

Catolicismo e revolução: fragmento de um caso brasileiro

Wellington Teodoro da Silva

Doutor em Ciências de Religião (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas

wteodoro@pucminas.br

Resumo

Este artigo trata da esquerda católica e de sua compreensão do fenômeno revolução no Brasil anterior ao golpe de 1964. Espera-se contribuir para a compreensão de um importante ator político de um dos mais turbulentos períodos da história republicana brasileira. Nesse momento, o tema revolução impunha-se de maneira incontornável para as forças políticas em disputa, incluindo grupos religiosos. Este texto situa-se entre a história religiosa do político e a história política da religião. O texto principia com uma breve reflexão sobre Igreja Católica e Estado.

Palavras-chave: esquerda católica, revolução brasileira, catolicismo, política.

Vós, diz Cristo Senhor Nosso, falando com os pregadores, sois o sal da terra: e chama-lhes sal da terra, porque quer que façam na terra o que faz o sal. O efeito do sal é impedir a corrupção, mas quando a terra se vê tão corrupta como está a nossa, havendo tantos nela que têm ofício de sal, qual será, ou qual pode ser a causa dessa corrupção? Ou é porque o sal não salga, ou porque a terra não se deixa salgar.

Padre Antônio Vieira

Sermão de Santo Antônio aos Peixes

I

É UM LUGAR-COMUM NA LITERATURA sobre a década de 1960 a recorrência às profundas repercussões causadas pela ideia-força revolução. Seu turbilhão ultrapassou o ambiente da política e da economia e efervesceu também na música, na poesia e no cinema. Notemos, a título de exemplo, a produção de Geraldo Vandré, Zé Celso, Caetano Veloso, Chico Buarque, Ferreira Gullar, Glauber Rocha, entre outros. Esse momento representou um ponto de inflexão histórica de tamanha densidade que permeou e mudou mentalidades até entre setores da Igreja Católica, recorrentemente sempre ligada ao conservadorismo. Eles foram seduzidos por essa ideia-força a ponto de incorporá-la como um dos eixos fundantes daquilo que veio a ser conhecido como esquerda católica.

Este artigo foi escrito com vistas a contribuir para a compreensão sobre como esse setor significou a revolução dentro dessa tradição religiosa. Ele foi escrito em cinco momentos coerentes entre si na esperança de que formem uma unidade capaz de mostrar as linhas do percurso desses católicos até chegarem à revolução. O primeiro é esta

brevíssima introdução. O segundo traz uma breve discussão sobre as instituições Igreja Católica e Estado brasileiro, com ênfase na forma como a primeira tem sido tratada pelos estudiosos brasileiros. A seguir, traçamos o ideário no qual surge a esquerda católica no Brasil. No terceiro momento, abordamos a forma como a esquerda católica compreendia a revolução e como ela a legitimava lançando mão do pensamento de Santo Tomás de Aquino. Para tanto, utilizamos o livro *Evangelho e revolução social*, escrito por frei Carlos Josaphat, que figurava como um dos principais líderes e ideólogos do catolicismo brasileiro do período. Por último, apresentamos as considerações finais.

II

O tema Igreja e Estado é um ambiente profícuo para a reflexão sobre inúmeros aspectos da cultura política ocidental. E de ser assim, esse vasto e profundo oceano temático retroage de maneira inevitável por sobre aquele que se propõe a enfrentá-lo intelectualmente. O material para as críticas do ouvinte ou do leitor surge em torrentes generosas e preparadas pelo próprio autor. E é assim porque essa lida, mais que outras, é desconfortavelmente tensa, incompleta e parcial. Essas duas instituições – uma política, outra salvífica e ambas de poder – perfazem trajetórias históricas de séculos nas quais buscam se impor, cada uma a seu modo, no cotidiano de milhares de milhares de pessoas planetariamente.

Algumas compreensões estruturantes do pensamento moderno promoveram uma cultura intelectual que compreende ontonegativamente a religião. Ela foi reduzida à condição de alguma coisa parecida com um acidente de percurso da trajetória histórica do humano. Esse estatuto ajuda a compreender por que esse tema ainda ressurte de análises vigorosas sobre a relação entre a religião, a política e o Estado. Assim sendo, investidas historiográficas e sociológicas sobre o tema religião e política são desconfortavelmente incompletas e parciais, sem grandes sínteses norteadoras.

Não há excesso em se afirmar que será incompleta qualquer incursão por sobre os últimos cinco séculos, pelo menos do mundo ocidental, sem considerar as complexas relações entre esses dois sujeitos que se arrogam os mais impressionantes fins: por um lado, o Estado nacional moderno com seu monopólio do poder político e, por outro, a Igreja Católica e a sua autocompreensão – formulada na constituição dogmática *Lumen Gentium*, no Vaticano II – de sacramento universal de salvação da humanidade. O primeiro se impõe por sobre populações inteiras, circunscritas

em seus territórios, como único sujeito com legitimidade para normatizar e punir. E ela, por seu lado, no seu empenho de convencer toda a humanidade, desconhecendo fronteiras, de que há uma realidade absoluta, pessoal, criadora, sagrada, universal, última e primeira para a qual a história humana caminha para a sua consumação final.

Enquanto a política do Estado ocupa-se em fundar a identidade de nação que circunscreve um povo num determinado território, o cristianismo inaugura o internacionalismo. E isso é observado por Tocqueville, segundo o qual as religiões pagãs da Antiguidade paravam nos limites dos territórios. O cristianismo, por sua vez, superou facilmente essas barreiras, livrando-se de tudo que podia ser específico de um povo e propondo um bem maior de natureza universal e comum a todos. (cf. Tocqueville, 1982)

Quando o tema de investigação é a Igreja Católica Romana, uma pergunta é recorrente: é possível definir com exatidão esse objeto? Ela é a hierarquia episcopal centrada no bispo de Roma? Ou isso e mais a reunião de ordens, congregações, cleros diocesanos, irmandades e confrarias, por mais que possam se recusar mutuamente? Ainda e radicalmente, Igreja é todo o batizado ou a apenas instituição organizada? Devemos considerá-la a partir de suas disputas teológicas sobre a autocompreensão produzida por seus intelectuais? Ou é mais prudente partir dos pontos consensuais?

Apenas podemos tomar para análise uma parte do objeto sem desconhecer que ela não o subsume. É recorrente o estudioso cometer o autoengano de tomar para análise uma parte do catolicismo pensando estar tratando de todo o seu universo de sentido e de autocompreensão. Por exemplo, o estudo da recepção do Concílio Vaticano II nos demonstra a existência de fortes tensões divergentes. Mesmo sendo um concílio, a legitimidade de sua autoridade não é consensual. O dado de ser essencialmente *pastoral* e não *dogmático* abre possibilidades de recusas por diversos grupos católicos que rejeitam o diálogo que ele promoveu com o mundo moderno.

O caso da Igreja Católica no Brasil é ainda mais dramático. Ao percorrer nossa literatura acadêmica sobre esse período, notamos que essa instituição aparece invariavelmente de maneira acidental e lançada numa vala comum conservadora e autoritária. Seu estudo iniciou, em larga medida, como resultado do empenho de quadros adaptados da própria instituição que produzem conhecimento para fins domésticos. Falta-nos uma tradição de maior vigor que a compreenda como um importante e, por vezes, determinante agente político, em que pese os seus fins salvíficos, ou, precisamente por causa deles.¹

1. Autores como Beozzo, 1995, e Ridenti, 2002, dentre outros, também constatam esse vazio. A última década tem sido um momento de inflexão nos estudos das religiões no Brasil, sobretudo através de associações como a Associação Brasileira de História das Religiões.

A autocompreensão que a Igreja tem de si é controversa. Os diversos setores desse grande ambiente produtor de sentido estruturador da realidade elaboram compreensões que parecem não ter nenhum grau de parentesco entre si. Percorreríamos por um muito amplo gradiente de cores se percorrêssemos a literatura sobre o tema elaborada por intelectuais orgânicos da Opus Dei, da Teologia da Libertação, da Renovação Carismática, dos sedevacantianos e dos quadros da Fraternidade Sacerdotal São Pio X, fundada por Marcel Lefebvre, por exemplo. De ser assim, o historiador, o cientista da religião e o cientista social veem-se num complexo e infundável labirinto que deixaria Ariadne sem novelos suficientes...

A historiografia brasileira tem usado a pedagogia do avestruz quando se vê diante do tema Igreja Católica. Ela elabora análises dessa instituição fechando os olhos para a sua realidade *sui generis* de instituição religiosa, anterior e preparadora da modernidade. Dessa forma, escapa-lhe por entre as frestas de suas categorias interpretativas os fundamentos que a orientam. Há politicidade nela, sem dúvida, mas seu tráfego acontece por vias de sentido diferentes de outras instituições, tais como os partidos políticos, os sindicatos e o Estado. O seu autofundamento encontra-se em um *outro mundo*. E, por ser assim, ela se apresenta invariavelmente para o estudioso como extemporânea ao ambiente moderno.

A recente tradição acadêmica das ciências humanas e sociais brasileiras também não construiu um ambiente teórico que nos dê a satisfação de uma análise suficiente de nossa tradição republicana. Ela ainda está por desvendar com maior vigor e refinamento os seus meandros íntimos, as forças e os interesses que a movimentam.² Temos trabalhos notáveis, mas estamos muito longe da massa crítica existente sobre a República Francesa e a Revolução Americana, por exemplo. O caráter autoritário da república brasileira é uma das marcas principais de seu tropel histórico e tem em José Murilo de Carvalho um de seus analistas mais profícuos:

O *Jornal do Brasil* de 8 de dezembro último traz a fantástica reportagem sobre um ex-marinheiro, Adolfo Ferreira dos Santos, o Ferreirinha. Segundo o repórter Borges Neto, Ferreirinha, já com 98 anos, foi marinheiro contemporâneo e admirador de João Cândido, o líder da revolta contra o uso da chibata na Marinha. Até aí nada demais. Não há surpresa também na revelação de que Ferreirinha, como quase todos os marujos da época, levou marmelo no lombo. O extraordinário está no que segue. Disse Ferreirinha literalmente: “Mas as chicotadas e lambadas que levei quebraram o meu gênio e fizeram com que eu entrasse na compreensão do que é ser cidadão brasileiro.”

Aí está. Um negro, nascido apenas dois anos após a abolição da escravidão, diz que aprendeu no cacete o que significa ser cidadão brasileiro. Entre ingênuo e malicioso, Ferreirinha produziu o comentário mais rude e mais revelador que jamais li ou ouvi sobre a natureza de nossa cidadania. Revelador da original contribuição brasileira à teoria e à prática da moderna cidadania. A cidadania inglesa, na conhecida análise de E. P. Thompson, foi construída em cima de profundo sentimento de liberdade; a francesa assentou nos princípios da igualdade, da fraternidade e liberdade; a norte-americana emergiu das comunidades livres da Nova Inglaterra. A brasileira foi implantada a porrete. O cidadão brasileiro é o indivíduo que, na expressão de Ferreirinha, tem o gênio quebrado a paulada, é o indivíduo dobrado, amansado, moldado, enquadrado, ajustado a seu lugar. O bom cidadão não é o que se sente livre e igual, é o que se encaixa na hierarquia que lhe é prescrita. (Carvalho, 2005, p. 307)

Os cem anos da república do “pau-Brasil” foram analisados por Francisco Iglesias como um arco temporal cujo extremo, em 1989, não apresenta motivos para festejos. E assim também aconteceu com os cem anos da Abolição, que não motivaram festividades, uma vez que os negros ainda ressentem-se de uma cidadania *subalterna*. Não fosse pela universidade e por grupos da sociedade civil, essa data passaria sem registros de monta. A República cumpre seu primeiro século com anêmicas comemorações oficiais. Não houve a realização de uma tradição para se comemorar. O logro republicano, segundo Iglesias, funda-se na ausência da plena realização de seus ideais, atestada na “falta de profundidade na vida pública nacional, em que nada tem muita raiz ou é assumido pra valer” (Iglesias, 1990, p. 13) e a coisa pública diminui-se diante da coisa privada e de seus interesses que lhe sobrepõem e orientam. O percurso do primeiro século da República brasileira foi marcado pela fragilidade das instituições políticas, que não conseguiram absorver as demandas crescentes de mobilização da sociedade civil em crescente organização, permitindo recuos reacionários como o golpe civil militar de 1964.

III

A vaga histórica que se inaugura em 1889 promove recorrentes encontros entre o catolicismo e o Estado. Esses encontros são singularmente profusos em recursos interpretativos para o estudo da história religiosa e política do período da República brasilei-

2. Ferreira, 2001, também registra esse vazio historiográfico.

ra. Não há uma linha interpretativa única para pensar todos esses encontros. Ao longo do percurso do logro republicano, encontramos eventos fundados no ideário messiânico que, embora ocorressem até mesmo contra a orientação da hierarquia da Igreja, organizavam-se dentro de um ideário religioso de matriz católica. Esses eventos causam espécie pelo dado de provocarem na República o sentimento de ser interpelada, como a Guerra de Canudos, por exemplo.

O término do padroado fez parecer improvável o reencontro entre Estado e Igreja Católica. Um e outro se rejeitavam mutuamente, embora essa rejeição fosse nuançada de opiniões diversas. O regime que surge a partir de 1889 compreende a Igreja Católica como uma presença extemporânea e estorvante ao *progresso*. E ela, por seu lado, ressentindo a perda de privilégios, procurou reorganizar-se, orientada por e para Roma. A partir da década de 1920, o Estado percebeu que ela poderia contribuir para a *ordem* e ela, por seu lado, compreendeu que poderia negociar a sua validação moral ao regime político da nação.

O pós-1945 interessa-nos de maneira particular. A partir desse momento, surge no interior do catolicismo um setor que se marca pelo descomprometimento com a *ordem*. Embora fosse contra-hegemônico entre os católicos, nesse momento inaugural, esse setor inicia o diálogo com o trabalhismo nacional desenvolvimentista e com os comunistas. Ele abre-se para as questões políticas, econômicas e sociais como um imperativo da própria compreensão cristã da realidade. Não se arrogando a inauguração de uma nova elaboração do catolicismo, confiava seguir fiel à *tradição* através das sendas abertas pelas encíclicas de Leão XIII e Pio XI. O século XIX europeu impôs incontornavelmente a “questão social” para o catolicismo e os primeiros movimentos da esquerda católica brasileira constituíam repercussões diretas do emergir dessa questão, principiada pela encíclica *Rerum Novarum*, de 15 de maio de 1891.

O descomprometimento de setores do catolicismo com as estruturas políticas, sociais e econômicas brasileiras inicia seu percurso no pré-moderno meio rural. Instados pela hierarquia para ir ao encontro do trabalhador rural em missões de educação popular, os católicos da linha de frente entram em contato com a pobreza desses trabalhadores e compreendem a necessidade da intervenção nas causas estruturais dessa pobreza. Nesse momento, surge o método Paulo Freire, que causou desembaraços.

Esse método, muito bem-sucedido na prática, não concebe a leitura como uma técnica indiferente, mas como força no jogo da dominação social. Em consequência, procura acoplar o acesso do camponês

à palavra escrita com a consciência de sua situação política. Os professores, que eram estudantes, iam às comunidades rurais, e a partir da experiência viva dos moradores alinhavam assuntos e palavras-chave – “palavras geradoras”, na terminologia de Paulo Freire – que serviriam simultaneamente para discussão e alfabetização. Em lugar de aprender humilhado, aos trinta anos de idade, que o vovô vê a uva, o trabalhador rural entrava, de um mesmo passo, no mundo das letras e dos sindicatos, da constituição, da reforma agrária, em suma, dos interesses históricos. Nem o professor, nem a situação, é um profissional burguês que ensina o que aprendeu, nem a leitura é um procedimento que qualifique simplesmente para uma nova profissão, nem as palavras e muito menos os alunos são simplesmente o que são. Cada um destes elementos é transformado no interior do método – que de fato pulsa um momento da revolução contemporânea: a noção de que a miséria e seu cimento, o analfabetismo, não são acidentes ou resíduos, mas parte integrada no movimento rotineiro da dominação do capital. Assim, a conquista política da escrita rompia os quadros destinados ao estudo, à transmissão do saber e à consolidação da ordem vigente. (Schwarz, Roberto apud Ridenti, Marcelo, 2010, p. 152)

A educação reveste-se de sentido estratégico, e a organização do Movimento de Educação de Base ocupa lugar central no catolicismo brasileiro na segunda metade da década de 1950. O método de Freire, revolucionário, antes de tudo, por ser eficiente, propunha a análise da realidade vivida como meio do processo educativo. A consciência da pobreza e das causas da pobreza era o movimento intelectual esperado para a construção do conhecimento. Aprendia-se a ler e a interpretar os textos ao ler e interpretar a realidade. É nesse ambiente que emerge a (sobre) valorização da consciência como elemento animador da ação política, que exigiria novas estruturas de Estado – não mais uma empresa de violência, mas de promoção do bem comum.

O encontro com o comunista, que esses católicos deveriam combater, no dia a dia da prática de militância, fez com que um e outro se compreendessem mutuamente sem os filtros preelaborados de um e outro lado. Se, por um lado, os comunistas eram vistos como inimigos da espécie humana, totalitários e profanadores dos valores sagrados da humanidade, por outro, os católicos eram encarados como alienados, entorpecidos pelo ópio da religião. Ambos tiveram a possibilidade de se reelaborar mutuamente no teatro da militância e tendo em comum a constatação da miséria e a compreensão de que ela tinha causas estruturais na economia e na política.

IV

O período imediatamente anterior ao golpe civil militar de Estado de 1964 interessa-nos de maneira particular. Nesse momento, as disputas políticas no Brasil crescem em densidade até atingir o paroxismo que permite a análise através de elementos que se destacam com nitidez meridiana. Os diversos atores e seus segmentos revelam-se claramente em suas estratégias e compreensões da realidade. No caso das forças de esquerda, há a perda da hegemonia do projeto de revolução brasileira do PCB, que passaria obrigatoriamente pela “revolução burguesa”. Recusam-se as suas teses conciliatórias para o desenvolvimento do capitalismo nacional que superaria as supostas estruturas feudais brasileiras.

A revolução – entendida como processo inexorável e uma tarefa – é a grande ideia-força do período,³ e as forças de esquerda principiam análises sobre a sua compreensão, sobre as vias estratégicas de sua realização e os recursos e aparelhamentos necessários para a sua efetivação histórica. Há uma grande mística no entorno do ideal revolucionário. E ele surge como o grande objeto de sentido legitimador das forças políticas em disputa. Até mesmo os conservadores buscaram legitimar o seu golpe de Estado chamando-o de “revolução”.

Nesse momento do pré-golpe, há uma esquerda católica operando na arena política com ações claras e refinadamente teorizadas pelos seus intelectuais. O livro *Evangelho e revolução social*, escrito por frei Carlos Josaphat, é uma incontornável obra para os estudos do período, embora não esgote todo o pensamento revolucionário da esquerda católica. Esse documento histórico e seu autor exerceram uma função referencial para esse denso tema, conceituando intuições e sistematizando uma demanda política e religiosa do período. Embora pequena em seu número de páginas, essa obra exerce para o cientista social e para o historiador o papel de fonte inesgotável. Sua análise permite compreender as orientações mestras do pensamento maduro da esquerda católica. O espaço deste texto não nos permite a sua análise adequada. Abordaremos-a o suficiente para demonstrar as linhas compreensivas norteadoras do ideário dessa esquerda.

A escolha dessa fonte não foi feita ao acaso. Trata-se de um opúsculo que ainda hoje povoa estantes e memórias de ex-militantes desse caudaloso e quente período. O seu autor foi uma das principais lideranças e inteligências das forças de esquerda brasileira. Presença marcada pelo carisma, por grande operosi-

dade e por cumprir a função de sistematizador teórico, Josaphat foi interlocutor de governadores, como Miguel Arraes e Magalhães Pinto, de ministros de Estado e deputados, como Paulo de Tarso, além de cumprir papel orgânico nos movimentos políticos do período. Eram notórias e disputadas as suas homilias, cursos e conferências em ambientes católicos e em atos da sociedade civil organizada, como sua conferência na fundação do Congresso do Povo Brasileiro pelas Reformas de Base, intitulada “Reformas de base e consciência cristã”, em 1963, na qual afirma:

Nós, cristãos, somos pelas reformas autênticas e radicais, porque a isso nos impelem a caridade e a justiça social. A realidade brasileira está reclamando mudanças estruturais e não apenas retoques superficiais ou paliativos anestésicos para os anseios populares. O cristianismo não pode ser uma escolha de estruturas arcaicas e injustas. Ele há de ser uma força renovadora, uma orientação e um estímulo para que as reformas se façam no sentido do bem comum, para todo o povo e dentro dum clima pacífico e democrático. (Josaphat, apud Silva, 2008, p. 161)

O frade, que pertence à Ordem dos Pregadores, principia seu livro com fidelidade a essa pertença religiosa regular: *assim como o apóstolo, ele afirma*: “Nós cremos, por isso falamos” (2 Cor 4,13, apud Josaphat, 2002, p. 9). Essa ideia da palavra como via do anúncio do que se acredita e da defesa de propostas que se disputam é elemento comum entre a religião e a política: a *pregação* e o *debate*. José Murilo de Carvalho, o já citado exímio observador e analista da República brasileira, fez referência a um discurso de Rui Barbosa em Juiz de Fora, por ocasião da campanha presidencial, no ano de 1919, no qual afirma: “As formas do novo regime mataram a palavra” (Carvalho, 2005, p. 310). Sobre esse prognóstico, Carvalho afirma:

Matar a palavra. A expressão é rica de significado. Matar a palavra é matar a voz, o direito de expressão; é matar o debate, o diálogo, a luta de ideias; é matar a arte do convencimento. Matar a palavra é substituir o debate público dos problemas nacionais pelo monólogo ditatorial, pelo conchavo oligárquico, pelo negócio escuso. Matar a palavra é, enfim, matar a democracia. (Carvalho, 2005, p. 310)

O seu irresistível poder se verifica com a sua supressão pela trajetória autoritária da República, que manifesta em 1964 mais um de seus momentos de escuridão e de política persecutória contra a palavra.

3. Usamos aqui a categoria ideia-força segundo Pedro Ribeiro de Oliveira, que a emprega “no sentido de ideias carregadas de valor e por isso capazes de conferir sentido ao agir humano – para escapar da ambivalência contida na categoria ideologia, que pode ser entendida como uma justificativa racional dos interesses de um grupo ou classe” (Oliveira, apud Gómez de Souza, 2007).

Evangelho e revolução social foi uma das obras que ajudaram a esquerda católica a principiar sua sistematização sobre o irresistível imperativo da revolução. Ela foi elaborada a partir de interpretações da encíclica *Mater et Magistra* para um curso para formadores de seminários católicos brasileiros em Porto Alegre. À sua segunda edição, foi acrescido um apanhado da encíclica *Pacem in Terris*. A motivação para que ela fosse publicada partiu do cardeal de São Paulo, dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta.

Frei Carlos Josaphat cumpriu tarefa intelectual nuclear no momento histórico em que as linhas mestras da futura Teologia da Libertação foram estabelecidas. Entretanto e com a devida licença da contrafactualidade, pensamos que ali surgia aquela que seria a Teologia da Revolução, precisa conceitualmente. A Teologia da Libertação surge a partir e do que sobrou do fracasso dos projetos/desejos da revolução brasileira.

O prefácio dessa obra principia usando a expressão “com audácia e com humildade”. Ela é contraditória e pareceu-nos, num primeiro momento, uma mera estratégia de retórica do autor, que é mineiro. Entretanto, acabamos percebendo que essa afirmação carrega em si a tensa dialética experienciada pela esquerda católica: ela estava ao mesmo tempo filiada à hierarquia, sobretudo nos movimentos da Ação Católica, e inserida na efervescência política do período, altamente emancipatória e com a revolução em seu horizonte de possibilidades plausíveis. Esses católicos se situavam entre a subversão e a subserviência: audazes e humildes; subversivos e obedientes.

A bíblia, os papas e Santo Tomás de Aquino constituem o triângulo legitimador da maturidade da esquerda católica. Esses três vértices são encontrados no livro de frei Josaphat.

Importa-nos abordar mais detidamente o capítulo sobre Santo Tomás de Aquino, que principia tomando “a genuína noção de paz”, formulada pelo *doutor comum*, que propõe a paz como algo maior do que a “simples concórdia ou acordo entre as pessoas” (Josaphat, 2002, p. 57). Além da dimensão pessoal, a paz se coloca na dimensão social. Em oposição à compreensão dialética, Josaphat informa que Santo Tomás de Aquino demonstra que o universo é como que atravessado por um anseio de paz e que a vida cristã deve iniciar a paz imperfeita na terra. Essa paz seria fruto direto da caridade e preparada pela justiça, que remove as iniquidades. Decorre daí a necessidade de se opor à má concórdia, que produz a falsa paz. Combater a injustiça é imperativo para quem quer lutar pela justiça para alcançar a verdadeira paz, “desmanchando a tranquilidade dos acordos injustos”, segundo Josaphat, que cita o seguinte fragmento de Santo Tomás.

Fomentar a discórdia pela qual se rompe a boa concórdia, fruto da caridade, é pecado grave, como en-

sina a Sagrada Escritura [...] mas, causar a discórdia para quebrar uma concórdia má, isto é: um acordo fundado na vontade má, é atitude louvável. Disso nos dá exemplo o apóstolo Paulo [...] e o próprio senhor diz de si mesmo: “Não vim trazer a paz, mas a espada”. (II-IIae, q. 37 art. 1, ad. 2m. apud Josaphat, 2002, p. 59)

Com vistas a completar essa imagem do cristão militante, frei Carlos propõe o estudo de uma questão anexa à justiça, a *Vindicatio*, que ele sugere que se traduza por “reivindicação”. Essa tradução provocou forte reação de Gustavo Corção em artigo publicado no jornal *Estado de São Paulo*. Essa virtude define o conjunto de atitudes que nomeia o homem justo: aquele que se opõe ao erro sem perder o amor e a misericórdia com quem erra. É o elã da espiritualidade da ação. A reivindicação como imperativo da quebra da má concórdia constitui o núcleo legitimador da ideia-força revolucionária do cristão.

O capítulo “Evangelho e revolução social” principia propondo aquilo que ele chama de paradoxo do cristão, que recebeu a mensagem de paz e a missão da luta.

A paz interior, familiar e social constitui portanto o ideal evangélico, mas a atitude de militância, de luta contra os inimigos da paz em nós mesmos e na sociedade não será compreendida como uma felicidade, mas como uma exigência para quem busca a bem-aventurança. (sic) (Josaphat, 2002, p. 70)

O cristão pode mesmo ser revolucionário? Josaphat empenha-se em fazer compreender melhor o conceito de revolução, atualizando-o. Segundo ele, no século XIX o conceito de revolução encerrava um conteúdo predominantemente político e o recurso à rebelião armada. Essa compreensão ainda permanecia equivocadamente no momento em que o livro foi escrito. Entretanto e efetivamente, esse autor afirma que esse conceito havia passado a nomear primordialmente os atos de profundas mudanças estruturais político-socioeconômicas.

Se a evolução vem a ser a mudança lenta nos processos sociais, a revolução é a mudança brusca. A revolução será necessária toda vez que houver um atraso do processo político e econômico ou quando a aceleração desse processo produzir desequilíbrio. Não há, portanto, identidade entre violência armada ou guerra civil e revolução social. A violência pode iniciar o processo revolucionário sem subsumi-lo.

No terreno social, o cristianismo é, por sua natureza, revolucionário ou conservador? Uma coisa ou outra é possível. O cristão obedece ao imperativo fundamental da sede de justiça. Portanto, as ordens justas devem ser conservadas e aquelas produtoras de

desigualdades devem ser substituídas. O problema central do livro refere-se à postura do cristão diante das estruturas políticas daquele momento em que ele foi escrito. E o seu autor afirma que elas deveriam receber o repúdio dos fiéis cristãos por estarem a serviço da defesa dos interesses de um grupo restrito de privilegiados. Os problemas sociais estavam longe de encontrar nelas o seu equacionamento. E, diante da pergunta de qual deveria ser a posição dos cristãos diante desse sistema, Josaphat lança mão da força da autoridade romana, citando a encíclica *Mater et Magistra*, que afirma ser necessário cuidar para que os desequilíbrios econômicos e sociais não cresçam, mas, pelo contrário, diminuam.

A concórdia na qual se fundava o regime político observado pelo texto era má e deveria ser rompida. E virtuosa seria a violência da ruptura da má concórdia na direção do estabelecimento da justiça, condição para a caridade que é, por sua vez, necessária à paz. Promover essa ruptura era expressão da virtude da reivindicação, núcleo da espiritualidade cristã no mundo.

A espiritualidade social do cristão o leva a envolver-se nas questões relativas ao Estado. Ele é a grande empresa política a conquistar o mais fantástico dos monopólios: o do poder político. E de ser assim, a reivindicação cristã passa de maneira necessária por ele, sobre o qual Josaphat afirma:

O Estado, cuja razão de ser é a realização do bem comum na ordem temporal, não pode manter-se ausente do mundo econômico; deve intervir com o fim de promover a produção duma abundância suficiente de bens materiais, cujo uso é necessário para o exercício da virtude.⁴ (Josaphat, 2002, p. 21)

O tema revolução em Josaphat aparece como uma imposição do espírito romântico do seu período. Romantismo entendido como a negação da dissolu-

ção e da fragmentação alienante da modernidade. O teólogo que, por suposto, trabalha intelectualmente com vistas aos fins últimos vê-se diante da interpeção de um novo futuro que se radicaliza na imanência histórica, articulando-o com a compreensão cristã da realidade. A revolução pôde ser comportada pela teologia de Josaphat, que lança importantes matrizes para o desenvolvimento futuro da Teologia da Libertação. Entretanto, em Josaphat encontramos o germinar de uma teologia da revolução, abortada junto com a revolução brasileira.

V

A instituição Igreja Católica é, historicamente, uma instituição de notáveis incursões societárias, e o tema que abordamos apresenta-se como uma novidade nessa instituição. De ser assim, o surgimento de uma esquerda no catolicismo, que pôde comportar um discurso legitimador e promotor da revolução, revela que o religioso se mantém como um sujeito social de admirável capacidade de se ressituar em situações históricas adversas. Mesmo em se tratando de eventos como a revolução, recorrentemente ligada a movimentos de orientação materialista.

Portanto, a religião se apresenta como um renovado tema de investigações acadêmicas, ao lado dos clássicos estudos das ciências sociais brasileiras, tais como a secularização, o reencantamento e o lugar que a religião ocupa dentro de um projeto de modernização ou como força antimodernizante da nação. Esta é uma necessidade ressentida, como podemos observar as últimas décadas da história política da República, na qual se observa setores de esquerda e centro-esquerda oriundos de movimentos cristãos.

4. A citação desse fragmento demonstra um empenho em filiar-se à grande tradição do catolicismo romano. Sendo um tomista, o frade ocupa-se em demonstrar que o doutor Angélico também é largamente citado pelos papas: "Mater et Magistra de João XXIII, nº 19, citando a *Rerum Novarum* de Leão XIII e o *De Regimine principum*, l, c. 15, de Santo Tomás, já mencionado por Leão XIII."

Referências

- BEOZZO, José Oscar. *Cristãos na universidade e na política*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.) *O Brasil republicano: economia e cultura (1930-1964)*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- CARVALHO, José Murilo. *Pontos e bordados – escritos de história política*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.
- FERREIRA, Jorge. *O populismo e sua história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FILHO, Olympio Mourão. *Memórias: a verdade de um revolucionário*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1978.
- JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho e revolução social*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- IGLÉSIAS, Francisco. República (1889-1989). Cadernos do Departamento de Ciência Política da UFMG, nº 8, *Revista do Departamento de História*, nº 10 (número conjunto): 100 anos de República. 1990.
- LAGE, Francisco. *O padre do diabo*. Rio de Janeiro: EMW Editores, 1988.
- LÖWY, Michel e SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. *Romantismo e política*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. “Libertação”: ideia-força da “esquerda católica”. In: GÓMEZ DE SOUZA, L. Alberto. (Org.). *Relativismo e transcendência*. Rio de Janeiro: Edusc, 2007. p. 31-45.
- MARK, K e ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- MARSHALL. T. H. *Cidadania e classe social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.
- RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. 2 ed., revista e ampliada. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.
- RIDENTI, Marcelo S. Ação Popular: cristianismo e marxismo. In: REIS FILHO, Daniel Aarão e RIDENTI, Marcelo (Org.). *História do marxismo no Brasil*, 5. Partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: Ed. Unicamp, 2002, p. 213-282.
- SILVA, Wellington Teodoro da. *O Jornal Brasil, Urgente – experiência de esquerda no catolicismo brasileiro*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Departamento de Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora, 2008.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo Regime e a revolução*. Brasília: UnB, 1982.
- VIEIRA, Padre Antônio. *Sermão de Santo Antônio aos peixes*. Biblioteca Digital. Clássicos da Literatura Portuguesa. Disponível em: http://web.portoeditora.pt/bdigital/pdf/NTSITE99_SerStoAntPeix.pdf. Acesso em: 21 maio 2010.

Catholicism and revolution: a Brazilian case fragment

Abstract

This article deals with the catholic left and its understanding of the phenomenon of revolution in Brazil before 1964 coup, and expects to contribute to the comprehension of an important political actor of one of the most turbulent periods in the Brazilian republican history. At that time, the theme ‘revolution’ was imposed, in an unavoidable way, to the political strengths in dispute, including religious groups. This text is about the politician’s religious history and the religion political history. It begins with a brief reflection on the Catholic Church and State.

Key words: catholic left, Brazilian revolution, Catholicism, politics.

Catolicismo y revolución: fragmento de un caso brasileño

Resumen

Este artículo trata sobre la izquierda católica y de su comprensión del fenómeno de la revolución en el Brasil anterior al golpe de 1964. Se espera contribuir a una comprensión de un importante sujeto político de uno de los más turbulentos periodos de la historia republicana brasileña. En aquellos tiempos, el tema revolución se impone de forma imprescindible entre las fuerzas políticas en disputa, incluyendo a los grupos religiosos. Este texto se sitúa entre la historia religiosa de lo político y de la historia política de la religión. El texto abre con una breve reflexión sobre la Iglesia Católica y el Estado.

Palabras-clave: izquierda católica, revolución brasileña, catolicismo, política.

Data de recebimento do artigo: 10/12/2011

Data de aprovação do artigo: 25/02/2012