem converte-se em ser supremo. Feuerbach desenvolve, assim, um materialismo que tenta esclarecer o homem e o mundo a partir de si mesmo. O ponto de partida da filosofia não é mais Deus, como em Hegel, e sim o próprio homem. O homem não é mais o homem cartesiano da razão, e sim o homem corpóreo, concreto, não como indivíduo isolado, mais como espécie. O eu precisa do tu. Valoriza o homem não só em relação ao tu, mas em relação à humanidade. O homem é o eu e o tu em sua reciprocidade. O outro representa o gênero humano, a espécie, que é o homem perfeito e o critério do homem é da verdade.

Assim, par Feuerbach, filosofia antropológica significa filosofia do homem e para o homem, o homem como ser mais elevado para o homem, ou seja, o homem é deus para o homem: *“o homem é o começo da religião, o homem é o centro da religião”*.²³

Nessa perspectiva de análise, a religião, em sua expressão cristã, e a relação do homem com si mesmo, ou, mais exatamente, como seu ser, que se apresenta como

²² Feuerbach compreendeu que o conceito de religião de Hengel era decididamente imanentista, pois que indetificava Deus com um Espírito em última análise inseparável da consciência histórica da humanidade os gloriosos atributos de Deus eram apenas a “imagem no espelho” da necessidade e aspirações humanas. Mas, com essa humanização da religião Feuerbach alterou profundamente uma das categorias centrais de Hegel, a da alienação ou exteriorização. A alienação em Hegel era auto-alienação enriquecedora e incessante. Formulando as avessas, Feuerbach via a alienação como uma perda. Deus, produto da auto-alienação do homem, assinalava uma perda do homem. Nessa direção, “Ribeiro do Fogo” agravou sua crítica da alienação como uma posição francamente materialista. Rompendo, portanto ruidosamente com a visão espiritual do mundo, peculiar ao idealismo alemão.

²³ Op. Cit., p. 223. Quando Feuerbach afirma que “o homem é deus para o homem”, concebe o homem como ser social, em sua convivência com outros homens: o homem com o homem, a unidade de eu e tu, e deus.

um ser diferente de si.(o ser divino não é outra coisa se não o ser do homem desembaraçado dos limites do homem individual, real e corporal, depois objetivado, contemplado e adorado com um ser particular, mas outro não ele e distinto dele: eis, como sugere Feuerbach, porque todas as determinações do se divino são determinações do ser humano). O homem - e é ai que reside o mistério da religião-objetiva a sua essência, em seguida constitui-se a se próprio como objeto desse ser objetivado, transformado num sujeito e numa pessoa; ele pensa-se, ele é o seu próprio objeto, *mas como objeto um objeto, de um ser diferente de si. O homem é um objeto de Deus: “O homem – é este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para se, mas como objeto, de um outro ser. Assim também é aqui. O homem é um objeto de Deus”*.²⁴

Sem maior dúvida, coerente com o seu materialismo, Feuerbach em *“A Essência do cristianismo”*²⁵ ensina que não foi Deus que criou o homem, mas o homem criou Deus, segundo seu retrato. Deus não é mais que o conjunto de propriedades do homem, projetado para fora sob a forma do tipo ideal. Deus é uma criatura do homem, a exteriorização e objetivação de seus próprios traços e características, assim se expressa: *“Consciência de Deus é a consciência que o homem tem de se mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de se mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa”*.²⁶

Quando Feuerbach fala de Deus como projeção do homem, parece entender não o homem individuo, mas o homem espécie, o homem genérico, o homem que idealizamos e não conseguimos realizar por nós próprios. Subjacente a esta idéia, a religião explicita uma alienação, um narcótico. Nessa esteira de análise afirma

²⁴ Id., p.71

²⁵ Id., p. 227

²⁶ Id., p.55.

Durkheim: “... não existe, pois, no fundo, religiões que sejam falsas. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem ainda que de diferentes modos, a determinadas condições da existência humana”.²⁷

Outro indicador da crítica de Feuerbach é o fato de que a linguagem cristã da transcendência expressava uma experiência que esvaziava o corpo, os sentidos, a liberdade e a criatividade de toda a sua validade e beleza, negando-os em nome de outro mundo. A glorificação de Deus equivalia, à aniquilação do homem.

Feuerbach faz uma acusação contra a linguagem teológica utilizada pelo cristianismo ao advogar que:

*“O empobrecimento do mundo real e o enriquecimento de Deus se dão num único ato. Deus brota do sentimento de carência... Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada... Somente o homem pobre possui um Deus rico. Deus nasce do sentimento de uma privacidade”.*²⁸

Ademais, argumenta que o ateísmo é necessário para que as classes oprimidas possam lutar por sua libertação, pois “só o homem pobre tem um Deus rico”. Quer mostrar que o correlato metafísico da fé inexistente; que Deus, objeto da crença, não existe. O homem projeta a idealização de suas qualidades próprias em um ser transcendental. Feuerbach nega, pois, o correlato metafísico da fé, não a projeção. Ao projetar a si mesmo, o homem aliena-se de si mesmo, gerando a divisão de si mesmo. A alienação religiosa, segundo ele, é tomar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem, ilusão, ídolo.

Vale ainda registrar que Deus se mostra uma compensação para o sofrimento humano. Essa compensação consiste no sofrimento e no anseio humano projetados sob a forma de felicidade e de riqueza. Deus não permite ao homem vencer a sua própria

²⁷ Durkheim, E. op. Cit., p. 149.

²⁸ Feuerbach, L. op. Cit., p. 68-71

miséria: ou porque ele mesmo consiste na causa dessa miséria, ou porque reconcilia o ser humano ao dar-lhe a esperança de uma liberdade transcendente ou meta-histórica. E afirma explicitamente que “o sofrimento é o sumo mandamento do cristianismo. A história do cristianismo é a própria história do sofrimento da humanidade.”²⁹ O sofrimento e a miséria transformando-se então na causa perene dos seres humanos. Se Deus causa o sofrimento do homem, ou deste o liberta meta-historicamente, não importa: em ambos os casos, o sofrer perde a sua característica de contradição. Contradição que precisa ser superada por intermédio da ação. Feuerbach achou necessário “des-teolizar” a dimensão da fé cristã, a fim de recuperar o verdadeiro objeto da religião: o homem. Sem dúvida o centro de toda sua fenomenologia é a antropologia. Esta é a chave hermenêutica para a compreensão da Religião. Religião é antropologia, “teologia é antropologia”.

Nossa meta é exatamente mostrar que a teologia é apenas uma psicologia oculta a si mesma, a patologia, antropologia e psicologia esotérica, e que por isso a antropologia e a psicologia real têm muito mais direito sobre a própria teologia, pois esta, nada mais é do que uma psicologia e uma antropologia fictícia... Quando a religião se torna teologia então cisão inicialmente espontânea e tranqüila entre Deus e o homem torna-se uma distinção intencional, estudada, que não tem outro objeto a não ser dissipar da consciência esta unidade já surgida na consciência (1988:132).

Assim, análise desenvolvida por Feuerbach, aprendeu-se que as questões por ele formuladas permitem assegurar que em nome de Deus muitas atrocidades são cometidas, em detrimento da existência do homem. A Igreja, em do cristianismo, defendeu Deus às custas do ser homem. Ao longo da existência do cristianismo, muitas vezes, Deus foi fabricado de acordo com os anseios e as necessidades ou finalidades no momento, criando Deus à sua imagem e semelhança. Muitas vezes, a Igreja católica usou Deus para cuidar de seus interesses. Como pai do ateísmo moderno, Feuerbach elimina Deus... A eliminação de Deus significa basicamente, a libertação do homem do mundo das idéias e realidade metafísicas. As palavras com as quais Feuerbach encerra o seu A Essência do Cristianismo, constituem um resumo de compreensão daquilo que é necessário para o homem ser humano:

“Assim, basta que interrompemos o curso habitual e comum das coisas, para que o comum adquira um significado incomum, para

²⁹ Id. Op., Cit., p. 105.

*que a vida como tal em geral adquira um significado religioso. Por isso sagrado nos seja o pão, sagrado vinho, mas sagrado também a água! Amém”.*³⁰

1.3. Marx: Demasiadamente humano

Como vimos a temática em torno do religioso, enfaticamente sistematizada por Feuerbach, no texto *A Essência do Cristianismo*, demonstra que a filosofia não é outra coisa que a religião formulada em pensamento e realizada de maneira pensante; fundamenta o verdadeiro materialismo e a ciência real; traduz a dialética do espírito para a dialética da matéria real e concreta; interpreta a história não do espírito absoluto, mas do sujeito concreto, da história do homem, da espécie humana, do proletariado.

Na questão da religião e da crítica religiosa, Marx está em oposição a Hegel. Situa-se ao lado de Feuerbach. Dele aceita não só o materialismo, como também a crítica da religião. Crê que Feuerbach conclui essa crítica na Alemanha.³¹ Enquanto para Feuerbach, a religião permaneceu tema polemico durante toda a vida, para Marx o ateísmo é um postulado evidente. Tão evidente que dispensa qualquer investigação mais seria da sua parte, Deus não passa de uma projeção do homem e se quer examina seriamente qualquer outra hipótese. Por isso, religião não passa de produção e alienação do homem. O homem cria a religião. Marx quer detectar as causas que geram o conflito originante da religião e superá-las, destruindo-as.

A contribuição mais específica da crítica marxista da religião situa-se no domínio das relações sociais. O texto mais citado de Marx, *Contribuição para Crítica do Direito Político Hegeliano*, sobre a religião mostra claramente que a crítica da religião realizada por ele é, justamente a do seu papel na reprodução das relações sociais de produção. Ou seja, não se trata de uma crítica abstrata, mas, sim, de uma crítica concreta, sempre em relação com sociedades concretas. Foi neste sentido que Marx afastou-se de Feuerbach e do ateísmo radical dos anti-hegelianos. Não obstante, herdeiro de Hegel a visão da realidade dialética, mas que a diferença de Marx seria sua insistência em situar essa totalidade na história econômica e social. Outro sim, apóiam-se ao historicismo hegeliano por definir a história como reino da necessidade, e não da liberdade ou da alienação (como entendia Hegel, em termos puramente individual ou subjetivo). Logo, e na história social que Marx passaria à buscar soluções para o problema da alienação, como resultado das relações sociais, antes que simples predicamento espiritual hegeliano. Marx critica Hegel por se ter refugiado no pensamento abstrato. Segundo Marx, também para Feuerbach faltou atitude revolucionária da práxis, visto que o homem concreto, em primeiro lugar, não é consciência, mas ser, matéria, corpo. Seu mundo não é o mundo abstrato dos pensamentos, e sim das relações sociais, concretas. Seu trabalho não é autoprodução da consciência, se não o trabalho prático do operário no processo de trabalho. Por isso a superação da alienação não se realiza só no pensamento, mas realiza-se na vida prática da sociedade. Marx transpõe, assim, a dialética hegeliana do plano do espírito para o plano das necessidades materiais, interpretando a história e a política em função da luta

³⁰ Id., p. 316

³¹ Em 1844 Marx iniciou a introdução à *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel, com Feuerbach, “para a Alemanha, a crítica, da religião está essencialmente terminada, e a crítica da religião é o suposto de toda a crítica”.

de classes.³² Insere a dialética hegeliana na relação realista imediata homem-natureza e homem-trabalho. No prefácio à segunda edição de O Capital, Karl Marx escreveu em 1873:

*Meu método dialético por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento, - que ele transforma em sujeito autônoma sob o nome de idéia, - é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.*³³

Para Marx, a dialética da existência desenvolve-se no plano prático das necessidades materiais do homem e não no plano teórico-ideal. O econômico ou material é a infra-estrutura. O resto é epifenômeno ou superestrutura, pois matéria e consciência são apenas dois aspectos de uma mesma realidade e atividade material.

Consta que nos primeiros e mais decisivos anos de sua atividade filosófica – entre 1841, data da publicação da obra fundamental de Feuerbach, A Essência do Cristianismo, e 1844 – Marx foi entusiasta feuerbachiano:

*Quem aniquilou o conceito dialético, a guerra com Deus, que só os filósofos conheciam? Feuerbach. Quem colocou o homem no lugar do amigo Absoluto, como também no lugar da Infinita Consciência? Feuerbach, e nenhum outro! Feuerbach, que completou e criticou Hegel sob o ponto-de-vista hegeliano, reduzindo o espírito metafísico absoluto ao homem real que permanece em contato com a fonte da natureza, de posse da chave para completar a crítica da religião, Feuerbach que, ao mesmo tempo, começando a especular especificamente sobre Hegel, esboçou, por esse meio, um grande e magistral perfil de todas metafísicas.*³⁴

O mesmo acontece com Engels quando escreve sobre a repercussão desse trabalho:

*Então apareceu “A Essência do Cristianismo”, de Feuerbach. De um só pulverizou a contradição, pois que, sem circunlóquios, recolocou no trono o materialismo. Nada existe fora da natureza e do homem, e os seres mais elevados que nossa fantasia religiosa criou são apenas reflexos fantásticos de nossa própria essência. O entusiasmo foi geral: todos nós tornamos, imediatamente feuerbachiano.*³⁵

Em suma, continua Engels:

³² A luta de classe e a luta organizada, empreendida de modo coerente e sistemático pela classe assalariada e explorada, contra a classe dirigente, dominante dos meios de produção. Para os marxistas, a luta de classe é um elemento permanente da história. Ela não nasceu com o proletariado industrial. De fato, é uma velha companheira da história humana e é encontrada quase nas origens da humanidade, ao menos desde o aparecimento das sociedades primitivas. Desde então, os homens entraram em relações históricas determinadas que são relações de produção. Assistem-se sempre ao mesmo fenômeno constante: um grupo de homens monopoliza as posse do meio de produção e esse monopólio perverte as relações econômicas, que se tornam relações de exploração e domínio.

³³ MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política, Livro 1-O Processo de Produção do Capital**, v. I, 14ª ed., Editora Bertrand Brasil, S. A., Rio de Janeiro, 1994, p. 16.

³⁴ Engels, F. Ludwig Feuerbach, Apud Fulton J. Sheen, p. 243-244.

³⁵ Ibid, p. 243.

*De uma penada (Feuerbach), reduziu a pó a contradição, repondo o materialismo no trono, sem desvios... O encantamento estava rompido. O “Sistema” (hegeliano) estava quebrado e lançado no lixo, contradição resolvida, já que existia apenas a imaginação. Preciso é ter-se experimentado pessoalmente a ação libertadora deste livro para se fazer uma idéia dela.*³⁶

Com efeito, tal entusiasmo é substituído por uma elaborada crítica ao livro de Feuerbach. Que motivos para tais mudanças?

Marx, a partir de 1844, começa a afastar-se de Feuerbach, a criticá-lo e integrá-lo em pontos fundamentais. O documento em que manifesta mais suas divergências com o pensamento de Feuerbach, que Engles encontrou num velho caderno de Marx e publicou pela primeira vez em 1888, juntamente como apêndice do livro L. Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã, são as conhecidas Teses sobre Feuerbach.³⁷ Nestes apontamentos escritos durante o seu exílio em Bruxelas, expulso de Paris juntamente com Engels, na primavera de 1845, Marx apresenta seu entendimento sobre as questões religiosas. Na *Quarta tese*, sintetiza toda a temática analisada pelo discípulo de Hegel em A Essência do Cristianismo. De acordo com Marx, Feuerbach isolara o indivíduo de maneira abstrata na história. Marx situa-o historicamente dentro do grande processo, dentro das necessidades sociais. Critica o materialismo da época por conceber o objeto, a realidade na perspectiva contemplativa e não na atividade ou práxis. Enquanto Feuerbach espera a transformação da sociedade através do Iluminismo (mudança de consciência e apela ao indivíduo da sociedade burguesa), tentando superar o egoísmo pelo amor, Marx analisa a emancipação humana como questão social do ponto de vista econômico, político e ideológico, não como problema do indivíduo, e sim de classes. Marx exige mudança de atitude em relação à prática política. Espera a transformação através da revolução social. Apela a classe operária para a luta política, para a luta de classes, e para a luta do proletariado explorado contra a burguesia exploradora. Segundo o autor,

Feuerbach parte do fato de que a religião torna o homem estranho a si mesmo e desdobra o mundo em um mundo religioso, imaginário, e um mundo real. O seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso na sua base terrena. Ele não apercebe que, findo este trabalho, o principal ainda estar por fazer. O próprio fato de que a base terrena se prepara de si mesma e se estabelece nas nuvens, como reino independente, só pode ser explicado pela dissociação interna e pela contradição dessa base terrena consigo mesma. O que deve, por tanto, ser feito antes de tudo é compreende-la em sua contradição. Assim, por exemplo, após descobrir que a família terrena e segredo da “Sagrada Família, é a primeira que deve ser criticada teoricamente e subvertida na prática.”³⁸

Existe uma intenção de Marx em operar, a respeito de Feuerbach, uma “inversão” análoga à operada com a dialética de Hegel. Marx não contesta o materialismo e ateísmo de Feuerbach, mas os considera incompletos e insuficientes.

³⁶ ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia Alem., In Marx e Engels, **Antologia Filosófica**, Lisboa; Editorial Estampa, 1971, p. 108.

³⁷ **Teses sobre Feuerbach** 11 teses escritas por Marx em Bruxelas, na primavera de 1845. Elas assinalam o desenvolvimento da sua concepção materialista da história. In: **Ideologia Alemã**, p. 107-111.

³⁸ Op.Cit.Quarta tese sobre Feuerbach, p.108.

Feuerbach apresta a matéria e a natureza como puros objetos a conhecer-se, e o homem como puro espelho desses objetos: “o homem fabrica uma imagem de deus, transforma a entidade abstrata da razão, a entidade do pensamento num objeto dos sentidos ou numa entidade de fantasia” (1988:118).

Assim, conforme Feuerbach, fabrica (uma imagem de Deus) precisamente porque o homem se dá conta da sua debilidade, ignorância e culpa numa ânsia de superação concebe um ser superior isento de todas as taras a que o homem rende tributo. Na verdade é que, segundo Marx, o homem se relaciona automaticamente com a natureza e a conhece verdadeiramente, transformando-a e recriando-a, tornando-se, pois, ativo frente a ela e não ficando puramente passivo. E é esse aspecto ativo do homem que Feuerbach esquece e que constitui a noção fundamental da análise marxiana.

Fiel às convicções, Marx realiza uma crítica a partir da ciência social, e não uma crítica atea. Criticou a filosofia de sua época, tanto a hegeliana como o seu contrário, por serem abstratas. A contribuição fundamental de Marx é que sua crítica do real, é uma crítica da maneira como funciona o aparato ideológico de uma determinada sociedade. Sua crítica da religião se faz do ponto de vista do papel de que esta desempenha na construção e reprodução da sociedade. O objetivo de Marx não era uma reflexão metafísica, mas uma crítica direcionada à práxis revolucionária. Realizou esse esforço intelectual, que se constitui em contribuição fundamental para muitos aspectos do conhecimento da realidade social, em função de um compromisso, ou seja, não apenas para estudar o mundo, mas de transformá-lo.

Não obstante reconhecendo que as primeiras tentativas de emancipação social tiveram inspirações religiosas de caráter cristão, Marx denuncia a fraqueza da prática do cristianismo:

Os princípios sociais do cristianismo justificaram a escravidão antiga, glorificaram a servidão medieval, e sabem da necessidade de aprovar a opressão do proletariado.. pregam a necessidade de uma classe dominante e de uma classe dominada... transferem para o céu as compensações de todas as infâmias e justificam assim a perpetuação dessas infâmias sobre a terra pregam a covardia, o auto-desprezo, o abaixamento, a submissão, a humildade, em outras palavras, todas as qualidades da canalhice³⁹.

Observa-se claramente que a prática do cristianismo analisada e criticada por Marx, reveste-se de um esvaziamento teórico, pois a mesma teoria do amor universal potencialmente inovadora destempera-se em frases sentimentais, tanto alienadas quanto alienadoras, que acabam enfraquecendo a vontade de luta dos injustiçados. E continua sua análise quando define que a prática do proletariado diante da prática do cristianismo é de recusar a ser tratado como canalha e de ter “*coragem, auto respeito orgulho pela sua independência*” e conclui dizendo que “*os princípios do cristianismo são sonsos, o proletariado é revolucionário*”.⁴⁰ A crítica do cristianismo é, no viés marxiano, *historicista*, levando Marx a definir pela rejeição, não pelo *amor* que prega, e sim por ter-se demonstrado de modo empírico ao longo dos séculos um instrumento incapaz de mudar a sociedade humana e de torná-la justa e fraterna. O erro de todas as *utopias*

³⁹ Marx, K. A Sagrada Família. Apud, Martin Claret, **Pensamento vivo de Marx**, Editora Tecnoprint S.A., Rio de Janeiro, 1985, p.62-63.

⁴⁰ Ibid p.63.

comunistas, no caso do cristianismo, está, segundo Marx, em alimentar aspirações ao amor e fraternidade universal desligadas da realidade econômica e social, pois:

O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o ser social, que inversamente, determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. Ao considerar tais alterações, é necessário sempre distinguir entre alteração material-que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito levando-os às suas últimas conseqüências⁴¹.

Em sua teoria materialista da história, Marx entendeu que o proletariado tem na filosofia a sua arma espiritual, e, nesse ponto o proletariado é visto como classe revolucionária e como tal “testamento” negador da miséria e política social, por tanto, *“anuncia uma tarefa não só histórica mais humano: a emancipação humana. Em resumo, o que Marx leva em conta é a possibilidade de o homem realizar-se a sua essência mediante a recuperação total do homem. Entretanto, como o fundador da alienação não é a religião, esta manifesta-se como falsa consciência”*⁴²

Convém ressaltar que na *Décima Primeira Tese*, Marx apresenta o significado da práxis filosófica e, conseqüentemente, da missão do filósofo ou do cientista social, ao afirmar que *“os filósofos tem apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes, a questão é transformá-lo”*.⁴³ Em outras palavras, torna-se imperativo o surgimento de uma consciência crítica que bloqueie a alienação. Sim! A religião é uma alienação e um mito concordando com Feuerbach. Mas supera Feuerbach por não investigar mais profundamente por que os homens criam para si estas *“quimeras celestes”*. Segundo Marx, a razão disso (Feuerbach não viu) é que não podendo superar seus limites e realizar sua natureza, por falta de condições e recurso, procura um consolo e um abrigo contar a frustração nestas imaginárias representações. Na Quarta Tese, afirma de modo explícito que a forma religiosa, fantástica, reflete um conteúdo real, terreno e histórico. Impotente, o homem imagina nos céus uma Potência infinita; desorientado, fabrica uma providencia; preterido e oprimido, cria um “Deus de amor”, visões fantásticas que não teriam razão de ser quando o homem (a sociedade humana) se torna dono da história. A religião é uma alienação, mas não é ela a fundamental. A origem de toda alienação é a econômica. Esta se deve destruir antes de tudo, se quiser eliminar também as outras. Enquanto Feuerbach fala do homem em geral e da alienação como realidades universais, Marx, ao contrário, defende que o homem é um “ser social” histórico e a alienação está vinculada à sua atividade material é por isso que a compreensão do

⁴¹ Marx, Karl. Contribuição à Crítica da Economia Política. São Paulo, Martins Fontes, 1977.

⁴² Cruz, Marta. **Igreja Católica e Sindicato no Campo: Coservadorismo ou Transformação (1975-1985)**. Tese de Doutorado em Educação apresentada à Comissão Examinadora da PUC-SP, em 1992.

⁴³ Op. Cit., p.111.

sistema de produção é fundamental, porque é dele que se origina e se manifesta a alienação econômica, geradora da alienação da consciência política e religiosa. Destarte, a religião é o produto de determinadas relações humanas que se estabelecem dentro da sociedade civil, o lugar de conflitos, entre vários grupos sócias que brigam por seus interesses particulares. Na Sétima Tese, volta a dizer que “... Feuerbach não vê, por isso, que o próprio (sentimento religioso) é um produto social, e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade”⁴⁴.

A alienação, para um melhor entendimento, manifesta-se essencialmente no trabalho e nas relações sociais de produção. “Toda relação social, fato ou acontecimento, é ao mesmo tempo material e espiritual”⁴⁵. O materialismo é uma tentativa de mostrar a historicidade, o compromisso social e histórico que estão em causas. As relações materiais implicam sempre o espiritual, ou seja a existência e a consciência se produzem recíproca e simultaneamente. Apesar de serem os produtores de suas representações, de suas idéias, os homens são reais e ativos.

Ora, na sociedade capitalista, o produto do trabalho separam-se do homem, adquirindo uma existência própria que o trabalhador não pode controlar: *O objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, agora se lhe opõe como um ser – estranho, como uma força independente do produtor. O produto do trabalho humano incorporado em um objeto é transformado em coisa material; esse produto é uma objetivação do trabalho humano*⁴⁶.

O próprio trabalho humano volta-se contra o trabalhador, tornando-se uma atividade desgastante, repetitiva, negadora da natureza humana, de maneira que na atividade do trabalho, (agora sentindo-se como estranho) o trabalhador não se realiza, mas nega-se a si mesmo. A relação do trabalhador com sua atividade humana é sentido “*como algo estranho e não pertence a ele mesmo, atividade como sofrimento, vigor como impotência(...) como uma atividade dele e não pertence a ele*”⁴⁷.

Marx defende que “o comunismo é a fase da negação e é, por conseguinte, o próximo passo para a próxima etapa do desenvolvimento histórico, um fator na emancipação e na reabilitação do homem”.⁴⁸ Este comunismo idealista⁴⁹, é um estado de felicidade paradisíaca, no qual se recompõe a harmonia do homem com seu semelhante e com a natureza, uma recuperação do “*paraíso perdido*”. Um paraíso, onde nem a hipótese de Deus poderia aparecer. Por sua vez, nesta linha de raciocínio, é preciso destruir a religião para que o homem recupere sua dignidade, sua liberdade e a si próprio. Suprime-se Deus para que exista o homem. O homem total não pode realizar-se enquanto um Deus o cria, o domina, o julga. Deus é negado, não por falta de argumentos para provar Sua existência, mas porque - existindo ele - não poderia existir plenamente o homem.

A religião é a teoria deste mundo, sua lógica expressa em forma popular, sua sanção moral e o fundamento de sua justificação, a luta contra a religião portanto, é a luta contra este mundo do qual a religião é o aroma espiritual. A miséria religiosa, por um lado é a expressão da miséria real e, por outro lado, é o protesto contra essa

⁴⁴ Id., p., 109.

⁴⁵ Ianni, Octávio. Op. Cit.

⁴⁶ Marx, **K. Manuscrito Econômico e Filosófico**, in Eric Fromm, Conceitos Marxista do Homem, p. 90-91

⁴⁷ Id., p. 94.

⁴⁸ Id., p. 126-127.

⁴⁹ “Para Marx, sabe-se o comunismo não é ideal do qual a realidade de deva confirmar, mas sim movimento real que subverte o atual estado das coisas: não há, portanto filosofia abstrata nele”. Afirma Mário MONACORDA, Mário A. In: **Marx e a Pedagogia Moderna**, p15.

*miséria. A religião é o gemido da criatura oprimida, a alma de um mundo sem alma, o espírito de uma época sem espírito. A religião é o ópio do povo é o pressuposto de sua verdadeira felicidade. Exigir que se renuncie a uma situação é exigir que se renuncie a uma situação que tem necessidade de ilusões. A crítica da religião é, portanto, em germe, a crítica deste vale de lágrimas, do qual religião é a auréola (...) na realidade ela é a consciência e o sentimento próprios do homem, que ou ainda não se encontrou, ou já acabou de se perder.*⁵⁰

Marx assevera o abandono da religião causadora da miséria em que o homem se encontra. O cristianismo, legitima essa miséria. Se é verdade que fala da religião como “*o ópio do povo*” o faz em um trabalho que precede as Teses sobre Feuerbach, chamado Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, clássico da interpretação dialética, onde apresenta um *definição* de religião como a consciência de si mesmo e do próprio valor do homem, que ou não adquiriu ainda a própria autonomia ou já a perdeu. Marx tinha, por outro lado, feito importantes observações sobre uma certa *duplicidade* que ele enxergava na consciência religiosa, alienada, onde a religião é a autoconsciência e o sentimento de si mesmo do homem que ainda não se encontrou, ou então já se perdeu. Para ele, a religião era uma expressão passiva de alienação (e, com isso, sancionava as condições materiais, sociais, que engendravam a alienação), mas era também um *protesto contra a miséria do mundo alienado*. “A religião é o ópio do povo”, porem é também “o suspiro da criatura oprimida”, “o coração de um estado de coisa sem espiritualidade”.

A contribuição de Marx é no sentido de fazer a crítica da religião como “consciência invertida do mundo”, aproximando a alienação religiosa do fetichismo da mercadoria. No primeiro caso, a religião é, por uma parte, *a expressão da miséria real*, e por outro, o protesto contra a miséria real. A religião é o “*suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração*”, assim como “o espírito de uma situação carente de espírito. Ela é ópio do povo”. Desta Forma:

Na produção social de sua vida, os homens entram em determinadas relações independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a que se levanta a superestrutura jurídica e política e que correspondem determinadas formas da consciência social (Fromm, 1970:187-188).

Igualmente a religião teria que ser vista então articulada com as condições materiais e com as relações sociais de produção que formam a base real da consciência social. Assim, não se trataria tanto de buscar um veredicto definitivo sobre a essência da religião, mas uma negação particular... Um juízo sobre a *essência* só é possível se Marx assume o metafísico da posição que critica. Desta forma, dentro da concepção marxiana não se explica logicamente que Marx aplique a dialética universal-particular à filosofia. Ele critica Feuerbach por “*omitir a trajetória histórica, focalizando o sentimento*

⁵⁰ MARX, K. **Introdução à Crítica da Filosofia do direito de Hegel**, In: A Questão Judaica. Apud Stacone, p.122-123. Grifo nosso.

religioso nele mesmo e pressupondo um indivíduo humano abstrato, isolado”,⁵¹ sem ver que a essência humana é, em sua realidade, o conjunto das relações sociais. Nesse contexto, a religião aliena o homem. A alienação religiosa deve ser esclarecida a partir da situação histórico-social concreta. Mas a religião é a expressão da alienação do homem e não seu fundamento. Antes, é o resultado. A essência da alienação do homem encontra-se no contexto econômico, no tipo de relação produtiva gerada no mundo capitalista. Destruindo a estrutura econômica capitalista também se destrói a religião que é seu produto. São as estruturas econômicas que geram a falsa consciência, que é a religião. Assim a idéia de Deus é o resultado de uma economia alienante. A religião é o aroma de uma sociedade alienada. É um momento necessário do mundo alienado porque o justifica. Seu protesto contra este mundo permanece sem conseqüências propondo uma solução para além da história. A religião apenas oferece a libertação espiritual do homem, a libertação imaginária e ilusória. Somente a práxis revolucionária será capaz de emancipar radicalmente o proletariado industrial, dispensando o protesto e o consolo da religião. A superação da alienação realiza-se partindo da práxis. De nada serviria privar o povo do ópio e não mudar nada. A crítica da religião consiste em libertar o povo da ilusão. Por isso a crítica religiosa deve ser seguida da crítica política e da revolução prática a fim de estabelecer a verdade neste mundo.

Por essa razão, a partir da própria lógica do pensamento marxiano, a religião deve ser analisada no contexto dos diferentes blocos históricos e das relações sociais particulares. Nessa linha Engels analisa a história do cristianismo primitivo, “movimento de homens oprimidos” e Rosa Luxemburgo busca na história da igreja a resposta para a contradição entre o procedimento dos sacerdotes de seu tempo e aquele dos primeiros cristãos e explicita não só a burocratização das práticas religiosas, como também analisa o seu fundamento material. Da mesma maneira Antônio Gramsci trata de descobrir a função dos católicos da Itália e esboça as grandes linhas de uma investigação que teria de ser feita sobre a ação católica, o pensamento social, as publicações católicas.⁵²

Marx era ateu muito antes de ser comunista. Sua atitude anticapitalista não foi pressuposto, mas confirmação. Aceitara o ateísmo da esquerda hegeliana e de Feuerbach. Em breve, o ateísmo materialista tornou-se simples evidência. Tal ateísmo determinou não só o cientista analítico, mas também o lutador político e o profeta. A inteligência de Marx conseguiu que o ateísmo se tornasse o fundamento e a ideologia para o socialismo até nossos dias. O novo humanismo de Marx é ateísmo e comunismo, pela superação da religião e da propriedade privada.

O mais interessante é que Marx não é dogmático, como testemunha Roger Geraudy, autor de diversos ensaios sobre a obra de Marx, assim se expressa: “Marx não nos legou um sistema de leis, mas a arte dialética de descobri-las e de fundar seu conhecimento nossa ação criadora”.⁵³

⁵¹ Teses Sobre Feuerbach, op.Cit. P.109.

⁵² Para Engels, ver Sobre a Historia do Cristianismo Primitivo e para Luxemburgo, ver Igreja e Socialismo.

⁵³ Pensamento Vivo de Marx, op. Cit., p.52.

Conclusão Parcial

Ao pensar a questão da religião sob a crítica elaborada por Feuerbach e Marx, analisa-se algumas manifestações do religioso presente no cristianismo e sua manifesta alienação. A religião, num primeiro momento manifesta-se como um fenômeno situado no tempo. Não esclarece problemas eternos, mas os que se colocam em determinadas circunstâncias. Com Hegel, toda a história ocidental pode se caracterizar à maneira de processo progressivo da tomada de posse pelo homem de sua liberdade. Esta história da liberdade entrou em nova fase no começo da Era Moderna, quando a liberdade e o pensamento se tornaram conscientes e críticos acerca de si mesmo. Como se sabe, *Kant* descreveu o iluminismo como “a saída do homem da sua menoridade culpada. A menoridade é a incapacidade de servi-se do próprio entendimento sem a direção de outrem. Ter a coragem de servir-te do teu próprio entendimento! Tal é o lema do Iluminismo!”⁵⁴ Representa, antes de tudo, um processo de emancipação. O homem liberta-se da tutela da autoridade e da tradição. O Iluminismo repercutiu sobre a religião e de modo especial, sobre o cristianismo. Sua imagem do homem e do mundo estava por demais vinculada a uma época definitivamente ultrapassada e como força reacionária.

O desafio da reflexão sobre a religião, tendo em vista um referencial crítico, se desencadeia num campo sinuoso, no qual se mesclam as diversas concepções de religião e suas implicações para o homem, exige um encaminhamento que não permite o estabelecimento de ideologias. Em passagem conhecida de *A ideologia Alemã*, Marx apresenta uma visão de ideologia em que seus elementos constituintes incorporam a idéia de *inversão*, tarefa própria da deformação do real, que lhe caberia devido a sua natureza projetiva (ao inverso) das ocorrências da realidade:

A produção das idéias, representações, da consciência está a princípio diretamente entrelaçada com a atividade material é o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui ainda como fluxo direto do seu comportamento material. O mesmo se aplica à produção espiritual como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica., de um povo. Os homens são os produtores das suas representações ,

⁵⁴ Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**, Coleção Universidade, edições de Ouro, Editora TecnoPrint, Rio de Janeiro, s/d. Modernidade que, segundo Kant é esclarecimento, como a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado, através do uso público da razão. Ao fazer o uso público da razão, o indivíduo não fala por si, nem por uma Instituição; fala em nome da razão universal à totalidade dos homens de entendê-lo.

idéias, etc., mas os homens reais, os homens que realizam (diewirlichen, qirkenden Menschens) , tais como se encontram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do intercâmbio que a estas correspondem até às suas formações mais avançadas. A consciência nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente. Se em toda a ideologia os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa Câmara escura, é porque este fenômeno deriva do processo histórico de vida, da mesma maneira que a inversão dos objetos na retina deriva do seu processo diretamente físico de vida (1984:22).

Estamos, pois, diante de uma questão problemática: teria a ideologia um papel dissimulador? Dando uma resposta ao nível de uma teoria geral da ideologia, pode-se afirmar, que a ideologia de um lado é apresentada como uma relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. Ocorre, nesse caso, a construção de um discurso no plano que se apresenta com certa coerência em relação ao vivido. Nessa perspectiva, a ideologia é colocada como representação da realidade resultante da opacidade da estrutura social da qual faz parte a própria ideologia. Marx já assinalava a moral, a religião, a metafísica, como ideologias que se prendem à dinâmica histórica da vida real dos homens. Desse modo, os produtores das representações, das idéias, são homens concretos vinculados a um processo determinado das forças produtivas. Mesmo porque, a ideologia burguesa do livre intercâmbio de equivalentes encobre o interesse *dominador* de uma classe sobre a outra e mantém reprimido o interesse pela *emancipação* da outra classe. Portanto, o caráter ideológico do intercâmbio de equivalentes consiste na institucionalização da relação de exploração sob a aparência de uma relação livre e justa. A legitimação da ordem sócio-política burguesa e/ou capitalista, embora ancorada no processo econômico de produção, incorpora uma *categoria moral* : o princípio de reciprocidade como encarnação dos ideais de liberdade e justiça. Daí o conceito de Marx re relação “*base econômica*” e “*superestrutura*” política ou institucional: esta última não faz outra coisa senão institucionalizar a relação de opressão. A relação opressora de interação das classes é tão forte que impede questionar a validade da legitimação ideológica. Mas basta um agravamento dessa relação interativa de opressão, causado pelo desenvolvimento das forças produtivas, para que a *consciência falsa* de uma situação de liberdade e de justiça se transforme em *consciência reflexiva*, capaz de criticar a ideologia, de descobrir a deformação monstruosa da comunicação entre as duas partes de uma mesma totalidade moral. Daí surge o conceito de “*luta de classes*”: a exploração do trabalhador pelo capitalista, deixada à sua própria dinâmica de desenvolvimento.

Por sua vez, o desenvolvimento da modernidade em sua descoberta da subjetividade humana (individual e coletiva), e também em sua desintegração positiva que leva até à desestruturação de todo sujeito, explica a marcha da crítica do fenômeno religioso que vai deparar-se com a modernidade Iluminista. O Iluminismo se propôs a desencantar o mundo, submetendo todos os ângulos da vida humana a explicações racionais. Sabe-se que o projeto iluminista da razão fugiu dos erros dos sentidos objetivando o acesso à verdade a partir das idéias “claras e distintas”, como bem mostrou o autor do *Discurso do Método*: “Assim, o meu desígnio não é ensinar o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha” (DESCARTES, 1977:30), artífice desse projeto que se tornou um dos sustentáculos da modernidade. A moderna crítica da religião nesses últimos tempos, reconhece as possíveis utilizações da religião em

detrimento da subjetividade humana; ela pode justificar a alienação anti-humano, alisada em Feuerbach; como também a estrutura e a práxis sociais injustas e dominadoras, mantendo a humilhação e o ressentimento na crítica de Nietzsche. Essa crítica positiva segue passo a passo a crise da subjetividade na história e na sociedade e representa a maneira de ver a análise de fenômeno religioso; ele (o religioso seria apenas uma expressão do imaginário sem eixo fundante consciente (significante que estrutura e coordena o significado da vida em sociedade) devendo, para explicá-lo, servi-se da racionalidade de outros campos de análise.

A modernidade oriunda do Iluminismo, por sua vez, com seus paradoxos e dilemas, penetra no campo das religiões deixando marcas profundas que precisam ser analisadas, pois muitas são as interpretações apresentadas pelos estudiosos e pesquisadores. Lê-se, com muita frequência, que o homem moderno não é religioso. Como maioria silenciosa, ele foge da social, abandona o futuro e as utopias, torna-se apático diante da política e deserta de religião. Para alguns, o moderno é o túmulo da fé. Para outros, instaura uma fé sem Deus. A crença se transforma em uma busca psicológica, que não desemboca em nenhum Ser Transcendental. A salvação está na mente, na iluminação, não mais na alma a caminho da condenação do paraíso. Aqui cabe as palavras abalizadas de Rouanet: “foi a modernidade que liberou forças sociais que permitem ao homem organizar sua vida sem a sanção religiosa e sem o peso da autoridade” (1984:32).

Um dos maiores desafios para os cientistas da religião é interpretar a imensa constelação do sagrado, que explode em todos os cantos da terra, marcando a crise da racionalidade moderna. Diante disso, a modernidade apresenta-se como uma fase de transição e um período inacabado da história humana, como uma fase heurística, na qual a humanidade está em busca de algo novo, enigmático. O futuro permanece desconhecido, não determinado, entretanto e o mais real e poderoso. Logo, é o reino da esperança, do milagre, da relação com um universo do qual o homem tem pouca visão e imaginação. Não sabe como imaginar o futuro. Nele estão suas esperanças e possibilidades, suas forças e fraquezas. O futuro é surpreendente e assustador. Não tem sinais nos seus caminhos, nem guias em suas errâncias. Faz perguntas e recebe poucas respostas. Tudo que sabe é que quando começa sua jornada não há retorno. Jornada que tem uma dimensão espiritual, na qual abandona uma morada para assumir outra. Portanto, a religião e o sagrado também se encontram numa virada de mudanças, porque o homem *é existência em constante devir* comportamental absorvido no mundo que o cerca.

No plano mais genérico, fenomenologia do religioso, que permite um tratamento antropológico do mesmo, presente neste capítulo, não significa, *a priori*, que a fé na transcendência não seja possível humanamente, quando não significar fuga às tarefas, aos valores e à dinâmica da imanência histórica. Nesse ponto, o ser humano não está a serviço de poderes escravizadores. A superação do religioso como alienação e a mudança da humanidade são correlatas e permanecem de mãos dadas com a transformação das estruturas sociais. Que a religião é o “*ópio para o povo*” é uma simples constatação objetiva. A evocação de um paraíso a ganhar, aceitando a miséria do mundo presente, foi uma verdadeira droga que evitou a revolta dos exploradores. Na medida em que as religiões propagam uma mensagem de submissão, vão contra o potencial humano. Não cabe a idéia de um Deus onipotente, a quem basta obedecer para agradar e obter recompensa. A dignidade do homem reside na recusa das obrigações impostas pela natureza; é por meio dessa recusa que, torna-se co-criador, aproximando-se do que procura expressar a palavra “Deus”.

Assim, não basta analisar a religião no contexto histórico-social. Ela é vista por autores marxistas apenas como uma das expressões ideológicas da classe dominante, projetada sobre o conjunto da sociedade e, portanto, relativamente unívoca. Existem diferentes comportamentos religiosos articulados com diferentes classes sócias. Por essa razão, as análises das religiões em geral e do cristianismo católico, no que se refere a este estudo, não deveriam ser relacionadas a um processo de mudanças pouco definidas ou globais, mas a classes particulares. A igreja católica, como expressão organizada de uma atividade religiosa, está inserida na sociedade e seus membros pertencem simultaneamente à estrutura de classe desta sociedade. Eles levam pois, para o interior da Igreja, os conflitos e as alianças da própria sociedade.

De modo análogo, assim, como a ideologia vigente na sociedade é a da classe dominante, a expressão religiosa está também vinculada a essa classe. Mas é relativamente fácil perceber como sobrevivem e nascem outras expressões ideológicas, tanto nas antigas classes dominantes em decadência, como nas novas classes emergentes. O mesmo acontece com as práticas religiosas. Pode-se descobrir diferentes expressões religiosas que são contraditórias entre si e que correspondem a lugares sócias diferentes.

Essa analogia permite vislumbrar como o fenômeno religioso não se esgota no mundo superestrutural das crenças e das ideologias, surge também nas práticas sociais. Dito de outra maneira, a religião não aparece somente na aceitação de uma doutrina, nem tampouco na realização de atos de culto, porém está presente na forma como os homens se comunicam entre si e como a natureza, através do trabalho e da convivência. Nesse sentido, entende-se que a religião tem uma dimensão superestrutural (doutrinada e de culto) e infra-estrutural (de práxis social). A crítica á religião deve fazer-se não somente aos seus aspectos de discurso doutrinário ou serviço de culto, mas principalmente, às atitudes e ações onde ela se vivencia. A religião não devia basear-se somente na fidelidade a uma ortodoxia (doutrina tida como verdadeira), mas na ortopraxia, que vive a verdade em ações concretas de justiça; trata-se de fazer valer a importância do comportamento concreto do gesto, da ação, da práxis. Há uma relação dialética entre atividade religiosa e ideação religiosa, aproximando-a da relação entre infra e superestrutura, identificando a infra-estrutura não tanto com a base material quanto com a práxis em geral.

Analisar a prática religiosa nas relações de produção é vê-la no interior das classes sociais, onde se expressam essas relações. Na verdade, ressalte-se que não se pode deixar de fazer a crítica de uma religião “ideal”, para estudá-la no contexto histórico concreto. E a análise da religião então seria conseqüentes com aquela que visa a sociedade global, fraturadas ambas pelas relações e conflitos de classe. A religião não se apresenta como elemento importante de preservação da vida, mas como alienação que se move apenas em torno de interesses daqueles que a manipulam. É notório a constatação da utilização do religioso como mercadoria, como produto vendido de salvação em detrimento das condições reais de sobrevivência.

Tudo isso leva a crer que a história da JUC, movimento universitário que sai sobretudo do interior da classe média e, em menor grau, da própria burguesia, é a história de uma lenta transição entre uma fidelidade em relação às classes de origem e uma fidelidade em face das classes populares emergentes oprimidas. Uma prática política que conduziu a tensões com as posições ideológicas de outros setores da instituição religiosa, atravessada pelos conflitos sociais. Não seria este trabalho teórico, sugerido por Marx, voltado para a religião, como um espaço de opressão e alienação, no cristianismo católico legitimador das injustiças, (que no viés de setores hegemônicos é um instrumento de opressão e de alienação) a tentativa de encontrar na religião cristã

uma prática revolucionária autêntica que cria estruturas capazes de garantir a liberdade em face ao poder constituído? Se fosse possível tal prática, setores da militância jucista não romperia com a hierarquia. Por conseguinte, a religião não oferece uma práxis revolucionária que provoque a transformação das estruturas sociais injustas da sociedade.

Enfim há a necessidade de uma produção teórica que faça avançar a compreensão universal e ao mesmo tempo particularíssima da experiência humana. A experiência do sagrado pode conduzir o pesquisador a uma abordagem que possa levar ao entendimento da possibilidade do “Sistema Feuerbach-Marx” se constituir de fato em um saber unitário e, ao mesmo tempo, globalizante a ponto de servir de estrutura para um diálogo com outras fontes, fundamental para se refletir o fenômeno religioso.

2.1. Igreja Católica: Alianças como era no princípio agora e sempre

Apoiado-se no caminho teórico percorrido por Feuerbach e Marx procurou-se apreender o significado e interpretar o fenômeno religioso como fonte de alienação quando utilizado ideologicamente para perpetuar o *status quo* da sociedade capitalista. Certo está que o cristianismo, a partir do momento que se torna a religião oficial do Estado Romano, procurou constantemente manter seu espaço hegemônico na sociedade, e, para tanto, estabeleceu um discurso teológico-político que permitiu esta prática através de constantes alianças com o poder instituído e com as classes dominantes. Desse modo observa Roberto Romano: “*A obsessão pela estabilidade esteve presente nas relações da Igreja com todas as formas autoritárias de poder de Estado no século XX*” (1979: 147).

A principal finalidade deste capítulo é analisar a prática religiosa inserida na Igreja Católica do Brasil. Para realizar esse objetivo é preciso compreender como a Igreja muda, o impacto dessa mudança na religião e as implicações desse impacto nos indivíduos militante da JUC, especificamente.

A Igreja é tradicional e conservadora, apresenta-se ao longo de sua história como dominadora, sempre preocupada em buscar insistentemente um destaque na sociedade brasileira. Mesmo com o advento da República que se implanta no Brasil, sob o signo do laicismo, e completamente separada do Estado, que a marginaliza, a Igreja não descuida de trabalhar as elites dirigentes do país, e de se apoiar na força dos latifundiários, embora todos eles impregnados de mentalidade liberal em matéria religiosa. O apoio das elites e dos grupos dominantes, ocasional que seja, é um dado importante na estratégia da hierarquia e pode tornar-se trampolim para chegar às áreas governamentais. Para tanto:

A Igreja lutará em diversas frentes: converter os ‘meios pensantes’ do Brasil, formar nos colégios católicos uma elite de confiança e

*penetrar nos círculos e escalões governamentais através de acordo particulares, enquanto não chegou a hora oportuna das reivindicações sob pressão das massas populares, sensibilizadas pela hierarquia.*⁵⁵

Assim, durante o final do século passado e metade deste, faz parte da política católica a idéia da estabilidade governamental, a condenação do uso direto da força para modificar ou sustentar os regimes políticos e a denúncia dos abusos cometidos no modo capitalista de produção. O discurso teológico-político,⁵⁶ utilizado pela Igreja, reconhece a estabilidade e permanência das instituições, tendo o seu fundamento verdadeiro fora da história e do choque das consciências. Ancorado na natureza, sempre idêntica a si mesma, a Igreja ofereceu aos regimes políticos seculares, à deriva do tempo e ameaçados pela contradição, a adesão das consciências dominadas, e a estas últimas estendeu “*sua sanção moral, seu complemento solene, o seu fundamento geral de sua construção e justificação*” (MARX, 1983: 53) A postura de alianças assumidas pela Igreja é um fato histórico que tem suas origens a partir do momento em que o cristianismo torna-se religião oficial do Estado Romano. Daí para frente essa aliança torna-se crescente. Atravessando os séculos, ocorrem separações e retornos entre Igreja-Estado, a partir dos interesses de controle da sociedade esse “casamento” foi solidificado numa obediência ao mandamento “o que Deus uniu o homem não separa”. Neste contexto, a aliança deve ser analisada, para evidenciar a prática religiosa de militantes jucistas e o conseqüente conflito com a hierarquia católica.

A prática religiosa da Instituição Igreja Católica, - quando o cristianismo tornou-se, a partir do ano 313, com a promulgação do Edito de tolerância de Milão, pelo Imperador Romano Constantino, a religião oficial do Estado – desenvolve em seu seio histórico uma cultura de dominação que não permite a pluralidade, o confronto e o

⁵⁵ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil-República: cem anos de compromisso: 1889-1989**. São Paulo: Edições Paulistas, 1991, p. 47.

⁵⁶ “Não é possível esquecer que o discurso da Igreja é teológico-político”, afirma Roberto Romano em seu magnífico trabalho **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kayros, 1979, p. 20.

debate de idéias como condição mesma para a transformação revolucionária da sociedade ou para a construção de uma sociedade diferente mais “carregada de evolução”.⁵⁷

Está claro que durante a sua história, (em definitivo) o catolicismo considera a Instituição Igreja como Instituição central – de fato imprescindível para o seu objetivo primordial da salvação pessoal. Por conseguinte a Igreja estabeleceu uma aliança indissolúvel com o Estado e que no rastro de seu desenvolvimento procurou manter esse “casamento”, não obstante os atritos advindos, por parte de alguns setores da hierarquia com o Estado, prevalecia a tese: “o que Deus uniu o homem não separa”. Por isso, é que se deve analisar a Igreja Católica com as características de uma instituição,⁵⁸ com as características de uma sociedade complexa e dinâmica, capaz de reagir a ameaças externas e internas, buscando evidenciar a compreensão do seu papel conservador na história do Brasil, não por causa de sua teologia que em momento determinado assume uma dimensão libertadora a partir da situação objetiva de injustiças sociais presente na América-Latina, mas por causa de seus vínculos particulares com o Estado que foram consolidados historicamente.

É inegável que a Igreja, como a mais antiga instituição, ou entidade social, permanente na Civilização Ocidental, teve que mudar a fim de sobreviver e, ao fazê-lo ditou normas a outras instituições modernas que foram baseadas no modelo da Igreja ou cresceram no espaço criado por ela na sociedade. No Brasil, a Igreja fundou a sociedade simultaneamente com o Estado e se desenvolveu com ele durante quinhentos anos

⁵⁷ A demonstração da falta de diálogo e a prepotência de ser a depositária da verdade que não podia ser questionada, por parte da Igreja Católica, é a questão Galileu Galilei. O grande fato novo com o qual Galileu se deparou frente a frente foi o *heliocentrismo* de Copérnico. Para não morrer aceitou a imposição do poder hierárquico da Igreja. O grande fato novo que Teilhard de Chardin enfrenta é a evolução darwiniana. Teilhard propõe à Igreja Católica uma nova concepção de ‘salvação’. Ele afirma o caráter *sagrado* da evolução como um processo em atuação. Por suas convicções o “jesuíta proibido” quase nunca obteve o *imprimatur*, esteve praticamente exilado na China e na Mongólia.

⁵⁸ Instituição como um sistema aberto em contínua interação com o seu meio ambiente, e não um instrumento ou maquinismo arquitetado para funcionar de uma determinada maneira e que, uma vez acionado, não para mais.

emprestando-lhe, durante todo esse tempo, a sua orientação e contribuindo para a sua atual composição, através de um discurso com características teológico-político.⁵⁹ Desse modo, “*é notável que a Igreja brasileira, em nível da história social e política do país, não tenha querido perder espaços*”⁶⁰ e para atingir seu objetivo que é influenciar os homens e a sociedade à salvação, a Igreja utilizou várias estratégias com maior ou menor entusiasmo nesses dois mil anos, obedecendo à flexibilidade: à medida que as sociedades foram transformadas, as táticas foram sendo modificadas, mas o objetivo essencial de influência permanece o mesmo. O exemplo mais significativo foi o Concílio Vaticano II (1962-1965) que representou uma tentativa da Igreja atualizar a sua abordagem da influência que vinha diminuindo desde a Renascença.

É importante assinalar que o conteúdo religioso advindo da Instituição ou salvaguardado por ela, não pode ultrapassar a esfera do preceito da fé. Encontrar pressupostos de libertação no interior do discurso religioso provoca a ruptura da aliança estabelecida entre a Igreja e o Estado. Os casos encontrados, não muitos, remetem ao enfretamento com o poder hierárquico, do Magistério e da Tradição Eclesiástica Católica, que em nome da defesa de sua ortodoxia promove o medo, castrando as iniciativas de se encontrar no próprio discurso religioso elementos que possibilitem uma ação crítica à divisão da sociedade em classes antagônicas, em exploradores e explorados e a luta pela superação dessa divisão, que parte da estrutura da sociedade e que para o militante jucista, num determinado momento da prática da JUC, é a origem de todo um processo de desagregação da pessoa humana.

A intenção é discutir de que forma a Igreja como Instituição utiliza o conteúdo do discurso religioso a serviço de sua hegemonia e da sua permanente união com o Estado. A própria história da Igreja no Brasil é testemunha de acordos e acertos com o

⁵⁹ ROMANO, Roberto. Op. Cit., p. 20.

⁶⁰ CRUZ, Marta. Op. Cit., p. 106.

Estado, mantendo, portanto, o ideário iniciado na época da Colônia. Porquanto, não é justo afirmar que a religião era um inalterável e imutável instrumento de domínio das classes dominantes em um certo momento histórico, é mais lícito atribuir à Igreja Católica a função de Instituição usurpadora e manipuladora da proposta original do judeu Jesus. No quadro da JUC havia a participação de estudantes universitários com uma motivação religiosa à resistência, à luta contra o imperialismo norte-americano, ao colonialismo e contra as discriminações sociais, à luta pela democratização do ensino público, à luta pela abolição do privilégio econômico, da propriedade privada dos bens de produção, da exploração do homem pelo homem.

Uma breve retrospectiva da história da Igreja no Brasil, possibilita uma visão unitária de como se processou as alianças entre as duas Instituições. A descoberta e a formação do Brasil Colonial foi um empreendimento conjunto da Coroa Portuguesa e da Igreja Católica, ambas se reforçando e se legitimando mutuamente. A Coroa e a Igreja traziam novas terras e mais almas para a “única e verdadeira fé”. Nesse momento grande parte da cristandade permanecia sob o domínio do Islã. Isso era considerado como mais uma prova de que se poderia contar com Portugal: o vencedor dos mouros na Europa e na África do Norte haveria de, assistido pela Igreja, continuar defendendo e espalhando o catolicismo pelo mundo ainda em processo de descobrimento e de colonização.⁶¹

Dessa maneira, havia um senso comum por parte do povo português: o povo português é o povo eleito, assim como o povo judeu fez uma aliança com Deus, o povo português recebe a missão de estabelecer o reino de Deus no Novo Mundo. Esse senso

⁶¹ Essa atitude foi reforçada ainda mais pela Reforma, quando Portugal reiterou sua lealdade a Roma. A impressão que se tinha era de que “o descobrimento da América foi um fato providencial, da indústria preparada por Deus para compensação e equilíbrio das perdas que na Europa o protestantismo acarretou à Igreja, dando a Pedro Álvares Cabral uma missão divina, fazendo, enfim, do Brasil um novo cenário dado ao cristianismo...” Pe. Júlio Maria, **O Catolicismo no Brasil**, Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1950, p. 25.

de missão divina foi transportado para a expressão corrente de que “Deus é brasileiro” – uma afirmação que está profundamente entenhada na psique nacional e da qual a Igreja nunca se recupera.

Durante mais de duzentos anos, a Igreja colonial gozou de preeminência formal e esteve presente em todos os aspectos da vida na Colônia, por causa da integração entre Igreja e Estado. O Padroado, permitiu todos os poderes à Coroa que exercia o controle da Instituição eclesiástica. Este acordo dificilmente poderia favorecer o desenvolvimento da Igreja como instituição, cuja identidade caracterizava-se quase que totalmente dependente do Estado no que diz respeito à estrutura e aos processos para exercer influência. Porém, naquela época essas observações não tinham a menor importância: os objetivos da Igreja e da Coroa eram virtualmente idênticos – conseguir total cobertura da sociedade. O ambiente era de exploração e missão, e as tarefas eram de arrecadas recursos para a Coroa e almas para a Igreja. A sociedade toda devia ser abarcada: os colonizadores tinha que ser católicos; os índios batizados pelos missionários e, mais tarde, os escravos negros eram batizados antes de desembarcarem na Colônia.

Assim, o Padroado significava que a direção mesmo da atividade religiosa não estava sob o controle da Igreja. O envolvimento da Igreja na vida colonial se dava mais nos níveis locais – padres subservientes aos grandes proprietários nas zonas rurais e empregados das irmandades.⁶²

Em contra partida, a Companhia de Jesus era a ordem mais organizada, mais dedicada, mais independente e mais disciplinada que havia no Brasil. A sua autonomia e organização faziam dos jesuítas um instrumento eficaz de influência da Igreja, pois eles podiam faze-las valer, enquanto o resto da instituição não podia. A “Guarda Negra do

⁶² As Instituições religiosas dominantes nas cidades eram as “irmandades”, associações voluntárias com diversas finalidades e atividades, embora sempre centralizadas em torno das festas religiosas.

Papa” detinha o seu próprio controle, geravam recursos independentemente do Estado. Foi o sucesso dos jesuítas que lhe provocou a queda, porque Pombal⁶³ percebeu corretamente que eles eram uma ameaça importante ao controle do Estado. As conseqüências da expulsão foram de longo alcance. Perdendo o maior e dedicado contingente religioso, a Igreja vegeta a maior parte do tempo da Colônia e posteriormente do Império. Com o advento da Independência, as relações entre a Igreja e o Estado não mudaram.⁶⁴ Durante os 50 anos de governo de D. Pedro II, não houve nenhum desejo por parte do Imperador de se envolver com a Igreja, que foi tratada exatamente como um órgão qualquer do governo. Pode-se afirmar que durante o Império a Igreja não foi perseguida, foi simplesmente tolerada.

Por outro lado, separada do Estado pela primeira vez e afastada da esfera pública com a chegada da República, - onde a Constituição de 1891 defende a liberdade de culto, só os casamentos civis eram válidos, a educação foi secularizada – religião foi excluída do currículo, e o governo ficou proibido de subsidiar a educação religiosa. Evidentemente, a reação imediata da hierarquia católica a essa exclusão da esfera pública foi a de exigir, com clamor, a sua volta. De fato, até 1930, a Igreja se utilizou de várias táticas para ser readmitida. Embora se declarassem favoráveis à idéia de maior independência do governo, os bispos ainda acreditavam na necessidade do apoio do estado e procuravam reconquistar o poder político como parte integral de sua abordagem de influência.

Assim, devido a separação entre a Igreja e o Estado e a eliminação dos meios formais e informais de controle estatal, a Igreja do Brasil entrou, pela primeira vez,

⁶³ Pombal (Sebastião de Carvalho e Mello, o Marques de Pombal) que foi o Primeiro Ministro de Portugal, de 1750 a 1777, era um estadista “moderno”, pois criou uma monarquia absoluta em Portugal a exemplo da Espanha e da França. Sob Pombal a Igreja, em todos os seus níveis, ficou completamente controlada pelo Estado e foi suprimida. Pombal foi particularmente violento com os jesuítas que foram obrigados a sair do Brasil em 1759.

⁶⁴ O Artigo Quinto da Constituição de 1822, declarava que “a religião Católica, Apostólica, Romana continuará a ser a religião do Império”.

numa relação “normal” com Roma e se aproximou do modelo organizacional da Igreja Católica Romana. Pode-se dizer que ela começa do nada. A partir de 1891 a 1964 se expande de doze para 178 dioceses. O ponto a salientar neste contexto é que: “*A Igreja é obrigada a enfrentar-se definitivamente com um mundo autônomo e secularizado*” (ROMANO, 1979: 46).

A necessidade do crescimento forçou a Igreja a fundar ou reabrir conventos, seminários e mosteiros fechados em meados do século XIX. A Santa Sé encorajou as ordens religiosas estrangeiras a enviar sacerdotes, freiras e frades para prover de pessoal as ordens e as congregações, organizando burocraticamente os seus quadro.

Importante assinalar que o surgimento da sociedade da burguesa urbana no Brasil, mesmo que incipiente num primeiro momento, leva a Igreja a preocupar-se em promover uma pastoral e criar organizações orientadas essencialmente para a classe média, embora não tivesse abandonado completamente as suas pretensões de cobertura total. Voltado para uma prática religiosa direcionada ao povo, o Pe. Júlio Maria (pregador redentorista) chamava a atenção da para o perigo da “romanização” e de uma pastoral deslocada das necessidades do povo. A “romanização” da Igreja Católica no Brasil, adotando os mecanismos de influência da Igreja europeia não deu á realidade brasileira; o desinteresse pelas questões sociais, a distância do clero e o laicato, denúncias que foram expressadas nas palavras do Pe. Júlio Maria em seus sermões e livros ao criticar que “os paramentos bem reluzentes” do clero eram mais importantes. Pe. Júlio Maria queria descer até o povo, assumir suas crenças e seus sofrimentos e fazer com que a Instituição se aproximasse deles. Reconhecia a religião do povo fraca culpando o clero por isto.

A configuração da Igreja distante do povo permite a adoção de uma estratégia de Dom Leme, colocando-a de volta á esfera pública na base de íntima cooperação com o

governo. Dom Leme da Silveira Cintra (primeiro bispo de Olinda e Recife e, depois do Rio de Janeiro a partir de 1921 foi o líder nacional predominante da Igreja do Brasil depois da morte de Dom Macedo Costa, em 1891), - como bispo e, depois cardeal do Rio de Janeiro até sua morte em 1942 – definiu e implantou a estratégia por meio da qual a Igreja esperava aumentar a sua influência. Constatou que o Brasil, país tradicionalmente católico, se caracterizava por uma Igreja com pouco prestígio ou influência.

A solução proposta por Dom Leme era educar a população na religião, envolver as elites na ofensiva da Igreja e reconquistar o poder político para a promoção da influência religiosa. A empreitada obteve sucesso. Mobilizou os setores da Igreja para reconquistar o poder, colocando-a novamente ao domínio público em termos extremamente favoráveis. Fez isso porque a vitoriosa revolução chefiada por Getúlio Vargas ofereceu oportunidades para uma mudança de acordos institucionais, os quais diziam respeito à Igreja. Dom Leme aproveitou-se da oportunidade oferecida por Vargas e cooperou plenamente com ele, reconquistando, com isso, privilégios substanciais para a Igreja. Romano, analisando esse período, considera que *“a Igreja deveria, portanto, aceitar o papel de coadjuvante no processo de centralização do poder (...) e a política católica, efetivamente, notabilizou-se por justificar governos autoritários desde que, conditio sine qua non, a liberdade da Igreja fosse garantida.”*⁶⁵

Dom Leme só uma mobilização efetiva das forças católicas, dentro de um contexto sócio-político brasileiro sujeito a crise violentas e sucessivas,⁶⁶ permitia a volta da Igreja ao cenário sócio-político nacional com características corporativistas. Dom

⁶⁵ Op. Cit ., p.145 e149.

⁶⁶ De acordo com Alceu Amoroso Lima, o Brasil passava por quatro níveis de reformulação: o político com as rebeliões nas quais os “tenentes” tiveram papel importante; o literário, com a semana de “arte moderna” de São Paulo; social, com a formação do Partido Comunista em 1922 e a superação do anarquismo, e espiritual com a função do Centro Dom Vital e da Revista *A Ordem*, sob a liderança de Jackson de Figueiredo (1921-1992).

Leme pretendia “*dinamizar as associações que, praticamente, se reduzem a grupos socialmente inativas, pensando mais em suas obrigações e em seus interesses espirituais do que natividade apostólica os setores da sociedade e feita de maneira coordenada e organizada*”.⁶⁷

Com faces diferentes e reelaborações próprias de sua estruturação milenar, a Igreja vai atravessando a República. Como também é contraditória dentro de si, abriga um espectro muito largo de tendências e práticas sociais. Tendências que se expressam claramente no campo da educação, escolarizada ou não.

Pouco a pouco, a custódia clerical sobre o poder civil vai se tornando extremamente difícil. A complexificação das relações sociais nas cidades por meio da industrialização, a presença de religiões alternativas junto às populações recém-chegadas à cidade e a diminuição das vocações sacerdotais implicaram uma série de alterações. A Igreja vai internamente se multifacetando, ampliando instituições, delegando algumas competências ao laicato e criando novos espaços de atuação. Surgem novas orientações, ao lado da manutenção de outras já consolidadas.

Dessa forma, desiludida internamente com a orientação tomada pelo golpe de 1964 (que apoiara “aggiornata” com a modernidade pelos ventos renovadores do Vaticano II e recuperando a “missa profética” em países de Terceiro Mundo) a Igreja inicia um processo de dessolidarização com os donos do poder. Estes últimos, na verdade, já haviam conseguido apoio por parte de uma tecnocracia secular investida de poderes advindos de outras fontes que não celestes.

Nesse ponto, surge a crítica social fundada na percepção das disparidades sociais gritantes que se avolumam na condenação à tortura e, sobretudo, no raciocínio de que catolicidade, cristianismo, humanidade e “povo” devem se equalizar mutuamente para a

⁶⁷ Lustosa, Oscar de Figueiredo. **A presença da Igreja no Brasil, História e Problemas, 1500-1968**, Editora Giro Ltda, São Paulo, 1977, p. 65.

constituição de uma nova ordem social. E a esperança de remissão do catolicismo estaria neste “povo”. Portanto, a orientação ultramontana e aglutinadora, prevalecente até os anos 50, desfaz-se em tendências diversas, diferentes e até opostas. As múltiplas facetas permitem alianças com diferentes concorrentes ou parceiros. Entretanto, solidária ou não com poder, a Igreja jamais abandonou por inteiro o sucesso obtido na área das escolas confessionais e nas escolas de ensino superior. E para não abandoná-las, não hesitará em discurso, alianças, práticas julgadas e já sepultadas, caso se coloque em risco a tarefa que se auto-aplicou, consoante os pressupostos que longa data professa e pratica.

2.2. – Ação Católica: Interesses Sócio-Político com a LEC e a LDB

O surgimento e a evolução da Ação Católica, - que desde Pio X e principalmente Pio XI, com a Encíclica *Ubi arcano*, 1922, - tomam contornos bem definidos e sistematicamente exigiam em termos de convocação dos católicos uma grande frente unida de combate aos erros sociais modernos de laicização da sociedade.

Verdadeiro “exercito de Cristo”, os leigos participantes do apostolado hierárquico, receberiam um mandato da Ação Católica: sacralizar a sociedade implantando uma nova ordem social (a nova cristandade) como fermento no “meio pelo meio” (apostolado especializado), com métodos próprios, diretamente ligados à realidade (ver, julgar e agir). A Ação Católica aos poucos se organizará gradualmente às necessidades de cada região e terá efeitos visuais no desenvolvimento do catolicismo brasileiro – ainda hoje presente. AC abriria para o leigo a possibilidade de desenvolver um papel no interior do poder eclesiástico, especificamente, na hierarquia, mais ativo, despertando em alguns setores do laicado a eliminação progressiva do clericalismo com

uma militância cristã no terreno social e político, não individualizada, mas organicamente planejada e cooperativamente executada.

A Ação Católica impressiona o governo recém-chegado ao poder em 1930, permitindo-lhe ao mesmo tempo sentir o alcance e o significado da força e do prestígio da Igreja.⁶⁸ Para os católicos, com a vitória da Revolução de 1930, criou-se a grande ocasião, - após 40 anos de ausência pública, - de influenciar na reestruturação jurídico-constitucional do país e de apagar, assim, certos aspectos da Constituição de 1891, que criou um Estado sobretudo laico. As reivindicações católicas, como eram chamadas, resumiam-se praticamente a dois pontos: a estabilidade da família e a educação religiosa do povo, em sua maioria católico. Para o primeiro ponto, o combate dirigia-se contra as emendas, à Constituição que de uma maneira sub-reptícia, tentavam fazer passar o divórcio. Para a Segunda, tratava-se de mudar o artigo 72, parágrafo 60 da Constituição de 1891, que prescrevia o ensino laico nas escolas públicas.

Com a convocação das eleições para maio de 1933, os católicos, - que até então agiam através de mensagens ao governo, ou de pressões sobre os ministros e o chefe da Revolução, Getúlio Vargas, - compreenderam que era necessário novas táticas: influir decididamente nas eleições e, depois, por meio dos candidatos eleitos, atuar no seio da própria Constituinte, a fim de que os seus postulantes saíssem vitoriosos. Como era de prever, ocorreu logo a idéia do Partido Católico. É o período de um catolicismo que quer ser triunfante e deseja dominar o ensino, a política e mesmo a economia. Há, com efeito, um grande projeto triunfalista de uma nova cristandade. É toda a época da AC e da Democracia Cristã, (mas que vai ser abandonada a partir do Vaticano II).

Vê-se que politicamente a ocasião era propícia para a Igreja lançar seu próprio partido católico para concorrer nas eleições convocada pelo governo provisório, em

⁶⁸ Em 1931 a coroação de Nossa Senhora A parecida como padroeira do Brasil no Rio de Janeiro, arrastando bispos e peregrinos e com a presença do Presidente da República, a bênção da estátua do Cristo Redentor no Corcovado, foi uma demonstração do poder de mobilização da Igreja.

1932. Haveria meio mais prático e seguro de coordenar as forças da Igreja para a ação política? Nesse sentido, fez-se cerco ao Cardeal Leme, insistiu-se, profetizou-se! Dom Leme permaneceu irredutível. Não queria Partido Católico. Para começar, chocava-o a própria contradição dos termos: “partido” e “católico” são duas denominações que se repelem, dizia, são termos em completa antítese. Partido quer dizer “fração”, “parte”, católico quer dizer “universal”. Era preciso, pois, encontrar uma fórmula extrapartidária, que tornasse os católicos capazes de atuação indireta, mas eficaz, na política. Foi então que Dom Leme *“imaginou um organismo que cumpriria, a contendo, as pretensões políticas dos meios eclesiais e não comportaria os perigos evidentes de facções. Este organismo seria a Liga Eleitoral Católica (LEC)”* (LUSTOSA, 1977: 69), que tinha como finalidade dupla: instruir, congregar, alistar o eleitorado católico e assegurar aos candidatos dos diferentes partidos a sua aprovação pela Igreja e, portanto, o visto dos fiéis, mediante a aceitação, por parte dos mesmos candidatos, dos princípios sociais católicos e o compromisso de defendê-los na Assembléia Constituinte.

Habilidoso ao propor a LEC, Dom Leme entendia que num país nominalmente católico, a Igreja teria a maioria dos deputados nas eleições de 1933 apoiados pela LEC.⁶⁹ Nesse sentido, *“a Igreja estava forte, unificada, tinha um líder sagaz e ativo na pessoa de D. Leme, e estava bem consciente da necessidade de poder político”* (BRUNEAU, 1979: 31). Com a morte de Dom Leme, em plena Segunda Guerra (1942), no catolicismo brasileiro estava aberto um vazio em termos de coordenação nacional e de prestígio. Porém, a aliança oficiosa entre a Igreja e o Estado permanece não no

⁶⁹ Os candidatos compromissados com a LEC deveriam: defender o ensino religioso facultativo nas Escolas Públicas, a indissolubilidade do casamento, a assistência religiosa facultativa às forças armadas, incorporados na Constituição de 1934, reiterada na Constituição imposta por Vargas em 1937. Tais reivindicações, bem como uma série de outras, foram incluídas na Constituição Federal, mas o problema do engajamento político volta novamente em 1935, ano da “Intentona Comunista”, e agora de maneira crucial, para os militares da Ação Católica. Muitos desejavam um engajamento na luta anticomunista, argumentando que as “milícias” da Ação Católica faziam péssima figura ante as brigadas, decididas e entusiastas e em pé de guerra, da Ação Integralista, “mais engajada, mais política, mais combativa. Novamente, o Cardeal Leme volta ao seu “não” categórico: para ele não se conquistam almas pela espada, mas pelo apostolado.

mesmo teor de aproximação e amizade pessoal (Dom Leme e Vargas),⁷⁰ mas continuará no mesmo ritmo de compreensão, começado em 1930. Somente com a criação da CNBB (1942) o vazio deixado será preenchido dez anos depois.

Dessa forma, o catolicismo com o fim da guerra e a volta de Democracia, deverá abrir-se para um novo foco: os trabalhadores. O Brasil cresce industrialmente, e com isso o aumento do contingente populacional, com as migrações internas, provocando o surgimento da periferia ocupada por trabalhadores urbanos. As condições objetivas de existência material tanto dos trabalhadores urbanos quanto dos trabalhadores rurais, exercem uma função de aguçar a “consciência de classe”. Indiscutivelmente, é preciso que o proletariado em seu conjunto, tome consciência de sua força, de suas necessidades e de seus direitos, assumindo de fato uma consciência de classe. A consciência de classe dos operários é sua compreensão do fato de que, para melhorar sua sorte e realizar sua emancipação, não há outro meio senão lutar contra a classe dos capitalistas e dos patrões. A compreensão do fato de que os interesses de todos os operários são idênticos, solidários e de todos os operários constituem uma mesma classe, distinta de todas as outras classes da sociedade, é fundamental para a concretização de suas lutas. Não basta, com efeito, saber-se explorado, é preciso também ter vontade de chamar os exploradores à razão. Isso significa que a consciência de classe deve ser uma consciência política, que possibilite a reação contra todos os abusos, toda manifestação de arbitrariedade, de opressão ou de violência, sejam quais forem as classes vitimadas.

Nessa perspectiva, há uma recusa por parte da Igreja em encarar uma realidade constrangedora. É melhor falar de outra coisa como, por exemplo, o amor dos homens. No caso específico da luta de classe, todavia, a Igreja não tem que negar ou reconhecer

⁷⁰ A história é testemunha dos tratados e acordos entre Núncios e Cardiais com Hitler e Mussoline. O Vaticano silenciava enquanto a dignidade do homem era ofendida, espezinhada, escarnecida no irmão comunista ou irmão judeu trucidados nos campos de concentração nazistas. O Vaticano protestava somente se os seus “fiéis” eram tocados como fiéis, se os privilégios que a Igreja acreditara obter com os acordos eram respeitados.

a luta de classes, não tem que ser a favor ou contra. Com ou sem a concordância da Igreja, a luta de classes existe, e a sua origem não está na consciência corrompida do homem: o egoísmo e o ódio. Para ela, é o egoísmo que desencadeia a luta entre as classes sociais, e a Igreja não toma partido pela classe operaria contra as outras classes sociais. Evidentemente, o amor não reina nas relações entre as classes. Basicamente, essa recusa da Igreja a toda luta de classe se apóia em uma concepção muito particular de sociedade, considerada como um corpo harmonioso, cujas diversas partes, em seu lugar determinado, devem cooperar em vista de um bem comum do conjunto. As classes são, então, ao mesmo tempo, diversas e complementares; não podem ser antagônicas, sob pena de enfraquecer todo o corpo. As classes são diversas; é mais que uma exigência moral – é uma lei da natureza. Leão XIII: *“Está conforme à ordem estabelecida por Deus que haja, na sociedade humana, príncipes e súditos, patrões e proletários, ricos e pobres, sábios e ignorantes, sábios e plebeus.”*⁷¹

Com efeito, os desafios progressivamente agressivos das realidades político-sociais vão exigir uma sensibilidade e uma abertura da Igreja para os trabalhadores. A necessidade de engajamento da Igreja no social permite que estudantes estabeleçam aliança entre trabalhadores camponeses e na luta dos direitos do trabalhador. Nesse ponto, a participação dos jovens católicos (JUC e JEC) nos movimentos político-sociais do final de 50 e nos anos 60 foi o foco de grandes preocupações e atritos com a Igreja. A JUC provoca a hierarquia, forçando-a abandonar seu papel tradicional de ponto de apoio das classes dominantes mais reacionárias da sociedade brasileira, o que não ocorre, pois a Igreja como um todo oficial nunca tornou-se um suporte poderoso e real das lutas dos trabalhadores contra a exploração do capital e do latifúndio, isso a Igreja continuava recebendo apoio e recursos do Estado até a década de 60. Romano não

⁷¹ Leão XIII. Matu Próprio, de 18/12/1903, o grifo é nosso.

permanece insensível a essa questão e suscita o debate. “Choque e ambigüidades análogas estabelecem-se com a burguesia capitalista: racional, mundana, anti-superciosa, democrática, anticlerical, contrária à santidade da tradição. Entretanto, quando enfrenta o perigo do proletariado, a burguesia também recorre à Igreja e ao seu poder domesticador.”⁷²

Não menos revelantes é a exigências de engajamento da Igreja em face da questão educacional. Para a Igreja Católica a educação sempre foi muito importante, pois através dela cumpre sua missão evangelizadora, influencia, forma uma elite que a apóia e (no limite, ao reproduzir seus quadros) garante a própria sobrevivência.

Na década de 30, a Igreja Católica luta para garantir, constitucionalmente, o ensino de religião nas públicas. É verdade que havia um Decreto de 1931 satisfazendo tal desejo, porém, um Decreto não é uma Constituição. Nessa luta, a Igreja entra em conflito aberto contra os defensores do ensino público, leigo, obrigatório e gratuito.

No decorrer dos anos 20, ganha corpo o movimento renovador, quer pelas reformas de ensino realizadas em vários Estados, quer pela criação, em 1924, da Associação Brasileira de Educação (ABE), - responsável pela realização, a partir de 1927, das Conferências Nacionais de Educação, - quer pela defesa de princípios básicos da educação, tais como: a laicidade, a obrigatoriedade do Estado em assumir a educação, a co-educação dos sexos etc. no contexto do confronto com os católicos e com a intenção de influenciar o capítulo sobre educação da futura Constituição, os líderes do movimento renovador expõem seus princípios educacionais num documento, hoje com quase setenta anos e sobejamente conhecido, o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, dirigido ao povo e ao governo.

⁷² ROMANO, Roberto. Op. Cit., p.

Por sua vez, organizada na LEC, as lideranças católicas defendem a escola confessional privada, o ensino da religião nas escolas públicas, a função supletiva do Estado em matéria de educação e a separação por sexo. Era, portanto, a defesa da escola tradicional, e tais lideranças, representando as forças conservadoras do país, entenderam que as propostas de uma escola gratuita, obrigatória, universal, leiga, de responsabilidade do Estado, redundariam num monopólio estatal da educação. Não perceberam que nem essa era a intenção dos Pioneiros, nem havia na sociedade brasileira, condição para tal. O fato é que a Igreja Católica, já agastada com a leicidade do ensino, proposta pela Constituição de 1891, via seu quase monopólio do Ensino Médio ameaçado pelas reivindicações de implantação.

Os debates sobre essas duas concepções de educação diametralmente opostas por objetivos, métodos, valores e princípios foram acalorados e só esfriaram com a Constituição de 1934, e mais ainda, com a implantação do Estado Novo. O resultado prático do embate foi a solução de conciliação e compromisso, oferecida primeiro pela Constituição de 1934 e, depois, pela de 1937. Ambas adotaram o ensino religioso de frequência facultativa nas escolas públicas, ao mesmo tempo em que atenderam a algumas reivindicações dos Pioneiros.

De certo a Igreja foi um grupo de pressão na tramitação do projeto de Lei de Diretrizes e Bases. Especificamente a alta hierarquia desde 1948, quando do início da trajetória do projeto de Diretrizes e Bases da Educação, (até as suas leis 4024/61, 5540/68 e 5692/71) se pronunciou inúmeras vezes sobre o assunto, como, também a AEC (Associação de Educação Católica) fundada em 1945, cuja participação foi das mais intensas e virulentas, mostrando que a transição do projeto desenrolou-se ideologicamente com o envolvimento da Igreja Católica (como grupo de pressão que foi na defesa do ensino particular).

Importante assinalar que no final dos anos 50, o conflito entre defensores do ensino público e os do ensino privado, arrefecido durante a vigência do Estado Novo, vem novamente à tona. Trata-se agora de – ainda sob o lema da liberdade de ensino, jamais ameaçada - garantir o financiamento pelo Estado das escolas privadas. As lutas ideológicas ocorrem no processo de discussão da LDB e da Educação Nacional, cujo primeiro projeto fora enviado ao Congresso Nacional de 1948, atendendo ao dispositivo da Constituição de 1946. Elaborado por uma comissão de educadores, era fruto de uma orientação liberal. Antes mesmo que o Ministro Mariani encaminhasse o anteprojeto, a diretoria da AEC promove, em fins de 1947, um encontro com prolongados debates em que estavam presentes vários membros da Comissão Ministerial incumbida de elaborar esse primeiro projeto e representantes do Sindicato de Estabelecimentos Particulares de Ensino. Com pesar são registradas as ausências de Alceu Amoroso Lima Junior que foi posteriormente nomeado Relator Geral do projeto. Nessa ocasião a AEC defende princípios de “flexibilidade” e de “equivalência” para os currículos do Ensino Médio.

Nomeado relator na Comissão Mista de Leis Complementares, o deputado Gustavo Capanema elabora um parecer que teve como consequência o arquivamento do projeto. A AEC envia a esse deputado um estudo sobre o projeto, elogiando o trabalho da Comissão, discordando porém de princípios aí expostos, tais como “as relações do ensino particular com o Estado, o direito da família a tese conexas”. Envia ainda a Capanema um substitutivo ao Projeto Mariani por entender que “esse feria em vários pontos as justas aspirações do ensino de livre iniciativa”. Como é possível perceber, esse primeiro projeto, elaborado pela comissão de educadores, sofreu ataques de duas frentes: da AEC e dos defensores da política educacional do Estado Novo, representados por Capanema.

No entanto, é apenas em novembro de 1956 que eclode o conflito entre os defensores do ensino público e os do ensino privado, envolvendo, num primeiro momento, o professor Anísio Teixeira, diretor do INEP, membro da ABE e um dos Pioneiros da Educação Nova. O padre deputado Fonseca e Silva, em sucessivos discursos pronunciados na Câmara Federal, nos meses de novembro e dezembro, acusa Anísio Teixeira e Almeida Junior de se posicionarem contrariamente aos interesses das escolas confessionais. Fonseca e Silva se insurge contra a orientação filosófica ao INEP por seu diretor. Aproximando o pragmatismo de Dewey ao marxismo, acusa Anísio Teixeira de agnóstico, ateu e comunista.

Desencadeado, o conflito ganhou a imprensa e por aí conduzindo o debate sobre as diretrizes e bases para fora do círculo restrito do Congresso Nacional, mobilizando amplos setores da sociedade civil: professores, intelectuais, estudantes, operários, reunidos ou não, em associações diversas.

Em fins de 1958 apareceu um projeto tal como desejava a Igreja. Trata-se do substitutivo do Projeto 2.222/57 apresentado pelo deputado Carlos Lacerda⁷³ à comissão de Educação e Cultura da Câmara Federal, em 26 de novembro. Conforme justificativa apresentada pelo deputado, a doutrina do projeto se concentrou num ponto: a liberdade de ensino. Porquanto, sentindo-se confortada com o substitutivo Lacerda, a Igreja mobiliza os seus quadros na defesa dos interesses privatistas. Assume uma posição defensiva, obrigando os defensores do ensino público a se colocarem na defensiva. A AEC elabora substitutivos, convence legisladores, orienta jornalistas, desarma campanhas e neutraliza grupos contrários. Sua estratégia consistia em identificar e apontar adversários, armar de técnicas e argumentos seus próprios correligionários em

⁷³ Como se sabe, o conteúdo do substitutivo Lacerda estava calcado nas conclusões do III Congresso Nacional dos Estabelecimentos de Ensino realizado em 1948, em São Paulo. A AEC só podia estar exultante, e na Circular de 18-12-1958 afirma: “Na parte de declaração de princípios, de definição de objetivos, da proclamação de direitos e de registros de obrigações, continha uma interpretação quase perfeita da filosofia católica da educação.” (Cf. Mariano Cruz, op. Cit., p. 131).

todas as frentes, entreter constante presença e vigilância, não recuar diante da polêmica nos jornais ou nos públicas.

Cabe aqui indicar que a Igreja Católica, vista das declarações de seus altos dignatários e através da atuação da AEC, foi um grupo pressão atuando junto à opinião pública e principalmente junto aos parlamentares, para ver consagrada na LDB seus princípios educacionais e o financiamento público de suas escolas.

Em Sergipe, apoiando e defendendo o ensino particular, em artigo publicado no jornal “A Cruzada” intitulado “As escolas particulares e a educação secundária”, o professor José Silvério L.Fontes afirma:

Em decorrência da própria estrutura mental e social do homem, cabe à família o direito de determinar o tipo de educação a ser dado pelo os seus filhos... É pois, um direito da família, o de criar escolas para seus filhos de acordo com os seus ideais ou de encaminhar os seus filhos para aquelas escolas que prolonguem o seu estilo educacional e que foram fundadas especificamente para servi-lo.⁷⁴

Os argumentos da Igreja Católica expressadas pelo católico professor Silvério, podem não convencer. Contudo o mais importante são as declarações e a insistência em acusar os defensores do ensino público, em sua maioria liberais, de comunista, ateus, totalitários, defensores do monopólio estatal da educação, (coisas que eles não são, nem querem ser). É certo que a invenção pelos privatistas de um inimigo inexistente serve para dar forças aos seus argumentos. Mas por que essas e não outras acusações? A priori, devido ao peso que elas têm, ao temor que suscitam. No entanto, mais importante é que tais acusações estão ligadas ao conteúdo dos pronunciamentos do episcopado brasileiro, desde o pós-guerra, relativos a outros temas que não a educação, sobretudo nos problemas sociais. Nesses pronunciamento é possível encontrar algumas alusões críticas ao capitalismo. É, no entanto, a crítica ao socialismo, ao comunismo, ao

⁷⁴ Jornal “A Cruzada”, 30/01/1960.

bolchevismo que ocupa o episcopado brasileiro. O comunismo é intrinsecamente perverso. A luta de classe, longe de ser dado objetivo, é, na verdade, uma tática para instaurar a desordem e o caos.⁷⁵

Assim, a única saída para os males sociais, segundo a Igreja Católica, está na restauração integral da ordem cristã. Para isso, a Igreja conta com um excelente recurso: a educação da juventude. Daí o seu empenho em conseguir apoio do Estado, através da legislação escolar, para a manutenção de suas escolas, sem que para isso fosse obrigada a abdicar de seu caráter confessional. Em termos sociais mais amplos, o conflito entre defensores do ensino particular e defensores do ensino público, significou uma luta entre forças conservadoras da sociedade. De um lado, o setor tradicional da burguesia ligado à Igreja, - usuário e defensor, portanto, do ensino privado-; do outro, a fração da burguesia industrial representando o setor moderno, que via bons olhos novas conquistas sociais, defendendo o ensino público. Uma luta entre frações da classe dominante, num momento histórico em que as mudanças em curso no plano econômico e social não alteravam a base capitalista e onde nem sequer aparecia claramente a contradição fundamental entre burguesia e proletariado. Forças conservadoras e progressistas, (apesar das divergências quanto a determinação aspectos relativos à escola e à sociedade) concordavam no essencial: o não questionamento da ordem existente no sentido de supera-la.⁷⁶

Após assinalarmos em linhas gerais formulações sobre a questão da LDB, destacaremos ainda o envolvimento do Movimento Estudantil nesse processo, visto que estudar o ME que antecede a Reforma Universitária no país sem o exame detalhado da participação estudantil, (sobretudo no início dos anos 60, a ser analisado no capítulo III)

⁷⁵ Em 1937, o papa Pio XI havia lançado o anátema contra o comunismo basicamente por ser ateu. Para a Igreja da época, e ainda hoje, termo ateísmo é muito forte: ser ateu é como ser inimigo da humanidade.

⁷⁶ Ver Éster Buffa, *Ideologia em Conflito: Escola Pública e Escola Privada*, São Paulo, Cortez & Moraes, 1979.

seria reduzi-lo a dimensões menores. Para a UNE, a luta pela Reforma Universitária começa de forma sistemática, em 1957, com o I Seminário de Reforma de Ensino promovido por essa entidade. Contudo, segundo as palavras de um de seus presidentes, o jucista José Serra, a visão de reforma desse Seminário é ainda uma visão parcelada, imediatista e exclusivamente didática. Dá –se grande ênfase aos aspectos técnico-pedagógicos, ao problema da formação profissional, procurando-se conferir ao ensino superior maior eficiência na formação daqueles que tivessem o privilégio do acesso ao nível universitário.

Não resta dúvida que, a partir desse Seminário, começa a esboçar-se a preocupação com a transformação estrutural das instituições de ensino, é o debate em torno da LDB que introduz a pergunta: “Universidade para quem?” Sobrepondo-se a “Universidade como ou para quê?” No bojo dos debates em torno da LDB, principalmente na discussão escola pública versus escola privada, se impôs, no meio estudantil, a luta pela democratização do ensino. Assim, a partir de 1959 a UNE desenvolve a campanha, em nível nacional, contra o projeto de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional, em sua versão privatista.

2.3. Conflito entre Igreja e Estado: ambigüidades

Antes de tratar diretamente, em nível-histórico, do conflito Igreja-Estado na realidade sócio-político brasileiro, faz-se necessário esclarecer alguns elementos teóricos sobre a compreensão dos agentes sociais que estão em jogo. O termo Igreja é polissêmico. Significa uma teológica. É o grande sacramento da salvação, da íntima

união com Deus e da unidade de todo o gênero humano (LG n. 1),⁷⁷ é o sinal do Reino de Deus. Além disso, conota uma dimensão sociológica, uma instituição social, caracterizada por determinada função na sociedade. Seu campo precípua de ação situa-se no plano ideológico, de produção e distribuição de bens simbólicos.⁷⁸

A fim de melhor compreendermos o conflito entre Igreja-Estado, devemos considerar a Igreja como *instituição social* com sua função própria, específica, que lhe advém de sua *consciência teológica*. Por isso, os dois planos inter cruzam-se. Como agente social a Igreja defronta-se com o Estado através da visibilidade de seus portavozes: entretanto, o faz invocando um título de legitimidade teológico, que decorre da consciência da missão recebida de Cristo. Pode-se dizer que uma das fontes principais dos conflitos vem precisamente da maneira como articula essas duas dimensões e como o Estado questiona tal articulação.

Vejamos então a dimensão sociológica da Igreja, significando Igreja como o conjunto global dos pertencentes a ela. São Igreja todos aqueles que se dizem membros e, de algum modo, são socialmente reconhecidos como tais. Não foram excluídos dela e têm títulos de pertença, como o batismo e a profissão fé. Vale aqui, o que a Lingüística afirma com tanta candura: um termo significa aquilo que aqueles que usam querem significar. A Igreja significa aqui aquilo que seus membros querem significar: a instância religiosa a que se filiam pelos sinais da fé e da prática. Por essa razão, a grande maioria do povo brasileiro constitui a Igreja, já que se declara como seus membros. Portanto, uma das instituições básicas da sociedade brasileira. Entende-se ao longo de todo o país e, assim diz-se que ela e as Forças Armadas são as duas únicas instituições nacionais do Brasil. A Igreja está presente em todo o território nacional através daqueles que se sentem, de certo modo, ligados entre si pelos vínculos eclesiais.

⁷⁷ Constituição Dogmática “Lúmen Gentium” sobre a Igreja. Compêndio do Vaticano II, Constituições, Decretos e Declarações. Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 1983, p., 39.

⁷⁸ BOFF, Clodovis. *Teologia das Relações Igreja-Estado*. In: **Revista Vozes**, v. 71, n.º. 3, 1977, p. 205-24.

Que significa conflito de Igreja-Estado nesse nível de compreensão? Como este conflito se verifica na prática ao longo da história das últimas décadas?

A Igreja, cobre todo o conjunto da sociedade. Ultrapassa as separações de classe, já que tem membros em todas as classes. Num país de maioria católica, cuja explicitação teológica se restringe à simples consciência de pertença pelo batismo e por uma vaga tinteira religiosa católica, a dimensão sociológica da Igreja quase recobre a nação. Os conflitos vão-se manifestar à medida que o estado e Nação entram em choque. Tal acontece nos momentos de crise do pacto social, que legitima o Estado. Este, sendo o organizador da sociedade, representa – no sentido etimológico de *represente-ar* - tornar presente de novo – os interesses dominantes. Quando tais interesses são realmente dominantes e não são contraditos ou questionados, a relação Nação-Estado desliza tranqüila pelas estradas da História. Quando algum grupo de interesses começa a se fortificar e sua parcela de benesses na sociedade não corresponde a essa presença começam os conflitos. O Estado, não representando mais essa organização real da nação, entra em crise. Os interesses até agora dominantes, e às vezes quase exclusivos, tentam continuar com a força do poder. Nesse momento, a Igreja que está presente em todos os segmentos, em todas as classes e frações de classe com seus membros, interfere no conflito. Não como uma unidade, porque esta só é possível no nível da fé, enquanto expressão simbólica de uma Revelação, mas enquanto exerce uma prática decorrente dessa fé e que se imiscui com o jogo das mediações político-ideológicas.

Por isso, é difícil elaborar uma análise devida ao conflito entre Igreja e Estado. O conflito se delinearía realmente no instante que o Estado significasse, nos níveis da consciência explícita, e das forças organizadas, uma minoria dominadora e a Igreja exprimisse com sua presença no meio da maioria dos habitantes esta consciência de

oposição, de contestação. Assim, a sociedade vivenciaria um momento de revolução popular. Como tal momento nunca aconteceu ao longo da história do Brasil, podemos dizer que nunca houve conflito entre Igreja –Estado nesse nível de consideração.

Então, deve-se concordar com a afirmação de Ralph Della Cava, que (depois de analisar uma série de estudos e de valor sobre a Igreja no Brasil e sua relação com o Estado), constata grande consenso nesses estudos quando dia respeito às fases e evolução de tais relações nas últimas sete décadas. Pode-se formular tal constatação da seguinte forma:

O aspecto crucial da subsistência do catolicismo na sociedade brasileira é atribuído à sua qualidade de religião oficial de fato do Estado, da nação e das elites dominantes. Com exceção do período da República Velha (1889/1930), o Estado Brasileiro – a despeito de sua ideologia – aceitou esse arranjo e garantiu à Igreja Católica Romana um conjunto de privilégios (especialmente em assuntos educacionais e sociais) de que nenhuma instituição brasileira particular, religiosa ou de qualquer outro tipo, gozou(1975: 10).

Com base nessas proposições, o nível de conflitos existentes situa-se na periferia, ainda que possam ter certa publicidade. A proporção que o estado, (sobretudo através do Governo), setoriza demasiadamente o interesse de pequeno segmento de classe, causando até mesmo entre as classes constitutivas do pacto social certa insatisfação, a Igreja reflete tal inadequação, tal conflito interno ao poder. E coincide também que as classes dominadas adquirem maior possibilidade de expressão. Então a Igreja presente nelas pode, como instância simbólica, dentro de seu campo específico, traduzir tal insatisfação em linguagem religiosa e teológica. Nesses momentos, aparece mais clara a contradição do sistema e a Igreja como expressão, reflexo da consciência dos grupos onde está presente, manifesta-o em forma de conflito.

Como exemplificação histórica, somente com sinais trocados, temos dois momentos importantes na nossa cronologia recente. No início da década de 60, o pacto social começou a ser ameaçado pela emergência das classes populares e sobretudo por forte aquecimento no debate ideológico. Questionava-se o modelo sócio-político-econômico em vigência, não simplesmente em nível de reorganização, mas também na sua própria estrutura. Nessa época, muitas forças políticas julgavam a possibilidade de uma transformação radical do bloco histórico, assumindo outra classe o poder hegemônico. Noutras palavras, pareciam existir condições objetivas para uma revolução social que iniciasse nova estrutura das forças sociais. Verificou-se depois, naturalmente, que se tratava de equívoco de análise histórica da potência real das forças dominantes e da conjuntura internacional. Interessa, perceber como, ao crescer a ameaça de mudança radical na sociedade, as forças católicas foram mobilizadas em grandes escala na linha conservadora anti-revolucionária. Basta lembrar a famosa “Marcha da família com Deus pela liberdade” realizada em 19 de

março de 1964 – portanto 12 dias antes de eclodir o golpe civil-militar de 31 de março – na cidade de São Paulo.

No Rio e Belo Horizonte, realizou-se a “Marcha do Rosário”, pois dela participaram senhoras respeitáveis da sociedade rezando o Terço, e esconjurando o perigo comunista. Na origem de tais marchas, encontram-se os movimentos de Igreja, como Cruzada do Terço em Família, Congregações Marianas, Liga das Senhoras Católicas, sem falar em movimentos de natureza social, como o MAF (Movimento de Arregimentação Feminina), CAMDE (Campanha da Mulher Democrática) e UCF (União Cívica Feminina), que, em geral, agrupavam senhoras da burguesia, defensoras dos valores tradicionais e sobretudo combatentes do comunismo.⁷⁹

Como era um momento de profunda luta ideológica que cortava a nação, vamos assistir em relação à Igreja o mesmo corte. Daí podemos dizer que ela, como conjunto, exprimia juntamente com as classes atemorizadas (com a possível mudança social) seu temor “pelo comunismo”. Este termo significa, na língua ideológica das últimas décadas, qualquer questionamento ao sistema capitalista, identificando, por sua vez, com a civilização ocidental cristã. É a partir desse curto-circuito ideológico que se entende o conflito da Igreja com o Estado no início da década de 60. O poder parecia deslocar, como possibilidade, para o lado da crítica ao sistema capitalista e, em seguida, as forças opostas se vestem com a titulação católica, aberto combate ao governo até sua derrubada. Como reflexo de sua presença nos setores críticos, a Igreja endossa, através de grupos definidos, a caminhada numa direção de supressão do capitalismo. Por isso, não podemos dizer que, como conjunto, a Igreja estava ou não em conflito com o Estado. Alguns setores seus estavam bem entrosados com o Governo e outros se opunham a ele, ao lado das forças dominantes do sistema. Como a contradição cresceu, o governo teve de ser mudado, para que as forças dominantes reais o exercessem com desenvoltura.

Em suma, o tema conflito Igreja-Estado é profundamente complexo e ambíguo. Em muitos pontos em que ele aparece mais evidente, não é aí realmente que está acontecendo em sua maior agudeza. Noutras palavras, este conflito reflete, em última análise, o conflito de classe e de interesses que existe dentro do sistema capitalista.

Conclusão Parcial

O fato de na Colônia a Igreja estar a serviço do Reino trouxe benefício para o clero não só materiais, mas principalmente o religioso, visto que a Igreja detém o monopólio de religião do Estado, até o final do Império, com a proibição de culto público para outras confissões. Quando perde a sua hegemonia, enquanto detentora exclusiva do monopólio da religião, com o advento da República, a Igreja Católica (enquanto uma instituição histórica) disputa a supremacia com outras forças da sociedade e, ao fazê-la, busca recompor a sua influência no plano societário. Mesmo com a aliança realizada com Getúlio Vargas, através da forte liderança do Cardeal Leme, o movimento de renovação do catolicismo social, em nível de sociedade brasileira, que vai desde os anos 40 até os nossos dias, encontra-se conectado com determinados fatores históricos, tais como:

⁷⁹ BRUNEAU, Thomas. **O Catolicismo Brasileiro em época de Transição**. p. 212.

mudanças internas ocorridas na Igreja Católica após a II Guerra Mundial, formas novas de cristianismo social, como a Ação Católica e CNBB, e a abertura da Igreja para as concepções sociológicas modernas. Somam-se a estes fatores o pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II, que vão legitimar e sistematizar as orientações doutrinárias constitutivas do “novo” período da história social da Igreja no Brasil.

Convém ressaltar que a análise da Igreja não se deve referir a um processo de mudanças pouco definidas, mas às transformações concretas do que Gramsci chama de bloco histórico, isto é maneira como se articulam, num momento determinado e numa da sociedade, os diferentes elementos da infra-estrutura e da superestrutura. Assim, é possível distinguir no bloco histórico a base econômica, as relações de classe e os diferentes elementos da sociedade civil e da sociedade política. O significado das mudanças será diferente (tratando-se de uma recomendação dentro do bloco histórico), da passagem de um bloco histórico para outro, ou então, quando as transformações são mais profundas, e é todo o sistema sócio-econômico que é substituído. Há mudanças que se fazem para que sobreviva uma determinada configuração social em crise e os setores dominantes não percam a sua hegemonia. Outras destroem a própria hegemonia e modificam tanto a relação entre as classes quanto a mesma base econômica. No primeiro caso temos um processo reformista e, no segundo, revolucionário. Este último supõe transformações profundas não somente na economia, nas relações sociais, e na estrutura do poder, mas também ao nível ideológico. E a religião desempenha um papel importante em todos esses níveis.

Neste contexto, a Igreja como expressão da atividade religiosa, está inserida na sociedade e seus membros fazem tempo parte de estrutura de classes dessa sociedade. Eles trazem então, para dentro da Igreja, os conflitos e alianças sociais. Assim como a ideologia dominante numa sociedade é a ideologia da classe dominante, a expressão religiosa principal também é aquela ligada a essa classe. Sabemos entretanto que há outras opções ideológicas que enfrentam a ideologia dominante. Da mesma maneira há outros comportamentos religiosos. E se não reduzimos a religião à crença e ao culto, descobrimos práticas sociais alternativas que são, ao mesmo tempo, práticas religiosas contraditórias entre si.

Não é de hoje que a Igreja Católica se coloca como um lugar da educabilidade de povos, nações grupos sociais e indivíduos. Seu espiritualismo, associado a uma forte vocação universalizante no terreno das almas que não subsistem sem corpos individuais ou institucionalizados, sempre foi a sua motivação ideal já que sua obra seria indispensável para se chegar a uma humanidade estável, regulada e sobretudo religiosa.

A religião católica acabou se impondo a si própria a missão de ser o instrumento

institucional que faz a ponte entre a ordem divina e a humanidade para salvar esta última através do encontro com a Revelação. Isso se dá por ela se considerar o lugar-terreno dessa ligação, quer através da soberania visível da hierarquia, quer através da invisível emanada dos céus.

Essa vocação- construída historicamente – tornou-a agressiva temporários do poder e nos assuntos que possibilitassem a socialização ou ressocialização dos cidadãos de modo a garantir sua continuidade institucional.

Assim, cabem alguns pressupostos para se entender não só o pensamento católico, mas também a sua prática social ao se erigir, através da hierarquia, em “mãe e mestra” capaz de trazer a “luz dos povos”.

Os princípios doutrinários da Igreja Católica, quer pela documentação oficial, quer pela interpretação da Bíblica, são suficientemente amplos para acolher dentro de si perspectivas de vários grupos sociais, hegemônicos ou não.

Na consecução ou manutenção desses princípios multiclassista não é desprezível o peso que aí tem força simbólica de sua linguagem e de seu ritual. Veja-se o forte apelo ético-transcendente e uma sub-reptícia visão de comunidade acabam por nos colocar ante uma instituição que se pretende de *vocação universal*. Universal e policlassista, seu discurso repudia definições acabadas em torno de projetos classistas, podendo obrigar dominado e dominante. Sua longa e sinuosa trajetória através, especialmente, da sociedade ocidental, fez com que ela se tornasse, no dizer de Gramsci, “uma sociedade civil dentro da sociedade civil”.

A ausência de um modo de produção específico que a sustentasse, em especial após a Idade Média, foi compensado pela *continuidade e permanência* de uma forte hierarquização institucional. Daí, a posse de uma *autonomia relativa* capaz de, ao mesmo tempo, *reelaborar* tanto discursos e práticas dominantes como não-dominantes. O recrutamento de novos membros, sustentáculo desta relativa autonomia, deveu-se sempre a um eficaz processo de socialização primária (influência da família) e secundária (instituições pedagógicas).

À perda progressiva de sua soberania e territorial se impõe uma forte consciência de que a

conquista dos territórios interiores da alma humana só seria possível mediante uma base institucional na educação. Evocando Roberto Romano:

*A secularização do Estado e da sociedade humana gira, pois, ao redor do tempo. Em Dante, Marsílio de Pádua, Francis Bacon, encontramos o testemunho cada vez mais eloqüente do divórcio entre o tempo humano e divino. Quem domina o eterno? A Igreja, baseada nessa posse, defenderá com todas as suas forças o poder indireto sobre o temporal, e o poder direto sobre as consciências. Dentro deste quadro também se estabelece a luta pelo direito de ensinar e põe a docência sob controle.*⁸⁰

A Igreja se reserva, pois, o direito de ditar normas em torno da procedência que torna o Estado um administrador da universalidade em torno da felicidade temporal. E coloca-se como lugar privilegiado de possibilitar ao humano a conquista dos espaços de felicidade eterna.

Passar-se-á muito tempo até que, aceita a modernidade, Igreja do Vaticano II recue dessas posições ultramontana e fechadas.

Do seu *caráter histórico* devemos acrescentar um outro. Embora sujeita às prescrições dos Estados Nacionais, (após longas tentativas de recuperar seus domínios ou então de estabelecer condições favoráveis de mútua colaboração), a Igreja é relativamente independente deles, pois se liga também à hierarquia vaticana, em especial ao papado. Na manutenção deste caráter, a Igreja dá preferência as grandes e variadas alianças a projetos partidários específicos, de modo a conservar para si uma existência manifestante e atuante sempre que possível. Como religião dominante, predominante ou de pequena expressão, pode-se dizer que ela está presente em quase toda os países do mundo. Este *caráter internacional* possibilita-lhe o contato com várias nações, intercâmbio de recursos humanos e, sem dúvida, grande capacidade de negociação. A Igreja Católica não tem pátria e nem fronteiras.

A Santa Madre não é a diretora primária dos interesses das classes hegemônicas e mesmo não-hegemônicas. É uma *realidade histórica* presente e atuante. Por isso os projetos de classe, enquanto projetos existentes, como delas

⁸⁰ *Ensino Laico ou Religioso*. In: CUNHA, L.A.C. (org.). *Escola Pública, Escola Particular e a democratização do ensino*. São Paulo, Ática, 1978.

participa. Acolhe dentro de si a tensão homogeneidade institucional/heterogeneidade histórica. Devido a esta última característica, somada às outras, deve-se descer mais para a planície histórica onde o movimento social se dá. Aí os projetos mais ambiciosos ou se tornam cotidiano ou fenecem.

A aliança entre Igreja e Estado pode ser visto como favorável aos católicos em nível do “pragmatismo de resultados”. A linguagem comum nos meios eclesiástico são de conquistas e vitórias apesar de momentos de sombras a Igreja conseguiu, em boa parcela, um *lugar de projeção* na sociedade brasileira de onde pudesse, através de mediações de grupos sociais e políticos dominantes, conduzir o povo brasileiro nos caminhos da salvação.

3.1 – Movimento Estudantil: Como Locus de Espontaneidade

A participação política dos estudantes na sociedade brasileira tem sido objeto de vários e importantes estudos. A maioria dos pesquisadores dedicaram suas reflexões às mobilizações ocorridas no sudeste do Brasil, principalmente no eixo Rio-São Paulo. O presente capítulo privilegia o movimento estudantil universitário (1958-1964) nos seus limites e possibilidades, conforme se desenvolveu em âmbito regional, mais especificamente em Sergipe. Este período, diz respeito a um momento importante da história política recente e, que se caracteriza pela derrocada do populismo e pela instauração da Ditadura Civil-Militar. O movimento estudantil universitário é analisado principalmente na conjuntura do populismo, procurando compreender o significado das lutas estudantis neste contexto, seu envolvimento nas mobilizações em favor de mudanças sociais na sociedade e com as campanhas de educação e cultura, até 1964 – mesmo porque as grandes mobilizações universitárias de 1968, no Brasil,

encontram suas raízes na fase final do populismo. No decorrer deste trajeto, os estudantes distanciam-se cada vez mais de um dos traços característicos da categoria estudantil de classe média, a tendência à elaboração de uma auto-imagem de autonomia social e de descompromisso em relação aos interesses de sua classe de origem. Apesar de reconhecerem as suas raízes, passam a propugnar a necessidade de superar os limites daí advindos, na busca de uma aproximação efetiva com as classes populares, em especial o proletariado, superando os limites pequeno-burgueses que lhes eram característicos. Procurava-se, assim, superar os limites de classe, colocando em prática um dos mais citados ensinamentos de Mao Tsè-tung: “... *é preciso ensinar cada camarada a amar ardentemente as massas populares, a ouvir o que dizem, a se integrar às massas onde, a se confundir com elas, não a se colocar acima delas: a lhe despertar ou a levar a consciência política, levando em conta seu nível*”.⁸¹

⁸¹ Apud João Roberto Martins Filho, Movimento Estudantil e Ditadura Militar: 1964-1968, p.200. Na segunda metade da década de 60, os ecos da Revolução Cubana combinaram-se aos sucessos no Sudeste asiático e à eclosão da Revolução Cultural Proletária, para configurar um quadro de significativo avanço das lutas antiimperialista a populares. Nesse contexto, e tendo também como base de referência a crise dos partidos comunistas ocidentais, setores importantes da esquerda acolheram as idéias de Mão Tsè-tung e sua proposição da “linha de massas”, como uma revitalização das teses

Por outro lado, ao afirmarem que, na qualidade de parcela mais esclarecida da população, não podem omitir-se em face dos problemas nacionais, os estudantes estabelecem a responsabilidade e o engajamento como parâmetros do seu comportamento político. A condição de estudante pressupõe o usufruto de alguns privilegiados que os convocam em termos de responsabilidade. A condição de estudante brasileiro, inserido na luta contra o subdesenvolvimento, os engaja em termos de responsabilidade histórica. Quer engajando-se, quer omitindo-se, o significado das decisões do jovens ultrapassa o plano restrito das opções pessoais. O político não é apenas uma atitude mas uma *dimensão da pessoa*, um componente entranhado no seu comportamento e, portanto um imperativo iniludível. Os estudantes atuam politicamente, isto é, conseqüências que transcendem às intenções individuais, todos aqueles que permitindo ou omitindo, aderindo ou repudiando, vivem o presente como história.⁸² O fato de compreender-se como “parcela mais esclarecida da população”, não implica, ao contrário do que poderia supor – um privilégio de papéis intelectuais, uma anterioridade da consciência sobre a ação, mas traz a denúncia velada da rigidez da estrutura sócio-econômica que converte o universitário em ônus e o ensino em privilegio. Tal é a natureza das opções que se propõem numa sociedade em luta contra o subdesenvolvimento: aceitar-se como ônus e como ônus e como privilegio ou desmascarar, através da ação, os fatores que os configuram como tais.

originais do marxismo. O maoísmo recolocava a luta de classes em seu lugar de motor da história e revigorava a ênfase marxista original na prioridade da prática sobre a teoria.

⁸² Sartre chama a atenção para o fato de que a pessoa, ao admitir-se engajado em termos de responsabilidade histórica, não formula, apenas, um compromisso de natureza moral porque sua participação assenta, como ela própria o reconhece sobre um fato que, no contexto do movimento estudantil, é essencialmente político. Assim a responsabilidade e o engajamento do estudante, “*é muito maior do que poderíamos, porque ela engaja a humanidade inteira*”. **O Existencialismo é um Humanismo**, Lisboa, Editora Presença, p.26).

Desse modo, os inúmeros movimentos de transformação social, radicais ou utópicos, surgidos nas últimas décadas tiveram como seus principais articuladores os jovens estudantes. Isso se deve não apenas ao poder de mobilização – que não foi nada pequeno mas, principalmente, pela natureza das idéias que colocaram em circulação, pelo modo como as veiculam e pelo espaço de intervenção crítica que abriram. Não foram apenas novos atores históricos que surgiram na cena do já tumultuado debate político-cultural das últimas décadas. Com um novo discurso e uma prática social, esses jovens possibilitaram o exercício mais sistemático de um tipo de crítica social que, até então, nunca se vira ou ouvira.

Do ponto de vista social, o jovem é um ser em desenvolvimento e em constante conflito, pois encontra-se numa fase natural de transição entre a infância e o universo adulto. O jovem só é considerado maduro” quando bem adaptado à estrutura da sociedade, ou seja, quando se tornam um cidadão obediente às normas e aos valores do sistema social em que vive.

Apesar da divergência entre a visão de mundo dos adultos e a dos jovens, estes, com seu sistema de valores próprios, só acabaram se manifestando mais claramente partir dos anos 50, quando surgiu a chamada “cultura da juventude” , (dentro e fora dos Estados Unidos), reflexo da expansão do capitalismo em busca de novos mercados consumidores. E foi através dos meios de comunicação que essa cultura se difundiu no interior desses mercados.

Estando esse fenômeno ligado á expansão do capitalismo e à evolução dos meios de comunicação, essas manifestações atravessaram fronteiras e chegaram também ao Brasil, trazendo consigo uma grande variedade de novos elementos que, cedo ou tarde, acabariam contribuindo para a formação de importantes propostas de análise e transformação da sociedade brasileira.

Sem duvidas, os estudantes tendem a ser mais atuantes em política do que a juventude não universitária e a ser mais esquerdistas em suas correntes que a classe média.⁸³ Os estudantes é uma categoria social inserida na classe média, cuja situação de classe é fator fundamental na definição do caráter social de sua participação. Os estudantes se distinguem da população em geral e sua faixa etária correspondente, por suas disposições de agir politicamente e por seus conhecimentos acerca dos fatos políticos.⁸⁴ As manifestações de rebeldia e de contestação política dos estudantes provém da percepção de suas condições objetivas e subjetivas.

Nessa perspectiva vale a pena refletir sobre os acontecimentos de Maio de 68. Maio, na França, foi o revelador de uma crise de civilização. A opinião sociológica dominante na época pensava que a sociedade industrial, na qual os estudantes viviam, progredia com base em alicerces sólidos; tinha-se a impressão que era a menos pior das sociedades. Maio revelou que o subsolo da sociedade estava minado. A juventude, elo mais frágil da sociedade, (quando já não se é mais criança, mas ainda não se tem um lugar na vida adulta) sentiu o mal-estar do tempo. Maio foi também o coroamento da autonomia jovem iniciada nos anos 50. Houve o encontro das aspirações de liberdade, de poesia e de comunidade com a mensagem revolucionária de grupos anarquistas, trotskistas, maoístas.⁸⁵

⁸³ É oportuno dizer que a idéia de que à juventude cabe sempre o papel de renovação da ordem social é um tanto quanto limitada. Não se deve esquecer daqueles movimentos juvenis que já nasceram conservadores como, por exemplo, o CCC (Comando de Caça aos Comunistas), que combatia estudantes de esquerda no final da década de 60 no Brasil; ou os grupos de jovens neonazistas da Europa e dos Estados Unidos.

⁸⁴ Habermas, J. et alii. **O Comportamento político do estudante comparado ao da população em geral.** In: Sociologia da Juventude, II. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

⁸⁵ “Não se pode simplificar Maio de 68 nem exagerar sua importância. A mensagem revolucionária virou desencanto. O maoísmo desabou a partir de 1975 e caiu no ridículo, o trotskismo revelou a sua vacuidade permanente e o mito do socialismo soviético entrou em decomposição. Houve um colapso do mito revolucionário e do marxismo entre 1975 e 1977. Maio de 68 foi o breve momento de encontro da mitologia revolucionária com as aspirações dos jovens”. Edgar Morin em entrevista ao Jornal Folha de São Paulo, Suplemento Mais, 10 de maio de 1998, p.12.

Maio de 1968 significa a chama da rebelião que se espalhou por Paris, por toda a França, e alcançou, como uma inspiração, outros países do Ocidente, como o Brasil, onde o protesto estudantil foi a primeira voz a se erguer contra a ditadura militar, então instalada a poucos anos no país. Os estudantes não tomaram o poder, nem aqui nem lá. Os protestos foram sufocados com prisões, torturas, etc., e como sempre, com a conveniente colaboração dos meios de comunicação de massa, que se tornaram, ao lado da força bruta, um dos pilares dos sistemas. As manifestações de Maio de 68 na França demonstraram que as entidades organizadas não detêm o monopólio da iniciativa de ação política. Os estudantes franceses perceberam que é preciso manter o poder sob contestação permanente, a ser exercida, não pela oposição oficial, mas por todo segmento da sociedade. Isso significa que o protesto não pode ser subordinado às estratégias, definidas, de determinadas organizações; pelo contrário, ele é a expressão direta do interesse público. O fato de muitos protestos não serem “*estratégicos*” ou “*oportunos*” é irrelevante em face de sua autenticidade. A sinceridade é convincente, também na política. As experiências transitórias de contestação do poder também definem uma estratégia, mas a posterioridade. Trata-se de agir para pensar depois.

Num certo sentido, pode-se dizer que Maio de 68 foi uma demonstração brilhante da doutrina espontaneísta; a revolta estudantil assume a forma de um movimento espontâneo. Surge de repente como todos os movimentos de massa. Seja por uma reação à inadaptação da universidade às necessidades materiais dos estudantes, às estruturas e aos conteúdos do ensino (historicamente é o que caracteriza de forma mais significativa as reivindicações dos estudantes até o final da década de 50), ou por um movimento que torna a seu cargo as novas lutas políticas e sociais abandonadas pelas organizações políticas tradicionais. No Brasil, ao longo de sua

história, o movimento estudantil tem atuado em momentos importantes da vida social e política nacional. A revolta estudantil revela sempre um caráter imediato e espontâneo, muitas vezes não valorizado. Não foram necessárias filosofias, teorias, ideologias ou, mesmo, palavras de ordem para que o movimento brotasse, crescesse e atingisse o seu clímax, envolvendo todo o país, no caso da França, colocando o poder em cheque e espalhando seus efeitos libertários na juventude de praticamente todo o mundo. O rompimento das cadeias ideológicas permitiu o florescimento de uma nova visão política que *proibia proibir* e colocava a imaginação no poder. Esse processo foi fundamental para toda uma geração que, ao enfrentar corajosamente a repressão externa, era obrigada, por questão de sobrevivência, a atacar com energia as suas repressões internas, a livrar-se delas, se possível. A política anarquista, no bom sentido, de 68, tinha uma dimensão espiritual a alma do jovem estudante queria ser livre. Maio de 68 teve uma inspiração comunitária e libertária. A dinâmica da espontaneidade contra a esclerose das organizações políticas. O deflagrar de uma revolta estudantil envolve as camadas populares da sociedade, revelando o descontentamento, ou seja, as condições profundas que se acumulam durante um longo espaço de tempo. O movimento estudantil espontâneo desempenhou um papel de revelador e de detonador de um profundo mau-estar social que estruturas políticas inadequadas tinham escondido durante muito tempo.

Por que em certos momentos o movimento estudantil pode desempenhar um papel de revelador e de detonador de movimentos de rebelião social? Antes de tudo, porque é um movimento de massa de tal amplitude que a sua ação tem necessariamente um impacto sobre o conjunto da sociedade. Em segundo lugar, porque se trata de um movimento espontâneo, não teleguiado pelas organizações politicamente tradicionais que perderam o seu prestígio na juventude devido à sua

evidente inadaptação aos problemas fundamentais da época. Alguns militantes da JUC, num determinado momento de sua história, romperam com a hierarquia da Igreja Católica, exatamente no que dizia respeito ao engajamento político. Daí os estudantes católicos perguntaram-se se não seria o caso de ter outros instrumentos de ação política, além da JUC. O movimento estudantil provoca uma força de emancipação espontânea que pode estender-se a todas as camadas da população. Passa a ser considerado um movimento de massa, vai além das fronteiras da Universidade e afronta o Estado burguês, isto é, a sociedade burguesa no seu conjunto; o afrontamento adquire toda a sua força detonadora. Apesar de contestar o poder do Estado, 68 não aboliu e nem deslegitimou o Estado, questionando todas as normas da vida social, inclusive o estado, mas fundamentalmente a família, a moral tradicional, os tabus e as proibições em voga. Tratou-se de uma revolução no âmbito da coluna, daí sua debilidade cujas conseqüências políticas, muito mais suaves, consistiram em negociar os espaços do individual e do político. Não se pode atribuir a Maio de 68 uma característica niilista. O movimento iniciado pelos estudantes não desvalorizou o poder. Apenas cristalizou uma situação já experimentada socialmente,⁸⁶ estabelecendo uma interpelação das ideologias nas praças públicas. A ideologia de 68 não estava em Marx e Lênin ou na luta armada de Guevara, porem no muro pichado, no cartaz improvisado e no microfone. De acordo com Eric Hobsbwm: “... é um erro tratar 1968 como se tivesse sido um ano de revolução

⁸⁶ Na verdade o desejo revolucionário foi muito mais marcante do que uma situação revolucionaria concreta. Talvez por isso o movimento foi capaz de contestar do que vencer, de imaginar do que transformar, de se expressar do que organizar. O “É proibido proibir”, gravitado nos muros de Paris, tornou-se uma clara demonstração de uma doutrina espontaneista (que lembra a contra-coluna dos hippies) e levou à união entre estudantes e trabalhadores no questionamento de todas as estruturas de poder: partidos, sindicatos, universidade, Igreja etc. Isso revelou que estudantes e trabalhadores não deveriam ser encarados como grupos sociais distintos, pois, possuíam objetivos existenciais comuns, como o de transformar as relações de poder vigente na sociedade moderna.

*fracassada ou, como dizem os historiadores em tom espirituoso quando se referem a 1848”, um momento de virada em que a Europa não virou”.*⁸⁷

Não houve fracasso, a partir dos estudantes se começa a refletir sobre os fundamentos da Era do ouro (Hobsbawn,1995:279-281) econômica do capitalismo ocidental que inicia o seu afundamento como também as economias planejadas do tipo soviético cujas falhas se tornavam cada vez mais evidentes. Apesar de ainda não ser o momento da desintegração do império soviético, apesar de ficar bastante claro que a sua estabilidade se mantinha apenas devido ao apoio de Moscou. Esses movimentos estudantis também atingiram os países comunistas, principalmente a Tchecoslováquia,⁸⁸ onde os estudantes tentaram resistir à intervenção armada dos soviéticos, em agosto de 1968, interrompendo a implantação de um novo regime socialista – a “Primavera de Praga”, de abril de 1968- no qual o primeiro ministro Alexandre Dubceek procurava adotar medidas de abertura em relação ao regime político do país: liberdade de imprensa e consciência crítica, reforma econômica que limitasse o planejamento centralizado na burocracia do Estado, abolição da censura e democratização da vida política. No Brasil, país periféricos do capitalismo, a chama da rebelião estudantil também o atinge, no momento em que o movimento estudantil brasileiro intensificava o seu protesto contra o regime militar, instalado

⁸⁷ HOBBSAWM, Eric. Artigo publicado no Jornal de São Paulo em 10 de maio de 1998, no Suplemento Mais, intitulado *68 o ano em que os profetas falharam*, p. 4-5. Em seu livro **Pessoas Extraordinárias: Resistência, Rebelião e Jazz** dedica o capítulo 15 intitulado *Maio de 1968* sobre o ocorrido na França onde afirma “... é possível fazer revolução em um país industrial avançado em condições de paz, prosperidade e aparente estabilidade política (p.306) e mais adiante, ao falar da segunda fase da mobilização, de 14 a 27 de maio, constata a não preocupação do governo, da oposição oficial a não-oficial com a mobilização de maior organizada pelos estudantes da classe média francesa(id.p.307).

⁸⁸ Do outro lado do Muro de Berlim, em 10 de abril de 1968 é lançado na Tchéco-Eslováquia o programa de reformas políticas que ficou conhecido como *Primavera de Praga*. A Tchéco-Eslováquia, cedida pouco antes da Segunda Guerra aos alemães pelos ingleses e franceses (numa tal sucedida tentativa de evitar a conflagração), recebe, o Exército Vermelho como seu libertador, para começar a descobrir logo em seguida que a ditadura de partido único, além de obliterar suas tradições democráticas, estava transformando uma das mais dinâmicas economias européias num país de Terceiro mundo.

desde 1964 no poder, o que provocou um arrocho político da ditadura, com a decretação do AI-5 e o fechamento do Congresso Nacional.

Por sua vez, no Ocidente, nos países capitalistas desenvolvidos, a política de bem-estar social entra em colapso. Nesse sentido, ME foi o ápice de um período de pós-guerra no qual se constatou que a sociedade caminhava para o lado errado e que era preciso mudar. O mais interessante é que os estudantes (alheios às questões políticas e econômicas) iniciam o processo de denúncias, e provocam uma reviravolta cultural nos países capitalistas desenvolvidos. Após duas décadas de transformação da economia e do social agora surge a necessidade da transformação cultural. Os estudantes queriam uma forma de existência inteiramente diferente... (eles) não estão se revoltando contra uma sociedade pobre e mal organizada, mas contra uma sociedade bastante rica, suficientemente bem-organizada em seu luxo e em seu desperdício.

O alvo dos manifestantes em 68 era a sociedade burocratizada criticada por Herbert Marcuse, um dos catalisadores dos protestos de 68 e que lhe deu respaldo teórico – em *“O Homem Unidimensional”* publicado em 1964. Exponente da Escola de Frankfurt, Marcuse forneceu um nome atual a próximo a combater: a civilização técnica, cujo efeito mais perverso e devastador seria o “mundo administrado”, balizado por formas repressivas, “unidimensionais”, Contrabalanceando o marxismo com Freud, em *“Eros e civilização”* publicado em 1955, Marcuse forneceu o alibi para uma juventude cuja rebeldia contra as gerações anteriores passou a se traduzir em maior liberação das pulsões. Assim, tornou-se o guru do período, pois atrelou o esmagamento do indivíduo à tecnização da sociedade capitalista – a superestrutura. O melhor exemplo disso, para Marcuse, era a cultura de massa, que roubaria do indivíduo sua capacidade crítica. *“A juventude intelectual não entrava na luta social*

a partir da ‘necessidade material’, mas a partir da crítica das instituições, da hipocrisia dos valores burgueses, dos mecanismos da sociedade e do poder político” (MANDEL, 1979:20). O movimento estudantil universitário proclamava que é desumano o mercado determinar as prioridades do emprego dos recursos materiais. Proclamavam igualmente que a satisfação da sede de conhecimento só tem sentido quando ligada a proteção da humanidade, que deve ser prioritária sobre a da população de mercadorias supérfluas, artificiais e prejudiciais ao crescimento de uma consciência crítica e questionadora. Em outras palavras, proclamava que não é o mercado, mas os objetivos conscientes e democraticamente estabelecidos pela razão humana e pela coletividade dos trabalhadores que devem governar a orientação da produção e da economia. Portanto, Maio de 68 permanece se o movimento estudantil ensinar a ter consciência dessa significação histórica universal de que é porta-voz; se organizar de forma tão ampla, tão democrática, tão universal quanto possível; se manter firmemente a sua disposição de independência em relação ao Estado, à Igreja, às classes dominantes e aos valores burgueses, aos sucessos temporários, e será uma luz que iluminara o caminho da luta de massas populares muito mais ampla.

As manifestações de Maio de 68, na França, demonstram que as entidades organizativas (partidos, sindicatos etc) não detinham o monopólio da iniciativa política. Os estudantes perceberam que era preciso manter o poder sob contestação permanente, que deveria ser exercida não apenas pela oposição oficial, mas por todos os segmentos sociais. Logo, não eram necessárias teorias políticas e ideológicas para que esse movimento crescesse e atingisse o seu clímax, colocando o poder e suas instituições em xeque, espalhando seus efeitos libertários na juventude de praticamente todo o mundo, pois essa política, “anárquica” de agir primeiro para

pensar depois, tinha uma dimensão individual, onde cada pessoa devia pensar livremente.

3.2 – A Consolidação do Movimento Estudantil

Dia 17 de agosto de 1937, realizou-se o primeiro Congresso Nacional dos Estudantes, considerado o ponto de partida da União Nacional dos Estudantes (UNE). A data é significativa, foi em plena crise dos anos 30, três meses antes do golpe de 10 de novembro que dissolveu o Parlamento e criou o Estado Novo, com a ditadura de Vargas e a promulgação da Constituição autoritária. O congresso realizou-se na Casa do estudante do Brasil, muito ligado aos poderes públicos e, logo de início, foi aprovada uma moção que proibia toda discussão sobre problemas políticos.⁸⁹ O congresso aprovou os estatutos da nova entidade e, logo depois, os delegados foram recebidos pelo Presidente da República, que demonstrou seu interesse pela associação criada. Ele será inclusive o presidente de Honra do segundo Congresso, em abril de 1938, nos seus primeiros meses de ditadura. Mas desta vez os problemas políticos e nacionais foram debatidos pelos delegados. Eles falarão da campanha contra o analfabetismo e da criação de uma siderúrgica, mobilização que apoiará o surgimento de Volta Redonda, em plena Guerra Mundial. Com a criação da UNE, em 1938, pode-se falar de movimento estudantil no Brasil, que se constitui um organismo unitário de dimensão nacional, com grande penetração no meio estudantil. Com o seu surgimento é possível a análise da participação unificada dos estudantes em torno de objetivos comuns. Assim, a UNE é o organismo que coordena uma

⁸⁹ Ver POERNER, Arthur J. **O poder Jovem**, p.137.

plataforma de lutas que motivou a atuação política dos universitários, principalmente a partir da década de 50, onde:

A entidade dos estudantes projetou-se, de maneira mais acentuada, no panorama político nacional, quando se lançou ao debate as questões que estavam mais amplamente presentes na sociedade brasileira da época. A orientação econômica, a ordem política, o nacionalismo, o desenvolvimento, a política educacional, por exemplo, foram alguns dos temas em torno dos quais a UNE manifestou-se e buscou, em diversas ocasiões, mobilizar os estudantes (SANFELICE, 1986:18).

Somente a partir dos anos 60, sob o impacto da mobilização estudantil do período, inicia-se no Brasil, as primeiras reflexões sobre a presença do movimento estudantil na vida política brasileira. Do ângulo da sociedade civil, a UNE sempre se bateu em favor de uma reforma universitária.

Esta luta se intensificou em princípios dos anos 60, quando a reforma universitária foi incluída entre as reformas de base reivindicadas pelos setores progressistas da sociedade brasileira, num momento de crise aguda do Estado Populista. Nesse contexto, a UNE realizou dois Seminários Nacionais de Reforma Universitária: o primeiro em maio de 1961, em Salvador: e o segundo em Curitiba, em março de 1962, dos quais foram elaborados as Cartas da Bahia e do Paraná (GERMANO, 1993:121).

Em 1961, por ocasião do primeiro Seminário Nacional de Reforma Universitária de Salvador, houve um grande debate sobre a relação entre Universidade e sociedade. A declaração da Bahia, resultado do Seminário, falará de “*revolução entendida como posição consciente de todo um povo no sentido de mudanças de uma estrutura sócio-político ultrapassada e injusta... Declarar posições ousadas e fácil; difícil é assumir concretamente essas posições*”⁹⁰ Haroldo Lima e Aldo Arantes verificam que nos documentos da UNE há uma preocupação explícita em analisar a Universidade como um espaço público democrático e que os estudantes devem levantar a bandeira da Reforma Universitária com consciência, que envolva também a reforma da sociedade. Nesse ponto:

⁹⁰ Texto do O Metropolitano, Rio de Janeiro, 4 de junho de 1961. apud. SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. p. 83.

A declaração da Bahia "ajudou uma consciência pela urgência da reforma universitária. Sucederam-se greves em Pernambuco, Minas Gerais, Bahia, Paraíba e outros Estados... o pensamento que foi sendo formado pelos estudantes a respeito do problema da universidade no Brasil não separava essa instituição do contexto mais geral da sociedade. A declaração da Bahia afirma que a Reforma Universitária só não será um mero retoque de fachada desde que seja vista como um momento do processo mais vasto que é a da revolução brasileira. (LIMA, 1984:20)

A partir daí, a posição da UNE será ainda mais clara quando à criação de uma Universidade antidogmática, expressão dos setores populares. Aí se critica a Universidade, aproximando-a da alienação das classes médias e a fazem responsável pela não elaboração de uma cultura realmente nacional. Dentro deste contexto o movimento estudantil articulava-se em discussões sobre a realidade brasileira, sobretudo em torno da necessidade da implantação das reformas de base. Com este propósito, foram desenvolvidos pelos estudantes brasileiros liderados pela UNE, seminários e greves de âmbito nacional, reivindicando reformas no sistema Universitário com a ampliação da representação estudantil nas instâncias diretivas dos estabelecimentos de ensino superior.

Para aprofundarmos a análise sobre o movimento estudantil no Brasil pare-nos necessário explicar o clima ideológico da época. O ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros) criado em julho de 1955 o governo provisório de Café Filho, terá um papel central na tentativa de formar uma ideologia em torno de dois grandes eixos, nacionalismo e desenvolvimento. Junta-se aos intelectuais isebianos, a Comissão Econômica para América Latina (CEPAL), o partido Comunista Brasileiro (PCB), o Partido Socialista Brasileiro (PSB), o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e “independentes” – de orientação marxista ou não – postulam quase unanimemente o desenvolvimento econômico (industrialização) como condição essencial para a autonomia e afirmação nacional. Em seus escritos, podia-se descobrir o autentico *lait motiv*: a criação da nação. Isebianos e comunistas afirmavam categoricamente que a

contradição principal que cindia a sociedade brasileira se expressava pelo antagonismo *Nação versus anti-Nação*.

Assim a revolução social, consubstanciada na luta anti-imperialista e antilatifúndio, tinha no nacional desenvolvimentismo seu suporte político-ideológico. Essa temática tem início nas décadas de 20 a 40, onde a preocupação maior dos intelectuais (educadores) era com o problema da identidade nacional e das instituições.

Organizar a nação era a tarefa urgente que cabia às elites. Forjar um povo era também tecer uma cultura capaz de assegurar sua unidade (TOLEDO: 1995)⁹¹. A educação do povo pela instrução política, a reforma do ensino e a construção de um “*campo cultural*” a partir da universidade, foram os eixos de aglutinação de uma boa parte da intelectualidade desse momento, no qual incluem educadores conhecidos, do porte de Fernando de Azevedo, Antônio Teixeira, Paschoal Lemme, Lourenço filho, Anísio Teixeira e tantos outros que, em torno dessas preocupações, acabavam se colocando numa relação direta e contraditória com o Estado, ocorridas varias vezes com Fernando de Azevedo, redator do Manifesto dos Pioneiros. Nesse ponto, Maria Rita:

*Um dos principais problemas que norteavam as suas decisões em relação aos convites a ele dirigidos, estava justamente no campo da educação a não no campo da orientação política geral do estado. Os possíveis ganhos políticos no campo da educação se sobrepunham do posicionamento ideológico que o estado poderia tomar.*⁹²

Portanto, essa geração deu sua contribuição no sentido de criar uma interpretação de conjunto da história, da sociedade e da educação brasileira, ao buscar

⁹¹ Maria Rita de A. TOLEDO, em sua dissertação de mestrado, PUC-SP, 1995, intitulada *Fernando de Azevedo e a Cultura, ou as Aventuras e Desventuras do Criador e da Criatura*, analisa a preocupação de Fernando de Azevedo, um dos baluartes da Escola Nova no Brasil, em estabelecer parâmetro de uma identidade para o povo brasileiro, através de “*uma síntese sociológica da evolução da sociedade brasileira, a partir da educação*”. P.164.

⁹² TOLEDO, Op.Cit.79.

uma ponte entre a reforma da sociedade pela educação e a completa renovação cultural desejada.

Por sua vez, os intelectuais das décadas de 50 a 60 situam sua intervenção numa outra perspectiva. Eles não põem em dúvida, pelo menos aparentemente, que o povo esteja constituído. Não tentam mais assegurar a coesão interna da nação, mas defender seus interesses das ameaças externas ligadas ao imperialismo. No instante que se consideram interpretes das massas, dia retirando sua legitimidade, os intelectuais conservam a sua crença na missão de ajudar o povo a tomar consciência de sua vocação revolucionária:

*O fortalecimento da personalidade para que o homem não seja vítima dos fatores massificantes e desumanizantes da nossa sociedade urbano-industrial, vítima da opressão do racionalismo tecnológico; para que não seja dominado pela força dos mitos e comandado pela publicidade organizada, ideológica ou não... para que não seja rasgado, diminuído, acomodado, convertido em espectador.*⁹³

Neste viés Freire revela-se um filo-isebiano, e simpático ao nacionalismo-desenvolvimentista. (PAIVA, 1980: 82-85)⁹⁴

Dentre todas as ideologias elaboradas em perspectiva populista, a mais brilhante e complexa é a doutrina construída pelo ISEB, destinada a proporcionar aos herdeiros do populismo getulista uma firme base teórica, trabalhando nos últimos anos do populismo brasileiro (1957-1964). A ideologia do ISEB parte do conceito de desenvolvimento, identificando-o com o de nacionalismo (ou de povo). Eis a ambição do projeto no entendimento de Roland Corbisier, ao parafrasear Lênin “*se é verdade, como já foi dito, que não há movimentos revolucionários sem uma teoria de movimento*

⁹³ FREIRE, Paulo. **Educação como Prática de Liberdade**, p. 43-45.

⁹⁴ Para uma excelente apresentação do pensamento iseiano e das influências subjacentes a ele, ver PAIVA, Vanilda, **Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

*revolucionário, não haverá desenvolvimento sem a formulação prévia de uma ideologia do desenvolvimento nacional”.*⁹⁵

De uma maneira geral, Caio Toledo sintetiza essas variáveis ideológicas posta no interior do ISEB, quando assegura que o nacionalismo estava no centro das formulações desta “*fabrica de ideologias*”, mas que a própria noção de nacionalismo não é unívoca. Quase todos estão de acordo quando declaram que a contradição principal não se daria entre as classes, mas entre a “*Nação*” e a “*anti-Nação*”; dentro do conceito de nação encontramos uma burguesia (“nacional”, claro está), setores das classes médias e da classe operária. Interessante observar como essa noção encobre o espectro social que o “pacto populista” procurava organizar.

Neste sentido, durante período JK, o ISEB apresenta seu projeto de um capitalismo nacional. Depois de 1960, quando o debate ideológico de faz, o pensamento marxista crescerá aos poucos dentro da Instituição. Será então o tempo político das “*reformas de base*”, sem que nunca fique muito claro o alcance dessas reformas, no sentido de saber se ultrapassam as fronteiras do sistema capitalista ou apenas o adaptam às novas circunstâncias. Porém a idéia “desenvolvimentista” é ainda mais flexível nos níveis do aparelho de Estado. No momento em que os intelectuais do ISEB formulam a ideologia do “nacional desenvolvimentismo”, a estratégia do desenvolvimento, posta em prática pelo governo JK, não tinha muito de nacionalista. Ou então, para o fundador de Brasília, o sentido da palavra nacionalismo era bem diferente daquele dado pelos membros do ISEB.

Durante esses anos e, principalmente, no governo JK, a ideologia oficial baseou-se no nacionalismo desenvolvimentista, consubstanciada na produção teórica e ideológica do ISEB. Apesar de conter um ideário nacionalista simpático (às esquerdas

⁹⁵ CORBISIER, Roland. *Formação e problema da cultura brasileira*, Ministério da Educação e Cultura – ISEB, Rio de Janeiro, 1959, p. 87.

que, de certo modo, servia como barreira aos interesses do capital estrangeiro no país,) o ISEB não veiculava doutrinas radicais. Defendeu a idéia de “desenvolvimento dentro da ordem”, com patrões e trabalhadores resolvendo seus litígios através da mediação de organismos criados com tais finalidades, vinculando-se assim às teses reformistas do “capitalismo social”.

O nacionalismo desenvolvimentista de JK e do ISEB, ou seja, a ideologia oficial, não entrou em consonância total com a política econômica do governo. Podemos ressaltar, que entre o suicídio de Vargas e a posse de Juscelino, o poder governativo esteve alguns meses com Café Filho que, embora fosse udenista, constituiu um ministério sob o comando da UDN. Por obra do Ministro da Fazenda, Eugênio Gudin, o governo baixou a portaria 113, da Superintendência da Moeda e do Crédito (SUMOC), que inverteu a política econômica protecionista defendida pelas correntes varguistas, passando a conceder enormes vantagens ao capital estrangeiro em suas transações e investimentos no país. JK, uma vez na presidência da República, utilizou-se dessa portaria para atrair o capital estrangeiro e provocar a aceleração e até mesmo a Gênese do processo de criação de indústria de consumo durável (indústria automobilística e adendos).

Nesses termos, a política econômica do governo e, portanto, o tipo de processo de desenvolvimento das forças produtivas do país entraram em franca contradição com a ideologia do período – o nacionalismo - desenvolvimentista iseiano – vinculada tanto no nível da sociedade política como no da sociedade civil.

A emergência das classes populares começara antes do próprio “*pacto populista*” e tivera manifestações significativas nos anos 20, mas seu ritmo de crescimento e organização foi lento e interrompido pelo autoritarismo de Estado Novo. Entretanto o populismo, (apesar de não ser a causa determinante) mesmo fazendo o possível para

impedir o aparecimento de uma real consciência de classe dava aos operários instrumentos de expressão e de organização, apesar de não ser o determinante por mais viciados que fossem estes últimos. A questão da educação popular entra no debate, porque está ligada a própria dependência das classes populares seu instrumento de conscientização.

Os estudantes terão um lugar bem visível nesse processo quando se envolvem nos projetos de alfabetização, do que nas questões ligadas às lutas de classes. A UNE não estava no comando do processo histórico, uma vez que a origem social privilegiada dos estudantes universitários, dificultava a compreensão do antagonismo radical entre a burguesia e proletariado. Criticavam, a seu modo, a burguesia, o poder econômico, o imperialismo, o desenvolvimento capitalista e se elegiam, com muita frequência, em porta-vozes dos oprimidos.

A UNE não podia desempenhar um papel de defensor de amplos setores da sociedade, principalmente dos proletários urbanos e rurais, exatamente por caráter de entidade representativa apenas de uma minoria de pessoas. O que se constata é que sua prática não se transformou em luta de classe, embora discursassem e, às vezes, agissem nesse sentido. Limitou-se as condições de politização do proletariado, de setores da classe média e, conseqüentemente, dos próprios estudantes.⁹⁶ Classe, rebentando de cima para baixo e não de baixo para cima. A greve, por exemplo, não é considerada uma questão social, quase social, quase sempre é uma “questão de polícia”.

⁹⁶ SANFELICE, José Luis. Op. Cit., p. 66-67. “É evidente que cada estudante é oriundo de uma classe social, ou da mesma classe social, mas passam por isso a construir nova classe na sociedade. Essa percepção torna-se relevante para que não se tenha a impressão de que, privilegiando o movimento estudantil, esteja-se ao mesmo tempo atribuindo a ele uma primazia no confronto da luta de classe. É claro que não! Afinal de contas, sabe-se que, nas sociedades capitalista, o antagonismo principal é que se dá entre a classe que possui a propriedade do meios de produção e os controlas, e a classe operária, que vende sua força de trabalho”.

Destarte, qualquer incentivo à educação popular não encontrava solo histórico para florescer. A educação ao longo da história brasileira, sempre esteve voltada para as elites. Não se buscava uma hegemonia ideológica que tornasse paralelas e interdependentes a sociedade civil e a sociedade política. Prevalecia a predisposição agnóstica para “cortar mal pela raiz”, procurando uma solução radical e simples que consistia em negar o espaço da educação para os excluídos, os oprimidos e os trabalhadores. Com advento da República, o Brasil contou com educadores idealistas, que tentaram remar contra a corrente. Eles só tiveram êxito em algumas cidades médias e grandes. A República Brasileira nasce desprendida da tradição revolucionária do republicanismo originário. Ela associou republicanos pseudo-históricos com “os grandes da terra” e nunca conseguiu ser uma fonte de negação revolucionária dos padrões culturais herdados da colônia e do Império. Porquanto, a educação foi castrada. Estabeleceu-se uma política sistemática de circunscrever o mundo da escola às elites e de excluir a massas da população da escolaridade obrigatória, mera exigência constitucional.

Dentro desse contexto, há um fato significativo para a história da educação no Brasil, que foi o *Movimento da Escola Nova*. A época dos *Pioneiros da Educação Nova* e das grandes reformas estaduais dos anos 20 e 30 está, de alguma forma presente em toda reflexão educacional brasileira, de ontem e de hoje, como referência histórica fundamental, uma espécie de tempos heróicos da memória educacional brasileira. Trata-se de um grande momento educacional em que se começam a negar formas arcaicas e persistentes do ensino e se propõem uma modernização de administração e dos conteúdos, como também dos métodos escolares, no seio de um processo de modernização geral da sociedade brasileira intimamente relacionado com a questão da identificação político-nacional (NAGLE, 1978:262).

Esse processo de modernização geral da sociedade brasileira envolve, profundamente, educadores que, ao se organizarem, discutiram e formularam propostas pedagógicas, e pela primeira vez constituíram autonomia. Na educação a efervescência é impar. O período, segundo o professor Jorge Nagle é caracterizado pelo “*entusiasmo pela educação*” e pelo “*otimismo pedagógico*”, devido ao surgimento de intelectuais e educadores ‘profissionais’ que empreenderam debates e projetos de reformas na educação voltados para a recuperação do atraso brasileiro. Torna-se forte e influente as idéias da escola-novista, trazendo a esperança de democratização e transformação da sociedade por meio da escola (1978:284). Esse ideário escola-novista reage ao individualismo e academicismo da educação tradicional, e propõe a renovação das técnicas e a exigência da escola única, de caráter liberal, obrigatória e gratuita. Por sua vez, antes mesmo que o ideário da Escola Nova pudesse ser introduzido plenamente em todo o país, diversos Estados empreendem reformas pedagógicas calcadas nas propostas de Lourenço Filho (Ceará, 1923), Anísio Teixeira (Bahia, 1925), Francisco Campos e Mário Casassanta (Minas Gerais, 1927), Fernando de Azevedo (Distrito Federal, 1928) e Carneiro Leão (Pernambuco, 1978).

No caso do Estado de Sergipe, a Escola Nova terá como um dos seus divulgadores e sistematizadores o Prof. Nunes Mendonça que, na década de 50-60, exerce uma presença significativa no cenário educacional sergipano, com uma profícua produção intelectual em torno do ideário escola-novismo.⁹⁷ É importante destacar que o grupo responsável pelo “Manifesto” na tina de homogêneo. O termo *liberal*, utilizado

⁹⁷ A pedido do INEP, o Prof. Nunes Mendonça, desenvolve um projeto sobre a situação da educação em Sergipe, na década de 50, intitulado “Sugestões para um plano de Reivindicações no Setor Educacional”, publicada pela Imprensa Oficial, em 1958. Para um entendimento melhor da obra de Nunes Mendonça, há um trabalho de Dissertação de Mestrado Professora Josefa Eliana Souza, intitulado Em Busca da Democracia: a trajetória de Nunes Mendonça, defendida em 1978, no Núcleo de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe.

constantemente par designá-lo, é apenas um arcabouço formal que abrigou liberais elitistas como Fernando de Azevedo e Lourenço Filho e liberais igualitaristas como Anízio Teixeira. Além disso, é preciso lembrar a presença de Paschoal Lemme, simpático ao socialismo.

Esse período foi marcado, ainda, por outros importantes acontecimentos no campo educacional. Em 1924, um grupo de intelectuais preocupados com a educação, criou a Associação Brasileira de Educação.⁹⁸ Paschoal Lemme considerava a ABE de máxima importância para a renovação do ensino, por ter sido um fórum de debate livre e altamente qualificado, por exercer uma função crítica e combativa em relação ao próprio governo. Observa-se que a política deste período acaba por adequar sua administração às exigências de modernização e autonomia do campo educacional, manifestada pelos intelectuais da ABE. Como consequência, em 1930, é criado o Ministério da Educação e Saúde, cujo primeiro ministro foi Francisco Campos. Parece que, neste viés, a educação nova e os próprios métodos ativos não constituem um campo filosófico orgânico e autônomo, sendo antes uma filosofia educacional heterogênea, onde mesclam preocupações, teses, bandeiras, concepções, tanto de natureza democrático-liberal, quanto de caráter socialista. Porém, esse todo heterogêneo não consegue ultrapassar os limites do idealismo.

⁹⁸ A partir de 1927, a ABE realiza uma série de Conferências Nacional de Educação. É sempre oportuno frisar o papel extremamente importante que a ABE teve na história contemporânea da educação brasileira, por ter, através de reuniões, conferências e documentos, contribuído para demarcar a autonomia da esfera educacional. Entre os documentos. O mais famoso é, sem dúvida, O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova de 1932, não obstante ter ganho a marca fundamental do seu redator, e daí, certamente, seu tom elitista. Para Azevedo a escola deveria ter um papel de formadora de elites, sendo que a educação apenas arranjaria aos indivíduos na sociedade de acordo com suas aptidões. Uns iriam para o trabalho manual e outro para a produção intelectual; a escola redistribuiria as pessoas de acordo com o talento. Para Fernando de Azevedo a escola seria democrática à medida que possibilitasse a mobilidade social, de acordo com uma hierarquização não como base em privilégios de sangue ou outra coisa qualquer, mas sim pela competência. Como discípulo de Dewey, Azevedo, portanto, buscou casar os princípios pedagógicos deweyanos com a sociologia de Émile Durkheim.

Vale notar que a partir do final dos anos 80, a historiografia brasileira, (no que diz respeito aos pioneiros) inicia uma análise deste período, na tentativa de reconstrução desse legado. Carlos Monarcha na sua dissertação de mestrado, depois publicada⁹⁹, revela-se um crítico ao ideário escola-novismo. Monarcha promove um deslocamento do debate sobre a educação do âmbito da infra para a superestrutura, trazendo o *espaço urbano* como debate de discussão importante. Na fronteira dos anos 90, a Reinvenção da cidade e da Multidão, é uma declaração objetiva contra o 'entusiasmo' da Escola Nova e uma crítica ao pragmatismo pedagógico.

Trabalhando com as idéias de

⁹⁹ A Reinvenção da Cidade e da Multidão. Dimensões de Modernidade Brasileira: A Escola Nova. Escrita na metade dos anos 80, sua dissertação, insere-se num contexto de discussão pelo viés marxista. Portanto, na ausência, da nova historiografia sobre a nossa educação, que ganha força a partir das publicações do INEP, por exemplo, Zaia Brandão e Toledo. O autor escolhe como interlocutores da sua produção, como afirma Nagle, no prefácio do Monarcha, a escola-nova, numa crítica radical, como ideário e memória.

De Decca¹⁰⁰ de que havia uma contra-revolução nos anos 20 e 30 que constituía-se na união da burguesia contra os Movimentos Populares e contra o Bloco Operário Camponês, que estavam sob a direção dos comunistas. Nesta questão, diz Monarcha, a burguesia os transformou em inimigos. Agregando-se as oligarquias, a burguesia não promove, mas uma contra-revolução, no intento de destruir o Bloco Operário Camponês.

A ótica de Monarcha sobre a Revolução de 30 correspondente a uma necessidade do Brasil civilizar sua gente e reinventar a multidão. O discurso sobre a educação aponta um “*republicanizar a republica*”. A instrução pública ou a educação popular, objetiva forjar um ‘homem novo’ portador de razão emancipatória. Portanto, a revolução de 30 é a chegada da Revolução francesa na sociedade brasileira (1989:440). O próprio Monarcha mostra que é inevitável que Fernando de Azevedo, Anísio Teixeira e Lourenço Filho suscitam o interesse dos que estudam este período, (de certa forma heróico,) da historia contemporânea da educação. Frequentemente os pesquisadores da educação no Brasil dedicam-se ao estudo dos escritos e realizações destes autores, tentando definir seu real significado histórico. Há que reforce seu papel progressista, mais também quem considere representante de um movimento educacional que, sob a aparência de um discurso novo, visava, sobretudo a difusão da Escola Nova, a elitizar o Brasil a fazer frente a reivindicação educacional no movimento operário. Até certo ponto as afirmações de Monarcha estão certas (1989: 122-124), observa-se que, neste momento, ser liberal é ser avançado, pois este

¹⁰⁰ O Silêncio dos Vencidos, de Edgar Salvadori De Decca, mostra que, investigando os acontecimentos que teriam constituído a Revolução de 30, descobriu a prática e o projeto do Bloco Operário e Camponês (1921 a1929), cuja memória não foi conservada pela historiografia oficial. As trazer à tona tais acontecimento, não coloca em cena fatos que estariam “faltando” no discurso sobre 30, mas a descoberta de que aquele movimento era do germe de uma revolução efetiva. Tal recuperação de memória dos vencidos mostra a descoberta de que aquele movimento era do germe de uma revolução efetiva. Méd a recuperação da memória dos vencidos mostra a e revolução de 30 como, na verdade, uma contra-revolução.

liberalismo, que combatia o arcaico, permitia que idéias e organizações, inclusive as de orientações marxistas, surgissem e se defrontassem. Neste caso, a abordagem feita pela educadora Zaia Brandão, referindo-se a obra de Monarcha, defende que a Escola Nova foi uma tentativa de ajustar o passo da sociedade brasileira, com a história universal que erigia a transição para a modernidade capitalista (BRANDÃO, 1992:71-72). Porquanto a Escola Nova existiu como projeto que procurou encaminhar a “revolução” educacional no país dentro da ordem. “... *No âmbito do movimento, o discurso político foi substituído pelo discurso científico e a luta de classe foi substituída pelo tema cooperação*” (idem., 1992:73).

Segundo Zaia Brandão, Monarcha destaca o sucesso da Escola Nova como a que demonstrou “uma nova sensibilidade para o caos da cidade”, caos expresso na indisciplina e no anonimato da multidão, que poderia inviabilizar a organização da nossa ordem social fundada no progresso nota-se que o surgimento político das multidões significa uma pressão no sentido da ampliação das possibilidades de participação popular na política e na vida social.

A repressão política desencadeada a partir de 1935, surpreende os educadores num fecundo momento de discussão em que procuravam definir diretrizes para uma política educacional no Brasil. Nesse momento, já surgiam, entre os educadores, teorias objetivas que questionavam o próprio idealismo, tentando explicitar um pensamento educacional mais articulado com a economia e a política internacionais. Ou seja: a idéia de que certas reformas de ensino só se realizam a partir de transformações sociais radicais, já defendida por amplo setores da sociedade brasileira. A possibilidade, entretanto, da revolução socialista representava um ‘perigo’, obrigando a burguesia a repensar sua forma de defesa política. O Estado Liberal precisava ser “reequipado” com novos e eficientes instrumentos de repressão.

Conseqüentemente, é o fascismo, a expressão política do capitalismo monopolista¹⁰¹. Sob a bandeira do anticomunismo suprime-se a democracia e a liberdade, e com isso, silencia-se o grande debate educacional tenazmente sustentado pelos educadores brasileiros da época.

Neste período, que vai até o final do Estado Novo, existe certo “debate”, em torno das questões educacionais, com a criação de instituições como o INEP (Instituto Nacional de Pedagógicos) em 1938; serviços de rádio, cinema e TV educativas, em 1937-1938; o SENAI e o SESI, em 1954 a 1943. Todas essas realizações, no entanto, acontecem num clima centralizador, autoritário, em que o debate educacional perde aquele vigor que possuía na época dos pioneiros, tornando-se um “debate” politicamente desidratado e despojado das aspirações progressistas. Em outras palavras, a política educacional do Estado Novo caracteriza-se, de um lado, pela contradição autoritária e de outro, pela preocupação em equacionar as questões da relação trabalho-escola, ou seja, da profissionalização do ensino.

Assim, após o fim do Estado Novo, inicia-se um período em que os conflitos sociais e educacionais voltam à tona, congregando num debate vigoroso, os setores mais diferenciados da sociedade. Até a década de 50, praticamente inexistia uma forma própria de pensar a questão escolar dos adultos oriundo das camadas populares, cujo ensino era quase sempre referenciado pela reposição dos conteúdos escolares do ensino das crianças. As coisas começam a mudar. Tais mudanças brotaram numa época fértil, de intensa mobilização política, em que os educadores, ao conhecerem que o trabalho escolar não tinha como propiciar uma mudança efetiva nas condições de vida dos trabalhadores que buscavam nos bancos escolares a alfabetização, procuravam novas práticas educativas, que unissem o pedagógico ao político.

¹⁰¹ Em 1937 o fascismo chega ao Brasil com o Golpe de Estado de novembro, quando Getulio Vargas fecha o Congresso, suprime os partidos políticos e outorga uma nova Constituição.

Sabe-se que a pesquisa realizada pela professora Vanilda Paiva é um esforço de compreender o fenômeno da educação popular de uma perspectiva histórica¹⁰². Ela própria busca uma compreensão da identidade da educação popular (PAIVA, 1983:47-53). As diversas propostas refletem os vários projetos da sociedade, não havendo razão de reduzir a discussão apenas às propostas que buscam a transformação da sociedade. No caso particular do texto *Paulo Freire e o Nacionalismo-Desenvolvimentista* escrito em 1980, Vanilda, como pedagoga, quer desmistificar o Método Pedagógico de Freire, defendendo a tese da não práxis revolucionária do referido método, mas uma reflexão circunscrita no momento histórico de uma experiência. A leitura parece indicar uma complexidade e uma dimensão universal da obra de Paulo Freire, cujo pensamento humanista inspirou-se no Personalismo de Emmanuel Mounier, que se diferencia do individualismo, que enfraquece o valor da solidariedade que se distancia do coletivismo, que coloca acima de tudo o interesse da coletividade. A autora afirma que, a rigor, não se poderia falar em “método” Paulo Freire, pois se trata muito mais de uma teoria do conhecimento e de uma filosofia da educação do que um método de ensino.

Por sua vez, em 1959, Freire escreve “Educação e Atualidade Brasileira”, tese com a qual concorreu à cadeira de História e Filosofia da Educação, na Escola de Belas Artes do Recife, demonstrando sua formação isebiana e a simpatia pelo nacionalismo-desenvolvimentista (1980: 82-85). O ISEB congregou intelectuais de expressão como Roland Corbisier, Hélio Jaguaribe, Álvaro Vieira Pinto, Cândido Mendes e Nelso Werneck Sodré, que assumiram a tarefa de recuperar a cultura brasileira autônoma, não alienada, rompendo a tradição colonial de transplante

¹⁰² **Educação Popular e Educação de Adultos.** Neste estudo Vanilda Paiva demonstra que a preocupação com “educação popular” tem sido constante por parte de setores das classes dominantes, desde o final do século XIX. Neste sentido, a educação popular se refere aos primeiros anos da escolaridade das classes populares.

cultural. Descobrir o Brasil e seus problemas é urgente. Para tanto torna-se necessário relacionar cultura e economia. Desta forma, o ISEB defende a produção e indústria nacional, daí o nacional-desenvolvimentismo que caracteriza sua orientação. A crítica que Vanilda manifesta é a crítica dos intelectuais de esquerda, detectando que Freire não ultrapassa o pensamento cristã idealista e liberal e a influência recebida pelo ISEB, Freire também é acusado de sucumbir, como aqueles intelectuais, ao nacional-desenvolvimentismo: “*Freire assumiu, em 1959, uma posição profundamente diretiva, autoritária, em conexão explícita com a aceitação do isebianismo...*” (PAIVA, 1980:176).

Qualquer que sejam as críticas pertinentes ou não, é inegável a contribuição de Paulo Freire, não apenas para a educação de adultos; os fundamentos da sua pedagogia permitem uma vasta aplicação desses conceitos na própria concepção da educação.

E quanto a questão da educação das classes populares?

O desenvolvimento do capitalismo quase sempre resultou numa reprodução da força de trabalho de baixo custo. Entretanto a questão efetiva das massas se apresenta no cenário urbano, começa a exigir regimes mais democráticos (eleições, voto secreto), por sua vez, a relação do Estado com as massas urbanas se modifica, como se pode ver na passagem do lema “A questão social é uma questão de polícia” ou “Façamos a revolução antes que o povo a faça”. O período que se inicia a partir de 1930, representa o projeto das classes dominantes de resolver a crise brasileira, isto é, compensar o declínio advindo de política agrária – exportadora, para um apoio intenso a industrialização e controlara as classes populares.

O emergir das classes populares urbanas torna-se um dos elementos centrais do processo político, uma vez que as formas de aquisição de poder estarão cada vez mais impregnada do popular, não obstante a ausência de uma organização coesa da

mesma, exercem uma pressão política. Como consequência, as classes populares se tornam o eixo da atenção de setores significativos da sociedade, no sentido de lidar com esse novo “ator” no cenário político brasileiro. As massas urbanas são percebidas pelo Estado, pela Igreja (Católica e Protestante), pela burguesia industrial, pela pequena indústria e pela própria classe trabalhadora. Todos estes setores elaboram propostas para as classes populares que explícita ou implicitamente revelam um projeto para a sociedade brasileira, objetivando erradicá-las do analfabetismo. A preocupação por parte de conjunto da sociedade, não só das autoridades governamentais, reside por acabar com as altas taxas de analfabetismo, que segundo se pensava, era a responsável pela falta de progresso. Esta associação, oriunda desde o início do século XX, (que se fazia nessa época e que se fará ao longo da história da educação no Brasil, entre “ignorância e doença”), desloca-se para o “sanear as classes populares” das doenças, para garantir a “segurança nacional”. Assim, ao longo do mesmo tempo, a alfabetização e o ensino básico, tornam-se instrumentos que a burguesia industrial lança mão para se fortalecer, extirpando o analfabetismo (PAIVA: 1993).

Com efeito, no final da década de 50, principalmente nos anos 60, a educação fundamental comum, sobretudo a dirigida a adultos, começou a ser progressivamente problematizada, passando a reproduzir, no interior do processo educativo, o confronto entre as diversas concepções que então disputam a direção da sociedade. Datam exatamente desse período algumas experiências de grande importância, tanto para a prática quanto para a teoria de educação popular. Entre elas, as empreendidas no âmbito de movimentos tais como o Movimento de Educação de Base (MEC), criado no governo Jânio Quadros, como resultado de um acordo entre a Presidência da República e a CNBB (Decreto 50.307 de 21 de março de 1961). A educação pelo

rádio começara em Natal, em 1958 e, logo depois, em Aracaju tomando como modelo a Radio Sutatenza, da Colômbia, mas tomando como prática uma orientação mais aberta aos problemas sociais que essa última. O MEB será uma das presenças mais marcantes da Igreja nas atividades de cultura popular e nos conflitos sócias anteriores a 1964. Militantes do movimento estudantil, membros e ex-membros da JUC, trabalharam nele. O Movimento de Cultura popular (MCP) de Recife, os centros Populares de Cultura (CPC) da UNE e o Plano Nacional de Alfabetização (PNA). Tais movimentos estão situados no contexto da ideologia nacional-desenvolvimentista reinante e no anseio de resolver o dramático e sempre desprezado problema da educação brasileira: a educação popular (PAIVA: 1983).

Nesse ponto, cabe observar que o golpe civil-militar de 64 opta pelo aproveitamento do capitalismo estrangeiro e liquida de vez com o projeto do nacionalismo-desenvolvimentista.

Nesse momento, entra em cena a Associação Básica Cristã (ABC), que assume a missão de alfabetizar o país, apoiada nos acordos entre o Ministério da Educação e Cultura e a United States Agency Internacional of Development (MEC-USAID), pelos quais o Brasil passa a receber assistência técnica e cooperação financeira para a implantação das reformas. Antes do golpe, a presença da USAID, através do programa americano “Aliança para o Progresso”, exerce influencia e até mesmo impõe seus interesses no campo da educação. Com base nas evidências disponíveis Germano não permanece insensível a essas questões e provoca o debate:

No período 1960-1964, no Brasil, a “Aliança para o Progresso” e a USAID destinaram à educação primária e à alfabetização de adultos – sobretudo no Nordeste – tendo mesmo financiado as experiências de Paulo Freire em Angicos, no Rio Grande do Norte. Discordando do Governo Goulart, a Usaid suspendeu seu funcionamento para retomá-los após o Golpe de 1964 (1993: 125).

Liga-se a este fato a retomada dos discursos pelo “entusiasmo”. Assim, a erradicação do analfabetismo “*era uma exigência do pudor nacional*” (PAIVA, 1983: 265). A atuação eficiente da ABC, permeada de “entusiasmos pela educação”, corresponde ao espírito da aliança para o *Progresso*, ligada, como se sabe, aos interesses dos Estados Unidos da América, com o compromisso de sedimentar o poder político e as estruturas e as econômicas, anulando os efeitos das ideologias do Movimento anteriores.

Justamente no momento em que se dedica mais atenção à educação popular trabalhadora (1958-1964), é que se vê a hegemonia do Estado na direção e financiamento de projetos de educação popular e de adultos, voltada para a manutenção do *status quo*. Ao mesmo tempo não há consenso dos vários grupos interessados em educação popular sobre as características “*transformadoras e libertadoras*” dos programas do período pós o golpe militar de 64. Mesmo com o Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), criado em 1960, a eterna chaga do analfabetismo permanece incurável, pois os seus idealizadores, admitidas as suas boas intenções, cometeram o equívoco de acreditar que é possível educar o cidadão à revelia da situação econômica – política do país.

Assim, entre a efervescência dos primeiros quatro anos da década de 60, cresceram organizações que trabalharam com a promoção da cultura popular, a educação popular e a conscientização sobre a realidade dos problemas nacionais. Os Centros Populares de Cultura, os Movimentos de Cultura popular e o Movimento de Educação de Base foram os grandes protagonistas das ações de várias tendências e grupos de esquerda preocupados com a problemática cultural das classes trabalhadoras. A movimentação estudantil em torno da promoção cultural, popular

preendeu-se às preocupações dos intelectuais jovens e alguns políticos com a emergência das massas na participação política do país. Liberais progressistas, esquerdas marxistas, social – democratas, esquerdas cristã (militantes jucistas) empolgaram essa várias entidades que, imbuídas de nacionalismo procuravam resgatar a cultura do povo como uma “verdadeira cultura não-dominante” . Em Sergipe, a experiência de educação popular de adultos a distância foi desenvolvida pela ala progressista da Igreja Católica¹⁰³. Essa iniciativa educacional, realizada via difusão teve em Sergipe seu plano piloto, repercutindo em todo o país, com o apoio constante do arcebispo Dom José Vicente Távora, cuja visão de modernidade dentro da Hierarquia católica, marca a história progressista da Igreja em Sergipe. A mobilização dessas ações, não só do MEB como também do MCP, contou com a presença dos estudantes universitários sergipanos. O movimento estudantil aproxima-se dos movimentos de alfabetização e de conscientização das classes populares, como também o CPC, União Estadual dos Estudantes Sergipanos, criado na gestão de Guido Azevedo, que repassara a responsabilidade de suas atividades para os estudantes Alexandre Diniz, representante da Faculdade de Filosofia, e Zelita Rodrigues, da Faculdade de Direito. Este centro de cultura inspirou-se quando da passagem da UNE – Volante em Aracaju. Nessa tarefa, a UNE – Volante desempenhou um papel importante. Voltada fundamentalmente para o público estudantil, ela possibilitou o contato direto das lideranças com as bases operárias e camponesas de todo o país, pois suas excursões apresentavam peças de teatro em praças públicas, sindicatos e organizações camponesas, além de shows, documentários exposições gráficas e exibição de filmes (Voz dos Estudantes, 23/05/49).

¹⁰³ Ver ARGENTINA, Francisca. **Movimento de Educação de Base (MEB): uma reconstrução histórica.**

Historicamente importante, a presença da UNE – Volante produz a realização, na cidade de São Cristóvão, do I Seminário Estadual de Reforma do Ensino promovido pela UEES, debatendo os temas: *teoria da reforma Universitária; Crítica da Universidade em Sergipe e Política para a Reforma Universitária*. (Jornal Gazeta de Sergipe, 27/04/62). O mesmo jornal notícia a greve geral para 01 de junho de 1962, pela participação de um terço de estudantes nos órgãos colegiados da administração do ensino contra a efetivação dos interinos nas universidades e contra a participação de catedráticos e livres docente, nas congregações (idem, 30/05/62). Destarte, os estudantes sergipanos preparavam-se, desde cedo, para a greve geral dos universitários brasileiros, não obstante o resultado não ser o esperado pela UNE. Porém, em Sergipe, algumas instituições atenderam às reivindicações dos estudantes em greve, como a recém instaurada Faculdade de Medicina e a Faculdade de Ciências Econômicas (Idem, 08/06/62).

3.3. Movimento Estudantil em Sergipe

O resgate da memória do movimento estudantil sergipano e de fundamental importância, legando aos estudantes de hoje o conhecimento dessa singular história construída pelos estudantes, num quadro histórico que se caracterizou por uma das mais graves crises políticas e econômicas da história do Brasil. Para conter o processo de intensa politização das massas urbanas e rurais, bem como a execução do programa de reformas de base reivindicado em praça pública pelos setores populares, os diversos setores da burguesia dominante, utilizando-se de argumentos-fantasma, tal como a iminência de comunismo no país, rearticularam-se e deram o golpe de Estado de abril de 1964, (significando a queda do populismo e o advento do império do arbítrio). Na realidade o movimento civil militar de 64 insere-se no

próprio desenvolvimento do capitalismo brasileiro, do qual se beneficiou a burguesia nacional (latifundiários e grandes empresários), associada ao capital estrangeiro, que precisava das forças armadas e de tecnocratas para exercer funções de controle, no plano social, e uma maior modernização no plano administrativo. Logo, seu golpe de 64 veio recolocar o Brasil nos eixos do progresso de modernização, surpreendeu as bases sócias de esquerda que sustentavam o governo João Goulart, e acabou revelando uma frágil capacidade de resistência em relação à tomada do poder pelos militares. Em decorrência da brutal repressão desencadeada pelo golpe, os setores populares recrudesceram e o movimento estudantil tornou-se a força organizada de denúncia e combate ao regime militar.

Na década de 40, os estudantes secundaristas sergipanos participaram de mobilizações contra os regimes totalitários nazi-fascista, “*a mocidade estudantil jamais abandonou o posto na luta de defensora intransigente, dos princípios democráticos...*”¹⁰⁴

Embora nesta época não houve uma vinculação estreita do movimento estudantil sergipano com a UNE, o pensamento de setores dos estudantes sergipanos era semelhantes ao posicionamento assumido por esta entidade.

Contudo, somente no início dos anos 50, com a criação das Faculdades de Ciências Econômicas, de Química, de Direito, de Filosofia e serviço Social e, durante os anos 60, a Faculdade de Medicina, Sergipe contaria com instituições de ensino superior e com suas agremiações universitárias, (como o Centro Acadêmico “Silvio Romero” (CASR), fundado em 17 de maio de 1951, com o seu importante período *ACADEMUS*). Neste mesmo ano é lançada a semente da criação da União Estadual dos Estudantes Sergipanos (UEES), durante a realização do *I Congresso dos*

¹⁰⁴ Ver *A Voz do Estudante*, 23 de maio de 1949.

Estudantes de Sergipe, em dezembro de 1951, que passaria a ser entidade máxima de representação dos estudantes de estabelecimentos de ensino superior do Estado de Sergipe, filiada desde logo a UNE, na sua chamada *fase negra*.¹⁰⁵

Desde de sua fundação a UEES, além da defesa dos interesses dos estudantes universitários e de promover a cultura, envolve-se com as questões sociais como a defesa do monopólio estatal de Petróleo.

Em 1958, ano da chegada do terceiro bispo de Aracaju, Dom José Vicente Távora, realizava-se no dia 09 de setembro, o VIII Congresso dos Estudantes Sergipanos. A eleição de sua nova diretoria com a posse de novo presidente o acadêmico Renato Chagas, voltado para a necessidade da manutenção das faculdades sergipanas e a criação da Faculdade de Medicina, iniciava-se um debate no seio da intelectualidade sergipana, que teve o apoio do recém-chegado bispo, (fator importante para a criação de uma Universidade em Sergipe). Ainda nesse ano, no dia 26 de dezembro, em face da declaração feita pelo governador eleito, Dr. Luiz Garcia, de que era plano do seu governo fundar a Universidade de Sergipe, uma representação de estudantes superiores de Aracaju se apressou em entrar em contato com então eleito governador, para assegurar a implantação da Universidade em Sergipe. A representação de estudantes foi feita pela JUC, cuja maioria dos seus membros participavam do UEES, foi recebido pelo Governador na residência de veraneio na Atalaia, mediada pelo irmão do governador prof. Antônio Garcia.¹⁰⁶

¹⁰⁵ A chamada fase negra da UNE corresponde ao período 1951-1956, sob o comando da ala direitista no movimento estudantil universitário brasileiro. Este período ficou marcado pela intromissão da política norte-americana no movimento estudantil nacional.

¹⁰⁶ Cf. A Cruzada, 03 de janeiro de 1959. Nesta visita ao Governador eleito a representação dos estudantes estava assim disposta: Faculdade Católica de Filosofia, Afonso Gueiros e Lúcia Viana; Faculdade de Direito, Heli Nascimento e Inácio Gomes; Escola de Serviço Social, Carmem Machão e Leda Costa; Faculdade de Ciências Econômicas, Juarez Alves Costa : Faculdade de Química, Salvador A'Vila e pelos professores José Silvério Leite Fonte, Paulo Machado e Antônio Garcia. Na oportunidade, o representante da comissão, o estudante de Direito Inácio Gomes apresenta ao governador oito reivindicações: liberação de verbas atrasadas e aumento de subvenções; aumento do

A preocupação dos estudantes com a criação da Universidade de Sergipe corresponde, segundo Mandel, ao entendimento de que “a universidade burguesa da época neocapitalista deve preencher uma função diferente e satisfazer outras necessidades da classe burguesa” (1979:79).

Não estavam em evidência, nesse instante, portanto, as discussões sobre os antagonismo de classes que caracterizam as relações sociais do modo de produção capitalista. Mesmo porque o discurso da esquerda, que influencia o movimento estudantil, estava centrado na análise das classes entre países desenvolvidos e subdesenvolvido. O inimigo estava localizado fora do país: o imperialismo, ao qual contrapunha a ideologia nacional capaz, ao mesmo tempo, de desmascarar as relações de exploração inerentes ao capitalismo e de reunir, em torno de uma mesma bandeira, vários segmentos da sociedade civil. No dia 14 de setembro de 1958 Dom Távora, ministra uma conferência sobre nacionalismo na Escola de Serviço Social, defendendo a necessidade de “*o Brasil adotar critérios para o incremento das nossas indústrias de base no aproveitamento econômico e patriótico de todas as nossas riquezas*” (Jornal Correio de Aracaju, 18/09/58).

Os estudantes universitários sergipanos, a despeito da ausência das discussões direcionadas às questões dos antagonismo de classes, percebiam que o povo estava sendo ludibriado pelo antipovo, pelo poder político, que emana do povo e se coloca contra seus interesses. Percebiam o povo desinformado e indefeso, razão por que era necessário advogar a causa. Os estudantes universitários entendiam nesse momento, que o movimento estudantil tinha um papel a desempenhar na sociedade. Esse povo desprotegido precisava de alguém que assumisse a luta e ao movimento estudantil

salário dos professores; melhoria nas instalações e meios no Serviço Social; melhoria no leprosário, sanatório de tuberculosos e penitenciária do Estado. Utilizando a palavra o Governador manifesta a possibilidade da criação da Faculdade de Medicina como passo necessário à Fundação da Universidade de Sergipe, anexada ao Hospital de Cirurgia ou à Liga Sergipana de Beneficência.

caberia desempenhar essa tarefa. Concretamente, em Sergipe, o movimento estudantil tem na *Academia dos simples*, por exemplo, o envolvimento da mesma com a questão do analfabetismo, quando seus membros lançam as quinzenas de combate ao analfabetismo (Jornal *Correio de Aracaju*, 26/12/58).

Esse tipo de raciocínio vigente nos anos 50 e ainda hoje presente em alguns setores da sociedade civil, atribuindo a uma elite intelectual a responsabilidade pela transformação da sociedade parece equivocado.

Negar um papel ao intelectual na tarefa transformadora é igualmente equivocado, porque “*não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes*”.

Uma massa humana não se distingue, e não se torna independente por si, sem organizar-se”.¹⁰⁷

Além disso, uma série de programas estudantis como “Avante Mocidade” da Rádio Difusora, realizado todos os domingos, “Voz da mocidade, divulgado pela Rádio Jornal, três vezes por semana; como também, a Rádio Continental de Sergipe, emissora estudantil de propriedade de Geraldo Fontes e Carlos Rubens Silveira; além da coluna “Vida Estudantil”, escrita pelo udenista Iroito Doria Leó, e dos veículos de comunicação do CASR “Academus”, do “O Cicerone”, órgão independente que tinha a direção dos acadêmicos de Filosofia José Barbosa e Wellington de Santana e

¹⁰⁷ GRAMSCI, Antônio. **Concepção dialética da história**, p.21.

De acordo com Tavares de Jesus, “*unido às forças populares emergentes, entra em cena o intelectual orgânico da classe proletária, que, por necessidade histórica, luta por uma contra-hegemonia. Esta classe proletária também terá, nestes intelectuais orgânicos, criados com mais lentidão e dificuldades os organizadores de sua hegemonia... enquanto o intelectual orgânico da classe dominante garante a hegemonia, o intelectual orgânico da classe proletária procura limitar o poder de coesão dos que detêm a hegemonia, criando condições para que sua classe se apodere progressivamente e “democraticamente” dos pontos-chaves de controle do Estado*” (1989:6). Segundo Coutinho, há uma leitura equivocada de Gramsci, infelizmente muito difundida, que transforma todo “intelectual orgânico” em intelectual proletário revolucionário, ao mesmo tempo em que faz “intelectual tradicional” sinônimo de intelectual conservador ou descompromissado. Evidentemente, não é esse o sentido da tipologia gramsciana. Para ele, intelectual orgânico é aquele elaborado pela classe em desenvolvimento histórico, podendo ser tanto ligado à burguesia quanto às classes trabalhadoras. (1994:115).

o “ECO”, periódico do Grêmio Cultural “Clodomir Silva” do Colégio Estadual de Sergipe (CES), denominação do Atheneu, constatam que a movimentação dos estudantes no final dos anos 50 são intensas e envolvidas, não apenas com questões ligadas ao dia-a-dia estudantil, mas também com questões culturais e sociais divulgadas por estes veículos.

Nesse ponto, politicamente, as lutas internas giravam-se em torno do controle das entidades representativas da categoria e não num embate de antagonismo ideológicos, como também em homenagens às autoridades constituídas. Por exemplo, na comemoração do Dia Nacional do Estudante, em notícia publicada na coluna “Vida Estudantil” do Jornal *Correio de Aracaju*, no dia 12 de agosto de 1958, é inaugurado o retrato do Governador Leandro Maciel na sala da Arcádia Estudantil do CES, como um justa homenagem, (segundo os organizadores), dos estudantes daquela casa de ensino ao Patrono da Classe Estudantil. Na sociedade usaram a palavra os secundaristas Leonardo de Alencar, Gilton Garcia, Artêmio Barreto e o acadêmico José Arnaldo da Fonseca. Antes da eleição da nova diretoria da UEES, realizada em 14 de setembro de 58, o Centro Acadêmico “Silvio Romero” em nota publicada no Jornal *Correio de Aracaju*, demonstra a insatisfação dos acadêmicos de Direito quanto à administração do CASR:

O centro Acadêmico “Silvio Romero” foi sem dúvida no passado o foco dos grandes movimentos dos estudantes em nossa terra. Nos dias hodiernos, infelizmente, devido a irresponsabilidade dos dirigentes (com raras exceções) está colocando no canto A Semana Jurídica que era comemorada com brilhantismo este ano nem se cogitou que existe tal semana... vamos para frente ! 9 de outubro vem aí para derrotar os falsos líderes da Faculdade de Direito (Correio de Aracaju, 23/08/58).¹⁰⁸

¹⁰⁸ O CASR exercia uma influência oposicionista no movimento estudantil neste mesmo ano é eleito presidente da entidade o jornalista Ariosvaldo Figueiredo, que se tornará um dos intelectuais sergipanos de projeção nacional com uma práxis marxista.

A UEES sergipana nasce e floresce num quadro conjuntural marcado por mudanças qualitativas na condução política e econômica brasileira já analisado anteriormente neste capítulo, evidenciando compreender as manifestações do movimento estudantil em nível nacional e local. O período que este trabalho aborda se inscreve como segmento de um longo processo do capitalismo dependente e associado, continuando o esforço econômico da industrialização, iniciada há várias décadas e intensificada a partir da substituição das importações, que surgira depois da crise mundial de 1929 e mais tarde chegara ao esgotamento do próprio modelo, ligando-se sempre mais a grandes centros do capitalismo internacional e suas empresas multinacionais.¹⁰⁹ Do ponto de vista econômico, percebe-se uma certa continuidade de função do processo capitalista, dos diferentes ciclos econômicos, crises sócio-políticas e reordenamentos inevitáveis do sistema, assim, no governo de JK se dá a grande abertura ao capital externo, apesar dos discursos nacionalistas e das profissões de fé num desenvolvimento nacional. A eleição de Juscelino Kubitschek pela coligação PSD-PTB representava, para a oposição udenista liderada por Carlos Lacerda, a continuidade do estilo nacional-populista de Getulio Vargas. Nesse sentido, a oposição, associada ao grupo de militares descontentes, tentou evitar sua posse; investida infrutífera, graças ao golpe de Estado chefiado pelo general Teixeira Lott, em 11 de novembro de 1955. o governo JK significou economicamente a *“saída política de uma destinada a criar um sistema capitalista nacional para uma política orientada para o desenvolvimento econômico dependente”*.¹¹⁰

¹⁰⁹ O texto **Da substituição de importações ao capitalismo financeiro**, de autoria da Professora Maria Conceição Tavares, analisa exaustivamente esta fase nova do capitalismo. Zahar editora, Rio de Janeiro, 1972, p.27).

¹¹⁰ Ianni, Octávio. **Estado e planejamento econômico no Brasil: 1930-1970**, Civilização Brasileira, 2 ed., Rio de Janeiro, 1977, p.184.

Politicamente, se esboça claramente um ponto de ruptura entre uma etapa em que vigora uma democracia liberal (que vai de 1945 a 1964) e o período seguinte dos governos militares. Esses dois momentos, historicamente falando, correspondem a dois pactos sociais e políticos – o “*pacto populista*”, que vinha constituindo-se desde 1930 e o “*pacto autoritário*”, posterior a 1964 e vigente até 1985. A tarefa de compreender de como se dá a construção e o desenvolvimento do capitalismo no Brasil sobre os alicerces do populismo tem sido objeto de estudo de muitos pesquisadores, o que se torna a questão complexa. Os estudos mais importantes que se conhece a cerca da realidade brasileira foi produzido, principalmente, por IANNI, que trabalha com a idéia de que o desenvolvimento do populismo, no Brasil, fez com que a burguesia local exercesse o controle das massas. Ideólogos do nacionalismo, os populistas caracterizavam-se neste contexto pelo elitismo, pela demagogia, pela capacidade de envolver-se emocionalmente com a população. Os populistas manipularam o discurso político de uma forma tal que conseguiram tornar em senso comum junto à maioria da classe trabalhadora e seus líderes, a idéia de que o nacionalismo era a ideologia a ser imposta e a única aceitável. Fenômeno de massas, o populismo é capaz de mobilizar amplos contingentes da população operária e pequeno-burguesa, pondo-os em disponibilidade política, algo somente concebível sob o sistema capitalista. Enquanto o coronelismo “*expressa um compromisso entre o poder público e o poder privado dos grandes proprietários de terras, o populismo é, no essencial, a exaltação do poder público; é o próprio Estado colocando-se através do líder, em contato direto com os indivíduos reunidos na massa*”(1991:107).

Articulado ao pensamento nacionalista, o populismo estende um manto sobre a idéia de classe social, transformando toda a população em uma única e indivisível

totalidade: a comunidade nacional. Aqui não há diferenças. Todos são absolutamente iguais, desde que os interesses da classe dominante seja preservada. Conforme sugere Ianni, ”... *a burguesia sempre rompe o pacto quando ele põe em perigo a classe dominante, ou as condições de reprodução do capital que interessam ao setor privado.*”¹¹¹

Por sua vez, seguindo os passos de Gramsci não seria viável analisar apenas os elementos de ordem econômica que produzem as relações sócio-política, pois tal insistência cairia na evolução e na continuidade de um mesmo bloco histórico, com seu sistema capitalista dependente. Uma análise político-institucional ressaltaria a descontinuidade provocada por 1964. Dessa maneira, a crise política de 1964, mantendo elementos da etapa anterior - crise causada inclusive pela necessidade de defende-los diante de novos desafios – representa ao mesmo tempo uma nova aliança de poder, outra articulação das classes sociais, mesmo que o pólo hegemônico se mantenha nas mesmas mãos e um novo clima ideológico, com profundas repercussões e mudanças, se instale tanto na sociedade civil quanto na sociedade política. Em Gramsci, a sociedade se identifica a superestrutura.¹¹² Gramsci define a sociedade civil em função da hegemonia e em relação a ela, o que significa dizer que

¹¹¹ Cf. IANNI, Octávio. A Formação do Estado Populista na América Latina, p.52. “Nas épocas críticas, os elementos burgueses do populismo não admitem a continuidade da política de massa. É que nessas ocasiões a politização das massas operárias desenvolve-se de modo intenso e generalizado. Eles rompem com a condição de massa de manobra e conquistam as dimensões de classe política. Ao lado da organização política cada vez mais vigorosa, quando as confederações operárias assumem preeminência no cenário nacional, ocorre uma conscientização repentina sobre o que são as faces obscuras do poder populista. Por isso, os setores burgueses da política de massas preferem apoiar-se em outros grupos e instrumentos de poder. É nas ocasiões de crise que as forças aramadas, o clero e a maioria da classe média reaparecem como forças políticas predominantes e adversas às mudanças de cunho estrutural. Nesses momentos, o enfraquecimento político e econômico da burguesia nacional faz com que esta divida o poder com os outros grupos e classes sociais interessados na preservação e desenvolvimento da ordem capitalista”. Ianni, op.cit. p. 142.

¹¹² Gramsci estabelece uma distinção complexa entre sociedade civil e sociedade política; o Estado equivale à sociedade política e representa o momento da força ; a sociedade civil é formada por uma rede de funções educativas e ideológicas, responsável pelas atividades diretivas da sociedade.

atribui a essa sociedade civil a propriedade fundamental de ser hegemônica, além de ser o lugar onde estas atividades hegemônicas se aperfeiçoam e se exercitam.¹¹³

O movimento estudantil e em especial a JUC, cresce durante o período populista (1950-19600, tem seu momento de maior expressão durante a crise desse pacto (1961-19640 e desaparecera na fase autoritária que se segue (1967-1968). Sua história lança pois raízes no desenvolvimento capitalista a longo prazo e nos dois momentos sócio-políticos, com, uma influência significativa da crise de transição de um ao outro.

Em 1930, chegara ao fim o velho período de dominação exclusiva das oligarquias rurais, especialmente a do café, que se ia transformando em burguesia rural. O processo de industrialização, que vinha de mais longo, assim como uma estrutura de classes cada vez mais complexa, fazia emergir uma burguesia industrial e financeira, uma classe operaria e as classes médias urbanas. Tudo isso se dera no bojo de conflitos políticos que remontavam a 1922 e se explodiriam em 1930, 1932, 1937, e 1945. as bases sociais do Estado se ampliavam e a burguesia, aos poucos, procurava tomar seu lugar na direção social e política. A crise internacional de 1929 acelera o processo interno e novamente a expansão do capitalismo dos tempos “desenvolvimentistas”.

Começa, pois, um novo período social e político. A burguesia industrial, que em parte emerge de dentro da própria oligarquia do café – articula um novo pacto. Ela vai encontrar, desde o começo, uma classe operária que se organiza cedo e afeita a lutas e movimentos reivindicatórios. Essa simultaneidade do processo de tentativa hegemônica. A história oficial pôs na sombra os acontecimentos do mundo sindical brasileiro, as greves dos anos 20 e 30, quando ainda a nova classe burguesa, que

¹¹³ Ver BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da política**, p.41-40.

tinha pretensões de dominação e direção, apenas dava seus primeiros passos. Esta última terá então de se manter através de uma aliança com velhas oligarquias, com classes médias, (sócias menores) e, logo, tratará de cooptar o movimento operário urbano, através de leis sociais e mobilizações, para tirar-lhe a periculosidade de antagonismo potencial. Num período de reorganização de aliança entre as classes sociais e suas frações, de acordo com um novo pacto, quando ocorre uma mudança na hegemonia, os fatores ideológicos e políticos adquirem especial importância e o Estado, num quadro de indecisões e tentativas incertas, adquire uma autonomia bastante significativa.¹¹⁴ O presidente trata pois de ser o árbitro, numa situação de compromisso social, sem deixar de servir, por sua vez às forças dominantes principais. A partir de 1930, esse papel de árbitro é realizado, com bastante habilidade e matreirice, por Getúlio Vargas. Afastado do poder em 1945 pelos mesmos militantes que tinham sustentado seu governo autoritário do Estado Novo, volta à presidência triunfalmente eleito por uma expressiva quantidade de votos e independentemente dos dois maiores partidos nacionais.

Assim sendo, surge no país um grande debate em torno das possíveis orientações do desenvolvimento e suas relações com o nacionalismo. Um problema centraliza e simboliza o debate nesse momento: a estatização do petróleo. Em dezembro de 1951, o presidente enviara ao Congresso um projeto de lei relativamente moderado, criando uma empresa de petróleo de capital misto (no fim do debate ela será inteiramente estatal, a partir de iniciativas as mais inesperadas, inclusive da oposição e apesar das fortes resistências internacionais). O país se divide em militantes políticos, estudantes e as forças armadas; as eleições do Clube Militar são arduamente

¹¹⁴ Ver WELFORT, Francisco. **O populismo na política brasileira**, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978. Analisando o fenômeno do populismo, traça-lhe o perfil através da “personificação do poder, a imagem (meio real e meio mística) da soberania do Estado sobre o conjunto da sociedade e a necessidade de participação das massas populares urbanas”. P., 69.

disputadas pelos “nacionalistas” e pelos “democratas” (que chegarão em 1964 à frente de um pacto político nada democrático). Os universitários terão um papel de certa importância na campanha do “*petróleo é nosso*”.¹¹⁵

Posteriormente, no governo Kubitschek (1956-1959) a idéia de desenvolvimento estará no centro dos debates. O “programa de metas” abre perspectivas de grande esperanças e, nos setores ligados ao Estado, reina um clima de otimismo, contestado por uma oposição mais sensível aos temas da corrupção, (que ficará mais claro só mais adiante), a etapa ascendente do modelo econômico começava a chegar ao fim. Durante esse período ocorre uma maior abertura ao fluxo do capital internacional.

Neste contexto político, o movimento estudantil vive uma rica manifestação de criatividade, buscando, historicamente, definir-se como setor de resistência às articulações e aos encaminhamentos políticos que classe dominante, principalmente a burguesia industrial, procurava viabilizar para si e, conseqüentemente, por imposição, para as demais classes sociais.

A consolidação do movimento universitário em Sergipe se dá nos cinco anos iniciais da década de 60, paralelamente à ascensão dos movimentos populares em nível nacional, nesse período o Brasil vive uma crise do sistema de governo populista. Com a renúncia de Jânio Quadros, alguns setores mais conservadores da sociedade criaram oposição à posse do vice-presidente João Goulart. No outro extremo foi criada, sob a liderança de Leonel Brizola, a Campanha de Legalidade para garantir a posse de João Goulart, e o conseqüente regime parlamentarista de governo, como forma de equilibrar

¹¹⁵ Em 1947, a UNE colocou em cena, de maneira bastante objetiva, a questão do nacionalismo, ao iniciar a campanha em defesa do monopólio estatal do petróleo.

a situação, derrotado em 1963, através de plebiscito.¹¹⁶ Assumindo o governo com poderes constitucionais, o Presidente da República, enfrentará uma crise sem precedentes. No plano político partidário, as alianças assumiam dimensões heterogêneas com formações que iam do PTB a UDN, tradicionais adversários. Em Sergipe, após dois mandatos udenistas consecutivos, ganha as eleições para governador do Estado uma coalizão de forças políticas que uniu PSD, PR, PRT, PTR, PSB, PDC e uma dissidência da UDN, formando a ASD – Aliança Social Democrática. Elegendo o governador populista Seixas Dória.¹¹⁷

A este período de intensa agitação política social correspondeu um maior engajamento política do movimento estudantil nas lutas nacionalista e em favor das reformas de base. Entre as lutas desenvolvidas pela UNE pode-se citar a campanha vitoriosa pela demissão de Roberto Campos, do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico (BNDE); a campanha nacional contra a Lei de Diretrizes e Bases, que estimulava a privatização do ensino no país, em todos os níveis; a luta pela Reforma Universitária, consubstanciada nos Seminários da Bahia e do Paraná; a greve de 1/3, que todos

¹¹⁶ Em Sergipe o debate é intenso em torno do plebiscito. O discurso de Paulo Figueiredo Barreto, então Presidente da Federação das Indústrias do Estado de Sergipe, quando do retorno de D. José Vicente Távora do Concílio Vaticano II, 07/01/63, em um banquete oferecido ao Arcebispo, com forte defesa do presidencialismo diz: *“só aqueles cegos pelo interesse impatriótico e entorpecidos pela ambição cevada e obesa permanecem tranqüilos na angustiada insegurança em que vivemos”*. (Jornal Gazeta de Sergipe, 09/01/63).

¹¹⁷ Para uma melhor compreensão deste quadro político sergipano, consulte a Dissertação de Mestrado do Prof. Jorge Carvalho do Nascimento, *A Intervenção da Sudene na Política Educacional do Estado de Sergipe (1959-1963)*, defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1991, p. 41-49.

os órgãos colegiados de faculdade e universidade brasileira, isto é, nas congregações, nos conselhos universitários e nos conselhos técnicos; a greve nacional de repúdio à tentativa de golpe por ocasião da renúncia de Jânio Quadros; e a participação decisiva do movimento estudantil na preparação e realização do comício de 13 de março de 1964, ocasião em que José Serra, dos quadros da JUC, último presidente da UNE em regime de legalidade, foi um dos oradores a ressaltar a necessidade das reformas.

Em Sergipe, o movimento estudantil, ganhou, no período 1960-1964, mais consistência cultural e não política, diferentemente do que ocorria em nível nacional, processou-se um engajamento mais efetivo nas apresentações teatrais ligadas ao CPC da UNE e não em lutas políticas de caráter dos anos 60, estava sob a hegemonia do movimento estudantil torna-se necessário assinalar qual foi seu verdadeiro papel nas lutas e movimentos que tiveram lugar neste Estado, procurando compreender a forma de participação do militante jucista no ME.

Conclusão Parcial

Sem duvida alguma, transformações sociais, políticas, econômicas e científicas ocorridas neste século foram incomparavelmente superior às ocorridas nos séculos anteriores. Mas foi após a Segunda Guerra Mundial que as transformações se tornaram mais abrangentes e aceleradas. Como consequência, a sociedade tornou-se cada vez mais complexa. De um lado o progresso material, o desenvolvimento tecnológico, o consumismo; do outro, os valores morais e políticos que continuavam arcaicos e repressores. O mundo vivia um duelo entre o antigo e o novo, entre o passado e o presente. Era um momento de mudança, de renovação. Diante dessa complexidade, parte da juventude teve papel de destaque. Rebelando-se contra tudo e contra todos, o jovem procurou criar uma cultura própria, alternativa ligada ao cotidiano, do seu jeito, fora dos padrões estabelecidos pela sociedade. O jovem queria romper com tudo o que era arcaico; queria o seu espaço, ter a própria voz; queria um mundo de paz e de amor. Neste contexto, os estudantes tiveram uma participação importante.

Num certo sentido, os anos mais intensos do movimento estudantil, final de 50 e durante os anos 60, foram anos vocacionados para a política e para a questão social. Muitos desta geração comprometeram suas vidas com a política e seus modos

específicos de encarar a realidade. 1968 foi o clímax de um aventura construída de sonhos, que cantava os Beatles e Rolling Stones, que protestava ao som de Caetano, Chico ou Vandré, que via Glauber, com uma alma incendiada de *paixão revolucionária* e não perdoava os pais – reis e ideológicos – por não terem evitado o golpe militar de 64.

O presente capítulo procura resgatar a história do movimento estudantil universitário brasileiro em âmbito estadual, - inserido no contexto nacional – no período de 1958 – 1964, interessando sobretudo compreender o papel político das lutas estudantis no período, marcado por um contexto de crises econômicas e políticas da sociedade brasileira, pela ascensão política dos trabalhadores, pelo fim do populismo e o advento do golpe civil-militar de março-abril de 64.

O processo inicial de coleta de dados e discussão sobre a reconstrução histórica do movimento estudantil universitário, dá indicações do papel e da natureza política do movimento estudantil sergipano, antes de 1960. Verificou-se que, antes da década de 50, os estudantes concentravam suas preocupações em atividades culturais e recreativas – conferências, cinema etc, ao mesmo tempo em que lhes preocupavam temas políticos mais gerais da sociedade. Questões como a guerra contra os países do Eixo, a campanha do *petróleo é nosso* e o imperialismo, não tiveram lugar nas preocupações do movimento.

Em linhas gerais, o movimento estudantil universitário sergipano, a partir do surgimento da UEES, em dezembro de 1951, durante a “fase negra” da UNE sob a hegemonia da tendência à direita da UNE, tem especificidade. A fundação da UEE atendeu aos reclamos do Ministério da Educação, preocupado com a possibilidade da retomada da direita da UNE pela esquerda estudantil. Nesse sentido, passou a estimular o surgimento de novas entidades com o fim tácito de apoiar o grupo político que detinha a direção da entidade nacional.

De 1955 a 1960, em plena vigilância do governo populista de Juscelino Kubitschek, o ME assume uma posição não menos populista, anunciando-se como defensor do “povo” definido como o contingente de desinformados, frágeis e indefesos, enganados por seus inimigos – os parlamentares, o anti-povo. A sociedade estabelecida não é questionada. Deduz-se o equívoco teórico e político cometido pelas lideranças estudantis, atribuindo a uma diminuta elite intelectual o papel de vanguarda dos setores populares.

No período subsequente, 1960 –1964, o ME universitário assumir um papel de destaque, tanto no campo das atividades políticas quanto culturais. No campo político os estudantes fizeram ampla campanha contra o imperialismo, apontado-o como grande inimigo da nação brasileira. A análise feita pelo ME em torno do nacionalismo, com forte influência do ISEB, se fundamentava em dois princípios: a crença na existência de uma burguesia nacional, antagônica à burguesia internacional; segundo, a confiança burguesia nacional, no sentido de que viesse a aliar-se à classe trabalhadora no combate ao imperialismo. A leitura de realidade assim procedida contribui para mascarar as relações de exploração inerentes ao modo de produção capitalista, atrasando o processo de formação de uma consciência política capaz de questionar o capitalismo e apontar sua superação.

Por outro lado, ME teve um papel importante nas campanhas em favor das reformas de base, ganhando as ruas na primeira metade dos anos 60, fase marcada pela ascensão política dos trabalhadores urbanos e organização crescente dos trabalhadores rurais, principalmente no Nordeste, com as Ligas Camponesas. A questão da reforma universitária, discutidas em dois seminários estaduais sob a coordenação da UEES, era abordada como algo político inserida numa perspectiva de reformas gerais. Uma das tarefas mais significativas assumidas pelo ME de Sergipe antes de 1964 foi a direção e

organização cultural, através das campanhas de educação popular, com o MEB, papel desenvolvido pelos jucistas.

O movimento estudantil dos anos 50 e 60 deve ser entendido como uma das dimensões de um projeto de reforma social proposta por frações da classe média urbana progressista. Foi uma tentativa, na esfera da sociedade civil, de definir uma nova hegemonia. A marcha do movimento estudantil, desde reivindicações de caráter mais pedagógico-academico, associadas ao repúdio quase universal ao nazi-fascismo durante o Estado Novo, até o protesto constante e organizado contra uma política antidemocrática do Estado militarista, não foi feita em um caminho uniforme. Egressos de distintas frações de classes para formar uma entidade nacional, os estudantes foram cooptados pelo poder, ora a ele reagiram, segundo pressões externas e internas ao movimento.

Um dos pontos culminantes da atuação política da UNE e do movimento estudantil – os Seminários Nacionais e Estaduais pela Reforma Universitária – corresponde ao momento social brasileiro da luta dos progressistas pelas Reformas de Base. Na verdade uma luta contra-hegemônica pela formação de um novo bloco histórico de configuração democrático-socialista. Essa tentativa sucumbe diante do poder político e econômico dos grupos dominantes, cuja insensibilidade se agudiza e chega a apelar para a manipulação de meandros legais e para a violência policial-militar quando os riscos de transformações se tornam maiores. O tratamento de choque, expressão tão enfatizada por alguns arautos do poder, dada aos estudantes e a outros segmentos da sociedade civil, instaura a repressão governamental.

Por fim, a despeito dos limites do ME, dada a inserção dos seus militantes na classe média, historicamente incapaz de definir um projeto alternativo para a sociedade brasileira, deve-se reconhecer o importante e fundamental papel desempenhado pelos

estudantes, no campo da construção da história cultural, política e educacional do Brasil e de Sergipe.

Nesse *tempo histórico* as lutas estudantis aparecem em toda a sua dramaticidade, através das suas vitórias e fracassos; dos seus sonhos e ilusões. Permitindo compreender as debilidades organizacionais e ideológicas da esquerda brasileira e a montagem de um Estado que, além de lançar mão de instrumentos ideológicos específicos (“modernização” e reforma universitária), não hesita em se utilizar abertamente da força para desorganizar e reprimir seus opositores.

Resumo

Este trabalho analisa a presença da Juventude Universitária Católica (1958-1964) no meio estudantil brasileiro e especificamente em Sergipe no período de 1958-1964, buscando evidenciar que a sua formação deu-se através de uma prática política-educativa e sua inserção dentro da conjuntura política estudantil do movimento que antecedeu ao golpe civil-militar no Brasil em 1964.

Palavras-chave: Projeto de humanização, Igreja, libertação, Ação Popular, educação, política.

Summary

This work analyzes the catholic university youth's presence in the brazilian student specifically in Sergipe way in the period from 1958 to 1964, looking for to evidence that its formation gave it through for a practice politicizes educational and its insert inside of the conjuncture it politicizes student of the moment that preceded the civil-military blow in Brazil in 1964.

Key-words: Humanitarian project, liberation, Church, Action Popular, education, political – Left Movement.

1. AS Origens da JUC

A análise teórica posta em discussão nesta temática enfatiza a ação política dos estudantes universitários sergipanos militantes da JUC (1958-1964). Ao enfatizar a ação política, de nenhuma maneira se quer esgotar a série de atividades do movimento, seja no plano especificamente religioso (serviços, campanhas de alimentos, atividades culturais etc.). Insistir sobre a prática política porque é através dela que se pode descobrir a riqueza das novas experiências, suas dificuldades, tensões e ambigüidades. Não pretendemos fazer aqui propriamente uma história da JUC, mas a análise de uma de suas dimensões, provavelmente a mais original e controvertida. Lembra Ernest Mandel: “o movimento estudantil começou por enfrentar problemas respeitante à Universidade. Desenvolveu-se colocando uma série de questões sociais e políticas gerais que não estavam diretamente ligadas ao que se passava na Universidade.”¹¹⁸ No caso do Brasil, esse processo torna-se latente a partir do início dos anos 60, permitindo que militantes da JUC, iniciem uma ação revolucionária de solidariedade contra a exploração capitalista, através da Ação Popular. Portanto, os estudantes católicos perguntavam-se se não seria o caso de ter outros instrumentos de ação política além da JUC, pois corria menos risco de tornar-se um grupo ideológico e político evitando conflitos com a hierarquia da Igreja.

¹¹⁸ Op.Cit. P., 26.

Indiscutivelmente, a JUC foi a experiência mais ampla e fecunda da Igreja do Brasil, em termos de evangelização da Universidade e de engajamento dos católicos nos debates da cultura e nas lutas sociais e políticas do país.

Em 1937, com o advento do Estado Novo e da ditadura, a AUC deixa de funcionar e há um refluxo do movimento universitário católico.¹¹⁹ Entre 1943 e 1950, germinam os grupos, as reflexões e a pedagogia, que vão formar o movimento jucista. Em julho de 1947, reúne-se em São Paulo a Semana Nacional da JUC promovida pela Juventude Masculina Católica, um dos ramos da ACB. Neste mesmo ano, Monsenhor Helder Câmara é nomeado Assistente nacional da Ação Católica Brasileira e decide-se a organização da Ação Católica em termos de movimento especializado. A JUC passará, pois, a ser um movimento especializado a partir de 1950, realizando cada ano seu Conselho Nacional.

A presença de católicos no meio universitário em Sergipe tem sua origem a partir da iniciativa de um grupo de intelectuais que, em novembro de 1945, cria o Grupo de Ação Social, inaugurado no sítio da família Ribeiro, tendo como participantes: Dr. Hélio Ribeiro, Luiz Rabelo Leite, Osvaldino Figueiredo, Aloísio Guerra, Antônio Rabelo Leite, José Ajuricaba Costa e Silva e Antônio Fagundes Costa. Esse grupo de jovens católicos, de acordo com o Prof. José Silvério, “*se constituiu como um grupo de ação social e não de Ação Católica. Era um grupo de jovens que queriam fazer alguma coisa pela Igreja, especialmente pela difusão da Doutrina Social da Igreja*”.¹²⁰ O grupo desenvolve-se com o surgimento da campanha da LEC e no envolvimento com o Círculo Operário Católico. Somente com a organização da Ação Católica, em 1948, foi criada a Juventude Católica, e o Grupo de Ação Social serviu de base para o núcleo da LUC e da JUC. Em julho de 1950, durante a quarta semana nacional da ACB, realizada no Rio de Janeiro, tendo-se chegado a conclusão de que os vários ramos de apostolado deveriam se especializar segundo o “meio” dentro do que se trabalhava. Surgiram assim: a JAC para o meio rural; a JEC para o meio secundarista; JIC para o meio independente; a JOC para o meio operário; a JUC para o meio universitário. Esta data marca, propriamente, o início da JUC como movimento de Ação Católica Especializada. A partir daí, o movimento ganha consistência, definindo melhor o campo de ação, o seu método, o temário para estudos e a sua organização. Criada a “Equipe Nacional” encarregada de coordenar o movimento em todo o país, aos poucos vão se constituindo as “Equipes Regionais”, no sentido de conseguir oferecer maior unidade e assistências às “Equipes Diocesanas” e às “Equipes de Base”. Essas equipes eram formadas por um padre-assistente, dirigentes e militantes.

É a partir de dezembro de 1957, com a chegada do Pe. Luciano Duarte da Sorbone e sua nomeação, em fevereiro de 58, como Assistente Eclesiástico da JUC e da LUC, pelo então Vigário Capitular Monsenhor Carlos Costa,¹²¹ a JUC em equipe torna-se movimento organizado. Em agosto desse mesmo ano Pe. Luciano organiza a primeira peregrinação de universitários que se estendia de Riachuelo à Divina Pastora.¹²² Essas peregrinações tinham temáticas exclusivamente religiosas: “*nós tínhamos uma JUC muito participativa que tomava a sério esta peregrinação muito bem preparada pelo Pe. Luciano que escrevia os temas a ser desenvolvidos durante a*

¹¹⁹ Em 1930 é lançado pelo Centro D. Vital a Ação Universitária Católica (AUC), que nos planos de Dom Leme tinha como objetivo reaproximar as “elites” para o cristianismo.

¹²⁰ Entrevista em maio de 1998.

¹²¹ A Cruzada, 22/02/58.

¹²² Jornal Gazeta de Sergipe, 30/10/58.

caminhada.¹²³ Retiros, encontro de aprofundamento, missa dominical... constituía-se uma prática dos militantes voltada para a concepção clássica de Ação Católica de “colaboração no apostolado hierárquico da Igreja” e as relações com a autoridade eclesiástica são boas e mesmo, em certos aspectos, excelentes. Essa prática permanece na JUC de Sergipe. O Assistente Eclesiástico tinha, o controle e a metodologia correta, que não permitia a mudança do religioso para uma prática de engajamento na transformação das estruturas sociais injustas. Porquanto, ele está presente em toda parte, da base à cúpula do Movimento, e assim se tornou uma peça essencial do funcionamento da JUC. Ele é o elemento crítico, do ponto de vista da estrutura religiosa do Movimento. É quem assegura, do ponto de vista jurídico, a presença da Igreja oficial, pois é designado pelo bispo para essa tarefa e está encarregado de representar seu pensamento, sua orientação e sua autoridade. Todavia, havia uma divisão na Igreja Católica de Aracaju. Uma ala mais ligada ao Pe. Luciano, - depois (1966) Bispo auxiliar – zeloso cooperador do Estado, simpatizante da nova ordem (regime militar de 64). A outra ala progressista, vinculada ao arcebispo Dom José Vicente Távora, que recebeu o regime como um grande retrocesso político¹²⁴ (DANTAS, 1977:12).

Tomemos Roberto Romano, que, ao tratar a questão do papel do padre como o traço de união dos leigos com a Igreja, a partir do Vaticano II, não deixa de manter uma relação de centro religioso e o bispo o poder hierárquico. Vejamos:

Além do período ultramontano, durante a ditadura Vargas o episcopado interditou as organizações leigas suscetíveis de escapar o seu controle. Isto possibilitou o bom entendimento entre a Igreja e o Estado Novo. Na crise posterior a 1964, novamente a hierarquia, aproveitando o desarrastado da “esquerda católica”, retomou as rédeas dos movimentos leigos, mesmo à custa do seu extermínio, como foi o caso da Juventude Católica.

Continuando com Romano: “Quando as cúpulas destes movimentos viram que o objetivo da hierarquia era colocá-las sob seu controle direto, elas se autodissolveram, numa clara confissão de impotência para manter dentro dos quadros da Igreja a luta por sua autonomia”.¹²⁵

Sugere-se aqui que a Juventude Universitária Católica em Sergipe, nos seus anos de existência, mais do que um *movimento*, é uma *associação* de universitários cristãos ainda muito fechada sobre si mesma. A sua preocupação fundamental é a “formação dos seus membros” ou “militares”,¹²⁶ o seu aprofundamento na fé, o seu afervoramento espiritual. Definida desde o início como um movimento de *ação missionária* ou de evangelização no meio universitário, não parece ter sido esta a sua tônica. Se caracterizou mais como uma ação *catequética e litúrgica* junto aos seus membros. A “formação na ação” ainda está longe de ser uma realidade. O apostolado ou ação missionária se restringe a uma atitude ou “vivência” pela qual os militantes “dêem o exemplo de uma estrutura cristã, viva e integral”.¹²⁷ O que torna evidente o caráter catequético e litúrgico do movimento é o próprio temário dos encontros: “vida em

¹²³ Entrevista com Cônego Claudionor em maio de 99, que acompanhava as peregrinação como coordenador de grupo e então Assistente Eclesiástica da JEC Feminina.

¹²⁴ O Próprio arcebispo, promotor do MEB, foi ameaçado de prisão. Sob o fogo cruzado dos delatores que abominavam sua obra, além de submeter-se a depoimentos irritantes, esteve vários dias praticamente confinado no Palácio Episcopal, escapando de maiores hostilidades por interferência do general Juarez Távora, seu parente.

¹²⁵ ROMANO, Op. Cit., p.208.

¹²⁶ Boletim da JUC, n° 3, Rio de Janeiro, jul., 1960, p. 2.

¹²⁷ Ibid., p. 2.

equipe”, “família”, “Jesus Cristo nosso Redentor”, “pureza”, “Igreja”,¹²⁸ “visão da profissão e da universidade em fase do Absoluto – Deus”. A este temário se devem juntar as promoções do movimento: retiros, missa do universitário, páscoa do universitário, peregrinações, hora santa, terço meditado.

Os “militantes” têm consciência de pertencerem a um gueto espiritual daqueles que já foram confirmados na fé. O meio universitário se apresenta, quando não como um mundo paganizado e hostil, pelo menos como indiferente à fé, ao Cristo e à sua Igreja. O fato de se tentar definir a JUC como uma elite a serviço da massa universitária é bastante expressivo. Mais expressivo ainda o debate em torno de um problema que o movimento se colocou: “*A JUC deve mostrar-se abertamente, no meio universitário?*”¹²⁹ A consciência de que o movimento possui algo para levar ao meio universitário fica patente a partir de 1959. No III Encontro Regional Leste da JUC, ocorrido de 11 a 18 de fevereiro, na cidade baiana de Gonçalo dos Campos, com a participação dos jucistas sergipanos. Durante a semana houve um intenso estudo sobre três planos: Sociedade, Universidade e JUC, com palestra feita pelo acadêmico Edivaldo Boaventura da Universidade da Bahia: “Os problemas dos países subdesenvolvidos exigem a participação efetiva dos estudantes na vida nacional”. Neste sentido, o papel dos estudantes deve ser desenvolvido em dois aspectos. Em primeiro lugar, o imediato como elemento de formação humanista e social, preocupando o estudante com o desenvolvimento. Em segundo lugar, o mediato que diz respeito à vida do profissional de amanhã, que não pode estar afastado do bem comum e deve discutir problemas como reforma agrária, educação, seca, industrialização, instabilidade dos mercados. Na ocasião os jucistas sergipano Salvador Oliveira e Geraldo Oliveira trabalharam o tema “Como levar a cultura no meio universitário”, e o Assistente Eclesiástico da JUC de Salvador, Pe. José Luiz, abordou uma visão de apostolado inserida e a necessidade de uma ação organizada da JUC para tomar dianteira na sociedade (A Cruzada, 21/02/59).

2. O Ideal Histórico

No final da década de 50, início da década de 60, a América Latina vive um período convulsionado. Ocorre a Revolução Cubana, e a tendência revolucionária ganha corpo nesta parte do mundo. O Presidente americano, Jonh Kennedy, lança o programa da “Aliança para o Progresso”, num esforço por manter inalterada sua influência neste subcontinente. A Igreja passa por transformações a partir do papal, uma referência positiva ao fenômeno da “socialização” do mundo. Na *Pacem in Terris*, onde reflete a questão social, reconhece, o que era inédito em termos de Igreja, “a gradual ascensão das classes trabalhadoras”. Em Sergipe, Dom Távora ao assumir a Diocese de Aracaju, ficou impressionado com a situação de miséria em que viviam os trabalhadores. Através de ações concretas procurou desenvolver um trabalho de alfabetização de adultos, com a criação das escolas radiofônicas e o fortalecimento dos círculos operários católicos e o MEB.

Marta Vieira Cruz afirma:

A Igreja Católica de seu lado e, sob a pressão de fatores econômicos internos e externos, procurou enfrentar a questão social, numa dimensão mais ampla caracterizada pelas mudanças de mentalidade, no que toca ao terreno social.

¹²⁸ Tema da 2ª Peregrinação dos universitários a Divina Pastora, realizada no dia 11 de outubro de 1959. A Cruzada em 17/10/59.

¹²⁹ Ibid., p. 9.

*Vale ressaltar nesse período a preocupação da Santa Sé em torno da problemática sócio-política efervescente da América Latina. É notável a preocupação do Papa João XXIII face aos acontecimentos de Cuba e de suas repercussões junto aos movimentos populares da América Latina. Por duas vezes, na década de sessenta, o Papa João XXIII fez dramático apelo aos bispos latino-americanos para que difundissem a doutrina social da Igreja e estimulassem os governantes a realizarem urgentes reformas estruturais objetivando o equacionamento dos graves problemas sociais. Era preciso fazê-lo antes que os comunistas o fizessem e colocassem em questão os interesses da Igreja.*¹³⁰

Sem maior a evolução da JUC refletia essas modificações. Procurava embeber-se nos pensadores católicos mais “avançados” - Emanuel Mounier, Teilhard de Chardin, Lebreton e outros.

Neste sentido, em todo o período de 1950 a 1960, a qualidade e o trabalho incansável da equipe nacional e das equipes regionais asseguravam uma penetração e uma influência crescente no âmbito das faculdades e logo em seguida, a partir das discussões sobre o engajamento no temporal, também no âmbito dos problemas do próprio país. O Conselho de Belo Horizonte, de 12 a 18 de julho de 1959, abriu uma nova etapa da vida do movimento e lhe deu num primeiro momento uma certa unidade de pensamento em torno da idéia de “um ideal histórico para JUC”. O movimento ia-se tornando mais homogêneo, a política universitária era considerada uma atividade normal e mesmo fundamental e a JUC se abria aos diversos temas sociais, sensível à realidade do operário e do camponês. Aldo Arantes considera:

*O final da década de 50 encontra a JUC participando da movimentação política estudantil, debatendo os problemas estruturais da sociedade brasileira e as soluções que as correntes políticas propunham. vem daí o aprofundamento do tema que foi aberto em 1959, na reunião do Conselho Nacional da JUC em Belo Horizonte, com o estudo apresentado pelo Padre Almerj Bezerra, assistente da JUC de Recife, intitulado ‘Da Necessidade de um Ideal Histórico’.*¹³¹

Com esse esquema, os jucistas se situam face a um Brasil em crise violenta e se empenham para participar de um processo de reformas que eles querem estruturais, gerais e radicais. Daí por que são vistos na política estudantil, na política rural e em outros setores, agitando, com todo ardor juvenil, os problemas mais sérios e propondo projetos de renovação avançados. Criam com isso embaraços para a hierarquia católica que marchava com lentidão em matéria político-social. Por isso, cindiu-se a JUC. Apareceu a AP que fornecia margem e terrenos para a ação temporal livre de seus militantes (SOUZA:1984).

As idéias que surgiram em Belo Horizonte aparecem ao grande público no Conselho reunido no Rio de Janeiro, em julho de 1960, para festejar os 10 anos da JUC. O movimento tomava então em conjunto uma consciência mais clara de suas reais possibilidades de influência. Foi realmente o começo do momento culminante de um processo em que a JUC se reconheceu capaz de desempenhar um papel de primeira linha na Igreja, na Universidade e mesmo na sociedade. Tudo isso despertaria fortes reservas objeções em setores ideologicamente distantes. Por essa razão, no Congresso

¹³⁰ Op. Cit., p. 11-112.

¹³¹ Entrevista por telefone com Aldo Arantes, em setembro de 1999.

LUSTOSA. Oscar analisa esta fase da JUC afirmando que “com base no *ideal histórico*, o jucista parte da tomada de consciência da realidade no processo vivido, confronta-o com Evangelho através de seus princípios e, vendo as opressões injustas e os vícios da sociedade, faz-se o arauto da reformulação social estrutural, construindo assim, como sujeito, uma nova história”. **A Igreja Católica no Brasil-República**, p., 160.

dos 10 anos, a JUC aprova um documento intitulado “Diretrizes Mínimas para o ideal Histórico do Povo Brasileiro”, nas áreas econômicas, sociais e políticas, onde se faz a opção por um “socialismo democrático”, e pelo que chama de “revolução brasileira”.

*Como a encarnação se faz na Pessoa Humana, o Ideal Histórico deve visar o homem integral, o homem e suas circunstâncias. O Ideal Histórico não pode ser construído com o descuido ou desprezo de um só dos lados da vida. Deve visar os laços políticos, econômicos, sociais, a família, o meio e a própria individualidade do sujeito, pois a Pessoa, sujeito da Encarnação, é profundamente uma.*¹³²

O Congresso foi altamente representativo, contando com aproximadamente 500 militares, representando vinte Estados da Federação. “Seus resultados expressaram uma vitória da corrente progressista da JUC que, nesse período, já contava com uma razoável influência no movimento estudantil.”¹³³ As opções são pelo desenvolvimento; pela nacionalização dos setores básicos da produção; pela socialização visando a propriedade da terra; pela instituição da co-gestão operária; pela substituição de uma economia de lucro por uma economia em função das perspectivas totais da pessoa, eliminando o anonimato da propriedade capitalista. Outro grande tema foi a tomada de posição da JUC perante o problema do ensino superior brasileiro. Partindo de levantamentos e estudos de militantes no conjunto do país, a JUC acaba sintetizando seu pensamento na proposta da Reforma Universitária que se tornará sua bandeira de luta no meio universitário.

Contudo, a análise dos documentos da organização relacionados no seu Congresso de Dez Anos, pode-se detectar uma opção pelo desenvolvimento entendido como superação do capitalismo e uma das raras ocasiões, conseqüentemente, em que elementos da análise marxiana foram utilizados em textos da JUC. Assim, a título de observação, as posições tomadas pela organização católica colocavam-se em ligação com os princípios de uma esquerda democrática da época, em que isso representava um tom renovador para a Ação Católica. É também necessário indicar os reparos que a Equipe Nacional da JUC fez a documentos considerados portadores de formulações novas, avançadas e polêmicas. A parte original do documento dos Dez Anos, por exemplo, que falava de um desenvolvimento socialista como real opção para o país, não foi transcrito no Boletim Nacional da Organização.¹³⁴

Assim, logo após o Congresso dos Dez Anos, realiza-se o XXIII Congresso da União Nacional dos Estudantes em Belo Horizonte, no dia 16 de julho, onde a JUC aparece pela primeira vez- como força política organizadora, e faz aliança política com grupos do PC do Brasil, defensores de posições reformista. Esta aliança provocou críticas entre os setores mais reacionários do clero. Também setores “progressistas” ficaram insatisfeitos com a “frente” e advertiram para que o consideravam ver despreparo, falta de esperteza e ingenuidade da JUC.

Neste sentido, o engajamento político no meio provocou o aumento do número de participantes nos quadros da JUC. As expressões mais encontradas são as seguintes: “a JUC começou a responder aos verdadeiros problemas do meio e a ter cada vez maior sucesso”; “a JUC tornou-se a força mais importante do meio estudantil”. Por outro lado,

¹³² Boletim da JUC, nº 4, I – “O Ideal Histórico”. Rio de Janeiro, s.d., p. 14-15. Os grifos são nossos. Uma análise interna do texto permite concluir, com segurança, que a data de publicação é o final de 1960 ou início de 1961.

¹³³ LIMA, Haroldo. Arantes, ALDO. Op. Cit., p., 28.

¹³⁴ Para um maior aprofundamento da questão “Ideal Histórico”, consulta a obra de SINGRIST, José Luiz. **A JUC no Brasil: Evolução e Impasse de uma Ideologia**. São Paulo: Cortez, 1982.

quase todos constatavam que o movimento não estava preparado para enfrentar tamanha entrada de elementos novos. A seleção era difícil e buscava-se a JUC pelos mais variados motivos (como grupo da Igreja, como “escola de formação política”, como meio de ascender aos postos de direção da política universitária). Contudo, “*à penúria de quadros já existentes, veio juntar-se a sangria considerável que representou a atividade política: os melhores militares, uma vez eleitos para cargos políticos ou culturais na Universidade, não tinham mais tempo para a JUC.*”¹³⁵ Não era pois difícil o acesso de indivíduos pouco preparados às posições de responsabilidade da JUC, na falta de outros elementos mais capazes, mas absorvidos na política universitária. É o período em que todos se sentem com excesso de trabalho, tanto os assistentes, quanto os dirigentes e os militantes. É o momento ainda, em que uma avalanche de problemas novos de organização, ideologia, ataques da imprensa, falta de compreensão da hierarquia, da vida cristã e de uma espiritualidade do engajamento, sobre o sentido mesmo da Ação Católica e o papel dos leigos na Igreja e no temporal, são colocados de maneira brutal e exigente. O principal risco sentido por toda era, de lado, que o movimento se esvaziasse de sua dimensão religiosa, e outro, que sua ação se limitasse a uma mera tática, enquanto que a reflexão não conseguia mais acompanhar o ritmo dos engajamentos e dos problemas teóricos levantados.

No caso de Sergipe isso não ocorre. Os dados colhidos permitem perceber o controle do Assistente Eclesiástico para com a JUC e como os militares exerciam vigilância para aqueles que não seguiam as orientações da hierarquia e como o controle político da UEES era exercido de forma a atender as diretrizes e as linhas mestras do Assistente Eclesiástico:

*A JUC começou a dominar o meio universitário e tomar a UEES. Depois que nós tomamos a UEES... deixava-nos sempre um elemento nosso da JUC, forte, assumindo o comando da UEES e os Diretórios das Faculdades, todos os cargos chaves: presidente, vice, secretário geral, com ... todos militantes da JUC. Um dos nossos membros (Manuel Joaquim Fernandes) começou a sair um pouco das nossas diretrizes e linhas mestras. Então nós nos somamos e o derrubamos. Nós estávamos combinados... só tínhamos uma proposta: recristianização do meio universitário.*¹³⁶

A oposição do Padre Luciano contra a posição assumida por militantes da JUC, era de vigilância da doutrina não abrindo espaço para as discussões sociológicas. Não é o que combate, apologeticamente e por vezes descortemente, o que lhe interessa de modo direto. O foco onde tais interesses se concentram cobre-se de contornos estratégicos de defesa do institucional. Em outros termos, o discurso expresso, enquanto discurso particular, tem ao mesmo tempo a função latente e articuladora em relação ao todo e de defesa da instituição religiosa. Tal posicionamento dava ao Padre Luciano uma marcante característica política, a de defender e resguardar a instituição eclesial, como poder estabelecido, em face das transformações sociais que afetavam a sociedade brasileira.

Outrossim, de 20 a 27 de maio de 1961, a tomada de posição de elementos da JUC, durante o 1º Seminário Nacional de Reforma Universitária, promovido pela UNE em Salvador da Bahia, contra o Projeto de Diretrizes e Bases da Educação apoiado oficialmente pela Igreja, provoca o início dos conflitos públicos entre a JUC e uma parte

¹³⁵ BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na Universidade e na Política**, p. 68.

¹³⁶ Entrevista com Carmem Machado, novembro de 1998. Todas as entrevistas realizadas (quinze) com juscistas sergipanos remetem para a mesma tese de obediência as orientações do Assistente Eclesiástico.

da hierarquia católica. Na ocasião os estudantes universitários se posicionam quanto a LDB.

O Projeto sobre as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, ora em tramitação, não atende àquelas exigências das transformações econômicas, sociais e culturais do país, pois revigora muitos aspectos negativos do sistema tradicional e obsoleto do ensino, preservando o seu caráter seletivo e antidemocrático¹³⁷.

Devemos levar em conta que as autoridades da Igreja apoiavam as grandes linhas do projeto, e a Associação dos Educadores Católicos (AEC) fazia todos os esforços possíveis para a sua aprovação. Tornou-se claro a diferença de pontos de vista entre a posição da CNBB, através de seu Secretariado de Educação e Cultura e a AEC, de um lado, e a posição dos jucistas em Salvador, de outro. Começa então um momento de fortes tensões com a hierarquia católica.

De acordo com um relatório da JUC, os membros desta tinham dominado os debates:

*Evidentemente houve falhas de nossa parte, mas podemos no balanço geral considerar que houve uma grande vitória, sobretudo tendo em vista que esta é a primeira vez que fazemos uma coordenação regular dos jucistas que compareceram, coordenação está que começou meses antes do seminário. Neste seminário todos os textos importantes foram elaborados por gente da JUC e às vezes até com base em trabalhos apresentados em encontros regionais.*¹³⁸

Neste sentido, ainda que possa haver algum exagero no texto, no que se refere à influência da JUC, é evidente que seus membros participaram em primeiro plano na elaboração e aprovação das resoluções. Em Sergipe, em fevereiro de 1961, realizou-se em Santo Amaro das Brotas o IV Encontro Regional da JUC da Bahia e de Sergipe, com a participação de cinquenta universitários. O encontro foi por Dom Távora, com a presença dos Assistentes Eclesiásticos do movimento, o Padre José Luís e o Monsenhor Luciano Duarte. O tema de estudos: “A Reforma da Universidade: de que maneira a Universidade poderia transformar-se no sentido de uma presença mais autêntica e mais eficaz no meio social e em que ela atua.”¹³⁹

Sem dúvida que, dentro da lógica destas constatações, a JUC, pelo seu “engajamento” no movimento estudantil, vê-se diante da necessidade de definir objetivos políticos mais gerais para o cristão. *O Cristianismo não é ideologia da ordem da paz iníqua, do compromisso criminoso... é exigência de justiça em todos os planos, é condenação das estruturas iníquas*”. As palavras de Herbert José de Souza no X Encontro Nacional da JUC, em 1960, exprimem a indignação moral dos estudantes católicos ante as injustiças sociais e propõem uma orientação para a ação. Os cristãos,

¹³⁷ Trecho da moção dirigidas a deputados, senadores e ao Presidente da República por ocasião da Declaração, resultante do 1º Seminário Nacional de Reforma Universitária, realizado em Salvador no mês de maio de 1961, o realizado pela UNE com a presença de militantes da JUC. Foi apresentada pelos jucistas, delegados de São Paulo e aprovada com “um entusiasmo delirante” a seguinte resolução: “A posição da juventude brasileira é a de exigir a rejeição total ao atual projeto de Diretrizes e Bases, de maneira a possibilitar, pelo reexame do assunto, que sejam incorporados à futura Lei Básica do Ensino os princípios verdadeiramente reformadores capazes de fazer de nossa Universidade aquela instituição reclamada pelo povo brasileiro”. O Metroplitano, 4 de julho de 1961, p. Apud Souza, Luis Alberto Gómez de, p. 173.

¹³⁸ Equipe Nacional, *O movimento de reforma universitária: respostas às necessidades*, texto apresentado ao XI Conselho Nacional, Natal, julho de 1961 (mimeografado), p. 10, INP. Apud SOUZA, Luis Alberto Gómez de, p. 177.

¹³⁹ Jornal A Cruzada, 04/02/61.

por vocação, eram aqueles a quem cabe lutar contra as alienações do homem e por isso mesmo precisavam tomar consciência de sua união no plano social. Nota-se uma mudança na formação dos militares jucistas, não mais centrada nos ideais políticos e sociais de Maritain,¹⁴⁰ mas de Mounier onde estava presente a preocupação com a educação da pessoa (indivíduo) para a conquista da sua dignidade e da liberdade interior: pessoas livres (pelo conhecimento, pela vontade e pelo amor) reunir-se-iam em torno do bem comum, humanizar-se-iam contribuindo para a humanização e libertação do próximo. O Personalismo do pensador francês defende um ideal sócio-econômico centrado no homem novo por valores espirituais.

Desse modo, a influência é de Emmanuel Mounier¹⁴¹ que oferece pistas para a JUC buscar uma definição de um “ideal histórico e concreto” que orientasse sua ação; a preocupação central deste ideal manifesta-se através do combate à injustiça. E como ideal político deveriam ter o jucista a democracia pluralista em que os partidos estivessem vinculados aos interesses das classes menos favorecidas. Pode-se afirmar que a obra de Mounier é um movimento e um pensamento construídos numa permanente confrontação dialógica. A busca da verdade o inspirava no combate pelo bem, pela justiça e pelo estabelecimento de um outro tipo de relações humanas intersubjetivas e intersociais. Um cristianismo evangélico, vivido com lucidez, com heroísmo e generosidade, alimentava sua peregrinação missionária, levada a efeito nessa aventura para além da Universidade, que são o movimento e a revista *Esprit*. Sua filosofia, inacabada e em vias de sistematização, no momento em que a morte repentina veio colhe-lo em pleno campo de batalha, aos quarenta e cinco anos de idade, representava um esforço intelectual que sempre teve o homem existencial, em sua dupla dimensão, pessoal e comunitária.

Nesta busca a JUC norteara-se bem mais por Mounier, que procurava o caminho de uma civilização na qual cristãos e não-cristãos, sem mutilações recíprocas, pudessem encontrar o seu lugar e criar juntos uma sociedade de homens livres.

Vanilda Paiva, verifica que “a opção socialista entre os jucistas foi-se tornando paulatinamente mais nítida, fazendo com que eles atacassem a perspectivas defendidas pelos teóricos do ISEB” (1980:75), constatando que o nacionalismo isebiano estava a serviço do capitalismo nacional. A JUC busca realizar uma análise histórica-estrutural da sociedade brasileira, denunciando a apropriação privada dos meios de produção e indicando o socialismo como solução para as contradições e tensões geradas pelo modo de produção capitalista. Reconhecem a importância do marxismo tanto na teoria quanto na prática revolucionária.

Retomemos Ernest Mandel:

Quando os estudantes colocam a questão de saber como revolucionar a sociedade, chegam sempre à conclusão de que a sua própria força é absolutamente insuficiente para derrubar a ordem social existente. Desde que a sua atividade ultrapassou um certo estágio, o movimento estudantil coloca a si mesmo, pela sua própria experiência, a questão da ligação com os operários e procura aí as respostas organizativas, ou seja, a questão da definição dos instrumentos indispensáveis para travar uma luta contra a ordem social capitalista.

E prossegue Mandel enfaticamente:

¹⁴⁰ Ver MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 5 Ed., 1945. Publicado na França, o livro de Maritain foi feito por solicitação de Pio XI para mostrar um catolicismo aberto ao mundo moderno.

¹⁴¹ Ver Lorenzon, Alino. *Atualidade do Pensamento de Emmanuel Mounier*. Ijuí-RS: Unijuí ed, 1996.

“(...) Portanto, é apenas na condição de os estudantes conseguirem estabelecer uma ligação organizacional com os operários no seio de uma organização revolucionária que será possível produzir maciçamente uma consciência verdadeiramente revolucionária nas universidades”. Acrescenta: O objetivo do movimento estudantil revolucionário deve, pois ser necessariamente a ligação com classe operária; não uma ligação em que os estudantes renunciam à sua especificidade e perdem a sua capacidade de produzir uma consciência revolucionária. Não se trata para eles de se tornarem trabalhadores manuais não-qualificados, mas de se ligarem a estes através, por um lado, da organização revolucionária da classe operária e, por outro, pela produção da consciência revolucionária para essa classe operária, no contato com experiência de luta prática desta classe (1979:134-135).

Com base nestas formulações prendemos discutir em que medida a JUC entra em crise com a hierarquia católica, em nível de conjuntura nacional e local, e de que forma a hierarquia exerce a hegemonia sobre o movimento, provocando ação política de esquerda da JUC que foi ganhando mais autonomia e agilidade.

3. A Crise e rompimento com a Hierarquia: do Conselho de Natal ao Conselho de Aracaju

Em julho de 1961, realizou-se o novo Conselho da JUC em Natal. A equipe nacional, na ocasião, apresentou “O Evangelho, fonte da revolução brasileira.” Esse documento deu também origem a muitos mal-entendidos. Trata entre outros pontos dos problemas do subdesenvolvimento e da revolução a partir da realidade dos países do Terceiro Mundo. Diante das contradições do capitalismo o cristão deveria fazer uma opção revolucionária, que em geral se identificaria com o que se conhece como posição de esquerda. O bispo de Natal Dom Eugênio Sales decide separar a seção local da JUC do conjunto do movimento nacional, enquanto o Padre Pedro Calderon Beltrão prepara um “relatório confidencial” sobre o Conselho de Natal extremamente violento contra a linha “ideológica” do movimento. Relatório entregue a diversos membros do episcopado e que provocou, em outubro, do mesmo ano, um documento de caráter reservado da hierarquia, mas que acaba caindo no domínio público e servindo de arma do movimento. Frei Romeu Dale, durante 11 anos assistente nacional da JUC, apresenta sua demissão. Só em meados do ano seguinte recebe a JUC um novo assistente, na pessoa agora de um Bispo, Dom Cândido Padim.¹⁴² O fato é inédito na história da Igreja do Brasil. Que um bispo seja sagrado para ser assistente nacional de um movimento especializado da Ação Católica, só demonstra a importância e o relevo que a ação da JUC adquiriu no seio da Igreja, e de como a Igreja enquanto instituição poderá ser transformadora, pois sempre estará centralizada na imutabilidade de sua doutrina defendida pela hierarquia.

Durante a realização do Conselho Nacional da JUC em Natal, o Assistente da JUC de Aracaju,¹⁴³ Monsenhor Luciano Duarte, confere palestra em uma das sessões

¹⁴² O novo assistente foi recebido num clima de desconfiança, que soube logo dissipar, por sua franqueza, capacidade de escutar e de manter diálogo. A JUC ganhará muito, com este período, que se abre com o Seminário de Aracaju, no início de 1963.

¹⁴³ A Delegação da JUC de Aracaju: Alexandre Diniz, Maria Auxiliadora Diniz, Elze Schucter, Carlos Augusto Silva, José Araújo Filho, Hoana Angélica d Ávila Melo, Olavo Leite Filho, Gilsa Gomes, e Maria Silva de Aguiar Siqueira. Jornal, A Cruzada, 08/07/61.

com tema: “Ação Missionária da JUC”.¹⁴⁴ O objetivo do texto é examinar o sentido da ação missionária no movimento da JUC, e marcar suas linhas essenciais e permanentes. Segundo o autor, a ação missionária é a ação diretamente evangelizadora”¹⁴⁵ É preciso esclarecer que a JUC encontrava-se numa situação de crise hierárquica a partir do Congresso dos Dez Anos e isso em dois níveis: no nível de alguns valores, que gradualmente tornam-se correntes no seio da JUC, como por exemplo o socialismo, e são categoricamente rejeitados pela hierarquia. No nível da estrutura do movimento, com o deslocamento das atividades da JUC para o temporal; a tendência é de agir cada vez mais com certa independência em relação à autoridade religiosa; não apenas como militante, em seu engajamento pessoal, mas como Movimento.

Sob este aspecto, diretamente se coloca em questão a estrutura do Movimento que, enquanto Ação Católica, apoiava-se na noção de “participação no próprio apostolado da Hierarquia, e o apostolado da hierarquia tem como finalidade levar aos homens a salvação operaria por Jesus Cristo. A tarefa da evangelização, esta ação missionária, é a primeira e principal finalidade da Ação Católica, e ela o será, portanto, também da JUC,¹⁴⁶ por meio de um mandato que lhe tirava grande parte da iniciativa e da responsabilidade, para coloca-lo ao nível de “representante”.

Conduto, as saídas tradicionais para este tipo de conflito não resolveram a problemática de fundo. No plano teológico, a maior ênfase sobre a vocação missionária do leigo, ligada diretamente a seu próprio batismo, agia no sentido de dar-lhe maior responsabilidade e liberdade. No plano prático, a distinção entre o engajamento do Movimento, devia refletir a posição da hierarquia e se abster de qualquer tomada de posição política e o do militante, que guardava sua liberdade no domínio do temporal e do político, visava favorecer a liberdade de militante sem diminuir, por sua vez, o controle do Movimento. No plano teórico, a distinção entre militante (que, em ação, tinha o direito de escolher uma ideologia para melhor eficácia de seu trabalho) e o Movimento, que devia evitar qualquer ideologia, levava a defender a JUC dos ataques dos que a censuravam, por se tornar um movimento ideológico.

Dessa forma e com base nas evidências disponíveis, as tentativas de solução não resolveram o conflito, porque não se pôde impedir o reflexo de tais idéias sobre o Movimento e sobretudo sobre a sua “viabilidade” exterior. A opção ideológica de um militante com toda facilidade era imputada ao Movimento como tal, sobretudo quando a quase totalidade dos membros comungava com as mesmas idéias e opções políticas e sociais. No decorrer do texto, não há uma insistência sobre o fundamento batismal da vocação missionária do leigo, mas uma concepção de apostolado inteiramente apoiada sobre o “mandato”. Em outras palavras mais sobre a dependência do que sobre a autonomia do laicato: “o que a Universidade espera deles, os jucistas, antes e acima de tudo Evangelho de Jesus Cristo... sua missão de apóstolos do Evangelho junto dos seus colegas... O jucista é apóstolo de Jesus na Universidade.¹⁴⁷ É preciso que ele olhe a Universidade como sua paróquia. A posição do assistente reflete a visão de Igreja centralizada na hierarquia em uma postura essencialmente religiosa, onde a ação política e social dos jucistas não encontra espaço no plano da ação missionária. Destarte, em Aracaju:

¹⁴⁴ Artigo publicado na Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis – RJ, vol. 21, fasc. 4, Dezembro de 1961, p. 883-902.

¹⁴⁵ Luciano Duarte, Ação Missionária da JUC, op. Cit., p. 884.

¹⁴⁶ Ibid., p.893.

¹⁴⁷ Ibid., p. 898 e 902.

*A JUC era um problema, porque os jovens estavam imbuídos da necessidade de uma presença política e social e tendiam justamente ao contrário a radicalizar a participação política e social da JUC em detrimento do aspecto religioso... O conflito entre o Padre Luciano e os jucistas não foi maior, devido a posição dos jucistas em integrar a ação político-social com a ação missionária no meio universitário. Uma parte significativa dos jucistas fiel ao pensamento do Assistente Eclesiástico.*¹⁴⁸

Por sua vez, o clima em relação à Hierarquia e de desconfiança. No dia 5 de outubro de 61, "em caráter reservado", a JUC e os bispos recebem o texto "Diretrizes da Comissão Episcopal da Ação Católica Brasileira e do Apostolado Leigo para a JUC Nacional."¹⁴⁹ Ele começa distinguindo os dois aspectos que determinariam a razão de ser da JUC: "*evangelização, santificação das almas, sacralização das estruturas temporais, vida sobrenatural, participação nos bens de ordem sobrenatural*". De outro lado, "*solicitude diante das exigências da quotidiano dos homens, não somente no que se refere à sua subsistência e suas condições de vida, mas também de sua prosperidade e da civilização, nos múltiplos aspectos e de acordo com as diversas épocas.*"¹⁵⁰

Assim sendo, o conteúdo das Diretrizes evidencia que o problema de fundo para os bispos, não é tanto o doutrinário, quanto o disciplinar. Defende tenazmente o princípio da autoridade. O Documento admite que o jucista esteja inserido em seu meio mas observa que há "*uma doutrina que não é lícito pôr de lado.*" Além disso - é dito de passagem - o jucista "*atua por mandato*" e está ligado a quem lhe confiou esse mandato. O ideário autoritário das Diretrizes determina que:

*Não é lícito a cristãos, o socialismo como solução de problemas econômico-sociais e políticos, nem muito menos apontá-lo como solução única. Aliás, essas observações deveriam ser óbvias a dirigentes nacionais do movimento; não é lícito admitir que ao se esboçar a figura de uma Revolução Brasileira - em assembleias ou círculo de estudos da JUC, se afirme doutrina de violência, como válida e aceitável*¹⁵¹.

No que se refere ao compromisso de jucista em movimentos como Ligas Camponesas e os Movimentos de Cultura Popular, ao mesmo tempo que aprovam o interesse por camponeses e operários, o documento apresenta como "*campo de ação para suas preocupações o Movimento de Educação de Base - urbano e rural - e o Sindicalismo Rural, os dois ligados à Igreja*".¹⁵²

Assim, as diferentes intervenções da hierarquia bem como o engajamento cada vez maior do Movimento no temporal, não facilitaram uma solução para crise, de valores e estruturas da JUC. A crise permanece, na maior parte do tempo, em latente, mas ela explode cada vez que um acontecimento importante ou mesmo de somenos importância surge. Tudo o que no vocabulário, nas atitudes e nas tomadas de posição da JUC ou de militante pudesse cheirar a "esquerda", "socialismo," "comunismo" ou qualquer simpatia ou colaboração com grupos de esquerda.¹⁵³ A gestão de Aldo Arantes foi provavelmente uma das mais dinâmicas que teve a UNE em toda sua história.

¹⁴⁸ Entrevista com Prof. Silvério, em maio de 1998.

¹⁴⁹ Texto publicado na REB. Petrópolis-RJ, Vozes, vol. 21. Fasc. 4, Dezembro de 1961, p. 944-950.

¹⁵⁰ Diretrizes da Comissão Episcopal da Ação Católica Brasileira e do Apostolado dos Leigos para a JUC Nacional, p. 944.

¹⁵¹ Ibid., p. 947.

¹⁵² Ibid., p.947.

¹⁵³ Em aliança com o grupo de linhas reformista que vai em seguida formar o PC Brasileiro, a JUC assume, por intermédio de Aldo Arantes, a direção da UNE, em 1961. O aguçamento das contradições terminou levando ao antagonismo com a alta hierarquia. A ruptura começou com a expulsão de Aldo Arantes dos quadros da JUC.

Prosseguiu o trabalho de reforma universitária e foi inclusive bem mais adiante, no II Seminário de Reforma Universitária, em Curitiba; começou toda uma série de atividades de cultura popular, a partir do Centro Popular de Cultura (CPC), no domínio do educacional, do teatro, do cinema. É o tempo da UNE - volante, com a ida da direção nacional aos diferentes Estados, tomando contato direto com as bases estudantis e seus problemas. Mas a eleição de um jucista à presidência da UNE e além disso, tendo ao seu lado dirigentes comunistas em frente-única, começou a criar problemas para alguns bispos e sobretudo o Cardeal do Rio de Janeiro Dom Jayme de Barros Câmara que colocou, Aldo Arantes diante do dilema: a presidência da UNE ou a participação na JUC. A resposta veio logo: Aldo deixava a JUC e começava um impasse que nem o movimento nem a Igreja puderam resolver satisfatoriamente nos anos seguintes. Neste sentido, importante assinalar a decisão que: *“A partir de 1962, nenhum dirigente jucista poderá concorrer a cargos eletivos em organismo política estudantil, nacionais ou internacionais, sem deixar os seus postos de direção da JUC. O mesmo se diga, como é evidente, quando se trata de participação ativa em partidos políticos.”*¹⁵⁴

Desta forma, começo de 1962, a equipe nacional, praticamente sem assistente, procura manter os bispos informados. Assim, em março, envia um relatório ao Cardeal Câmara sobre o futuro Seminário de Reforma Universitária que se realizará logo depois em Curitiba. Nele diz que a “politização” dos universitários é cada vez maior, com a participação de muitas tendências e que os jucistas aí estão presentes. Diga-se que, no Seminário, eles “falarão” em seu próprio nome, enquanto universitários e não em nome da JUC, como movimento organizado. Durante o ano de 1962 não houve, pela primeira vez em anos, Conselho Nacional. A JUC em Sergipe permanece fiel a orientação do Assistente participando de eventos religiosos e de formação. Em maio na Fundação Manuel Cruz, a convite do Monsenhor Luciano, jucista realizam estudos sobre a realidade brasileira, tendo como ponto de referência a palestra do Monsenhor Luciano sobre Existência de Deus e sua influência na vida humana, como ponto de partida para todos as reformas necessárias ao progresso social e cultural.¹⁵⁵

Fim de Janeiro, início de fevereiro de 1963, houve a realização do XXIII Conselho nacional da JUC e o III Seminário Nacional de Estudos, realizado na Escola Agrotécnica Benjamim Constant, em Quissamá, conhecido como Conselho de Aracaju.¹⁵⁶ Na verdade, uma semana de estudos, animada pelo Padre Henrique de Lima Vaz, com a presença do Assistente Nacional da JUC, Dom Cândido Padin, consagrada ao estudo dos seguintes temas: “Cristianismo e Consciência Histórica;” “Consciência Histórica e Cultura;” “Cultura, Ideologia e Cristianismo;” “A Cultura Moderna e suas Manifestações Ideológicas;” “Polarização Ideológica no Mundo da Cultura Contemporânea;” “Opção Cristã no Universo da Cultura Contemporânea.” Todos fundamentais para o movimento, que permitiam esclarecer certas questões e estabelecer a distinção entre a consciência cristã e a ideologia. A JUC, como

¹⁵⁴ Diretrizes. Op. Cit., p. 949-950.

¹⁵⁵ Jornal a Cruzada 12/05/62.

A participação social dos universitários católicos durante o ano de 1962, volta-se para o Departamento Universitário de Ação Comunitária (DUAC), órgão da UEES coordenado pela jucista Carmem Machado da Escola de Serviço Social. A finalidade do DUAC é a politização do universitário, levando-o a tomar consciência da função social da Universidade. O trabalho do DUAC, na verdade, direcionava-se para um assistencialismo e não para uma transformação das estruturas sociais injustas. Na época realizaram um trabalho de pesquisa sobre o padrão de vida do Bairro 18 do forte. O Presidente da UEES, Alexandre Diniz fez do DUAC a meta de sua gestão. A Cruzada, 28/04/62.

¹⁵⁶ Jornal A Cruzada, 26/01/99.

movimento, devia ser o lugar de abertura e de diálogo, mesmo sendo lícito, no temporal, uma opção ideológica do militante.

Vê-se, que durante o Conselho, a Equipe Nacional voltaria a discutir “o sentido do movimento”, buscando superar os dualismos, para tentar concretizar a unidade dos homens com o universo, consigo mesmos e com o Cristo, recapitulador da Igreja. Trata-se de explicar, então a JUC é “*uma presença da Igreja no meio universitário.*” O aspecto “missionário” seria a convocação de todos os homens para a unidade em Jesus Cristo. A JUC daria sentido a essa convocação enquanto ela procurasse a “conversão de todo o meio”, sem nenhuma discriminação. Neste sentido “o apostolado deve ser exercido de maneira direta no esforço de transmitir a mensagem evangélica aos que nos rodeiam (trabalho de conversão), também de um modo por assim dizer indireto, na tentativa de cristianização, de humanização das estruturas sociais.¹⁵⁷ O Conselho de Aracaju considera que a pastoral universitária deve ser parte de uma pastoral de conjunto de toda a Igreja do país (é o tempo do Plano de Pastoral de Emergência da CNBB). As resoluções do Conselho de Aracaju enquadram-se perfeitamente dentro da postura pastoral do Assistente Monsenhor Luciano, defendida no Conselho de Natal. Portanto, em Aracaju, o movimento retoma confiança, traça novas linhas trabalho e chega a formular uma síntese de sua agitada experiência dos últimos anos.

A partir de 1964, com o golpe civil-militar, que levou toda geração á clandestinidade ou ao exílio, o movimento perde unidade e força, os militantes passam a viver tensões e conflitos de toda ordem. Entre estes, e como um dos mais intensos, é o conflito com Hierarquia Eclesiástica. Em 1967, por ocasião da reunião do Conselho Nacional a JUC, comunica ao Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, órgão da CNBB, a sua decisão de separar-se da Hierarquia e não mais se considerava “movimento de Igreja, mas simplesmente um movimento de cristãos”.

Assim é que, apoiado no caminho percorrido, compreende-se o significado religioso político da Juventude Universitária Católica, ao tempo em que busca-se captá-la em situações histórico-sociais concretas. Num certo sentido, apreender este movimento é entender que “*o domínio reclamado pela Igreja é religioso: nisto reside a sua originalidade e sua força;*”¹⁵⁸ apreender a coragem e a generosidade da consciência cristã da JUC, já a tinham levado longe demais pelos grandes espaços livres que o engajamento lhe havia revelado.¹⁵⁹

Conclusão

O ponto central deste artigo é explicar como e por que a missão da JUC mudou desde os últimos anos 50 até 1964. A tentativa de amadurecer a JUC em nível nacional, possibilitou entender que o argumento de maior relevância é que a visão de fé da JUC foi fortemente influenciada pelas ideologias e políticas da sociedade brasileira determinadas pelos conflitos sociais e lutas de classes no Brasil.

Evidencia-se que essas idéias e identidades das instituições não são simplesmente reflexões passivas da história real que está sendo levada a efeito pela luta de classes e outras forças sociais; pelo contrário, essas idéias, essas identidades sociais têm uma inter-relação dialética com os conflitos sociais e moldam a maneira pela qual reagem politicamente as diversas forças sociais. A política, vivenciada pela JUC, é tanto

¹⁵⁷ Jornal A Cruzada, 02/02/63.

¹⁵⁸ ROMANO, Roberto. Op. Cit ., p. 42.

¹⁵⁹ SIGRIST, José Luiz. **A JUC no Brasil: Evolução e Impasse de uma Ideologia**, p.70.

uma luta para definir elementos simbólicos como para definir necessidades materiais. A luta política toma forma tanto pelo modo pelo qual as instituições e grupos se vêem a si mesmos, como por necessidade materiais ou interesses institucionais concretos.

É a luta política concreta que faz com que essas identidades sociais e ideológicas sejam repensadas, criando novas identidades e ideologias. Práticas sociais e identidades institucionais não se alteram na esfera da produção intelectual; outros mudam principalmente porque a luta social concreta impõe uma nova maneira de compreender a realidade. No caso concreto da Igreja, e mais especificamente da JUC, profundamente engajada no movimento estudantil, a identidade institucional – o concreto da fé que predomina – não mudou como resultado de debates sobre o que a Igreja poderia ver ou poderia proteger seus interesses institucionais. Antes, esta identidade institucional mudou principalmente embora não exclusivamente porque a luta social da sociedade brasileira gerou novas concepções sobre a sociedade e o papel da Igreja.

Procurando refletir sobre a JUC e seu envolvimento com os movimentos surgidos neste período (58-64), como a Reforma Universitária, o MEB, voltados para a promoção popular, que se prendiam às condições políticas e culturais vividas pelo país naquele momento, eles nasceram das preocupações dos intelectuais, políticos e estudantes, com a promoção da participação política das massas no processo de tomada de consciência da problemática brasileira, que caracterizou os últimos anos do governo antes do golpe de 64. Deles participaram os liberais, a esquerda marxista e os católicos influídos desses movimentos pelos novos rumos abertos pela reflexão de filósofos cristãos europeus e pelas transformações que se anunciavam na Doutrina Social da Igreja; o número de católicos interessados em tais problemas multiplica-se, principalmente a partir do momento em que os membros da JUC começam a buscar o “ideal histórico”, em função do qual pudessem orientar sua ação no mundo.

Nesse sentido, a JUC lança-se no campo da educação com objetivos políticos claros, embora enfocasse o problema à sua maneira e lutasse pela hegemonia. Pretendiam esses militantes a transformação das estruturas sociais, econômicas e políticas do país, sua recomposição fora da ordem vigente, buscavam criar a oportunidade de construir uma sociedade mais justa e mais humana. Além disso, fortemente influídos pelo nacionalismo, pretendiam romper os laços de dependência do país com o exterior e a valorizar a cultura autenticamente nacional, a cultura do povo. Para tanto, a educação parecia ser um instrumento de fundamental importância.

Não se pode deixar de analisar, o élan vital do compromisso dos jucistas que, em nível nacional tiveram capacidade e coragem de “agir sobre as estruturas”, mesmo colocando em risco a sua identidade como participantes do apostolado hierárquico da Igreja. O idealismo agressivo muitas vezes, quase descompromisso diante do hábito, situações e estruturas existentes, tudo isso impõe uma JUC que se organizou em termos de ação, canalizando e tornando eficaz o potencial de energia dos jovens cristãos; ação em plena vida universitária, abarcando-a inteira, especialmente em suas características básicas de formação humana.

Ação é indispensável na formação de uma personalidade: ela em si mesma é formativa, em toda a dimensão prática da personalidade. Ninguém tem iniciativa ou ninguém é criativo se não reduz a ato concreto sua potencialidade. Tratam-se de potências práticas que não se desenvolvem pelo mero conhecimento de suas definições. Da mesma forma, de nada adianta saber escrever teoricamente a responsabilidade e não assumi-la. Ora, a essência do cristianismo está exatamente no amor, potência indiscutivelmente prática: quem não ama de fato, ainda que fale, escreva ou ouça o que

de mais belo possa existir sobre o amor, simplesmente, não ama. E, por isso mesmo, não pode crescer no amor. Sem amor, portanto, qualquer pedagogia que pretender formar personalidades é terrivelmente falha.

Por outro lado, é evidente que a ação sem formação, pode tornar-se ativismo ou desorientar-se. A experiência da JUC, realizada neste país, no campo universitário, era inteiramente válida e eficaz para o tipo de ação planejada que a antiga estrutura universitária permitia: formar na ação ou em função da mesma. A JUC, em sua ação planejada, inicia-se com levantamento da realidade. Essa realidade era analisada e criticada na visão cristã (e aqui entra a formação em função da ação) que se concretiza num projeto de ação transformadora da realidade, em três níveis: consciência individual, consciência coletiva e consciência estrutural. É preciso acrescentar que a formação em função da ação político-educativa foi muito mais facilmente assimilada pelos militantes jucistas, por se tratar da própria exigência existencial.

A JUC de Aracaju, em sua totalidade, não vivenciou essa prática política porque corria o risco de não ser acolhida por setores da hierarquia, que caminhava com mais vagar ao peso de seculares tradições. Contudo, a história da JUC revela quão profundo influenciou a Igreja do Brasil, e quanto caminho se percorreu em tão pouco tempo. É que ela parece ter assumido, com uma seriedade incomum em outros movimentos apostólicos, os “sinais dos tempos” e os desafios que os acompanharam.

Conclusão

Este trabalho de investigação analisa o Movimento Estudantil: A JUC em Sergipe (1958-1964), inserido no contexto do Movimento Estudantil brasileiro, interessando sobretudo compreender o papel das lutas estudantis, marcado por um ambiente de crise de poder burguês no Brasil, pelas lutas sociais (campo e cidade) e pelo advento da ditadura civil-militar. O período histórico que vai de 1958 a 1964 revela que as elites brasileiras buscavam as vantagens do processo de aceleração econômica, a ampliação do consumo de camadas populares e médias, bem como a participação política desses setores. O trabalho com as fontes documentais implicou em amplo inventário de fontes primárias e secundárias a exemplo de bibliografias especializadas, documentos e boletins, além do trabalho com a Imprensa e fontes orais, que permitem tirar algumas conclusões.

Deste modo, no primeiro capítulo procurei analisar a fenomenologia do religioso apoiado em Feuerbach e Marx. A importância de Feuerbach para o problema da crítica religiosa consiste em ter ele tornado o tema da religião tema central de seu

pensamento. Anuncia o fim do cristianismo, dizendo que para o lugar da fé entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão. Critica o cristianismo por ter feito desaparecer o homem como humanidade, como comunidade universal, substituindo-a pelo conceito de Deus. Afirma categoricamente que o homem deve renunciar ao cristianismo para tornar-se realmente homem. É ateu consciente.

A concepção marxista parte da exploração da humanidade e da necessidade de libertação. Marx proclama um humanismo, uma sociedade da qual as massas não mais sejam oprimidas e exploradas. Neste sentido, quer terminar com a exploração do homem pelo homem. Ao criticar o cristianismo, como ideologia burguesa, como reflexo das relações sociais de produção, compreende que a Igreja estava vinculada a forças hegemônicas contrárias ao progresso e à liberdade. Denuncia o abuso e interesses políticos da Igreja Católica. A religião para o referido autor é alienação, que em suas linhas essenciais significa que o ser humano, projetando suas esperanças e tornando-as como realidade existentes fora de si e acima de si, identificando com Deus, esquece que essas esperanças é algo seu, a ser tornado real com seu esforço e luta. Deprendemos desta análise que o papel da religião em última instância é fruto da criação do homem. Reconhecemos que o cristianismo, a partir do momento que se torna religião oficial do Estado Romano (313 d.C.), torna-se uma instância eclesial que defende os privilégios dos poderosos sob o manto da propriedade como direito divino.

Dessa perspectiva, no segundo capítulo, busquei questionar a relação entre Igreja e Estado, considerando a Igreja uma complexa estrutura burocrática, que ao longo de sua história e principalmente no período estudado, sempre se manteve atrelada com o Estado. Com efeito, o poder eclesiástico não mediu esforço de sempre está bem com o Estado, cooperando, apoiando e recebendo benefícios. Por sua vez, consolidada nas

posições consentidas dentro de uma sociedade tradicionalmente católica como a brasileira, a Igreja continuará, com relativo sossego e prazer, o seu diálogo e entendimento com o Estado, (como por exemplo, enquanto grupo de pressão na tramitação da LDB), através da CNBB e da AEC, usando o argumento da “liberdade religiosa”, a Igreja mantém a posição de defesa do ensino particular e do ensino religioso em nível de sistemas educacionais, particular e público. Assim sendo, o estudo possibilitou verificar que é neste terreno que se dá a articulação com a educação e a necessidade de afirmar que esta ligação não ficou prioritariamente voltada para os meios escolares. Evocando Romano:

Possuidora da revelação da ordem, a Igreja ofereceu ao Estado, não sem condições, uma formidável máquina burocrática de controle dos dominados. É bastante correta a referência weberiana à sua política como empresa de domesticação das consciências em proveito da burocracia laica. Mas para isto seria preciso que seu ensino fosse acatado, pelo menos formalmente, pelos dominantes (1979: 146)

No terceiro e quarto capítulos, o estudo revelou que a historiografia brasileira, mais recente, sugere a idéia de que o movimento estudantil é um espaço de aprendizado político, funcionando como etapa complementar da formação da cidadania brasileira. Ao estudarmos o caso de Sergipe, percebemos que o debate nacional ecoara entre os estudantes sergipanos, que passou a incorporar às mobilizações pela Reforma Universitária, na luta por um terço de representação estudantil dos órgãos deliberativos dos estabelecimentos de ensino superior do Estado. Muito embora, estas mobilizações não tivessem ganhos gerais, os estudantes conseguiram a participação nas referidas instâncias da Faculdade de Ciências Econômicas e Medicina e aprofundaria ainda, as discussões sobre o papel do ensino superior,

indicando a necessidade da criação de uma Universidade em Sergipe, sob a forma de fundação.

Inserido neste contexto, os estudantes sergipanos sentiram-se estimulados a participar de um projeto mais cultural que político para a sociedade. Os caminhos para este objetivo foram vários: o Teatro Gato de Botas (TGB) e o Teatro Novo de Sergipe; na música, o Centro Popular da União Estadual dos Estudantes de Sergipe (CPC da UEES), nos movimentos de educação popular; o Movimento de Educação de Base (MEB) e o Movimento de Cultura Popular (MCP). Contudo, o envolvimento enfatizava mais a questão cultural em detrimento de uma ação política conseqüente. Em outras palavras: o movimento estudantil em Sergipe não incorpora uma postura de transformação das estruturas excludente e injusta da sociedade capitalista, em que pese o “ideal histórico” proposto pela JUC provocar uma suposta dimensão voltada para uma práxis inserida no social, mobilizando seu quadros numa luta contra as injustiças sociais.

Sabe-se que nos primórdios a JUC nasceu basicamente para as tarefas “espirituais” e de “evangelização”. No início de 50 este grupo se definia como “apolítico” e alguns de seus setores orientavam-se por um acentuado anticomunismo e pelo integralismo. O surgimento de um movimento estudantil de novo tipo, (JUC), no quadro da crise final do populismo, foi precedido por um processo de gradual politização do meio universitário. Um dos aspectos centrais dessa trajetória foi a crescente participação de parcela do meio universitário católico ou, mais especificamente, a progressiva tomada de posição de setores da JUC em nível nacional em defesa de reformas sociais, políticas e educacionais.

O crescimento de seus quadros colaboraria para formar uma força e confiança que aguçou a necessidade da JUC apresentar-se na política universitária com posições

próprias e unificadas. Nesse contexto, como já foi referenciado, surge a polêmica Igreja verso Estado em torno da LDB, que coloca setores significativos da JUC a favor da escola pública e do ensino gratuito, (posição expressamente criticada pela hierarquia católica) empenhada na defesa do ensino religioso e da escola particular. A inquietação política dos grupos mais ativos da JUC conduz à discussão da necessidade de um ideário social específico que permitisse aos estudantes católicos fundamentar sua atuação na Universidade e na sociedade. As carências de uma atividade política marcada pelo espontaneísmo aproximaram certos grupos da JUC das idéias de pensadores sociais católicos, processo que culminaria com a discussão do *Ideal histórico cristão*, na busca de uma diretriz para a intervenção social dos jucistas.

Na primeira metade dos anos 60, a Igreja Católica do Brasil se faz presente nas lutas estudantis, através de lideranças da JUC que tinham hegemonia no ME. A importância da JUC reflete diretamente nas entidades estudantis, onde seus ativistas procuraram aliar-se aos militares comunistas para vencer a direita nas eleições, sempre por uma estreita margem de votos. Nesse período, a esquerda jucista irá se apresentar como a corrente política mais forte do movimento universitário passando a dominar com certa folga a UNE de 1961 até o golpe de Estado civil-militar de 1964. No entanto, a força e a influência do poder eclesiástico no interior da JUC começaram a questionar tal envolvimento político, surgindo em consequência desse processo o rompimento com setores hegemônicos da hierarquia católica e a criação da Ação Popular. Militantes que partem para uma práxis revolucionária numa nova ortodoxia e em posição de afrontamento com hierarquia a católica, foi quando o ME assumiu a característica de movimento de massas e de denúncia da ditadura, exercendo o papel que lhe definira a AP, já hegemônica na direção da UNE desde

1961. a gestão do jucista de esquerda Aldo Arantes (1961-1962) na União Nacional dos Estudantes foi a expressão mais característica dessa confluência entre a mobilização da “massa” e a “politização” da “vanguarda” no espaço estudantil.

Sob nosso ponto de vista, em Sergipe, o estudo mostrou que a JUC, liderada pelo Assistente Eclesiástico Monsenhor Luciano Duarte, de linha tradicionalista, distancia-se da orientação nacional, permanecendo atrelado ao conservadorismo católico. Nesse sentido, as críticas da hierarquia à aliança entre jucista e comunistas nos pleitos estudantis viera juntar-se à veemente condenação de parcelas do episcopado à posição da Juventude Universitária Católica. Em Sergipe, a JUC, foi um movimento religioso, onde o seu envolvimento com o movimento estudantil direcionava-se exclusivamente para uma ação missionária, onde a presença do militante jucista traduzia-se em uma prática catequética de ser o evangelizador do meio universitário para recristianizar a Universidade.

Por ocasião do golpe de estado, enquanto o ME o condenava, a Igreja em Aracaju, auxiliada por algumas lideranças estudantis de direita, foi às ruas comemorar o acontecimento e agradecer aos militares pelo empenho no combate ao comunismo.

Uma orientação eminentemente de caráter religioso, com sua razão de ser essencial, a finalidade apostólica entendida como uma ação missionária. Essa práxis, sustentada por um reacionarismo extremo, é testemunha do que foi a JUC em Sergipe.

É importante destacar que no cenário contemporâneo ex-jucistas e ex-militantes da AP estão atrelados ao Estado neo-liberal em nível estadual como nacional. Esta composição sugere a constatação de que não é da essência do modo de produção capitalista conceber e assimilar a integridade e integralidade da pessoa humana.

Referências Bibliográficas

1. Livros, Revistas, Teses e Dissertações

BARROS, Francisca Argentina Góes. **Movimento de Educação de Base (MEB) em Sergipe – 1961-1964: Uma Reconstituição Histórica**. João Pessoa: UFPB: 1995, Dissertação de Mestrado (mimeografado).

BEOZZO, José Oscar. *Na Cristãos Universidade e na Política*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1984.

_____. **Igreja Católica no Brasil**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996.

BERLINCK, Manuel Tosta. **O Centro Popular de Cultura da UNE**. Campinas: Papyrus, 1984.

BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade: Para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro (RJ): Paz e Terra, 6ª ed., 1977.

BOOF, Clodovis. Teologia das Relações Igreja-Estado. Petrópolis (RJ): **Revista Vozes**, v. 71, nº 3, 1977.

BRESSER PERREIRA, Luiz C. **Desenvolvimento e crise no Brasil (1930-1983)**. São Paulo (SP): Brasiliense, 1985.

BRUNEAU, Thomas C. Religião e politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário. São Paulo (SP): Edições Loyola, 1979.

_____. **O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição**. São Paulo (SP): Edições Loyola, 1974.

BUFFA, Éster. **Ideologia em Conflito: Escola Pública e Escola Privada**. São Paulo (SP): Cortez & Moraes, 1979.

CLARET, Martin. **O Pensamento Vivo de Marx**. Rio de Janeiro (RJ): Editora Tecnoprint, 1985.

CORBISIER, Roland. **Formação e problema da cultura brasileira**. Rio de Janeiro (RJ): Ministério da Educação e Cultura – ISEB, 1959.

COUTINHO, Carlos Nelson (et. Al.). **O Manifesto Comunista 150 anos depois: Karl Marx e Friedrich Engels**. Rio de Janeiro (RJ): Contra Ponto, Fundação Perseu Abramo, organizado por Daniel Aarão Reis Filho, 1998.

CRUZ, Mariano. **Vinte Anos a Serviço da Educação**. Rio de Janeiro (RJ): AEC, 1966.

CRUZ, Marta Vieira. **Igreja Católica e Sindicato no Campo: Conservadorismo ou Transformação**. São Paulo (SP): PUC, 1992, Tese de Doutorado em Educação, (mimiografado).

DELLA CAVA, Raph. **Igreja e Estado no Brasil do Século XX: Sete Monografias Recentes sobre o Catolicismo Brasileiro**. São Paulo (SP): Estudos CEBRAP, n° 12, abr.-jun., 1975.

DESCARTES, René. **Coleção Os Pensadores**. 2ª ed., São Paulo (SP): Abril Cultural, 1977.

DOCUMENTOS ECLESIASTICOS

Encíclica “Mater et Magistra”: João XXIII – 1961

Encíclica “Pacem in Terris”: João XXIII – 1963

Constituição Dogmática “Lúmen Gentium”: Vaticano II – 1964

Diretrizes da Comissão Episcopal da Ação Católica Brasileira e de Apostolado dos Leigos para a JUC Nacional: CNBB – 1961

DUARTE, Luciano. Ação Missionária na JUC. Petrópolis (RJ), **Revista Eclesiástica Brasileira**, Vozes, v. 21, n° 4, dez., 1961.

DURKHEIM, E. Sociologia. São Paulo (SP): Ática, Organizado por José Albertino Rodrigues, 7ª ed., 1977.

FÁVERO, Maria de Lourdes de A. **A UNE em tempos de Autoritarismo**. Rio de Janeiro (RJ): Editora UFRJ, 1995.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Campinas (SP): Papyrus, 1988.

_____. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. Campinas (SP): Papyrus, 1989.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **História Política de Sergipe: 1962-1975**. Aracaju (SE): v. 5. (s.n.), 1991.

FORACCHI, Marialice M. **O Estudante e a transformação da sociedade brasileira**. São Paulo (SP): Editora Nacional, 2ª ed., 1977.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática de Liberdade**. Rio de Janeiro (RJ): Paz e Terra, 1975.

FROMM, Eric. **Conceitos Marxista do Homem e Manuscritos Econômicos e Filosóficos de Karl Marx**. Rio de Janeiro (RJ): Zahar Editores, 1970.

GERMANO, José Willington. **Estado Militar e Educação no Brasil (1964-1985)**. São Paulo (SP): Cortez, 1993.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneo**. São Paulo (SP): Loyola, 1987.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção Dialética da História**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 1991.

_____. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, v. 1, 1999.

HABERMAS, J. et al. O Comportamento político do estudante comparado da população em geral. In: **Sociologia da Juventude, II**. Rio de Janeiro (RJ): Zahar, 1968.

HOBBSBAWM, Eric. **Pessoas Extraordinárias: Resistência, Rebelião e Jazz**. Rio de Janeiro (RJ): Paz e Terra, 1998.

_____. **Era dos Extremos: O breve Século XX: 1914-1991**. 2ª ed., São Paulo (SP): Campanha da Letras, 1995.

IANNI, Octávio. **Estado e Planejamento Econômico no Brasil: 1930-1970**. 2ª ed., Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 1977.

_____. **A Formação do Estado Populista na América Latina**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 1991.

KONDER, Leandro. Marxismo e Cristianismo. Rio Janeiro (RJ): Editora Civilização Brasileira, **Revista Civilização Brasileira**, nº 6, dez., 1978.

LE GOFF, Jacques. “Documento Monumento”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1984, v. 1, p. 95-106, 1984.

LIMA, Haroldo. ARANTES, Aldo. **História da Ação Popular: da JUC ao PC do B**. 2ª ed., São Paulo (SP): Editora Alfa-Omega, 1984.

LORENZON, Alino. **Atualidade do Pensamento de Emmanuel Mounier**. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 1996.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil: Cem anos de Compromisso (1889-1989)**. São Paulo (SP): Edições Paulinas, 1991.

_____. **A Presença da Igreja no Brasil: História e Problemas (1500-1968)**. São Paulo (SP): Editora Giro, 1977.

MACIEL, Luiz Carlos. **Anos 60**. Porto Alegre: L & PM, 1987.

MAKINOWSKI, Branuslaw. **Magia, Ciências e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MANDEL, Ernest. **Os Estudantes, os Intelectuais e a Luta de Classe**. Lisboa: Antídoto, 1979.

MARIA, Júlio. **Catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro (RJ): Livraria Agir, 1950.

MARTINS FILHO, João Roberto. **Movimento Estudantil e Ditadura Militar: 1964-1968**. Campinas (SP): Papyrus, 1987.

MARX, Karl. ENGELS, F. **A Ideologia Alemã e Teses Sobre Feuerbach**. Rio de Janeiro (RJ): Editora Nova Fronteira, 1984.

_____. **O Capital: Crítica da Economia Política. O Processo de Produção do Capital**. Rio de Janeiro (RJ): Editora Bertrand Brasil, v. 1, 1994.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Lisboa: Editorial Presença, São Paulo (SP), Martins Fonseca, 1983.

MONARCHA, Carlos. **A Reinvenção da Cidade e da Multidão. Dimensões de Modernidade Brasileira: A Escola Nova**. São Paulo (SP): Cortez/Autores Associados, 1989.

NAGLE, Jorge. A Educação na Primeira República. In: **História Geral da Civilização Brasileira**. v. 3, São Paulo (SP): DIFEL, 1978.

NASCIMENTO, Jorge Carvalho. **A Intervenção da SUDENE na Política Educacional do Estado de Sergipe (1959-1963)**. São Paulo (SP): PUC, 1991, Dissertação de Mestrado (mimeografado).

PAIVA, Vanilda. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 1980.

_____. **Educação Popular e Educação de Adultos**. São Paulo (SP): Edições Loyola, 1983.

PINTO, Álvaro Vieira. **A Questão da Universidade**. São Paulo (SP): Cortez: Autores Associados, 1986.

POERNER, Artur José. **O Poder Jovem**. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 1968.

RADICE, Lúcio Lombardo. Um Marxista diante de fatos novos no Pensamento e Consciência Religiosa. **Revista Civilização Brasileira**, nº 16, nov.-dez., Rio de Janeiro (RJ): Editora Civilização Brasileira, 1967.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja Contra Estado**. São Paulo (SP): Kayros, 1979.

_____. Ensino Laico ou Religioso. In: CUNHA, L. A. C. (org.) **Escola Pública, Escola Particular e a Democratização do Ensino**. São Paulo (SP): Cortez, 1985.

SANFELICE, José Luiz. **O Movimento Estudantil: a UNE na resistência ao golpe de 64**. São Paulo (SP): Cortez: Autores Associados, 1986.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um humanismo**. Lisboa: Editora Presença, 1972.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Dilemas e Tarefas das Ciências Humanas Frente ao Pluralismo Epistemológico Contemporâneo. **Revista Interações**, v. 1, jan.-jun., 1996.

SIGRIST, José Luiz. **A JUC no Brasil: Evolução e Impasse de uma Ideologia**. São Paulo (SP): Cortez, (Piracicaba): Universidade Metodista de Piracicaba, 1982.

SILVA, Justina Iva de A. **Estudantes e Política: Estudo de Um Movimento (RN 1960-1969)**. São Paulo (SP): Cortez Editora, 1989.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. A JUC: Os Estudantes Católicos e a Política. Petrópolis (RJ): Vozes, 1984.

_____. Igreja e Sociedade: Elementos para um Marco Teórico, **Revista Síntese**, nº 13, abr.-jun, São Paulo (SP): Edições Loyola, 1978.

SOUZA, Josefa Eliana. **Em busca da Democracia: a trajetória de Nunes Mendonça**. Universidade Federal de Sergipe, 1999, Dissertação de Mestrado, (mimeografado).

STACONNE, Guieseppe. Filosofia da Religião: **O Pensamento do Homem Ocidental e o Problema de Deus**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1991.

TAVARES, Maria Conceição. **Da substituição de importações ao capitalismo financeiro**. Rio de Janeiro (RJ): Zahar editora, 1972.

TAVARES DE JESUS, Antônio. **Educação e Hegemonia no pensamento de Antônio Gramsci**. São Paulo (SP): Cortez: Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1989.

TOLEDO, Maria Rita de Almeida. Fernando de Azevedo e a Cultura Brasileira, ou as Aventuras e Desventuras do Criador e da Criatura. São Paulo/PUC, 1995, Dissertação de Mestrado (mimeografado).

TOLEDO, Caio. **ISEB: Fábrica de Ideologias**. São Paulo (SP): Ática, 1977.

WELFORT, Francisco. **O Populismo na Política Brasileira**. Rio de Janeiro (RJ): Paz e Terra, 1978.

VENTURA, Zuenir. **1968 o ano que não terminou**. Rio de Janeiro (RJ): Nova Fronteira, 1988.

ZAIA, Brandão. **Por entre Histórias e Memórias: Paschoal Lemme e a Escola Nova no Brasil**. PUC/Rio de Janeiro (RJ): 1992, Tese de Doutorado (mimeografado).

2. Outras Fontes

a) Documentos

DECLARAÇÃO DA BAHIA – I Seminário de
Reforma Universitária. 1951: UNE.
CARTA DO PARANÁ – II Seminário Nacional
de Reforma Universitária. 1962: UNE

b) Boletins

BOLETIM, IX Conselho Nacional da JUC, Belo Horizonte, 1959.
BOLETIM NACIONAL, 10 Anos de JUC, julho de 1960.
BOLETIM nº 04, O Ideal Histórico, 1960.
BOLETIM NACIONAL da JUC, nº I – Conselho de Aracaju, 1963.
DECLARAÇÃO DE SANTO AMARO DAS BROTAS: UEES, 1963.

c) Jornais

“A CRUZADA”, Órgão Oficial da Arquidiocese de Aracaju, 1958-1963.
Local: Cúria Metropolitana de Aracaju
Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe
“ACADEMUS”, Órgão Oficial do Diretório Acadêmico “Silvio Romero”, 1960-
1962
“A VOZ DO ESTUDANTE”, 1948-1958.
Local: Diretório Central dos Estudantes – UFS
“CORREIO DE ARACAJU”, 1958-1964.
Local: Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe
“GAZETA DE SERGIPE”, 1958-1964.
Local: Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe
“FOLHA DE SÃO PAULO”, 1987-1988.

ANEXO I – Relato sobre a situação do ensino superior em Sergipe transcrito na íntegra do “O Metropolitano” suplemento do “Diário de Notícias” do Rio de Janeiro, por ocasião da realização do Seminário Nacional de Reforma universitária em 04/06/61, Porto Alegre.

(“A Cruzada”, 10/06/61).

ANEXO II – Estudantes e professores opinam sobre a greve dos universitários.

(“A cruzada”, 16/06/62).

ANEXO III – “Declarações de Santo Amaro das Brotas”

(“Gazeta de Sergipe”, 12/06/63).

ANEXO IV – “Mensagem da JUC” – Carmen Machado Costa

(Transcrito do texto 25 anos de Sacerdócio de Dom Luciano José Cabral Duarte, 1973, p. 7).