

organizadores

José Eduardo Franco

Rogério Klaumann

VOLUME
2 RELIGIÃO
E PODER

Quando a religião se engaja com a sociedade

CRISTIANISMO SOCIAL
E SUAS AFINIDADES ELETIVAS
ensaios sobre poder religioso,
política e cultura no Brasil
e em Portugal

APOIO:



organizadores

José Eduardo Franco

Rogério Klaumann

VOLUME
2 RELIGIÃO
E PODER

Quando a religião se engaja com a sociedade

CRISTIANISMO SOCIAL
E SUAS AFINIDADES ELETIVAS

ensaios sobre poder religioso,
política e cultura no Brasil
e em Portugal

APOIO:



LARC
Laboratório
de Religiosidade
e Cultura da UFSC

iecc
pma
Instituto Europeu de
Ciências da Cultura
P. Manuel Antunes

CENTRE FOR
GLOBAL
STUDIES



2025
São Paulo

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Q1

Quando a religião se engaja com a sociedade: Cristianismo social e suas afinidades eletivas - ensaios sobre poder religioso, política e cultura no Brasil e em Portugal / Organização José Eduardo Franco, Rogério Klaumann. - São Paulo: Pimenta Cultural, 2025.

Coleção Religião e Poder. Volume 2

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-453-7

DOI 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-453-7

1. Cristianismo Social. 2. Pensamento Humanista. 3. Religião e Educação. 4. Poder Religioso e Sociedade. 5. Religião e Tecnologia. I. Franco, José Eduardo (Org.). II. Klaumann, Rogério (Org.). III. Título.

CDD 230

Índice para catálogo sistemático:

I. Religião - Cristianismo

Simone Sales - Bibliotecária - CRB ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2025 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2025 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

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

Os termos desta licença estão disponíveis em:

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

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

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

Direção editorial	Patricia Bieging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Bieging
Gerente editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Júlia Marra Torres
Estagiária editorial	Ana Flávia Pivisan Kobata
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Edição eletrônica	Andressa Karina Voltolini
Estagiária em edição	Stela Tiemi Hashimoto Kanada
Imagens da capa	Chaotic, Imamun4, julienprotz, rawpixel.com - Freepik.com
Tipografias	Acumin, Gloucester MT, Sofia Pro
Revisão	Bruna Cantero
Organizadores	José Eduardo Franco Rogério Klaumann

PIMENTA CULTURAL
São Paulo • SP
+55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com



CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski

Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt

Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva

Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosangela Colares Lavand

Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil

André Gobbo

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

André Tanus Cesário de Souza

Faculdade Anhanguera, Brasil

Andressa Antunes

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Andressa Wiebusch

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah

Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira

Universidade do Estado do Amapá, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva

Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes

Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos

Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos

Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni

Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins

Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cassia Cordeiro Furtado

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cecilia Machado Henriques

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Christiano Martino Otero Avila

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva

Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein

Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues

Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva

Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Deilson do Carmo Trindade

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas, Brasil

Diego Pizarro

Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho

Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edilson de Araújo dos Santos

Universidade de São Paulo, Brasil

Edson da Silva

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Estevão Schultz Campos

Centro Universitário Adventista de São Paulo, Brasil

Éverly Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrcia Lopes Pinheiro

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Fauston Negreiros

Universidade de Brasília, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Flávia Fernanda Santos Silva

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Gabriela Moysés Pereira

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Gabriella Eldereti Machado

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geuciane Felipe Guerim Fernandes

Universidade Federal do Pará, Brasil

Geymeesson Brito da Silva

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa

Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges

Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles

Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Joao Adalberto Campato Junior

Universidade Brasil, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa

Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre

Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura

Universidade São Francisco, Brasil

Jonathan Machado Domingues

Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini

Universidade de São Paulo, Brasil

Juliano Milton Kruger

Instituto Federal do Amazonas, Brasil

Juliano Pizzano Ayoub

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro

Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik

Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lauro Sérgio Machado Pereira

Instituto Federal do Norte de Minas Gerais, Brasil

Leonardo Freire Marino

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Letícia Cristina Alcântara Rodrigues

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett

Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Luiz Eduardo Neves dos Santos

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Maikel Pons Giralt

Universidade de Santa Cruz do Sul, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Márcia Alves da Silva

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Marcio Bernardino Sirino

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos

Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Marcus Fernando da Silva Praxedes

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar

Universidade Federal do Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva

Instituto Federal do Piauí, Brasil

Marines Rute de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Maurício José de Souza Neto

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Mauricio José de Souza Neto

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai

Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neide Araujo Castilho Teno

Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Brasil

Neli Maria Mengalli

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patrícia Biegling

Universidade de São Paulo, Brasil

Patrícia Flavia Mota

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Patrícia Helena dos Santos Carneiro

Universidade Federal de Rondônia, Brasil

Rainei Rodrigues Jadejiski

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Raul Inácio Busarello

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Ricardo Luiz de Bittencourt

Universidade do Extremo Sul Catarinense, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes

Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos

Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho

Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama

Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tatiana da Costa Jansen

Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Tayson Ribeiro Teles

Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto

Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Vanessa de Sales Marruche

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues

Universidade Estadual do Centro Oeste, Brasil

Vania Ribas Ulbricht

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Vinicius da Silva Freitas

Centro Universitário Vale do Cricaré, Brasil

Wellington Furtado Ramos

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima

Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Wenis Vargas de Carvalho

Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

Yan Masetto Nicolai

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alcidinei Dias Alves

Logos University International, Estados Unidos

Alessandra Figueiró Thornton

Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Artur Pires de Camargos Júnior

Universidade do Vale do Sapucaí, Brasil

Bianka de Abreu Severo

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo B. Alves

Universidade Federal do Agreste de Pernambuco, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite

Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho

Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Davi Fernandes Costa

Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, Brasil

Denilson Marques dos Santos

Domimidade do Estado do Pará, Brasil

Domingos Aparecido dos Reis

Must University, Estados Unidos

Edson Vieira da Silva de Camargos

Logos University International, Estados Unidos

Edwins de Moura Ramires

Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Elisiane Borges Leal

Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior

Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira

Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Jonas Lacchini

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes

Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Nívea Consuêlo Carvalho dos Santos

Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo

Universidade Paulista, Brasil

Rayner do Nascimento Souza

Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Samara Castro da Silva

Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Sidney Pereira Da Silva

Stockholm University, Suécia

Suêlen Rodrigues de Freitas Costa

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento

Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Walmir Fernandes Pereira

Miami University of Science and Technology, Estados Unidos

Weyber Rodrigues de Souza

Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

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

SUMÁRIO

Apresentação13

SEÇÃO I

**CRISTIANISMO SOCIAL
E SUAS AFINIDADES ELETIVAS.....21**

CAPÍTULO 1

José Eduardo Franco

A Força dos Leigos

Ação Católica, um movimento global

e uma espiritualidade para uma sociedade secularizada22

CAPÍTULO 2

Rogério Klaumann

Católicos no Campo Intelectual Brasileiro

Afinidades eletivas e perspectivas para o desenvolvimento econômico e a justiça social em Paulo Freire, Frei Carlos

Josaphat e Alberto Guerreiro Ramos42

CAPÍTULO 3

Ana Lúcia Ferreira

O Pensamento Político de Manuel Antunes

Uma via personalista de esperança no alcance da justiça social 74

CAPÍTULO 4

Natan Alves David

Juventudes Protestantes no Brasil

Entre novidades e resistências no pós-guerra 103

CAPÍTULO 5

Camilo Buss Araujo

**A Jornada dos Conservadores
Cristãos em Santa Catarina**

Eleições, democracia cristã e anticomunismo (1945-1964) 135

CAPÍTULO 6

José Carlos Lopes de Miranda

Ordo Amoris

Helen Alford e a Doutrina Social da Igreja

à luz da ética agustiniana..... 168

CAPÍTULO 7

Porfírio Pinto

**A Doutrina Social da Igreja
em Tempos Sombrios**

A proposta do Papa Francisco..... 190

SEÇÃO II

ENSAIOS SOBRE PODER RELIGIOSO

E SOCIEDADE 206

CAPÍTULO 8

Luís Miguel Figueiredo Rodrigues

Religião e Mass Media

Da imprensa de Gutenberg à internet de terceira geração.....207

CAPÍTULO 9

Emerson Sena

Religião, Política e Simulacro

Uma perspectiva contemporânea..... 238

CAPÍTULO 10

Filipa Araújo

O Espetáculo da Morte

Religiosidade, representação e propaganda

nas exéquias de D. João V em Vila Rica..... 271

CAPÍTULO 11

Rafael Araldi Vaz

Exu, *Parresía* e Educação

Quando educar é lançar à errância..... 301

CAPÍTULO 12

Rogério Klaumann

As manifestações populares que abalaram

o Brasil em 2013 e a funcionalidade

religiosa do rito de expiação..... 317

Sobre os Autores 330

Índice remissivo..... 334

APRESENTAÇÃO

*Se você me proibir de escrever sobre
religião ou sobre o governo,
não terei mais nada para dizer.*

(Diderot, O passeio do céptico, 1748)

Com o propósito de aprofundar a investigação acerca dos impactos do pensamento e das práticas do cristianismo social na sociedade, o presente estudo almeja ampliar o debate, transcendendo o contexto brasileiro e explorando suas repercussões em distintas realidades sociais e políticas. Iniciado em 2024, o primeiro volume, intitulado *Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil*, teve como objetivo refletir sobre o vanguardismo do novo pensamento e ação católica no Brasil, sobre o papel dessa instituição na mitigação dos conflitos polarizantes e sobre a articulação entre crescimento econômico e desenvolvimento humano. Já este segundo volume incorpora análises históricas e sociológicas de especialistas em estudos da religião e da religiosidade, provenientes de diversas instituições de pesquisa do Brasil e de Portugal, buscando enriquecer a compreensão das dinâmicas do cristianismo social em um espectro geográfico e cultural mais amplo.

Essa abordagem interdisciplinar e transnacional visa não apenas contextualizar as particularidades do caso brasileiro, mas também estabelecer diálogos comparativos que evidenciem as nuances e os desdobramentos do cristianismo social em diferentes cenários históricos e políticos. Os estudos dedicam-se a identificar suas afinidades eletivas e suas estratégias de intervenção nos campos político, econômico e intelectual após o término da Segunda Guerra Mundial, tanto no Brasil quanto em Portugal, sob a influência de um pensamento humanista orientado para o desenvolvimento econômico dos povos, a justiça social e a promoção dos direitos

humanos. Ao examinar essas dimensões, busca-se compreender como o cristianismo social se articulou em contextos diversos, adaptando-se às especificidades locais enquanto mantinha um compromisso global com a transformação social e a defesa da dignidade humana. Essa análise comparativa permite não apenas destacar as convergências e divergências entre as experiências brasileira e portuguesa, mas também iluminar o papel do cristianismo social como agente de mudança em um período marcado por profundas reconfigurações políticas, econômicas e culturais no pós-guerra.

A articulação de uma rede transnacional desempenhou uma função crucial ao facilitar o estreitamento de laços e a coligação de discursos entre intelectuais cristão-católicos atuantes no Brasil e em Portugal. Essa rede não apenas promoveu o intercâmbio de ideias e experiências, mas também fortaleceu a capacidade de intervenção desses agentes nas políticas públicas de ambos os países. Contudo, tal intervenção não se traduziu em um rompimento efetivo com os pressupostos do sistema liberal capitalista, mas se transformou em uma busca pragmática por sua reforma e humanização, alicerçada em uma ética de conscientização social e de intervenção estatal. Este processo de mobilização e integração de setores da sociedade brasileira e portuguesa foi possível graças a um novo paradigma, que procurava conciliar os valores éticos do cristianismo social com as demandas de um capitalismo de bem-estar social em um contexto de profundas transformações globais.

Adicionalmente, a parte final deste volume contém uma seção dedicada à apresentação de cinco ensaios acadêmicos, que oferecem uma reflexão crítica sobre o funcionamento do fenômeno religioso e seus efeitos práticos no mundo social, enriquecendo o debate acerca da complexa relação entre religião, política e sociedade.

Iniciamos os trabalhos com o estudo de José Eduardo Franco, que analisa a atuação organizada de leigos católicos em contextos de secularização. O movimento da Ação Católica consolidou-se, ao longo do século XX, como uma estrutura laical complexa no interior da Igreja

Católica, cujo objetivo era mobilizar os fiéis leigos na missão pastoral eclesial, e contribuir para a recristianização das velhas sociedades católicas fortemente afetadas pelos efeitos dos processos de secularização moderna. Este movimento ganhou uma dimensão global, demonstrando capacidade de adaptação aos contextos e especificidades locais dos diferentes países em que se implantou. Esta pesquisa examina, em primeiro lugar, as condições históricas do nascimento da Ação Católica, a sua estruturação, o seu perfil organizacional, a sua proposta de formação humana e a sua espiritualidade. Em seguida, analisa, como estudo de caso, a implementação deste movimento em Portugal, destacando as particularidades de sua recepção.

Em *Católicos no campo intelectual brasileiro: afinidades eletivas e perspectivas para o desenvolvimento econômico e a justiça social em Paulo Freire, Frei Carlos Josaphat e Alberto Guerreiro Ramos*, Rogério Klaumann propõe uma análise prosopográfica, com o objetivo de identificar as afinidades e características comuns entre intelectuais católicos durante o período da Guerra Fria, buscando entender as dinâmicas de convergência e o impacto da atuação desses pensadores no campo intelectual brasileiro. Influenciados pelo pensamento social-católico francês, esses intelectuais católicos se formaram no contexto das políticas voltadas à cooperação internacional, ao desenvolvimento econômico das nações, à redemocratização e à promoção dos direitos humanos, conforme defendido pela Organização das Nações Unidas. Ao longo de sua investigação, o autor destacou a importância de figuras como Paulo Freire, Frei Carlos Josaphat e Alberto Guerreiro Ramos, evidenciando a interação entre esses católicos em uma rede de colaboração. Essa rede, coesa e dinâmica, revelou a emergência de um movimento intelectual católico entre 1945 e 1970, o qual, devido às suas características e objetivos, pode ser devidamente denominado de "catolicismo social".

Ana Lúcia Ferreira apresenta as linhas mestras do pensamento político e democrático de Manuel Antunes (1918-1985), refletindo um modelo de sociedade e de homem assente num humanismo

de síntese, veiculado pelo ideário de educação total, do *homem todo e de todo o homem*, uno e diverso, de interioridade e exterioridade, de imanência e transcendência, promotor da liberdade e da misericórdia. Para isso, demonstra a relação dialética entre ação política, justiça social e moral; entre razão e fé, educação e cultura, segundo a via personalista de esperança antuniana, alicerçada na defesa da dignidade da pessoa humana, por via da misericórdia.

Ao investigar a história do protestantismo brasileiro, Natan Alves David desenvolve uma análise acerca da atuação dos movimentos de juventude protestante no processo de reconfiguração do campo religioso brasileiro, entre as décadas de 1950 e 1960 - contexto histórico marcado pela redemocratização política e pela emergência de intensos debates sobre a situação socioeconômica do país. O estudo apoia-se em registros documentais provenientes do meio presbiteriano e de suas interações com outras denominações protestantes históricas, em especial luteranos, batistas e metodistas. O objetivo central consiste em examinar o papel desempenhado por essas juventudes na redefinição de uma nova ética religiosa, que articulava, de forma inovadora, o princípio humanista da justiça social, uma visão crítica do desenvolvimento econômico nacional e novas formas de atuação pública das comunidades de fé.

Em *A jornada dos conservadores cristãos em Santa Catarina: eleições, democracia cristã e anticomunismo (1945-1964)*, Camilo Buss Araujo investiga como o anticomunismo foi mobilizado politicamente por setores conservadores católicos nas disputas eleitorais em Santa Catarina, Brasil, entre o fim do Estado Novo e o golpe de 1964. A partir da análise de campanhas eleitorais, o autor procurou reconstruir as dinâmicas onde o discurso religioso foi utilizado para deslegitimar adversários e consolidar alianças políticas. Grupos civis, inspirados na Doutrina Social da Igreja, buscaram ocupar espaços de sociabilidade dos trabalhadores urbanos — como círculos operários e associações de bairro — com o objetivo de conter a influência de comunistas e trabalhistas. A retórica cristã anticomunista, nesse

SUMÁRIO

contexto, funcionou como ferramenta estratégica para conquistar o eleitorado popular, e justificar ações repressivas. O texto também destaca como esses discursos contribuíram para legitimar o golpe civil-militar e as disputas em torno da memória desses eventos.

No estudo de José Carlos Lopes de Miranda, a felicidade agustiniana consiste numa *Ordo Amoris*, que vem a ser a reta relação com os seres ou bens impessoais (*bona utenda*) e com os seres ou bens pessoais (*bona in Deo fruenda*). Depois de visitar alguns passos estruturantes da ética agustiniana, o autor delinea à luz daquela distinção, que é a sua trave-mestra, a visão da Doutrina Social da Igreja divulgada por Helen Alford, quando da sua nomeação para a Pontifícia Academia das Ciências Sociais. Nessa visão, avultam dois pontos salientes de especial significado para a intersecção entre ética e economia (*rerum novarum e laborem exercens*) e os desafios sociais postos pelas novas tecnologias, nomeadamente pela chamada “inteligência artificial”. E, quer para ler aqueles documentos, quer para ler as novas situações, busca entender como os princípios do bem comum e da dignidade da pessoa humana continuam a radicar na *Ordo Amoris* e na distinção que lhe subjaz, entre os fins e os meios.

Porfírio Pinto conclui esta primeira seção de estudos com a análise da contribuição do Papa Francisco para o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja. Desde sua formulação, com o Papa Leão XIII, a Doutrina Social Católica constitui-se sempre como uma proposta humanista, fundada na dignidade inalienável da pessoa humana, visando o bem comum deixado de lado pela modernidade iluminada, desenvolvendo, a partir daí, uma doutrina fundada na justiça social, na solidariedade e na subsidiariedade. Nos últimos cento e trinta e quatro anos, o conceito de justiça foi ganhando novos contornos, envolvendo não apenas os indivíduos, mas também os povos e nações, e, ultimamente, não apenas as gerações presentes, mas também as futuras. As encíclicas sociais do Papa Francisco vieram renovar este secular ensinamento da Igreja Católica, perante um mundo globalizado carente de verdadeiro humanismo.

SUMÁRIO

A partir desse ponto, abrimos espaço para a seção dedicada à análise de cinco ensaios que abordam a força e o poder religioso no mundo social, com o propósito de levar os leitores a refletir, e perceber como a dimensão fluida e difusa do religioso atua na sociedade, e até mesmo em sua estrutura ao exercer uma funcionalidade social ordenadora. Tal proposta visa ultrapassar os limites conceituais da secularização ou inversamente da persistência institucional das religiões, e demonstrar que – embora haja um fenômeno de dissolução do religioso na sociedade contemporânea – as práticas, os discursos, os símbolos e os ritos religiosos continuam agregando o conjunto social, e interferindo na dinâmica dos campos de poder e nos espaços públicos e privados.

O ensaio de Luís Miguel Figueiredo Rodrigues reflete sobre o impacto dos media digitais na configuração das práticas religiosas e na evangelização, explorando a transição dos meios de comunicação tradicionais para o digital. A evolução dos media, desde a imprensa de Gutenberg até a Web 4.0, demonstra como cada inovação tecnológica influenciou a difusão da fé e a mediação do sagrado. No contexto digital, surgem novas formas de interação religiosa, possibilitando a criação de comunidades virtuais e a personalização da experiência espiritual, mas também desafios, como a fragmentação da autoridade religiosa e a superficialidade das relações on-line. Comparam-se duas abordagens sobre a evangelização digital: o Movimento de Lausanne, que enfatiza o potencial tecnológico como ferramenta missionária, e o documento *Rumo à Presença Plena*, do Dicastério para a Comunicação, que reflete sobre as implicações sociais e espirituais da cultura digital.

Em *Religião, política e simulacro: uma perspectiva contemporânea*, Emerson Sena discute o estado da religião e da política no mundo contemporâneo a partir da rebelião movida por forças político-religiosas reacionárias e libertárias, em diversos países: EUA, Brasil e outros. Resultado, em parte, de um capitalismo financeiro-digital, plataformizado e neoliberal, e do regime do simulacro, essa revolta dirige-se contra a república laica e suas instituições: escola, judiciário, ciência e universidade. Empreende-se uma análise

SUMÁRIO

crítica das principais frentes de conflito, examinando as dinâmicas do simulacro social e as contradições do capitalismo contemporâneo. São elaborados quadros histórico-sociais panorâmicos para aproximar religião, economia, política e tecnologia, e traçar uma narrativa sobre as linhas de força reacionárias/libertárias. Nas entrelinhas, aposta-se na esperança e nas possibilidades utópicas.

Procurando aprofundar o conhecimento sobre as práticas de religiosidade no contexto do Barroco Iberoamericano e sua herança na contemporaneidade, Filipa Araújo apresenta um estudo de caso que incide sobre as exéquias celebradas em Vila Rica (Ouro Preto) para manifestar publicamente a dor coletiva causada pela morte do Rei D. João V. Pretende-se, assim, discutir a circulação e a adaptação de modelos estrangeiros no território mineiro, tomando como referência o conceito de representação definido pelos estudos culturais. A partir da análise da linguagem simbólica presente na *Breve Descrição* (1751), que relata as cerimônias realizadas na Igreja de Nossa Senhora do Pilar, propõe-se uma leitura interpretativa dos emblemas concebidos para a ocasião, refletindo sobre as estratégias propagandísticas da época e seu paralelo na atualidade.

Partindo de uma costura tramada entre diferentes linguagens, passando pelos itans de Exu, a filosofia mestiça de Michel Serre, a noção de educação do olhar em Jan Masschelein e a *parresía* cínica em Michel Foucault, Rafael Araldi Vaz propõe pensar a educação como um movimento de coragem e de compromisso com a vida como escândalo da verdade. Educação que lança à errância, à exposição à vida em sua integralidade e à construção de um olhar atento ao mundo. É na encruzilhada entre Exu, a *parresía* e a pedagogia, portanto, que se busca encontrar um agenciamento contracolonial, alicerçado nos saberes e linguagens das frestas, nas epistemologias de terreiro, e que seja capaz de estruturar uma ética que reconheça na educação um movimento radicado na diferença, assentado na atenção e fundamentado na partilha do comum.

SUMÁRIO

Por fim, Rogério Klaumann examina em seu ensaio a funcionalidade religiosa do rito de expiação, que emergiu durante as manifestações populares que abalaram o Brasil em junho de 2013. Se a motivação para uma multidão ir às ruas das cidades era para protestar contra o aumento das tarifas do transporte público, rapidamente outras bandeiras se ergueram. Nesse processo, apresentou-se um mercado simbólico da oferta de “bons” e “maus” políticos, na esperança de identificar e preservar a ideia do dirigente certo para uma maioria despersonalizada. O rito expiatório que se manifestou nas ruas revelou profundos mecanismos psíquicos e sociais: a necessidade coletiva tanto de um bode expiatório quanto de uma figura heroica, capaz de restaurar a ordem social. Esse fenômeno ilustra um paradoxo fundamental da democracia moderna - a crença recorrente na “maioria” como solução mágica para o drama político, enquanto as demandas das minorias permanecem em constante tensão. Demonstra-se como esse ciclo ritualístico se renova periodicamente no espaço público, seguindo uma lógica que mescla elementos religiosos arcaico-funcionais com a política contemporânea.

Empenhamo-nos em oferecer mais um trabalho sobre os estudos da religião e da religiosidade com o propósito de demonstrar e divulgar a importância da análise e do aprofundamento de alguns dos temas e assuntos desse vasto campo de pesquisa para melhor compreender a dinâmica política, social e econômica das sociedades. Certamente, trataremos desses temas e assuntos em outros livros a estes relacionados. A relevância desses estudos não está em si no próprio objeto e em seus fatos, mas na disposição de propor interpretações, fazer relações e estabelecer nexos, a fim de lhe emprestarmos novos efeitos de sentido e alcançarmos, com isso, uma nova clarividência sobre o impacto das religiões e das religiosidades na realidade histórica que nos atravessa e nos constitui.

José Eduardo Franco
Rogério Klaumann

Seção



**CRISTIANISMO SOCIAL
E SUAS AFINIDADES
ELETIVAS**

1

José Eduardo Franco
Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta

A FORÇA DOS LEIGOS **AÇÃO CATÓLICA, UM MOVIMENTO GLOBAL** **E UMA ESPIRITUALIDADE PARA UMA** **SOCIEDADE SECULARIZADA¹**

¹ Nova versão de um texto já publicado pelo autor.

DOI: [10.31560/pimentacultural/978-85-7221-453-71](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/978-85-7221-453-71)

[...] nem todos os anos, que se passam, se vivem: uma coisa contar os anos, outra vivê-los; uma coisa viver, outra durar. Também os cadáveres debaixo da terra; também os ossos nas sepulturas acompanham os cursos dos tempos, e ninguém dirá que vivem. As nossas ações são os nossos dias: por eles se contam os anos, por eles se mede a vida: enquanto obramos racionalmente, vivemos; o demais tempo duramos (Vieira, 2013, p. 182).

[...] em sentido lato, considera-se *Ação Católica* como o esforço organizativo dos católicos para intervir no seio da sociedade contemporânea marcada por uma progressiva autonomia da realidade sociopolítica, cultural e mental relativamente ao enquadramento eclesial, nomeadamente clerical (Ferreira & Fontes, 2000, p. 9).

CONTEXTOS E DESAFIOS

A construção da Ação Católica como estrutura laical da Igreja, para colaborar na sua missão pastoral de requalificação das sociedades tradicionalmente cristãs, foi um processo extraordinário que ganhou uma dimensão global. O movimento da Ação Católica foi constituído na primeira metade do século XX, para organizar as iniciativas de associação laicais de apostolado católico que se tinham começado a formar no século XIX. A macro organização da Ação Católica viria a complexificar-se como estrutura abrangente e a tornar-se o organismo do laicado da Igreja Católica mais global que alguma vez existiu. A sua pretensão de estruturar de um modo concertado, interdependente e hierarquicamente dirigido de forma piramidal, desde as cúpulas católicas nacionais e internacionais até às bases das comunidades locais de natureza paroquial ou de grupos sectoriais de tipo profissional e classista, conferiu uma amplitude global nunca vista, procurando abranger todos os sectores da sociedade e as diferentes faixas etárias.

A criação da Ação Católica pretendeu envolver os leigos, homens e mulheres, no esforço do apostolado da Igreja, tradicionalmente confiado ao clero, com vista à “reconquista cristã” da sociedade, cada vez mais descristianizada ou cada vez mais ausente da prática católica. Para o efeito, este movimento procurou apostar na formação humana, social, política e espiritual dos leigos para os qualificar, de modo a tornar o seu protagonismo mais eficaz ao serviço da causa da recristianização ou da renovação cristã das sociedades onde se inseriam.

A aposta na promoção de associações, grupos e movimentos locais, com especial disseminação na viragem do século XIX para o século XX, decorreu da percepção, cada vez mais aguda, de uma Igreja sem capacidade de penetração social da sua mensagem e dos diagnósticos feitos à luz dos critérios cristãos sobre uma sociedade considerada decadente, porque cada vez mais descristianizada, secularista e assolada por crises várias (Clemente, 1993). Assim entendiam muitos promotores e líderes da Ação Católica, como Manuel de Sousa Pacheco, que, na prospeção das “Causas ou origem da Acção Católica”, em 1928, faz um retrato bem negativo da realidade, do qual extraímos alguns traços desse tom altamente depreciativo com que avalia o mundo à sua volta:

Por estarmos já habituados, nem sempre estranhámos o espectáculo desolador, que de contínuo se oferece aos nossos olhos. Jesus Cristo, Rei dos indivíduos, da família e da sociedade, é desconhecido e escorraçado, como se fosse um malfeitor; a sua Igreja lesada nos seus direitos mais santos e impedida da missão divina que lhe foi confiada; a vida sobrenatural das almas, das famílias e das nações gravissimamente ameaçada e completamente extinta. Soa já, como epitáfio, o programa dos inimigos de Deus: descristianização do indivíduo, descristianização das famílias, descristianização da sociedade (Pacheco, 1928, p. 293).

E remata alegando este diagnóstico negativo que vinha sendo feito em documentos papais de pontífices romanos desde Leão XIII: “[...] no período actual da história herdamos um triste legado: crises violentas, enfermidades profundas, sem os sintomas que anunciem para breve melhorias definitivas” (Pacheco, 1928, p. 293).

A forte perda de presença e de influência do cristianismo nas sociedades contemporâneas, fustigado que estava a ser desde oitocentos por correntes político-ideológicas, filosóficas, científicas e culturais e por movimentos anticristãos e antirreligiosos (positivismo, cientismo, relativismo, comunismo, livre pensamento, anarquismo etc.), despertou a hierarquia católica, impotente para inverter esta tendência caso persistisse nas suas práticas tradicionais de apostolado clericalista, apoiada por lideranças laicais esclarecidas para a importância de organizar leigos disponíveis, motivados e preparados espiritual e pastoralmente para colaborar num sonhado projeto e restauração das velhas sociedades de cultura cristã (Cruz, 1980).

O IDEÁRIO

É neste contexto que se cria e estrutura a Ação Católica, concebida e apresentada como um instrumento de combate ao então atual estado do mundo, cada vez mais distante da Igreja, erguendo uma utopia de mudança que passava pela recristianização total e integral dos diversos níveis e sectores sociais (Fontes, 2011, p. 320 ss.). Este desígnio, conferido ao movimento da Ação Católica, implicava integrar, numa unidade organizada, a diversidade das vivências e expressões de fé na Igreja, como tinha procurado fazer a Igreja a *unitas mutiplex* ao longo de 2000 anos, acolhendo e dando articulação e ordem às diversas sensibilidades, fossem elas de espiritualidades laicais, de vida consagrada ou de clero secular. Conforme definem as “Bases” do seu ideário fundador, a Ação Católica assenta na:

[...] união das organizações do laicado católico português que, em colaboração com o apostolado hierárquico, se propõe a difusão, a actuação e a defesa dos princípios católicos na vida individual, familiar e social (Durão, 1933, p. 326).

Foi perante este quadro nem sempre bem entendido, quer de dentro quer de fora, que Antonio Gramsci (1966, citado por Souza, 1984) foi demasiado longe na apreciação crítica, excessiva e desadequada, em nosso entender, desta realidade diversa na Igreja Católica:

Toda a religião (e especialmente a católica, justamente por seus esforços para permanecer unitária “superficialmente” para não se dividir em Igrejas nacionais e em estratificações sociais) é em realidade uma multiplicidade de religiões distintas e muitas vezes contraditórias: há o catolicismo de camponeses, um catolicismo de pequenos burgueses e de operários das cidades, um catolicismo de mulheres e um catolicismo de intelectuais, ele próprio velado e incoerente (p. 30).

O movimento da Ação Católica, para atender ao ideário mobilizador que assumiu e aos desafios que este implica, procurou apostar na formação humana, social, política e espiritual dos seus membros, em ordem a qualificá-los para a sua missão de serem a presença da Igreja no meio do mundo. Se a Ação Católica pretendia atenuar a ignorância religiosa e a rarefação da cultura e da vivência cristã no frenesim da vida contemporânea, tinha primeiro de preparar bem os seus membros, de modo a torná-los competentes para a ação a que eram chamados a realizar. Para esta formação, como preconizava o teólogo e filósofo Jean Guitton, eram fundamentais o “conhecimento profundo das fontes” e uma “adaptação ao espírito contemporâneo” (Guitton, 1963, p. 173). Num mundo com novas exigências de racionalidade, queria-se fé e ação iluminadas pela razão filosófica, para melhor armar a militância na missão:

Quem melhor compreende as verdades sobrenaturais, melhor as saberá defender. A Acção Católica não se acantoa

num domínio puramente espiritual. Terá que intervir em questões políticas, sociais, económicas. E, mais uma vez, se vai valer da filosofia, capaz só ela de apontar os princípios basilares da ordem social e a respectiva aplicação (*Revue de l'Université d'Ottava* reproduzida em *Brotéria*, 1937, p. 231).

A integração e capacitação dos leigos na Ação Católica visava dotá-los de competências e de uma espiritualidade orientadas para uma ação eficaz nos seus meios sociais de vida (familiar, profissional), de modo a colaborarem na missão eclesial da evangelização das mulheres e homens de cada tempo (Acção Católica Portuguesa, 1960). Era um projeto total de uma organização que pretendia abranger todos os sectores sociais, sem deixar ninguém de fora.

AS FORMAS E AS ESTRUTURAS

O Movimento da Ação Católica foi concebido canonicamente como uma entidade de natureza estritamente laical, sendo, por isso, destinado exclusivamente ao sector laical da Igreja e, neste campo, ainda mais estritamente, aos chamados “simples fiéis”. Além dos sacerdotes, excluía também os religiosos consagrados dos institutos de vida consagrada, que não receberam ordenação sacerdotal, mas faziam parte integrante, como leigos com consagração especial, destes institutos religiosos (irmãos não sacerdotes e irmãs religiosas consagradas). Daqui decorre que os padres que apoiam e acompanham o movimento espiritualmente têm o estatuto de assistentes, e não integram formalmente o movimento da Ação Católica como membros (Lelotte, 1949, p. 9 ss.). Apesar da natureza eminentemente laical deste movimento, assistiu-se, ao longo de décadas das diferentes fases da sua implantação e expansão, a uma presença muito forte de membros do clero, não só acompanhando e formando, mas também dirigindo as chamadas juntas da Ação Católica.

Graças ao impulso dado pelo Papa Pio XI, começa-se a estruturar, em vários países da Europa e fora da Europa, o movimento que se estabeleceu canonicamente com a designação de Ação Católica.

DO GLOBAL AO LOCAL: A GLOCALIZAÇÃO PORTUGUESA DA AÇÃO CATÓLICA

Em Portugal, constitui marco importante deste processo o Concílio Plenário nacional de 1926, em que os bispos portugueses repensaram a importância estratégica de promover o momento católico laical, abrindo o caminho para a futura institucionalização deste movimento em Portugal, que virá a acontecer em 1933, graças ao protagonismo do cardeal Cerejeira, que muito se empenhou nesta fundação. Assim, nesse ano, em que o regime do Estado Novo, liderado por Oliveira Salazar, se estava a fundar, o episcopado português cria oficialmente a Ação Católica Portuguesa (ACP), que se estrutura com ramificação de abrangência nacional e com a pretensão de congregar de forma organizada e interdependente as diferentes expressões do movimento laical católico. Como bem explica o especialista na história da Ação Católica Paulo Fontes (2000):

De facto, o esforço de revitalização e mobilização do catolicismo português apoiou-se no reforço da unidade interna da Igreja Católica, mesmo que à custa de um certo unionismo, tanto a nível da perspectiva do movimento católico, quanto das suas iniciativas de organização militante. Isto foi particularmente evidente na constituição da Ação Católica Portuguesa, em 1933, que visava integrar todas as formas de apostolado preexistentes, assim como ocupar a totalidade do espaço de intervenção e ação dos seus membros (p. 174).

A sua organização configurou-se, por isso, como uma instituição total, abrangendo vários níveis “hierarquicamente estruturados”

e espiralmente centralizados. Ramificava-se pelas bases paroquiais, e articulava-se pelos níveis de coordenação diocesanos até aos órgãos de direcção nacional, que constituíam o topo da pirâmide. As direcções dos vários níveis denominavam-se “juntas”: paroquiais, diocesanas e nacional. Este corpo orgânico, que pretendia cobrir e acompanhar a presença institucional da Igreja Católica em todo o território nacional português, à semelhança do que acontecia noutros países, apresenta-se como uma espécie de paraorganização, um espelho organizacional laical da estrutura da Igreja dirigida pelo clero católico. Aliás, por sua vez, a Santa Sé preocupou-se em constituir uma direcção mundial da Acção Católica que coordenava globalmente o movimento, articulando os vários organismos nacionais. Vale a pena citar um excerto do capítulo histórico de Paulo Fontes, que explica detalhadamente esta complexa teia organizacional: “Na sua estruturação combinavam-se dois modelos de acção católica geral, em que os grupos se agrupavam por idade e sexo [...] e o modelo belga de especialização segundo o ‘meio’ social e profissional” (Fontes, 2000, p. 179).

Passada uma década de implantação em expansão da ACP, esta estrutura complexa já cobria uma parte significativa do território nacional e ultramarino português, atingindo a cifra de 70.000 associados em 1944. Como detalha Paulo Fontes (2000),

[...] os associados dividiam-se em diferentes categorias: aspirantes, efectivos e militantes, sendo a progressão realizada pelas provas dadas do que seria uma “vida cristã irrepreensível”. A direcção executiva dos vários organismos e organizações estava a cargo de dirigentes leigos, actuando assistentes eclesiais como representantes da hierarquia e garantes da direcção normativa (p. 179).

No primeiro decénio da história da ACP, registou-se uma mobilização forte por parte de figuras do episcopado para promover o movimento, mas também de padres, estrangeiros e portugueses, que se tornaram referências modelares, entre os quais podemos

destacar o padre belga Joseph Cardijn, grande doutrinador da Ação Católica, criador do método da Revisão de Vida e fundador da Juventude Operária Católica (JOC) internacional, que esteve várias vezes em Portugal; e o padre Abel Varzim, formado na Universidade de Louvain e destacado paladino do catolicismo de intervenção social junto das classes dos trabalhadores e da defesa da sua dignidade, tendo participado na elaboração dos Estatutos da Ação Católica com outro colega seu de igual referência, formado também na mesma universidade belga, o padre Manuel da Rocha.

A aprovação, em maio de 1945, das novas Bases da ACP, que tinha como diretor nacional o próprio cardeal Cerejeira, beneficiava-se da experiência adquirida e correspondia a uma fase de consolidação das estruturas nacionais deste movimento caleidoscópico, que se afirmará plenamente em Portugal e a nível internacional no contexto do pós-guerra. Como descreve António Sousa Franco (1984), estava então a Ação Católica...

[...] implantada em todos os meios e com um modelo definido de organização [...] combinava a inserção paroquial e diocesana com a especialização por organizações (JC, JCF, LC, LCF) e por organismos diferenciados consoante os meios – a célere estrutura: A-agrários; E-estudantes (secundários e professores); I-independentes; O-operários; U-universitários (estudantes e diplomados, incluindo organizações profissionais: médicos, professores, engenheiros etc.) (p. 71).

A complexa organização nacional da Ação Católica manteve-se funcional no nosso país até 1974, embora as dinâmicas de mudança já viessem da década de 1960, com os novos contextos culturais e a emergência de correntes de contestação social, assim como com o aparecimento e diversificação de novos movimentos eclesiais que respondiam a novas necessidades e desafios, nomeadamente de carácter mais espiritual. Neste ano do fim da ditadura e da aurora da democracia em Portugal, a estrutura da ACP desmembra-se com o fim da Junta Nacional, que garantia o controlo centralizado

do governo nacional do movimento. Observa-se então um processo de reforma e até de metamorfose, continuando a ACP a existir nos seus diferentes movimentos especializados, que passam a funcionar de forma autónoma. Em alguns casos, mantêm-se com os mesmos nomes, noutras verifica-se uma operação de fusões, nomeadamente através da criação de movimentos mistos, que dão origem a novas nomenclaturas até os dias de hoje, entre os quais a ACP, a JOC, o Movimento Católico de Estudantes (MCE), o Metanoia etc. Alguns deles, como a JOC, acabariam até por não ser reconhecidos, mais tarde, como movimentos tipicamente inseridos no quadro tipológico da Ação Católica, ficando como movimentos pós-Ação Católica, na medida em que decorreram desta experiência eclesial primeira.

A reforma estrutural, a que foi sujeita a Ação Católica a nível internacional, beneficiando-se dos ventos renovadores impulsionados pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), ganha efeito mais pleno em Portugal, depois da revolução do 25 de Abril. A reforma e a nova perspetiva da presença organizada dos movimentos da Ação Católica foram acompanhadas pelo *aggiornamento* do seu ideal de militância fundacional. Evoluiu do seu ideário neocruzadístico e dualista (Igreja *versus* mundo) de restauração católica da sociedade para o desenvolvimento do ideário propugnador de uma espiritualidade cristã encarnada. Esta era entendida à luz de uma visão da sua missão, assente na teologia pastoral conciliar de diálogo com o mundo, de atenção aos sinais dos tempos e de presença ativa na sociedade, vivendo e anunciando os valores do Evangelho de Cristo como “fermento na massa”.

Esta transformação significativa dos antigos movimentos orgânicos da Ação Católica, adaptados aos novos tempos e respondendo, como ensinava o Concílio, aos “sinais dos tempos”, teve de coexistir com a nova realidade dos movimentos laicais na Igreja: a sua extrema diversidade e diferentes perfis organizativos. Certo é que, como avalia António Sousa Franco (1984):

[...] a história da nossa A.C. mostra que ela modificou completamente a relação da Igreja com a sociedade portuguesa moderna, alterando uma situação histórica em que a Igreja se confinava nas áreas tradicionais e predominantemente rurais da sociedade, e tudo o que era novo, dinâmico, moderno surgia à margem dela ou contra ela (p. 77).

OS MEIOS, OS INSTRUMENTOS E A MISSÃO

Para formar os militantes da Ação Católica, foram designados membros dos cleros secular e regular juntamente com leigos, entretanto preparados, para qualificar os militantes da Ação Católica, oferecendo formação religiosa e espiritual, moral, social e apostólica (Givardi, 1935). Pela educação cristã integral dos membros da Ação Católica, pretendia-se educar integral e cristãmente a massa de militantes configurados com Cristo, quais homens novos regenerados pela fé e pelo batismo, para que influíssem nas suas famílias e nos seus lugares de trabalho, de intervenção social e de lazer e, assim, trabalhassem para o “advento do Reino de Cristo” nas sociedades, em ordem à sua restauração católica, começando pela aposta na reconstrução cristã da família (Pinho, 1934, p. 69-77).

Sendo os fins da Ação Católica eminentemente de natureza espiritual, ou seja, orientados para a regeneração espiritual das sociedades à luz da vivência coerente e integral da fé cristã, o seu projeto totalizante de transformar a sociedade nos seus diferentes âmbitos assumia também uma dimensão política: embora sendo uma política do espírito, não deixava de imbricar-se na transformação de práticas sociais e políticas à luz dos valores cristãos. Por isso, houve a tentação e o perigo de confusões e compaginações com projetos de natureza

política propriamente temporal. Contra as tendências que quiseram politizar e partidarizar a Ação Católica em diferentes etapas documentadas da sua história, houve também sempre a preocupação, por parte dos seus mentores mais avisados, de lembrar a sua identidade:

A natureza da Ação Católica é essencialmente religiosa: colaboração no apostolado hierárquico. A sua finalidade coincide com a da Igreja: “levar Deus às almas e as almas a Deus”, trabalhar para a realização do reino de Cristo, cristianização do mundo, os diversos meios sociais (Pinho, 1934, p. 75).

De facto, a natureza eminentemente religiosa da Ação Católica é evidenciada com muito e incisivo empenho em diversos textos que procuram centrar este novo movimento alinhado fundamentalmente com a missão pastoral da Igreja, agindo no seio do laicado e com o laicado para afastar tentativas de colagem a qualquer ativismo político de natureza partidária (Durão, 1934).

A Ação Católica desenvolveu e estabeleceu um método de formação e ação, designado como método de Revisão de Vida, que ficou célebre, consignado nestes três verbos de ação: *ver*, *julgar* e *agir*. O *ver* convidava os militantes a observar com atenção a realidade individual, familiar e social à sua volta, em ordem a realizar o diagnóstico das grandezas e das fraquezas, dos progressos e das anquiloses, dos problemas e dos desafios. O *julgar* apelava a analisar criticamente os dados da realidade observada à luz dos critérios evangélicos e dos valores cristãos, em ordem a definir caminhos de transformação da realidade nas suas dimensões problemáticas. Por fim, o *agir* mobilizava os militantes para a ação transformadora, em função das linhas de intervenção decorrentes do labor prévio do *ver* e do *julgar*. Esta metodologia, que fundava ao mesmo tempo uma pedagogia, orientava obrigatoriamente as dinâmicas das reuniões de grupo e era determinante para formar os militantes em ordem à intervenção transformadora nos seus meios sociais (Maréchal, 1965).

Além das reuniões regulares dos grupos dos vários níveis da Ação Católica, onde se tratava de temas de formação interna dos membros e se definiam linhas de ação à luz do referido método triádico, os órgãos diretivos dos vários níveis do movimento promoviam encontros regionais, nacionais e, por vezes, internacionais, para formar e consolidar a militância dos seus membros, em forma de semanas de estudo, semanas sociais, congressos, retiros espirituais, formação cristã especializada, formação litúrgica e sacramental, encontros de oração, meditação e, naturalmente, do incentivo à participação nas celebrações litúrgicas regulares da Igreja, assim como nas extraordinárias organizadas pelo próprio movimento. Por esta via, procurava-se incrementar nos leigos um modo de vida religioso mais intenso, em especial nos dirigentes, que os aproximasse de algum modo das práticas espirituais dos membros da hierarquia católica, no que concerne à vida litúrgica, de oração, de piedade e de caridade. A formação e orientação religiosa dos militantes era feita também através de revistas e de cadernos com conteúdos de formação humana, espiritual, social e cultural, procurando-se combater as influências obscenas e desviantes no campo da literatura, do cinema e do teatro (“Crónica do movimento religioso”), (1929, p. 110). Fazia-se a triagem das boas e más leituras com a sugestão de boa imprensa, boa literatura, bom teatro e bom cinema.

ESPIRITUALIDADE DA AÇÃO

Os documentos fundadores da Ação Católica e de formação dos seus militantes concebem-na como uma organização constituída como falange de “combate”, embora de natureza pacífica, usando as armas da palavra e do testemunho firme. É bem ilustrativo desta espiritualidade da ação combativa o hino português deste movimento, cantado com entusiasmo nas suas reuniões e nos grandes encontros, que resumia de algum modo o seu ideário, e conferia coesão e identidade à enorme diversidade dos seus organismos e membros:

Abram alas, terra em fora,
Por entre frémios de luz!
Deus nos chama. É nossa a hora.
Alerta pela cruz!

Almas bravas de soldados,
Senhor! Já surgem de além.
E há caminhos não andados
Que esperam por alguém.

Coro
Em nós, acendei em nós, ó Deus,
Flamas dum nobre ideal.
Clarins! Vibrem clarins nos céus,
Por amor de Portugal.

Quem avança a conquistar troféus,
Luta por bem da grei,
Lutai a cantar, de olhar em Deus,
Batalhões de Cristo Rei.

Brada ao vento a voz da terra,
Ó Pátria, voz do mar em dor,
- Contra o ódio, contra a guerra,
Só vence a voz do amor.

Portugal rezando cante,
Senhor, no rumo triunfal:
Arraial, avante, avante!
- Vitória! – Portugal!
(Mateo, 1962)

Estamos perante um ideário de vida católica assente numa espiritualidade de centralidade cristológica, e no seguimento de Jesus Cristo compreendido como Rei e Senhor, e que chamava todos os membros da sua Igreja a uma difusão global da sua mensagem transformadora em todos os sectores da vida humana e em todos os cantos do mundo (*Apostolado dos Leigos*, 1965, p. 13 ss.). Mas esta espécie de “nova cruzada” propugnada pela Ação Católica, recorrendo a armas de paz e de amor, tinha em especial o foco da

secularização radical da sociedade, ou seja, visava lutar contra o ateísmo contemporâneo e a descristianização da sociedade.

A Ação Católica procurou formar militantes exemplares, entre os quais, como era prática secular da Igreja, selecionou alguns para cantar e elevar como modelos, como foi o caso do jovem Manuel de Llanos, aluno da Escola de Arquitetura de Madrid, fuzilado pelos comunistas, tendo entregado a sua vida por Cristo Rei. Por essa altura, o jesuíta João Mendes escreve um artigo panegírico de teor hagiográfico, em que exalta as qualidades humanas e espirituais deste mártir, e cita uma passagem do seu diário bem reveladora do ardor com que os militantes da Ação Católica viviam a sua adesão ao modelo de vida espiritual cristã proposta por este movimento:

Não esqueças aquele teu lema que, em épocas passadas, repetias a miúdo, quando te lançaste à cruzada contra o eu. Alma minha, mais, mais! Como parar? Mais, mais.

Decisão: mais

Audácia: mais

Energia: mais

Dureza: mais

União: mais

Caridade: mais

Oferece mais

Pede mais

Pensa mais

crê mais

Expia mais

espera mais

Luta mais

ama mais

Sofre mais

mais; mais

Vence mais

MUITO MAIS

A cruz é sinal mais. Mais cruz! Viva, Senhor, esta santa inquietude de superação sempre em mim, enquanto eu viva (citado por Mendes, 1942, p. 419).

A Ação Católica alavanca os cristãos leigos para uma vida religiosa de sinal "mais", ou seja, motivando para um progresso maior, exigente e radical da vivência cristã, quer no plano espiritual,

quer no social e profissional. Os dinamizadores da Ação Católica incutem nos seus membros uma espiritualidade da militância a fim de criarem uma elite distinta de cristãos combativos, em que o mundo é representado como campo de batalha:

A vida é um combate. Sem luta não é possível viver. Lutar é condição de vida. [...] Cristão que não luta, não vive. Sendo assim, e disso não tenho a menor dúvida, a luta é mais certa ainda para aqueles que devem ser a nata, a fina flor dos cristãos: os militantes e dirigentes da Ação Católica. A vida destes ou é luta a todo o instante ou não é nada, para não dizer que é rótulo somente. E que luta! Será dura e pesada; os nossos adversários estão fortemente organizados; uma força poderosa os anima (Plus, 1948, p. 49).

E continua Raul Plus (1948), jesuíta do Instituto Católico de Artes e Ofícios de Lille, no seu livro de reflexões orientadoras para militantes da Ação Católica: “Antes de me levantar, de me pôr de pé para a luta necessária e inadiável, eu saberei cair de joelhos. Levantar-me-ei depois mais forte, com Deus no coração, confiado na sua graça e na vitória que ele mesmo me dá” (p. 51).

A Ação Católica incrementou uma espiritualidade da ação nos mais diversos âmbitos da vida social, especialmente no mundo do trabalho e para o trabalho. Propôs, na verdade, uma espiritualidade da vida quotidiana, tendo por modelo São José operário para as classes laboriosas e Nossa Senhora como modelo de mãe para as famílias. O fim mais alto deste ideário de incremento espiritual era promover a santificação dos leigos envolvidos na vida do mundo (Gomes, 1958, p. 11). Como se determinava no ano jubilar deste movimento sobre o significado e o fim do carácter da sua militância espiritual, a...

Ação Católica significa a penetração da luz e do espírito cristão na sociedade; no mundo do trabalho, a presença da Igreja com a sua doutrina redentora do homem, o testemunho comunitário da vida e caridade cristãs, a formação católica e apostólica em ordem à cristianização do meio. É uma influência espiritual no social (A. L., 1959, p. 84).

CONCLUSÕES

O papel, a abrangência e a força do movimento da Ação Católica no coração do século XX, que favoreceu uma certa renovação e até florescimento do catolicismo em velhas sociedades cristãs em processo acelerado de secularização, contribuíram para valorizar o lugar e o protagonismo do leigo na Igreja através da sua preparação espiritual orientada para a participação no esforço de apostolado da Igreja (Fontes, 2011, p. 420 ss.). Os leigos ganharam, com efeito, uma maior consciência das suas responsabilidades enquanto batizados, e a hierarquia clerical e os outros estados de vida consagrada passaram progressivamente a olhá-los não como meros fiéis de um estado de vida inferior, mas como membros integrantes e ativos do povo de Deus, que constitui a *Ecclesia Dei*. O Concílio Vaticano II viria a rever a doutrina eclesiológica tradicional que estabelecia uma visão piramidal da Igreja, em que os leigos estariam na base inferior. No decreto *Apostolicam actuositatem*, o Vaticano II releva o papel dos leigos na Igreja como decorrente do seu batismo e da sua configuração com Cristo:

Porque participam no múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, têm os leigos parte activa na vida e acção da Igreja. A sua acção dentro das comunidades eclesiais é tão necessária que, sem ela, o próprio apostolado dos pastores não pode conseguir, a maior parte das vezes, todo o seu efeito (AA, 10).

A sua participação é entendida como decorrente também de um chamamento e de uma eleição divina, como acontece com outras vocações para outros estados de vida na Igreja: "Destes [dos clérigos] se aproximam aqueles leigos, que, escolhidos por Deus, são chamados pelos Bispos para se consagrarem totalmente às actividades apostólicas e com muito fruto trabalham no campo do Senhor" (LG, 41).

A eclesiologia reformista deste Concílio passou a conceber, de modo circular e horizontal, a Igreja como povo de Deus, onde, na diversidade dos carismas e das funções, todos são chamados corresponsavelmente a edificar no mundo de forma permanente a Igreja que se entende como Corpo de Cristo. Neste quadro, a Ação Católica é caracterizada pelo Concílio em sentido lato, onde depois os organismos específicos, que assumiram estatutariamente esta designação, se englobam. A Ação Católica engloba, na verdade, todas as formas de apostolado laical no seio das sociedades contemporâneas, seja de modo organizado e promovido na sua origem pela hierarquia, seja de modo espontâneo: "As organizações nas quais, a juízo da Hierarquia, se encontram estas características tomadas em conjuntos, devem ser consideradas Ação Católica, ainda que, por exigência de lugar e de povos, assumam formas e nomes diversos" (AA 20). Esta verdadeira revolução, que veio dar relevância ao laicado em paridade com os outros estados de vida na Igreja, resultou dos movimentos laicais desenvolvidos na primeira metade do século XX e muito ativos nos inícios da década de 1960.

De algum modo, podemos considerar que hoje vivemos, no campo do apostolado laical eclesial, no período que podemos designar de pós-Ação Católica. O seu modelo de organização foi ultrapassado, e alguns dos movimentos herdeiros deste grande movimento ainda persistem, embora cada vez mais, com algumas exceções, como experiências minoritárias. Porém, a herança fecunda da Ação Católica foi relevante, uma vez que contribuiu para uma mudança quase revolucionária da perspectiva da hierarquia da Igreja em relação ao laicado, por ter levado, como bem concluem António Matos Ferreira e Paulo Fontes, "paulatinamente a Igreja Católica a valorizar o paradigma da laicidade como referência para a sua presença na sociedade" (Ferreira & Fontes, 2000, p. 18).

Neste campo da participação organizada de leigos na missão pastoral da Igreja, teve, com efeito, merecido destaque e relevância a dinâmica multisectorial da Ação Católica, que investiu fortemente

na qualificação dos leigos, pastoral e espiritualmente, para uma intervenção embebida de uma militante adesão à mensagem de Cristo e às fontes cristalinas do Evangelho no meio do mundo e em todos os ambientes da sociedade. Esta mudança de paradigma eclesiológico desencadeada pelo Vaticano II, na década de 60 do século passado, prometia uma Igreja renovada, mais paritária e multirresponsável. Essa reforma eivada de *élan* utópico ainda está hoje em processo, esperando ser plenamente realizada em todas as suas implicações e expressões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. L.. O jubileu da Acção Católica Portuguesa. **Brotéria**, 68, p.72-87, 1959.

ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA. **Problemas de espiritualidade**: 1ª Semana Nacional dos Assistentes Eclesiásticos da A.C.P. Editorial Logos, 1960.

ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA. **Apostolado dos Leigos e Acção Católica**. Editorial Logos, 1965.

CLEMENTE, M. J. M. N. **Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal**: A sociedade católica (1843-1853). Universidade Católica Portuguesa, 1993. Crónica do movimento religioso: Um notável documento pontifício sobre a Acção Católica. **Brotéria**, 8, p. 101-114, 1929.

CRUZ, M. B. **As origens da democracia cristã e o salazarismo**. Presença, 1980.

DURÃO, P. Bases da Acção Católica Portuguesa. **Brotéria**, 17, p. 202-228, 1933.

DURÃO, P. Acção católica e acção religiosa. **Brotéria**, 18, p. 385-390, 1934.

FÉLIX, J. M. **A Acção Católica Portuguesa**: Nascimento e primeiros passos. Grandes Ateliers Gráficos "Minerva", 1937.

FERREIRA, A. M.; FONTES, P. F. O. Acção Católica. In: C. M. Azevedo (Dir.), **Dicionário de história religiosa de Portugal** (Vol. A-C, p. 9-19). Círculo de Leitores, 2000.

FONTES, P. F. O. O catolicismo português no século XX: Da separação à democracia. *In*: C. M. Azevedo (Dir.), **História religiosa de Portugal** (p. 129-351). Círculo de Leitores, 2000.

FONTES, P. F. O. **Elites católicas em Portugal**: O papel da Ação Católica (1940-1961). Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.

FRANCO, A. S. **A Acção Católica do presente e do futuro**: Documento das comemorações do cinquentenário. Rei dos Livros, 1984.

GIVARDI, L. **Manual de acção católica**. A teoria (Vol. 1). Oficinas Gráficas da "PAX", 1935.

GOMES, J. F. **Nos vinte e cinco anos da Acção Católica Portuguesa**. *S.n.*, 1958.

GUITTON, J. **L'Église et les laïcs**. Desclée de Brouwer, 1963.

LELOTTE, F. (S. J.). **Para realizar a Acção Católica**: Princípios e métodos. S.E.T., 1949.

MARÉCHAL, A. **A Revisão de Vida**: Toda a nossa vida no Evangelho. Editorial Logos, 1965.

MATEO, M. **Hino da Acção Católica**. Junta Nacional da A. C. P., 1962.

MENDES, J. Um herói da Acção Católica. **Brotéria**, 35, p. 411-415, 1942.

PACHECO, M. S. A Acção Católica. **Brotéria**, 6, p. 282-299, 1928.

PINHO, M. A Acção Católica e a família. **Brotéria**, 19, p. 69-77, 1934.

PLUS, R. (S. J.). **Meditações para a Acção Católica**. União Gráfica, 1948.

SOUZA, L. A. G. **A JUC**: Os estudantes católicos e a política. Vozes, 1984.

VIEIRA, A. Sermão das exéquias do conde de Unhão Dom Fernão Teles de Meneses de feliz memória. *In*: J. E. Franco, & P. Calafate (Dir.), **Obra completa Padre António Vieira** (T. II, vol. XIV, p. 180-200). Círculo de Leitores, 2013.

2

Rogério Klaumann

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

CATÓLICOS NO CAMPO INTELECTUAL BRASILEIRO

**AFINIDADES ELETIVAS E PERSPECTIVAS
PARA O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E A JUSTIÇA
SOCIAL EM PAULO FREIRE, FREI CARLOS JOSAPHAT
E ALBERTO GUERREIRO RAMOS²**

2

O presente trabalho foi desenvolvido com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil, por meio do processo nº 302952/2021-7.

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-453-72

INTRODUÇÃO

Este estudo propõe uma análise prosopográfica de intelectuais católicos que desempenharam papel de relevância durante o período da Guerra Fria, destacando suas afinidades eletivas, suas redes de influência e o impacto de suas ideias e ações no campo intelectual brasileiro. Influenciados, em grande medida, pelo pensamento social-católico francês de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Louis-Joseph Lebret, essa militância intelectual católica se coligou e se constituiu dentro do contexto das políticas voltadas à cooperação econômica entre as nações, à redemocratização e à promoção dos direitos humanos preconizados após a Segunda Guerra Mundial pela Organização das Nações Unidas (ONU). Expressou-se também em espaços universitários, institutos de pesquisa e análise social, editoras de divulgação deste pensamento socioeconômico, Ministérios e Secretarias de Estado. E alcançou forte influência nas construções discursivas do período até o surgimento da Teologia da Libertação na América Latina, a partir de 1971 (Klaumann, 2024).

As contradições reais de vida do pós-guerra – o crescimento das periferias urbanas e o processo vertiginoso de favelização, por exemplo – empurravam, sem dúvida, para a elaboração de um novo discurso e para uma postura atuante nos campos de poder da sociedade. O próprio discurso produzido pela intelectualidade católica, entre 1945 e 1970, ganhava novos contornos, convergia em muitos aspectos, e se redirecionava para uma nova proposta de ação social que possibilitou uma consciência de superação de seus próprios discursos e práticas institucionais, embora ainda fincado na ideia de reforma e humanização do sistema capitalista sem marcar uma oposição combativa como aquela que aconteceria na produção dos intelectuais da Teologia da Libertação. Afinal, a voragem industrialista dos anos 1970, acompanhada de sua crise; a resposta tardia do Concílio Vaticano II ou mesmo seu recuo discursivo ao modelo

de desenvolvimento econômico, que vinha sendo gestado por esse grupo; e os golpes militares latino-americanos, incluindo o brasileiro, vieram a desarticular sua rede transnacional, sua "Teologia de ação desenvolvimentista" e seu *ethos*.

Dentro deste recorte temporal definido, procuro destacar inicialmente a relevância de figuras como Paulo Freire, Frei Carlos Josaphat e Alberto Guerreiro Ramos, evidenciando a convergência e a interação entre esses intelectuais católicos em uma rede de influência e colaboração global. Suas trajetórias e ideias ilustram como o pensamento social-católico se articulou com as demandas de seu tempo, promovendo aproximações dentro do campo intelectual e político brasileiros em vista de uma transformação socioeconômica. Esses intelectuais não apenas contribuíram para o debate teórico, mas também atuaram como agentes de mudança, conectando pensamento católico, reflexão crítica e ação prática propositiva em um contexto marcado por profundas tensões e transformações.

Por conseguinte, retomarei, em um próximo capítulo complementar, a análise prosopográfica de outros três intelectuais: Dom Helder Câmara, Alceu Amoroso Lima e Álvaro Vieira Pinto. Esse capítulo integrará o volume III da obra coletiva dedicada ao tema do catolicismo social em tempos de Guerra Fria, iniciada em 2024 com a publicação do primeiro volume, *Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil* (Klaumann e Corso, 2024). O objetivo primordial consiste em ampliar o escopo da investigação, aprofundando a análise das dinâmicas que articularam o pensamento social católico e as formas de engajamento político-institucional desses intelectuais. Busca-se, sobretudo, elucidar de que maneira tais intelectuais não apenas exerceram influência sobre os campos sociais e as estruturas de poder em que estiveram inseridos, mas também como foram profundamente conformados por eles, estabelecendo, naquele contexto histórico específico, um diálogo complexo e multifacetado. Esse diálogo caracterizou-se por uma contínua disputa em torno da validação e legitimação das ideias

e ações por eles propostas, refletindo as tensões e os embates inerentes ao processo de construção e consolidação de novos paradigmas éticos e políticos.

Portanto, a discussão em torno desses seis intelectuais católicos permitirá refletir sobre o papel desses pensadores na construção de perspectivas para o desenvolvimento econômico e a justiça social no Brasil, evidenciando suas contribuições teóricas e práticas em um cenário marcado por profundas mudanças políticas, sociais e culturais. Ao examinar suas trajetórias e interações, procura-se não apenas compreender as singularidades de cada um, mas também identificar as afinidades eletivas e as redes de colaboração que fortaleceram o catolicismo social como uma força transformadora no contexto brasileiro e global. Essa abordagem contribui para uma visão mais abrangente e crítica do legado desses intelectuais, cujas ideias continuam a ressoar nos debates contemporâneos sobre justiça, desenvolvimento econômico e direitos humanos, reforçando a relevância de seu pensamento para os desafios do presente.

De fato, essa rede, coesa e dinâmica, refletiu a emergência de um movimento intelectual católico entre 1945 e 1970, que, devido às suas características e objetivos, pode ser devidamente denominado de “catolicismo social” (Klaumann, 2024). Cada um desses intelectuais católicos, atuando em seus respectivos campos de poder, contribuiu de maneira significativa para a difusão do pensamento social de matriz francesa católica e para a orientação de políticas governamentais voltadas à cooperação internacional, à consolidação da democracia brasileira, ao desenvolvimento socioeconômico e à garantia dos direitos humanos no país.

Por outro lado, reconheço a existência de uma interpretação historiográfica e sociológica, bem como uma perspectiva autorreferencial e de autocompreensão da Igreja, que evoca à ideia de uma linha contínua, capaz de perdurar ao longo de diferentes períodos históricos, frequentemente associada às práticas e discursos

individualizados e assimétricos de um “catolicismo social” de longa duração. Essa abordagem resulta da percepção histórica da postura crítica e de resistência adotada por alguns católicos e membros da alta hierarquia eclesiástica, imersos no contexto da Revolução Industrial do século XVIII e seus desdobramentos no século XIX, período caracterizado pelo surgimento do proletariado urbano empobrecido, pela relativização do papel da Igreja na sociedade, sua secularização e pelo aparecimento de movimentos sociais como respostas à crise social emergente. A continuidade dessa trajetória de longa duração é permanentemente associada também à publicação das encíclicas que compõem a Doutrina Social da Igreja, destacando-se a *Rerum Novarum* de Leão XIII (1891), a *Quadragesimo Anno* (1931) e a *Divini Redemptoris* (1937) de Pio XI, a *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII, e a *Populorum Progressio* (1967) de Paulo VI. Contudo, ao longo desse extenso processo histórico, embora se sustente a ideia de permanência do catolicismo enquanto instituição, são perceptíveis as descontinuidades na gestão do que vem a ser “social”, cujas respostas assumem variações substanciais diante da complexidade conjuntural, tanto local quanto global de cada época.

Compreendo que, de fato, houve um “catolicismo social enquanto movimento social” que se configurou de maneira histórica e claramente delimitada no pós-Segunda Guerra Mundial. Esse movimento surgiu como resposta às urgências sociais e políticas do período, buscando soluções institucionais e estruturais que ultrapassaram aquelas práticas eclesiásticas e discursos individualizados e assimétricos na gestão do social, assim como da própria Doutrina Social da Igreja, frequentemente oferecendo críticas contundentes e análises profundas. Os agentes desse movimento, em sua busca por novos horizontes paradigmáticos, promoveram um amplo desejo de participação, abertura institucional e transformação social, com o objetivo de que cada indivíduo se fizesse sujeito e pessoa de si – ao invés de ser simplesmente moldado pelas circunstâncias – e se constituísse como um “ser no mundo com o outro” nesse processo de construção de si com o outro, de personalização comunitária (Mounier, 1950).

SUMÁRIO

Essa nova ontologia ética do ser social, que surge nesse novo contexto, subverteu a tradição hierárquica e autoritária da Igreja, reposicionando o indivíduo como agente ativo, em vez de submisso à totalidade das instituições. O objetivo passou a ser a promoção da democratização das relações humanas, exigindo uma participação ativa, consciente e responsável de todos. É neste sentido que se inaugura o catolicismo social enquanto movimento consistente e rizomático, de grande amplitude política, que se recusa a se submeter a uma sociedade rigidamente hierarquizada como a representada pelo Estado e pela Igreja até então, pois se define efetivamente como democrático, a ponto de se mobilizar para convocar um novo Concílio: o Concílio Vaticano II (1962-1965).

Embora tenha nascido como um movimento católico difuso e rizomático, ele se qualifica fundamentalmente como social ao ser impactado e influenciado por diversas outras orientações filosóficas, religiosas e culturais. Afinal, o movimento do catolicismo social, ao se abrir ao diálogo com outras perspectivas do conhecimento, mesmo as antagônicas, e com a própria realidade, estabeleceu uma relação com o “outro”, assimilando, convertendo-se, revisando, reconstruindo e se apropriando de maneira explícita e referenciada. Reconheceu, assim, a importância do “outro” na formulação de novas respostas à realidade social.

Esse processo de interação possibilitou a aproximação de atores sociais que anteriormente estavam distantes, separados e em disputa em seus respectivos campos de poder e atuação. A vontade de instituir uma episteme (Foucault, 1999) por meio de discursos e práticas simétricas foi fundamental para o fortalecimento das democracias, que se reergueram no pós-guerra. Assim, o que denomino como “catolicismo social” é precisamente essa condição de trânsito e permeabilidade de discursos e práticas entre diferentes agentes e grupos sociais, que possibilita a criação de uma ética social e o surgimento de uma episteme orientados para o conjunto da sociedade e o sistema político-econômico. Esse fenômeno emergiu de uma complexa rede de relações recíprocas, configurando-se como um

movimento social rizomático. Sobre sua base epistêmica, propôs-se uma democracia na qual os indivíduos, enquanto membros ativos de uma comunidade, tivessem participação efetiva nas decisões direcionadas à resolução de seus problemas. O objetivo, portanto, era subordinar a economia e a política a uma ética social, construída pela conscientização dos indivíduos e pela consolidação de uma democracia capaz de gerar justiça e bem-estar social.

ÉTICA CATÓLICA E CAPITALISMO DE BEM ESTAR-SOCIAL: A NECESSIDADE DE UMA ANÁLISE PROSOPOGRÁFICA

Como demonstram meus estudos até o presente momento (Klaumann, 2015; 2019; 2024), uma ação social católica e engajada se disseminou pelo Brasil e por outros países no período subsequente à Segunda Guerra Mundial, funcionando como um *ethos* na reconstrução da economia capitalista e na redemocratização de diversas nações, muitas das quais estavam sob regimes fascistas e ditatoriais, como foi o caso do Brasil. À luz da proposta da sociologia da religião de Max Weber (1996), defendo que essa nova ética católica exerceu uma influência decisiva sobre a configuração da estrutura político-econômica capitalista no contexto da Guerra Fria (Klaumann, 2015). Contudo, essa influência perdeu considerável força a partir da década de 1970, com a eclosão da crise do petróleo e a ascensão das políticas neoliberais, as quais começaram a ganhar terreno a partir do golpe de Estado no Chile em 1973 (Anderson, 1995). A formação da base ética desse catolicismo social, pautada por ações políticas e econômicas orientadas ao bem-estar social, à cooperação internacional, aos direitos humanos e ao desenvolvimento econômico de todos os povos, foi impulsionada por um conjunto significativo de católicos engajados e militantes, presentes nos mais variados

campos de poder da sociedade, constituindo-se como um movimento articulado e atuante.

O objetivo aqui, ainda de maneira incipiente, é destacar alguns católicos que, ao se fazerem presentes e atuantes no campo intelectual brasileiro, introduziram novas perspectivas de ação prática, ética e comportamental no debate interno, tanto do campo religioso quanto do campo intelectual. Esses sujeitos assumiram uma posição de vanguarda político-organizacional, fundamentada em estudos sociológicos e em matrizes filosóficas de origem francesa, mas, ao mesmo tempo, precisaram oferecer respostas adaptadas às especificidades do contexto nacional, mantendo, contudo, um alinhamento rigoroso com as demandas intelectuais e científicas desses mesmos campos de atuação aos quais estavam vinculados.

É possível, de fato, caracterizar esse catolicismo social como um movimento de feições pragmáticas, dado o seu caráter mobilizador, integrador e influente, que emergiu de uma convergência de ideias e ações paradigmáticas. Este movimento se associou a uma rede transnacional de pensamento econômico-desenvolvimentista, que exerceu um impacto significativo sobre países subdesenvolvidos ou economicamente dependentes ao apresentar uma resposta aos dramas sociais e às graves violações dos direitos humanos. Essa convergência de uma rede transnacional – que aproximou, elegeu, articulou e coligou os produtos discursivos de intelectuais católicos que pipocavam no Brasil e na França e em diversos outros países de economia capitalista – agiu no sentido de intervir nas políticas de governo sem, entretanto, romper com os pressupostos do sistema capitalista. Em vez disso, buscou reformá-lo ou “humanizá-lo” a partir de uma ética de conscientização social e de intervenção estatal, o que possibilitou a mobilização e integração de distintos setores da sociedade brasileira. E nesse sentido, o próprio catolicismo no Brasil do pós-1945 começou a se reconfigurar, no sentido weberiano, para dar conta deste vanguardismo “virtuoso” com suas novas práticas ascéticas de transformação do mundo e com seu “novo corpo de

SUMÁRIO

intelectuais da fé”, ofertando toda uma teodiceia filosófica e sociológica explicativa e orientadora que incorporasse e respondesse a essa nova dinâmica (Weber, 2002). Afinal, o processo de destruição das solidariedades tradicionais na sociedade brasileira, impulsionado pelo desenvolvimento capitalista, demandou uma resposta por parte da Igreja Católica, dada sua histórica vinculação aos desdobramentos políticos do país e seu papel fundamental como uma das bases culturais na formação do povo brasileiro. Assim, tornou-se imperiosa a necessidade de um posicionamento, bem como de um reposicionamento, quanto ao seu papel social.

Os intelectuais católicos, que pertenciam ou se inseriram especificamente ao campo católico do período, empenharam-se em consolidar suas posições e conquistar espaço, reconhecimento e prestígio, tanto dentro do seu próprio campo de atuação quanto em outros campos de poder e de saber em disputa, com destaque para o “campo intelectual brasileiro.” Afinal, todo o campo é um campo de forças em disputa para conservar ou transformar esse mesmo campo de forças, no qual se pode “engendrar as estratégias dos produtores, a forma de arte que defendem, as alianças que estabelecem, as escolas que fundam e isso por meio dos interesses específicos que aí são determinados” (Bourdieu, 2004, p. 22-23). Dessa forma, é possível afirmar que aqueles intelectuais católicos brasileiros que se destacaram e atuaram no campo religioso e, em particular, no campo intelectual, disputaram posições, elaboraram propostas, disseminaram ideias e estabeleceram relações e redes de poder. Paulo Freire, Alceu Amoroso Lima, Alberto Guerreiro Ramos, Dom Helder Câmara, Frei Carlos Josaphat e Álvaro Vieira Pinto são exemplos paradigmáticos desse engajamento católico no campo intelectual brasileiro, ao formularem, nesses espaços de atuação, um pensamento orientado para o restabelecimento da democracia, o desenvolvimento socioeconômico e os direitos humanos. Esse pensamento foi concebido a partir da realidade precária da população empobrecida e das leituras ressignificadas da filosofia política de Jacques Maritain, da filosofia

da ação de Emmanuel Mounier e da filosofia da economia humanista de Louis-Joseph Lebret.

De fato, Paulo Freire, Alceu Amoroso Lima, Alberto Guerreiro Ramos, Dom Helder Câmara, Frei Carlos Josaphat e Álvaro Vieira Pinto, inseridos no campo em disputa das ciências, atuaram em direção à produção de uma verdade e de um conhecimento referenciado nos paradigmas da economia humanista e católica francesa. Afinal, foi a partir dos pressupostos das ciências humanas sobre desenvolvimento socioeconômico e direitos humanos, elaborados por Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Louis-Joseph Lebret, que os seis intelectuais católicos aqui destacados convergiram, se coligaram e se constituíram como um movimento pragmático. Em uma relação de afinidade eletiva³, esses pensadores atuaram de maneira contundente na disseminação do “humanismo econômico” no campo intelectual brasileiro, estabelecendo e fortalecendo essa rede transnacional de referenciais discursivos e científicos. Tal rede exerceu um impacto considerável nas políticas governamentais, fornecendo as bases éticas que, por sua vez, influenciaram profundamente o espírito do capitalismo de bem-estar social no pós-Segunda Guerra Mundial (Klaumann, 2015).

Impõe-se, portanto, a realização de um estudo prosopográfico desses intelectuais do catolicismo social enquanto um grupo em movimento, destacando a individualidade de cada um para contrastar com a ascendência coletiva que converge, se articula e se coliga. Nesse sentido, o que se busca analisar são as convergências e aproximações verificáveis que possibilitam conceber um movimento intelectual com aspectos comuns e características interrelacionadas,

3 De acordo com Michael Löwy, o conceito weberiano de “afinidade eletiva refere-se a um relacionamento de atração mútua e mútuo reforço, que, em certos casos, leva a uma espécie de simbiose cultural” (Löwy, 1989, p. 17). Nesse sentido, pensar a relação entre o pensamento católico francês e o brasileiro e, decorrente disso, toda uma concepção teológica, filosófica e social desenvolvida na América Latina, e, particularmente, no Brasil, remonta a uma possibilidade pertinente da utilização do conceito de afinidade eletiva.

evidenciadas por meio de relações intercambiáveis e constituídas a partir de uma rede transnacional de contatos que foi utilizada de forma específica e intencional por essa intelectualidade católica brasileira. Embora essa produção intelectual tenha emergido de forma independente, difusa e distante de um centro irradiador, manifestando-se simultaneamente em diversas regiões do país, desenvolveu-se de maneira notavelmente análoga por todo sistema social, político e econômico no qual os católicos estavam inseridos e envolvidos. Ademais, ao consumirem um referencial católico francês em circulação, esses intelectuais tendiam a produzir e a privilegiar reflexões semelhantes, que se combinavam, se interligavam e se aproximavam, convergindo para a proliferação e o adensamento de visões de mundo comuns. Dessa forma, configuraram-se como um movimento intelectual coeso, capaz de intervir de maneira substancial nos campos de poder da sociedade e, especialmente, no campo intelectual brasileiro, objeto central deste estudo.

Conforme aponta Lawrence Stone, a realização de um estudo dessa natureza, visa, de fato, conferir "sentido à ação política e ajuda a explicar a mudança ideológica ou cultural, identificar a realidade social, descrever e analisar com precisão a estrutura da sociedade e o grau e a natureza dos movimentos que se dão no seu interior" (Stone, 2011, p. 116). O uso metodológico da *prosopografia*, portanto, revela-se fundamental neste estudo, uma vez que a investigação dos intelectuais vinculados ao catolicismo social no Brasil exige a busca de informações acerca de seus processos formativos, seus espaços de atuação, suas influências e afinidades com pensadores católicos franceses, seus círculos sociais de expressão e manifestação intelectual, suas afiliações políticas, suas relações transnacionais com outros sujeitos, instituições e organismos, bem como suas propostas para a redemocratização do país, o desenvolvimento socioeconômico e a garantia dos direitos humanos, entre outros aspectos. Com isso, busca-se delinear as características integradoras e vinculativas desse grupo de católicos enquanto um movimento intelectual coletivo,

imiscuindo-se e atuando no campo intelectual brasileiro, em constante disputa pela validação e reconhecimento de narrativas, verdades e projetos de nação. Nesse sentido, Stone afirma que “a prosopografia é a investigação das características comuns do passado de um grupo de atores na história através do estudo coletivo de suas vidas. O método empregado é o de estabelecer o universo a ser estudado e formular um conjunto uniforme de questões” (Stone, 1971, p. 143).

Busca-se, portanto, identificar as características comuns do pensamento dessa intelectualidade fundadora do catolicismo social, analisando as relações entre os sujeitos que integram esse grupo. O objetivo é elaborar um perfil coletivo (uma prosopografia) da ação social, da inclinação intelectual e das referências compartilhadas, a fim de evidenciar seus vínculos e aproximações, e, assim, entender seu papel enquanto movimento coletivo atuante no campo intelectual brasileiro. Dessa forma, esses intelectuais católicos deixam de ser considerados sujeitos isolados para serem analisados a partir de suas relações institucionais enquanto conjunto, grupo ou movimento, e a partir de suas intervenções nos campos de poder da sociedade. De acordo com Charle (2006), assim é possível “definir as redes sociais que os ligam, delimitar os grupos de pressão e os movimentos de criação de diversas sociedades de pensamento ou partidos, colocando-os em relação com as divisões do espaço social da classe dominante nas diferentes épocas” (Charle, 2006, p. 32).

A elaboração prosopográfica deste grupo de intelectuais católicos, historicamente situado, revela-se fundamental para a compreensão das estratégias de vinculação e reprodução de suas posições, assim como dos papéis desempenhados por eles enquanto peso discursivo transnacional e força coletiva de representação no campo intelectual brasileiro em disputa. Acrescenta-se a isso suas relações ambíguas com as elites dirigentes, particularmente no que se refere à adoção de suas perspectivas sobre desenvolvimento socioeconômico e garantias dos direitos humanos.

Nesse sentido, será possível compreender de forma mais aprofundada o perfil coletivo e dinâmico de atuação, assim como a composição prosopográfica desses seis intelectuais católicos que integraram o campo intelectual brasileiro: Paulo Freire, Alceu Amoroso Lima, Dom Helder Câmara, Frei Carlos Josaphat, Alberto Guerreiro Ramos e Álvaro Vieira Pinto. Afinal, o uso da prosopografia aqui empregado desempenha um papel crucial ao revelar a trajetória coletiva e imbricada desses intelectuais, além das estratégias que adotaram para afirmar suas posições e conquistar espaço, reconhecimento e prestígio no campo intelectual brasileiro. Isso se deve ao fato de que a ação desses intelectuais católicos visava impactar diretamente as políticas voltadas à população brasileira, conferindo um novo caráter ético e orientador às relações produtivas do capitalismo no pós-1945.

A PROSOPOGRAFIA DE UM GRUPO DE INTELLECTUAIS CATÓLICOS EM TEMPO DE GUERRA FRIA

Paulo Freire, Alceu Amoroso Lima, Frei Carlos Josaphat, Alberto Guerreiro Ramos, Dom Hélder Câmara e Álvaro Vieira Pinto foram figuras centrais nos espaços intelectuais e políticos do Brasil durante a segunda metade do século XX, desempenhando um papel crucial na formação do pensamento social e político do país. Esses intelectuais, que ajudaram a moldar o catolicismo social brasileiro, não apenas alcançaram uma visibilidade significativa no contexto histórico da Guerra Fria, como também se tornaram referências de um movimento católico militante que, ao longo de suas trajetórias, influenciou e permeou os diversos campos de poder.

A produção intelectual desses pensadores, por meio de um considerável número de obras publicadas, circulou amplamente no país e no mundo entre intelectuais, políticos e estudantes, consolidando-se como um ponto de inflexão no debate sobre desenvolvimento econômico, cooperação entre as nações, educação libertadora, capitalismo de bem-estar social, democracia cristã, direitos humanos, humanismo integral e justiça social. Essas obras e suas ações políticas não se limitaram a uma expressão individual de si, mas se tornaram um veículo de um pensamento coletivo e de uma agenda social que justificava ações a partir de uma vertente desenvolvimentista influenciada pela tradição católica francesa, especialmente a partir das ideias de pensadores como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Joseph Lebet. Esse movimento intelectual, que se articulava também com alguns dos pressupostos da doutrina social católica e do marxismo revisionista, procurava não apenas questionar as estruturas sociais e políticas dominantes, mas propor alternativas que buscavam a construção de uma sociedade mais justa socialmente e solidária economicamente, em sintonia com a ética cristã renovada do pós-guerra e as exigências de uma economia voltada para o bem-estar social.

A trajetória de Paulo Freire (1921-1997) é um exemplo emblemático de intelectual católico atuante e influente tanto no campo intelectual brasileiro (Klaumann, 2019) quanto em outros países. Em sua obra *Educação como prática de liberdade*, publicada em 1967, Freire aplicou e formulou uma pedagogia da ação inspirada na filosofia política de Jacques Maritain e na filosofia da ação de Emmanuel Mounier, estabelecendo uma relação com a teoria marxista.

Ainda na infância, após a morte do pai, Freire adotou deliberadamente a cultura católica de sua mãe, o que exerceu uma influência duradoura sobre sua vida. O dilema vivido nesse período, que envolveu a transição entre as tradições religiosas e as dificuldades existenciais impostas pela pobreza, foi determinante para o

SUMÁRIO

desenvolvimento de sua concepção pedagógica. Ao refletir sobre a experiência de estar imerso na realidade do outro, Freire cunhou a expressão de uma educação centrada na dialética da relação humana, destacando a importância de "estar no lugar do outro" e "ser com o outro" (Freire, 1978), não como um mero exercício de empatia, mas como uma prática constante de "estar com o outro". Esse conceito, expresso também na obra *"Os cristãos e a libertação dos oprimidos"* (1978), coloca em questão a possibilidade de uma educação que não se limita à assimilação de conteúdos abstratos, mas que envolve uma vivência compartilhada das realidades do outro, promovendo um aprendizado que transcende a mera compreensão intelectual. Assim, a proposta freiriana é, antes de tudo, uma postura ética e política diante da realidade educacional e social, que exige um compromisso com a transformação da sociedade, respeitando a pluralidade e a autonomia dos sujeitos envolvidos. A educação, para Freire, deve ser uma ação permanente de "ser com o outro", em uma atitude sensível e dialógica, que permita a capacidade de escolha e expressão do outro, sem reduzi-lo ou violentá-lo em sua dimensão volitiva de querer, aproximando-se do humanismo integral de Jacques Maritain.

A vivência de sua infância, marcada por experiências de vulnerabilidade, e a influência das correntes filosóficas do humanismo integral de Jacques Maritain, do personalismo comunitário de Emmanuel Mounier e das críticas marxistas serão cruciais para a elaboração de uma concepção teórica e de uma política educacional voltada à inclusão dos marginalizados, oprimidos e despossuídos. Esta sensibilidade se configura como uma práxis de transformação e emancipação das condições de empobrecimento e dependência econômica, estabelecendo uma intersecção entre teoria e ação educacional assentada nos pressupostos do catolicismo social.

Nesta época, devido às distâncias, que, ingenuamente, não podia compreender, entre a vida mesma e o compromisso que ela exige, e o que diziam os padres nos seus sermões dominicais, afastei-me da Igreja – nunca de Deus

– por um ano, com o profundo sentimento de minha mãe. Voltei a ela através, sobretudo, das sempre lembradas leituras de Tristão de Atayde (Alceu Amoroso Lima), por quem, desde então, nutro inabalável admiração. A estas imediatamente se juntariam as leituras de Maritain, de Bernanos, de Mounier e outros (Freire, 1978, p. 7).

Durante seu exílio no Chile (1964-1965), Paulo Freire aproximou-se destes ideais também através da política, com o Partido Democrata Cristão (PDC) chileno, que, assim como o PDC brasileiro, tinha em vista a defesa dos direitos humanos e a busca pela justiça social por meio do desenvolvimento econômico e de políticas voltadas ao bem-estar social. De acordo com Freire (1967), a educação e a política não podem ser dissociadas na luta pela libertação dos oprimidos, e a ação política, nesse contexto, se configura como uma extensão da prática educativa, uma vez que ambas buscam a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. A articulação com o Partido Democrata Cristão (PDC) refletia, assim, a convergência entre a proposta educacional freiriana e as demandas políticas da época, que visavam a superação das desigualdades estruturais.

De fato, a escolha inicial de Paulo Freire recai sobre o humanismo cristão de Jacques Maritain, uma das figuras centrais na formulação da Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), cujas ideias exerceram influência significativa na orientação das relações internacionais no período pós-Segunda Guerra Mundial. Jacques Maritain, enquanto filósofo cristão, não apenas propôs a solidariedade entre os povos, mas também exortou as nações mais prósperas a se comprometerem com a promoção de um desenvolvimento humano integral, pautado pela justiça social e dignidade humana. Esses princípios, que reverberaram profundamente na ação institucional da Igreja católica através da vertente do catolicismo social, também se traduziram em políticas governamentais e em acordos e tratados internacionais que buscavam transcender as divisões e a exploração econômica entre os povos.

A linha de pensamento e ação traçada por Maritain, ao estabelecer valores éticos e sociais fundamentais, não apenas ajudou a moldar o cenário político e econômico do pós-guerra, mas também sustentou um ideal reformador da sociedade, fundamentado em uma ética social e no princípio da democracia cristã, orientando os destinos das nações em um momento de reconstrução e redefinição global.

A importância da concepção humanista de Jacques Maritain, absorvida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), remete à ideia de que toda a pessoa humana é concebida em sua dignidade como um ser em construção na história e membro solidário voltado à formação integral das suas aptidões humanas e ao bem comum. E influenciado, pois, por essa concepção maritainista, Freire alerta sobre os perigos de uma educação externa voltada exclusivamente para a formação técnica e especializada, que desconsidera a visão integral da pessoa humana. Segundo Freire, essa abordagem reduz o ser humano a um mero executor de funções, o que, em sua visão, resulta em uma progressiva animalização da vida, afastando-o de sua verdadeira vocação de ser criador e sujeito de sua própria história (Freire, 1967; 1978). Dessa forma, a educação, para Freire, deve ser um processo de humanização e formação integral do sujeito, que visa à conscientização crítica e à transformação da sua vida em prol de uma sociedade mais justa e igualitária.

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

Ao adotar também o personalismo comunitário de Emmanuel Mounier, Paulo Freire reafirma que o vínculo unitivo e engajado entre os sujeitos é o que posiciona o sujeito no curso da história. É por meio da ação humana no mundo — atravessando diversos contextos sociais e vivências comunitárias — que o sujeito não apenas adquire consciência e personalidade, mas também se dá à existência. Como destaca Freire, “em Emmanuel Mounier, o liame entre pessoa e a comunidade é tão orgânico que tudo o que se diz da pessoa pode ser transposto e dito da comunidade” (Freire, 1967, p. 50). Assim, a filosofia de Mounier, para Freire, se converte em uma verdadeira pedagogia da vida comunitária, convocando a pessoa a um despertar consciente, que a impele a engajar-se com seu entorno social e a transformar o mundo que a cerca.

Não é por outra razão que a educação, na perspectiva freiriana, não pode se limitar a uma mera transmissão de saberes por meio de livros, mas deve ser compreendida como um processo dialógico e crítico de construção de conhecimento, no qual a pessoa humana se engaja de forma integral e ativa em uma dinâmica de transformação de si e de sua realidade social. Para Freire, a educação não é um ato passivo, mas uma prática de conscientização e emancipação, que se dá no encontro dinâmico entre o ser humano e o mundo. Nesse sentido, a educação se faz como um ato político e libertador. E, por isso mesmo, a democracia, dentro da concepção comunitário-personalista de Freire, deve surgir como a representação dos pluralismos sociais, onde todas as pessoas teriam acesso aos benefícios gerados pela coletividade, visto que todos também seriam coproprietários, de algum modo, dos meios de produção, e exerceriam a sua cogestão. Essa visão reflete profundamente os princípios do pensamento humanista cristão, ecoando as encíclicas papais de João XXIII (*Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*), e Paulo VI (*Populorum Progressio*). Afinal, a democracia, a partir desses pressupostos, configura-se como regime político orientado para a realização da justiça social e da dignidade humana integral, pois,

idealmente, ao tomar consciência de sua realidade, a população não teria outra alternativa senão escolher um governo que implementasse políticas econômicas e sociais justas para todos. Paulo Freire se inspira no pensamento de Vieira Pinto, quando este diz que:

[...] ao fazer o descobrimento da própria voz, o homem do povo vai utilizá-la naturalmente para exprimir a miséria da sua condição e reclamar contra ela. Esse indivíduo converte-se de ser meramente sensitivo, figurante mudo do drama social, no qual só tinha atuação mecânica, em ser expressivo, em centro de forças vivas, em exigência consciente (Vieira Pinto, 1956, p. 18).

Ao ingressar, em 1947, como docente, na Escola de Serviço Social de Pernambuco, lecionando Filosofia da Educação, Freire reconheceu que a instituição foi um dos principais polos de influência para a formação de seu pensamento pedagógico e social, onde “dominava ali uma ciosa defesa de princípios e valores, próprios da doutrina social da Igreja” (Gadotti, 1996, p. 90). No entanto, Paulo Freire realiza um movimento tanto de aproximação quanto de crítica em relação ao catolicismo, demonstrando uma percepção nítida do poder católico no Brasil, cuja influência ultrapassa as esferas religiosas, imiscuindo-se nos campos intelectual, econômico, político e educacional. Em sua análise, Freire critica particularmente o catolicismo reformista que, ao tentar harmonizar as classes sociais, busca apenas um entendimento mútuo baseado em princípios morais, sem provocar uma transformação profunda nas estruturas educacionais, econômicas e de poder. Para Freire (1978), esse tipo de catolicismo gera uma “consciência sem ação”, um comprometimento moral que não leva a um compromisso efetivo com a mudança social. O educador brasileiro observa que muitos movimentos latino-americanos, apesar de sérios e bem-intencionados, sucumbiram a essa perspectiva que não desafia as condições estruturais de opressão e exploração, mas apenas busca uma convivência pacífica que ignora as necessidades de justiça social e transformação econômica.

O olhar crítico e analítico de Paulo Freire, enquanto intérprete do Brasil, surge, portanto, de sua vivência pessoal, e se expande através das influências das leituras e experiências de pensadores como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Alceu Amoroso Lima, cujas concepções de humanismo integral, tomada de consciência, desenvolvimento econômico, bem-estar social, educação libertadora e o papel do sujeito na história ressoam profundamente em sua formação. Esse olhar se consolida, ainda, pelas experiências concretas dos padres operários nas fábricas e das lideranças católicas que atuavam nas zonas rurais, nas favelas, nas comunidades carentes e nos espaços escolares de periferia, ambientes que proporcionaram a Freire uma visão mais ampla das desigualdades sociais e das necessidades urgentes de mudança. Nesses termos, Freire também se “converte” em católico engajado e militante, cuja fé se articula com sua prática de resistência e luta pela justiça social, entendendo a religiosidade católica como um compromisso ativo com os oprimidos e a transformação da realidade (Freire, 1978).

A própria concepção de “desenvolvimento social” e de “tomada de consciência” ou “conscientização”, apresentada por Paulo Freire e centrada na ideia de um processo educativo que leva o indivíduo à reflexão crítica sobre sua realidade, encontra raízes em pensadores e movimentos dentro da esfera do catolicismo progressista latino-americano, como os intelectuais do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), especialmente Álvaro Vieira Pinto e Alberto Guerreiro Ramos. Freire atribui a esses intelectuais o desenvolvimento de ideias que fundamentaram sua pedagogia da conscientização e da libertação, bem como sua disseminação no contexto latino-americano, uma tarefa também realizada por figuras como Dom Hélder Câmara (Freire, 1980, p. 25), que propôs sua divulgação em outras línguas, expandindo sua aceitação internacional. Conforme Bresser-Pereira:

Essa concepção de conscientização proposta por Paulo Freire é provavelmente a estratégia política revolucionária por excelência da esquerda católica na América Latina.

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

A conscientização, portanto, não é apenas um conceito pedagógico, mas sim uma estratégia política que articula um movimento de transformação social através da educação. Ao invés de focar meramente na mudança de estruturas sociais, o católico Paulo Freire coloca ênfase na mudança de mentalidade, propondo que a transformação das consciências, por uma educação libertadora, precede a alteração das estruturas externas. Esse aspecto está intimamente relacionado à ideia de “conversão” ou de uma “transformação interna” do indivíduo, conceito que, como ressalta Bresser-Pereira, possuiu grande ressonância no contexto da esquerda católica latino-americana, pois ofereceu uma abordagem que conciliou os ideais cristãos com a luta por justiça social.

Em termos analíticos, essa perspectiva pode ser vista como uma proposta de educação política que visa não apenas o despertar individual, mas também uma mudança estrutural gradual, de dentro para fora, alinhada com uma visão de transformação social que preserva valores cristãos. Seu impacto como uma ferramenta pedagógica e política, no contexto da América Latina, continua sendo profundo, proporcionando uma forma de resistência que busca a emancipação através da educação, inserindo a mudança de mentalidade como um passo fundamental para a transformação social.

No livro *A bênção de abril “Jornal Brasil Urgente”: memória e engajamento católico no Brasil 1963-64*, Paulo Cezar Loureiro Botas traça a história e o desenvolvimento da Ação Católica e de

sua militância no país, nos anos que precederam a instauração do Golpe Civil-Militar de 1964. Na obra, o autor menciona as diversas ramificações dos campos de ação dos católicos militantes, e assinala a participação e a atuação de Frei Carlos Josaphat (1921-2020). Sem dúvida alguma, ele foi um dos maiores influenciadores e disseminadores do pensamento social francês no campo intelectual católico do Brasil e entre a juventude universitária do período.

Frei Josaphat lecionou no Nordeste do Brasil, entre 1946 e 1950, especialmente nas cidades de Fortaleza e Recife, onde conheceu Paulo Freire, com quem desenvolveu uma amizade que perduraria por toda a vida. Em julho de 1953, ingressou na Ordem dos Dominicanos, partindo para a França no mesmo ano e permanecendo até 1957. Durante esse período, teve contato com os teólogos que renovariam a Igreja nos anos 1960 e 1970, como o jesuíta Karl Rahner, os dominicanos Yves Congar e Marie-Dominique Chenu, e esteve muito próximo dos filósofos católicos Jacques Maritain, Etienne Gilson e Emmanuel Mounier, em defesa dos direitos humanos. Ao retornar ao Brasil, ainda em 1957, foi encarregado de orientar os estudos e a vida intelectual dos dominicanos no país, função que exerceu até dezembro de 1963. Tornou-se uma figura proeminente nos anos 1960 por seu engajamento político e social, especialmente com o apoio da Juventude Universitária Católica (JUC) e da Ação Popular (AP), fundando o semanário "Brasil Urgente", que circulou entre março de 1963 e 1º de abril de 1964.

Havia, de fato, uma intencionalidade de formar um quadro de agentes católicos engajados, advindos, preferencialmente, da juventude universitária, e de agir politicamente nos partidos políticos (PDC), nos governos estaduais e federal e nos sindicatos, a partir de uma doutrina social católica, adaptando ao Brasil os estudos teóricos do desenvolvimento humano e integral francês. Chegava a hora de lançar-se numa cruzada por mais moradias e educação de base, organizar empresas comunitárias pelo princípio da cogestão, redefinir a ética econômica do dirigente empresarial e industrial, fomentar as experiências das Ligas

Camponesas e aproximar-se dos espaços de atuação comunista, seja para contrapô-la seja para eleger aquelas ideias ou ações consideradas adequadas e afins. Como se registrou em 1963, no primeiro editorial do jornal "Brasil Urgente", dirigido pelo Frei Josaphat, era preciso assumir definitivamente a condição de um catolicismo social.

Lutar com lucidez e coragem pela Justiça Social há de ser o terceiro aspecto complementar de nosso programa. Divulgaremos sempre as grandes linhas da doutrina social cristã, tal qual vem compendiada em Documentos como a Encíclica *Mater et Magistra* do Papa João XXIII. Mas a doutrina deve ser confrontada com os fatos e a eles aplicada. Daí a necessidade da análise destemida e profunda do atual processo de desenvolvimento brasileiro, em seu conjunto e em suas peculiaridades, em suas características regionais, bem como em suas implicações continentais e internacionais (Brasil "Urgente", 1963, p. 02).

O jornal, voltado para a militância social e a juventude católica universitária, foi alvo de ataques por parte dos católicos conservadores, e teve suas atividades encerradas durante o golpe militar de 1964, quando a polícia política invadiu a redação e fechou o jornal. A última edição do "Brasil Urgente" (nº 55) estampava a manchete: "Fascistas preparam golpe contra Jango!".

Em 1965, já refugiado, Frei Josaphat defendeu sua tese de doutorado em Paris, sobre a ética da comunicação social. Até 1993, foi professor de Ética da Comunicação, no Instituto de Jornalismo e Comunicação Social da Universidade de Friburgo, onde se tornou professor emérito. Seus escritos e conferências abordaram questões sociais, os desafios éticos da civilização científica e tecnológica, e, sobretudo, as relações entre ética e cristianismo diante dos desafios da modernidade e da pós-modernidade.

Assim como Paulo Freire, Alberto Guerreiro Ramos, Alceu Amoroso Lima, Álvaro Vieira Pinto, Dom Hélder Câmara e outros intelectuais católicos, Frei Carlos Josaphat defendia as reformas

de base, criticando o sistema econômico capitalista por meio de ferramentas de análise marxistas, e propondo uma alternativa de desenvolvimento socioeconômico fundamentada na ideia de uma “revolução cristã”. Segundo Botas (1983, p. 23), o jornal *Brasil Urgente*, sob a influência de Frei Josaphat, “inaugurou uma política ecumênica que transcendia as relações oficiais circunscritas às celebrações litúrgicas”, promovendo um diálogo mais amplo entre o emergente pensamento social católico e as ações da militância católica voltadas à transformação das estruturas econômicas e políticas do país. Dessa forma, Frei Josaphat não apenas gerou disputas no campo intelectual brasileiro, mas também enfrentou desentendimentos com a hierarquia católica tradicional que se opunha frontalmente à “revolução cristã” defendida por ele. Essa tensão encontra-se presente em várias de suas obras, entre as quais se destaca *Evangelho e Revolução Social*, publicada em 1963. Nessa obra, Frei Josaphat afirmava:

Não é de se admirar que todas as camadas dinâmicas da sociedade, nos diversos países do mundo e particularmente no nosso, sintam a fascinação do apelo marxista; ele tem uma magia de uma *escatologia* mais acessível e mais humana do que a mensagem da esperança cristã. [...] Compreende-se assim o fascínio simultâneo, exercido pelo marxismo sobre os sonhadores e os realistas, sobre os intelectuais e sobre os trabalhadores. Ele é um humanismo grandemente satisfatório: exaltação do homem na sua dupla dimensão, terrena e histórica (Josaphat, 1963, p. 28-29).

Essa passagem ilustra, de maneira emblemática, a habilidade de Frei Josaphat em articular uma crítica contundente ao capitalismo a partir de uma perspectiva cristã, ao mesmo tempo em que reconhecia o apelo do marxismo como uma proposta humanista e transformadora, alinhada às reflexões de pensadores como Emmanuel Mounier e Joseph Lebet. Por essa razão, sua abordagem transcendia uma mera análise teórica, aprofundando-se nos dilemas e contradições estruturais da realidade brasileira à luz do pensamento marxista,

e propondo um engajamento prático e de militância católica na busca por alternativas que conciliassem ética cristã e justiça social. Sua atuação intelectual e pastoral consolidou-se como um dos pilares fundamentais do pensamento social católico no Brasil durante o período da Guerra Fria, contribuindo para a construção de um projeto de transformação social que dialogava tanto com a tradição humanista cristã quanto com as urgentes demandas históricas de seu tempo e com os intensos debates em disputa no campo intelectual brasileiro.

Uma questão semelhante e convergente surge com o católico Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), cujas obras provocaram um amplo debate sobre os ideais que permeavam a ideia de uma possível “revolução brasileira”. Influenciado pelos autores de viés marxistas, Guerreiro Ramos, apesar de suas críticas ao marxismo, especialmente no que tange aos “resíduos positivistas e dogmáticos” que ainda, segundo ele, marcavam a teoria, contribuiu significativamente para a crítica ao processo de modernização do país, buscando alternativas que se integrassem às demandas sociais e aos pressupostos do desenvolvimento econômico e do bem-estar social, preconizados pelo catolicismo social.

Alberto Guerreiro Ramos diplomou-se em Ciências pela antiga Faculdade Nacional de Filosofia em 1942, no Rio de Janeiro, e, um ano depois, tornou-se bacharel pela Faculdade de Direito. Ao longo de sua carreira acadêmica, atuou como docente na Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP) da FGV, além de ministrar cursos sobre os problemas econômicos e sociais do Brasil, no Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), sendo uma figura central na formação de uma geração de intelectuais e servidores públicos comprometidos com o entendimento e a resolução das questões estruturais do Brasil. Foi conferencista visitante das Universidades de Paris (1955), Yale (1972) e Weleyan (1973). Exilado pelo Regime Militar, Alberto Guerreiro Ramos foi convidado a lecionar

SUMÁRIO

na University of Southern California (1966). Retornando ao Brasil em 1980, passou a lecionar na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde contribuiu diretamente para a criação de um mestrado em Planejamento Governamental, fundamentado em sua teoria da delimitação de sistemas sociais. Em 1982, foi agraciado com o prêmio Phi Kappa Phi, uma semana antes de falecer em decorrência de um câncer, encerrando, assim, uma trajetória intelectual marcante, que atravessou fronteiras geográficas e políticas.

A militância católica de Guerreiro Ramos é marcada por uma singularidade que se manifestava não apenas em suas lutas políticas e sociais, mas, sobretudo, em seu trabalho intelectual voltado para o “equacionamento sociológico dos problemas brasileiros, na perspectiva do desenvolvimento independente” (Guerreiro Ramos, 1963, p. 10). Esse enfoque, profundamente enraizado em uma visão crítica e engajada, buscava analisar e propor soluções para as questões estruturais do Brasil, com o objetivo de construir um modelo de desenvolvimento que fosse, ao mesmo tempo, independente das pressões externas e adequado à realidade social, política e econômica do país. Guerreiro Ramos entendia que o desenvolvimento não poderia ser reduzido a um mero crescimento econômico favorável às elites, mas deveria abranger uma transformação integral da sociedade, pautada pela justiça social, pela valorização da cultura nacional e pela promoção dos direitos humanos.

Sua formação católica de influência maritanista e mounieriana permitiu que ele integrasse o pensamento social católico com uma análise sociológica rigorosa, criando um discurso que dialogava tanto com as demandas do campo religioso quanto com as urgências do campo político e intelectual. Guerreiro Ramos via, no pensamento social católico, uma ferramenta poderosa para enfrentar os desafios do subdesenvolvimento e da dependência econômica, propondo uma abordagem que unia reflexão teórica e ação prática.

Além disso, sua atuação no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB)⁴ e sua participação em debates públicos destacaram seu papel como um intelectual orgânico, capaz de traduzir as complexidades teóricas em propostas concretas para a transformação social. De acordo com Jaguaribe (1979, p. 95), os intelectuais paulistas do ISEB se colocavam numa perspectiva ligada à direita, com base no integralismo, enquanto os cariocas, grupo do qual Guerreiro Ramos fazia parte, “tinham posições tendencialmente de esquerda”⁵. Essa divisão refletia não apenas diferenças de ideias, mas também distintas visões sobre o papel do intelectual na sociedade e os caminhos para o desenvolvimento nacional.

Havia, de fato, uma significativa reorientação intelectual e a adoção de um pensamento católico social entre alguns membros do ISEB, especialmente entre os cariocas. Guerreiro Ramos e outros intelectuais, como Álvaro Vieira Pinto, alinharam-se às ideias desse movimento católico social, inspirando-se também em teorias marxistas para analisar as estruturas socioeconômicas de dependência do Brasil. Essa aproximação permitiu-lhes romper de forma categórica com o catolicismo tradicional e integralista, ao qual muitos deles haviam estado vinculados em momentos anteriores de suas trajetórias. Esse processo de renovação intelectual refletia uma busca por um projeto de nação que superasse as limitações do subdesenvolvimento e da dependência econômica, priorizando a justiça social e a emancipação política.

- 4 Durante o Governo Café Filho (1954-1955), foi fundado o ISEB. Suas raízes remontam a 1952, a partir das atividades de intelectuais que compunham o “Grupo Itatiaia”. Desse grupo, originou-se o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP), responsável pela publicação dos *Cadernos Novos Tempos*, que se destacaram como uma das principais produções intelectuais da década de 1950 (Neves, 1997). O ISEB tinha por finalidade “o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais, notadamente da sociologia, da história, da economia e da política, especialmente para fim de aplicar as categorias e os dados dessas ciências à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira, visando à elaboração de instrumentos teóricos que permitam o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional” (Brasil, 1959, p. 316).
- 5 “Do Rio, iam Cândido Mendes, Guerreiro Ramos, Oscar Lorenzo Fernandez, Israel Klabin, Ignácio Rangel, José Ribeiro Lira, Cleantho de Paiva Leite, Cid Carvalho, Fábio Breves, Ottolmy Strauch, Heitor Lima Rocha, além de eu próprio. De São Paulo, iam Roland Corbisier, Vicente Ferreira da Silva, Ângelo Arruda, Almeida Salles, Paulo Edmur de Souza Queiroz e José Luiz de Almeida Nogueira Porto” (Jaguaribe, 1979, p. 95).

Guerreiro Ramos enfrentou forte oposição de setores intelectuais mais conservadores, mas, ao mesmo tempo, conseguiu congregiar e mobilizar diversos professores universitários e políticos em torno de suas ideias. O fato é que seus escritos circularam amplamente, e contribuíram para consolidar um pensamento católico no campo intelectual brasileiro, marcado por intensas disputas. Sua atuação, tanto dentro quanto fora desse circuito intelectual, exerceu impacto significativo no mundo político, ao trazer para o centro do debate questões como o bem-estar social e o desenvolvimento socioeconômico nacional. Sua formação católica, profundamente influenciada pelas obras de Jacques Maritain e pelo pensamento do grupo *L'Esprit*, liderado pelo filósofo Emmanuel Mounier, fundador da revista *L'Ordre Nouveau*, forneceu-lhe as bases teóricas que auxiliaram na formulação de seu discurso e na construção de seu pensamento (Soares, 2006; Azevedo, 2009). Dessa forma, Guerreiro Ramos não apenas se destacou como um intelectual engajado, mas também como um articulador de ideias que conectava o pensamento católico às demandas sociais e políticas de seu tempo.

UMA PAUSA PARA RETOMADA

Realizarei uma pausa no estudo, com o intuito de retomar, em um próximo capítulo complementar, a análise prosopográfica dos outros três intelectuais inicialmente sugeridos: Álvaro Vieira Pinto, Dom Hélder Câmara e Alceu Amoroso Lima. Eles integrarão o capítulo intitulado *"Católicos no campo intelectual brasileiro: afinidades eletivas e perspectivas para o desenvolvimento econômico e a justiça social em Alceu Amoroso Lima, Dom Hélder Câmara e Álvaro Vieira Pinto"*, o qual comporá o volume III da obra coletiva dedicada ao catolicismo social pós-Segunda Guerra Mundial. Essa obra teve início em 2024, com a publicação do primeiro volume, *"Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil"* (Klaumann & Corso, 2024). E a inclusão desses três pensadores no volume III permitirá ampliar a reflexão sobre o papel dos intelectuais católicos

na construção de perspectivas para o desenvolvimento econômico e a justiça social no Brasil, destacando suas contribuições teóricas e práticas em um cenário de profundas mudanças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. *In*: SADER, Emir & GENTILI, Pablo (org.) **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- AZEVEDO, A. **A sociologia antropicêntrica de Alberto Guerreiro Ramos**. Tese de Doutorado em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, 2006.
- AZEVEDO, Ferdinand. **Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Universidade de Pernambuco. Outubro 2009. Disponível em: http://unicap.br/catedradomhelder/?page_id=56. Acesso em: 09 jul. 2018.
- BARROS, Marcelo. **Dom Helder Câmara: Profeta para os nossos dias**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BOSI, Alfredo. Economia e humanismo. **Estudos Avançados** [on-line], vol. 26, n. 75, p. 249-266, 2012.
- BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **A Bênção de Abril**. "Brasil, Urgente": Memória e engajamento católico 1963-64. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. *In*: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: UNESP, 2004.
- BRASIL. Ministério da Educação e Cultura - MEC. Departamento Nacional de Educação. Decreto nº 37.608, de 14 de julho de 1955. *In*: **FUNDOS e campanhas educacionais: coletânea de atos oficiais**. 1959. v. 1.

BRASIL URGENTE. **Editorial**, 17 de março de 1963.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **As revoluções utópicas dos anos 60**: a revolução estudantil e a revolução política na Igreja. São Paulo: Editora 34, 2006.

BULST, N. Sobre o objeto e o método da prosopografia. **Politeia**: história e sociedade, 05 (1), p. 47-67, 2005.

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

CÂMARA, Hélder. O que disse D. Hélder Câmara sobre o Concílio Vaticano II em alguns de seus discursos. **Encontros Teológicos**, ITESC, v. 33, n. 02, 2002.

CHARLE, C. A prosopografia ou biografia coletiva: balanço e perspectivas. /n: HEINZ, F. M. (org.). **Por outra história das elites**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

COSTA, B.; MARTINS, A.; LIMA, G. O Pensamento de Álvaro Vieira Pinto sobre a Educação: a elaboração de uma tendência pedagógica seria possível? /n: **V Simpósio de Pós-Graduação**, p. 11-12.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREIRE, Paulo. 1967. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa: Base, 1978.

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

FREITAS, M. C. **Álvaro Vieira Pinto**: a personagem histórica e sua trama. São Paulo: Cortez, 1998.

FREITAS, M. C. Economia e educação: a contribuição de Álvaro Vieira Pinto para o estudo histórico da tecnologia. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 31, p. 80-95, 2006. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782006000100007>.

GADOTTI, Moacir (Org). **Paulo Freire**: uma biobibliografia. São Paulo: Cortez, 1996.

GODOY, José Henrique Artigas. Dom Helder Câmara e Louis-Joseph Lebret: Desenvolvimento e práxis progressista católica nas décadas de 1950 e 1960. **Revista Dados**, Rio de Janeiro, vol. 63, p.1-41, 2020.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Fundamentos sociológicos da administração pública I. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 4 nov. Suplemento Dominical, p. 8, 1956a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Fundamentos sociológicos da administração pública II. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 11 nov. Suplemento Dominical, p. 8, 1956b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Mito e Verdade da Revolução Brasileira**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1963.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Breve notícia sobre a evolução da administração federal no Brasil. *In*: **Administração e estratégia do desenvolvimento**: elementos de uma sociologia especial da administração. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1966.

JAGUARIBE, Hélio. ISEB: um breve depoimento e uma reapreciação crítica. **Cadernos de Opinião**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 94-110, 1979.

JAGUARIBE, Hélio. O ISEB e o desenvolvimento nacional. *In*: TOLEDO, C. N. (Org.). **Intelectuais e política no Brasil**: a experiência do ISEB. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

JOSAPHAT, Frei Carlos. **Evangelho e Revolução Social**. Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1963.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. **A ética católica e o capitalismo de bem-estar social**. Lisboa (Portugal): Editora Esfera do Caos, Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e CLEPUL/Universidade de Lisboa, 2015.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro e a educação libertadora de Paulo Freire. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH, vol. 39, n. 82, p.177-198, 2019.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. A formação do catolicismo social no Brasil (1945-1970). *In*: KLAUMANN, Rogério; CORSO, João Carlos. (Org.). **Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil**. São Paulo: Pimenta Cultural, p. 15-37, 2024.

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

LIMA, Alceu Amoroso. **Memorando dos 90**: entrevistas e depoimentos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

LIMA, Michelle Fernandes. As bases do pensamento do filósofo Álvaro Borges Vieira Pinto (1909-1987) e sua atuação no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). **Ensaio**. Rio de Janeiro, v. 23, n. 87, p. 485-515, abr./jun. 2015.

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

- MARIN, Richard. **Dom Hélder Câmara: les puissants e les pauvres**. Paris: Atelier, 1995.
- MARITAIN, Jacques. (1936). **Humanismo Integral**. São paulo: Dominus, 1965.
- MARITAIN, Jacques. (1942). **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1945.
- MARITAIN, Jacques. (1950). **O Homem e o Estado**. Rio de Janeiro: Agir, 1950.
- MONTEIRO, Lorena Madruga; DRUMOND, André. A democracia na obra de Jacques Maritain e sua recepção pelos círculos católicos brasileiros. **TOMO**, nº 18. São Cristóvão, SE, jan./jun. 2011.
- MOUNIER, Emmanuel. (1950). **O personalismo**. São Paulo: Centauro Editora, 2004.
- NEVES, L. A. Trabalhadores na crise do populismo: utopia e reformismo. *In*: TOLEDO, C. N. (Org.). **1964 Visões críticas do golpe: democracia e reformas no populismo**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1997.
- PELLETIER, Denis. **Economie et Humanisme: De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966**. Paris: Le Cerf, 1996.
- SANTANA, Waldir Cavalcante. **O pensamento ético-político de Emmanuel Mounier**. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.
- SOARES, Luiz Antonio Alves. O Homem e a Obra. *In*: **A Sociologia Crítica de Guerreiro Ramos: Um estudo sobre um sociólogo polêmico**. Conselho Regional de Administração do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- STONE, Laurence. Prosopography. **Daedalus: journal of American Academy of Arts and Sciences**, vol. 100, nº 1, 1971.
- STONE, Laurence. Prosopografia. **Revista Sociologia Política**. 19 (39), 115-137, 2011.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: ISEB, 1956 (publicado pelo ISEB em 1960).
- VILLAÇA, A. C. I.S.E.B. **Revista Vozes**, São Paulo, n. 53, dez. 1959.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1996.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

3

Ana Lúcia Ferreira
Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta

O PENSAMENTO POLÍTICO DE MANUEL ANTUNES

**UMA VIA PERSONALISTA DE ESPERANÇA
NO ALCANCE DA JUSTIÇA SOCIAL**

O serviço mais eficaz que hoje se pode prestar aos homens, à sua condição e à sua tranquilidade, o 'realismo mais realista' e a acção mais verdadeira e plenamente política consistem em promover para, na medida do possível, as implantar na terra dos homens as duas ordens que mutuamente se implicam e se postulam: a ordem da justiça e a ordem da amizade.

Manuel Antunes (2008c, p. 360)

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Manuel Antunes (1918-1985) é considerado um dos pensadores mais importantes da cultura portuguesa do século XX. Jesuíta, professor, pedagogo, ensaísta, crítico literário, nascido no seio de uma família cristã, desenvolve uma vasta Obra, revelando uma preocupação constante, relativamente à dignidade da pessoa humana, centrada nos valores, naquilo que perdura, para além do circunstancial, da qual dependerá a sobrevivência da humanidade. É defensor do diálogo, de abertura ao Outro, ao diferente, numa articulação de saberes, num estímulo constante à humanidade do homem, procurando "abrir a cultura aos valores do espírito na esteira de uma síntese interdisciplinar sobre o homem, o mundo, o cosmos e Deus, remando contra a hiperespecialização reducionista e míope" (Franco & Rico, 2003, p. 179). Integra no seu pensamento, de forma harmoniosa, a política e a moral, uma vez que é, sobretudo, na elite política que recai maior responsabilidade nos vários domínios, veiculada pelas instituições que deverão objetivar a verdade, a fraternidade, a justiça, e a liberdade.

A educação constitui uma das pedras angulares do seu pensamento, enquanto pilar estruturante de uma sociedade mais justa, fraterna e humana, na qual o processo educativo adquire sentido, enquanto instrumento para uma formação integral da pessoa humana, enfatizando a importância do conceito de educação total, permanente, enquanto “educação que concerne o homem todo e todo o homem” (Antunes, 2008b, p. 110), permitindo pensar o homem de forma integral, no equilíbrio entre o uno e o múltiplo. Neste sentido, a sua preocupação maior incide num modelo de humanismo integral, enquanto modelo de desenvolvimento, ou seja, um progresso que promova o homem na totalidade das suas faculdades e aspirações profundas.

A constante procura do todo em cada parte desvenda-se, assim, no pensamento antuniano, como uma chave para a compreensão e para a valorização humana, desde uma dimensão mais geral, até àquela mais particular, sob a forma de um “pensamento acutilante, prospectivo e lúcido sobre o passado, presente e futuro” (Franco, 2011, p. 9), de abrangência universalizante, com que nos presenteia, ao longo da sua obra, vasta e ímpar, na profundidade e articulação de saberes.

SUMÁRIO

HUMANISMO PERSONALISTA DE SERVIÇO

Para Manuel Antunes, em linha com a filosofia tomista,⁶ o homem é acima de tudo pessoa, dotado de consciência e de liberdade,

6 Note-se que Manuel Antunes estabelece uma síntese entre o tomismo e o marxismo, definindo dois tipos de homem e consequentemente dois realismos: o humanismo tomista – espiritualista, metafísico, no caminho da transcendência, mediado pelo diálogo da razão e da fé; e o humanismo marxista, materialista e pragmático, no caminho da imanência, mediado pela procura da reconciliação do homem com o homem e do homem com a natureza; ambos com acentuações diversas fundadas num só realismo. A síntese reside no «humanismo personalista, cósmico e histórico, de interioridade e exterioridade, de personalidade e comunidade, de acção e contemplação, de símbolo e de razão, de ciência e de mistério, de trabalho natural e de graça sobrenatural», Manuel Antunes, «Tomismo e Marxismo», in *Obra Completa do Padre Manuel Antunes*, tomo I Theoria: Cultura e Civilização, vol. III, Filosofia da Cultura, Coordenação Científica de Luís Machado de Abreu (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008), 192.

SUMÁRIO

ainda que seja parte de um todo, enquanto indivíduo. E, por ser pessoa, é um ser diferente de todos os outros seres, superior, porque só ele pensa o todo e as partes, só ele pode estabelecer o equilíbrio entre o uno e o múltiplo, porque assim o é. Neste sentido, Manuel Antunes defende um humanismo que permita uma existência permeada de autenticidade, que se torna possível dada a condição de pessoa do ser humano, advinda da sua matriz cultural: “O homem nasce indivíduo e forma-se pessoa” (Antunes, 2008b, p. 130), um “Humanismo personalista” (Antunes, 2009, p. 53), um humanismo de integridade, traduzido num equilíbrio de opostos, de alteridade, uma vez que o homem, para se tornar homem, precisa dos outros. Assim, a socialidade, algo de ínsito ao ser humano, só adquire a sua forma plena e autêntica, mediante a socialização, implicando a abertura ao Outro, ao diferente, num diálogo plural, mediado pela educação, assente em direitos e deveres. É, pois, a cultura que confere ao homem a possibilidade de ser homem, detentor de consciência e de liberdade, uma vez que ser ‘pessoa’ só se concretiza numa efetiva sociedade do diálogo⁷.

Na verdade, ao longo da obra de Manuel Antunes, é notória a constante tensão dialogal entre o uno e o múltiplo, o que faz com que o diálogo seja um “imperativo ético, existencial, intelectual” (Barreto, 2022, p. 1199), sem o qual não se vive, quanto muito sobrevive-se. “Ser humano é para Manuel Antunes um sendo dialogal” (Barreto, 2022, p. 1199), que ajuda, verdadeiramente, a pensar a diferença, a olhar o Outro como parte integrante do eu, numa integração plena de unidade e pluralidade. De igual forma, o objeto “Homem” não é passível de ser fragmentado, já que se trata simultaneamente “de um objecto-sujeito, de um objecto-pessoa” (Antunes, 2008a, p. 59), construtor de uma existência individual e coletiva, o que implica, necessariamente, uma antropologia completa, que respeite as diferenças na unidade, do ponto de vista físico, moral, individual, coletivo, histórico e filosófico.

7

Ver José Acácio Aguiar de Castro, «Interpelações à Teologia na obra do Padre Manuel Antunes», *Ephata*, 3, nº. 1 (2021): 115-135.

Indivíduo e comunidade, interioridade e exterioridade, ação e contemplação, particular e universal, são dimensões que compõem o homem na sua totalidade, que é, em si mesma, una e diversa. Sendo o homem imbuído de historicidade, e não havendo humanismo sem homem, “só ela pode situar o homem na sua pátria essencial” (Antunes, 2007a, p. 319) na complementaridade vital dos dois humanismos, por forma a combater a época de crise que vivemos, “aparentemente sem centro de gravidade, sem direcção, sem sentido” (Antunes, 2007a, p. 365), sobretudo do ponto de vista existencial e cultural. Desta forma, numa época em que tudo tende a seguir a observação e experiência científicas, Manuel Antunes “interrogava a pessoa humana” (Franco & Martins, 2023, p. 17), reclamando a liberdade e a dignidade, atentando não só à estrutura ou sistema, mas, sobretudo, à génese, à existência, ousando fazer prevalecer a reflexão ontológica, extravasando limites e fronteiras, e esbatendo dicotomias polarizadas. Enaltece o ser humano, enquanto unidade complexa, no âmbito de uma dimensão multidimensional, sendo parte integrante de uma determinada sociedade, também ela, entrecruzando diversas esferas, designadamente a esfera económica, histórica, sociológica, religiosa, espiritual, e política, sendo esta última palco privilegiado da concretização de ações efetivas, defensoras da liberdade e da justiça e, conseqüentemente, da valorização da dignidade da pessoa humana.

A DIGNIFICAÇÃO DA PESSOA HUMANA: POLÍTICA E MORAL EM DIÁLOGO

As linhas mestras do pensamento político de Manuel Antunes, traduzindo um pensamento genuinamente democrático, encontram-se sistematizadas, de forma dilucidada e concisa, na sua

obra *Repensar Portugal*⁸, exercício que se demonstra necessário, particularmente, nos momentos de crise e de incerteza⁹. Constitui, efetivamente, uma das suas reflexões, de cariz político, mais emblemáticas, em que veicula a esperança de um país assente em novos valores, de matriz democrática, aliado à renovação necessária das instituições, na procura do bem comum e da dignificação da pessoa humana, sendo, por isso, uma obra imbuída de atualidade, para além do seu contexto epocal.

Manuel Antunes salienta a importância de sermos, efetivamente, uma sociedade democrática, o que exige interiorizar os valores da democracia e comprometimento efetivo, realçando a importância de se efetivar o princípio da separação dos poderes – judicial, legislativo e executivo, no seio de um Estado democrático, plural, o único capaz de promover a defesa da dignidade humana, cumprindo-se os valores da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Insiste que essa mesma dignidade deve ser prioritária, preservada, acima de tudo, nas sociedades dos nossos dias, evidenciando a importância da política não se tornar manipuladora das massas, e integrar uma concessão multidimensional. Neste sentido, a política pode ser considerada “como arte, como ciência, como ideologia, como filosofia, como metafísica, como ética e como teologia” (Antunes, 2008d, p. 475), na medida em que diz respeito ao governo dos seres humanos e administração das coisas que os circundam. É, pois, um fazer, logo, pressupõe ação, não descurando a sensibilidade e a imaginação, e, sobretudo, a dimensão moral, na medida em que se trata de uma atividade consciente e livre. Manuel Antunes propugna a necessidade de existir uma “relativa subordinação da Política à moral”

8 Manuel Antunes, *Repensar Portugal* (Lisboa: Theya, 2023). *Repensar Portugal* foi publicado originalmente na Editora Multinova, em 1979, o qual resultou da reunião de um conjunto de reflexões publicadas primeiramente em forma de artigos na *Brotéria*, desde 1974.

9 Para uma análise do pensamento de Manuel Antunes, numa perspetiva comparada com outros autores sobre a ideia de Portugal ver Miguel Real, *Portugal: Ser e Representação* (Lisboa, Difel, 1998, *passim*).

“cujos fins transcendem a comunidade nacional e/ou estatal”, para que a política tenha sempre presente como fundamento a dignidade da pessoa humana (Antunes, 2008d, p. 479). É, para isso, importante “dar mostras do querer servir mais do que ‘servir-se’” (Antunes, 2023, p. 46), para evitar cenários de descrédito da ação política¹⁰, uma vez que “toda a política tem implicações universais” (Ramos, 2007, p. 92), pois “o regime político ótimo é aquele que, buscando servir ‘o homem todo e todo o homem’, melhor se adapte, aqui e agora, às realidades de um povo ou de uma comunidade” (Antunes, 2008d, p. 481), procurando atentar-se à compreensão do local e do global.

Do ponto de vista pragmático, Manuel Antunes salienta que os programas políticos devem ter como prioridades a correção das assimetrias materiais e culturais do país, apontando quatro grandes objetivos estruturais de ação, enquanto imperativos programáticos a realizar: “*desburocratizar, desideologizar, desclientelizar, descentralizar*” (Antunes, 2023, p. 107). Desburocratizar, no sentido de simplificar as implicações burocráticas que atrofiam a celeridade e eficácia dos procedimentos. Desideologizar, recusando o fanatismo ideológico. Desclientelizar, no sentido de inibir o incitamento dos movimentos partidários para a criação de círculos clientelares que deterioram o poder e o Estado, potenciando a corrupção e a injustiça. E descentralizar, que significa, antes de mais nada, a partilha do poder, para que comunidades locais possam ter parte nas decisões para a resolução dos seus problemas. Tece, assim, uma crítica ao totalitarismo comunista; ao capitalismo selvagem; à sociedade burocrática e tecnocrática; à mediatização da sociedade; ao sistema escolar (Pereira, 2007, p. 396), para que se consiga caminhar rumo ao bem comum e à dignificação da pessoa humana, defendendo a construção de uma sociedade que aspire, verdadeiramente, à democracia,

10

Ver a análise de Paulo Ferreira da Cunha, «Ética, política & direito democrático. Tópicos para a atual crise», in *Repensar Portugal, a Europa e a Globalização. Saber Padre Manuel Antunes, SJ - 100 anos*. José Eduardo Franco e Guilherme d`Oliveira Martins (coords.) (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022), 37-51.

contrariamente a qualquer tipo de totalitarismo, quer de esquerda ou de direita¹¹. Para isso, realça a importância de interiorizar os autênticos valores da democracia, conducente a uma prática efetiva conjunta, em prol do bem comum, mediante a educação e cultura, articulando teoria e prática, na busca da verdade que permita a existência plena de uma sociedade democrática, trilhando o caminho “da coexistência à convivência; da convivência à colaboração; da colaboração à participação; da participação à corresponsabilização” (Antunes, 2008c, p. 93), conferindo dignidade à ação política.

O pensamento de Manuel Antunes, no seu todo, pode ser qualificado como um “pensamento paradigmático” (Franco & Ferreira, 2024, p. 454), resultado dos próprios contextos que experienciou. No plano religioso, vivenciou a extraordinária mudança que representou o Concílio Vaticano II¹². No plano educativo, experimentou sucessivas reformas, nomeadamente a de Veiga Simão, do princípio da década de 70, tendo publicado diversos artigos na *Brotéria*, à qual dedicou um número especial. No plano político e social, viveu, de forma empenhada e sensata, a transição política da ditadura para a democracia¹³.

Efetivamente, em tempos de crise e mudança, exige-se, pois, o repensar dos velhos paradigmas, de forma a que se possam operar transformações sólidas e fundamentadas. Assim sendo, Manuel Antunes almeja um modelo de sociedade que cumpra determinados requisitos:

- 11 Ver a análise de Luís Filipe Barreto, «Epílogo. Manuel Antunes, SJ: História e cultura», in *Repensar Portugal, a Europa e a Globalização. Saber Padre Manuel Antunes, SJ – 100 anos*. José Eduardo Franco e Guilherme d`Oliveira Martins (coords.) (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022), 1195-1201.
- 12 Para uma análise mais aprofundada, ver Manuel Antunes, *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ*, tomo IV, *Religião, Teologia e Espiritualidade* (1ª ed.), capítulo III «Vaticano II», coordenação científica de Hermínio Rico, SJ (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007b), 137-200.
- 13 Ver a análise de José Eduardo Franco & Ana Lúcia Ferreira (2024), «Atualidade do pensamento democrático do Padre Manuel Antunes», *Brotéria*, vol. 198 (maio/junho, 2024), 451-462.

SUMÁRIO

SUMÁRIO

Uma sociedade que enterre de uma vez para sempre os monstros inumanos de um passado mais ou menos próximo ou mais ou menos remoto. Uma sociedade em que o Estado, em vez de fim em si mesmo e de fim dos grupos que o compõem, se encontre, de verdade, ao serviço da comunidade das pessoas que o excedem em toda a linha. Uma sociedade em que o homem não seja um simples número da série ou uma peça da engrenagem cibernética em que ela se tenha convertido. [...] Uma sociedade consciente da humanidade de todos os homens, em geral, e da unicidade de cada homem, em particular. [...] Uma sociedade em que a violência institucionalizada vá sendo progressivamente esbatida e em que o poder seja realmente exercido *pele* povo e não *sobre* o povo. [...] Uma sociedade que saiba unir-se em torno do projeto das quatro grandes modernidades necessárias: a modernização (sensatamente ecológica) da agricultura; a modernização da ciência e da tecnologia [...]; a modernização da economia a partir, basicamente, dos recursos próprios tantas vezes não ou mal aproveitados; a modernização da educação e da cultura a comandar todas as demais. Uma sociedade em que o enfrentamento seja substituído pela confrontação, a competição dê lugar principal à competência e a solidariedade vá, gradualmente, assumindo a categoria da igualdade na alteridade. Uma sociedade onde exista o direito à diferença sem, por isso mesmo, constituir um insulto aos pobres, aos humildes, aos deixados por conta de todos e de ninguém. Uma sociedade verdadeiramente pluralista em que o regime ideológico seja reduzido ao mínimo e em que a perseguição por motivos de raça, de crença, de filosofia ou até de ciência deixe de ser possível, em que o nacionalismo, álibi de tantas perturbações, não se erga como bandeira de todas as nobrezas e em que os fármacos imunizadores contra os mais diversos e contrários 'ismos' sejam de fácil acesso, evitando-se assim o império do discurso ideológico, o poder de afirmar os contrários impunemente e sem riscos de desmoronamento próprio [...]. Uma sociedade em que os messianismos secularizados não se apresentem como substituto fácil da fé na transcendência e em que esta não possa cobrir com o seu manto protetor um mundo de

superstição ou de interesses bem mesquinhos [...]. Uma sociedade de autêntico desenvolvimento do 'homem todo e de todo o homem' que não mera associação contratual para um simples crescimento [...]. Uma sociedade que promova a socialização política desde cedo, desde a infância [...]. Uma sociedade em que a política não se encontre desvinculada da ética nem a ética se encontre desvinculada da política (Antunes, 2023, p. 26-30).

A sociedade, a política e a cultura ocidentais compõem, de facto, uma preocupação permanente da reflexão de Manuel Antunes, segundo uma perspetiva interdisciplinar, de articulação de saberes, com base num ideal humanizante e sentido ecuménico promotores do equilíbrio entre o particular e o universal, integrando a unidade na diversidade e vice-versa. Apela, pois, à compreensão da complexificação da sociedade, que exige uma prática política sã, aberta ao diálogo, digna, de homens íntegros, movidos pela moral, pelo interesse individual e coletivo, na prossecução do "Bem Comum o mais universal" (Antunes, 2023, p. 129), em que "poder é ser" (Antunes, 2023, p. 133), no exercício da autoridade, da liberdade e da responsabilidade.

Manuel Antunes evidencia que é, sobretudo, na elite política que recai maior responsabilidade na efetivação da verdade, da fraternidade, da justiça, e da liberdade, que permitam humanizar o homem no seu exercício pleno. O autor revela que este caminho exige uma forte dose de utopia, pois "sem esse mínimo de utopia será muito difícil – ou talvez impossível – culturalizar a sociedade e socializar a cultura" (Antunes, 2023, p. 30), mas, simultaneamente, traz consigo um forte sentido de realismo, traduzido em esforço concreto no caminho da realização efetiva, para que liberdade e justiça se possam conjugar e unir. Neste sentido, enumera quatro grandes caminhos que deverão ser percorridos e experienciados: "o conhecimento político, a capacidade do agir político, convicções básicas e carácter, principalmente carácter" (Antunes, 2023, p. 30). Advoga, pois, que qualquer revolução política, económica e social, de uma sociedade democrática, deve incluir uma revolução moral:

SUMÁRIO

Sem ela, as outras revoluções correm o risco de não passarem de perversões. Sem ela, uma corrupção sucede fatalmente a outra corrupção ou, talvez pior, a antiga perpetua-se. Sem ela, a «exploração do homem pelo homem» muda apenas de campo (Antunes, 2023, p. 73).

Neste sentido, os grandes eixos axiológicos da revolução moral inscrevem-se na realização da justiça, e passam pela adoção de uma cultura de solidariedade e pela vivência sábia da liberdade, que não a libertinagem ou a anarquia, assim como pelo cultivo dos valores da honestidade e da transparência verdadeira, de modo a criar a confiança nas instituições e dar crédito ao Estado. “Homens e estruturas devem ir transformando-se numa interação recíproca” (Antunes, 2023, p. 120), sendo que Manuel Antunes enaltece, mormente, a qualidade dos homens e não tanto as estruturas institucionais por ele criadas. Só eles podem instaurar uma vida nova assente em novos costumes, traduzidos em comportamentos mais justos e mais solidários, numa articulação plena entre direitos e deveres, praticando, de forma efetiva, a democracia, como espaço de liberdade e de justiça, com sentido de responsabilidade, de exigência na formação em detrimento da informação, no primado da comunidade ao invés da sociedade, no caminho de humanização das pessoas, que, por sua vez, reunirá condições ideais para humanizar a própria Terra.

Manuel Antunes propugna uma revolução moral com praticidade, plena de sensatez e de equilíbrio, “uma revolução moral que estabeleça o primado da produtividade sobre a propriedade – estatal ou outra -, da cultura sobre a economia, do ser sobre o ter, da comunidade sobre a sociedade” (Antunes, 2023, p. 86). Denota, pois, a importância de pensar sobre o quadro de valores, para que o homem caminhe para uma existência integral autêntica, baseada sobre aquilo que é permanente - a verdade, a justiça, a beleza, a bondade, o conhecimento, assentes nos princípios de Cícero: “*gravitas, pietas, simplicitas*” (Antunes, 2008b, p. 105), veiculados por uma educação interdisciplinar, centrada no que perdura. “Os valores, não

meramente proclamatórios, devem descer do céu dos conceitos à realidade das leis e dos atos administrativos e à vivência dos cidadãos” (Cunha, 2022, p. 47). Desta forma, a questão dos valores, em matéria de educação, é a questão, pois “só assim o homem se sentirá implicado, envolvido, responsabilizado” (Antunes, 2008b, p. 123), na busca de uma felicidade coletiva que contemple o Outro, na diferença e na multiplicidade, no caminho de uma existência autêntica.

A autenticidade surge, em Manuel Antunes, como uma exigência moral de grande relevo, tendo a sua gênese na pessoa humana, detentora de consciência e de liberdade, concretizando-se numa sociedade verdadeiramente dialogal, de abertura à transcendência, permitindo “fazer a verdade, toda a verdade e só a verdade” (Antunes, 2008a, p. 53) - o caminho efetivo para uma existência autêntica. Para isso, apela a uma “renascença” (Antunes, 2008c, p. 44), assente no dever ser, na consciência do Outro, numa reflexão fecunda e conciliadora da unidade e diversidade, assente numa revolução moral, que acompanhe a revolução política, social e cultural, “que ensine a conjugar justiça e solidariedade, liberdade e honestidade” (Antunes, 2008c, p. 46), compreendendo o todo e as partes, assim como as suas interfecundações, alicerçadas no valor da pessoa humana.

Numa época em que o homem vive momentos de desorientação e ansiedade, e, num espaço onde “ter, sobra” (Antunes, 2008b, p. 197), “urge restabelecer o equilíbrio, urge re-interiorizar o homem” (Antunes, 2008b, p. 137), na procura de uma humanização humanizante, dado o contexto de desenraizamento em que o homem se encontra. Por isso, Manuel Antunes apela ao despertar da juventude para estas questões, no sentido de compreender que um homem desenraizado será, naturalmente, um homem menos humano, logo, “há que chamá-la à responsabilidade que é a personalização”, (Antunes, 2008b, p. 269), no seio de um legado recebido, capaz de superar o narcisismo e a alienação, “porque se o Homem se põe, opondo-se, o Homem completa-se, coexistindo e integrando-se” (Antunes, 2009, p. 52), no caminho de uma cultura de diálogo e de sensatez.

RAZÃO E FÉ NO CAMINHO DA JUSTIÇA SOCIAL

Manuel Antunes propugna uma visão da sociedade, inscrita na solidariedade e na fraternidade, que extravasa a imediatez do político, e integra o espaço mítico ou teológico, com base no modelo da doutrina social da Igreja, num espaço e tempo comuns. Assim, “Religião e Nação” (Antunes, 2007b, p. 99), enquanto organismos vivos, assentam na ideia de consubstancialidade. Salienta, pois, a moderação e a sensatez, relativamente à necessidade de repensar os Estados e o mundo, procurando situar-se naquilo que designa por “zonas temperadas” (Antunes, 2008c, p. 32), aliadas ao pensamento reflexivo e crítico. De facto, é nas zonas temperadas que se poderão evitar as “injustiças globais” (Antunes, 2023, p. 46), com aturada lucidez, e atuar em prol do bem comum, nacional e global. É quando o homem se mostra sensato e razoável que se revela verdadeiramente racional, estabelecendo acordos de justiça recíproca, traduzidos no sentido de pertença ao Outro, sendo que “a negociação é o caminho e a reconciliação é a meta” (Antunes, 2008d, p. 251), na construção de um mundo mais justo e mais fraterno.

Manuel Antunes, ao pensar a cultura, assente numa visão de humanismo integral e dialogal, inclui a dimensão transcendente inerente à historicidade humana, do ponto de vista individual e coletivo. O homem é, pois, um animal religioso, tal como é um animal social, político e cultural, “um ser-para-a-Transcendência” (Antunes, 2007b, p. 19), aspirando superar a sua finitude, os seus limites. A cultura tem como finalidade “servir a pessoa humana” (Antunes, 2007b, p. 175), encontrando-se, plenamente, ao serviço da dignidade do “Homem das duas cidades – a celeste e a terrestre” (Antunes, 2007b, p. 28), uma vez que o homem é um ser sem definição, incompleto, com necessidade de absoluto. Assim, a espiritualidade e a religião constituem parte integrante da totalidade do ser humano, numa altura

em que o homem moderno se inunda de “Absolutos: o Absoluto da Ciência, do Progresso, da Liberdade, da Razão [...] da Felicidade [...]” (Antunes, 2007b, p. 16), neste mundo de grandes massas, de grande desorientação, no qual o homem experimenta a solidão no meio de uma multidão imensa. O sagrado é uma “forma *a priori*, ôntica” (Moura, 2007, p. 310), ocupando, assim, um lugar intrínseco, relativamente ao ser humano, assente no sentimento de ligação ou religação a um princípio superior, não sendo possível desvincular esse “traço de imaterialidade” (Serrão, 2007, p. 359) que compõe a existência humana.

O homem, enquanto detentor de uma consciência e de liberdade, tem o direito e o dever de se realizar como pessoa, mediante a comunidade, numa relação de reciprocidade, que se traduz no princípio orientador - “o primado da moral” (Antunes, 1998, p. 460), do qual emerge a importância da justiça social. Neste sentido, a Justiça surge, em Manuel Antunes, como valor fundamental da essência do ser humano e de toda a sua existência social. É o sentimento de justiça que se encontra por detrás das revoluções, “é no campo da justiça que as revoluções se ganham ou se perdem, se acreditam ou se desacreditam, triunfam ou são derrotadas” (Antunes, 2023, p. 77), sendo um sentimento primário no âmbito da socialização do ser humano.

De todo um povo. Que não apenas de uma classe, de um partido, de uma região, de um grupo. Importa que as alegrias e as tristezas, os encargos e as esperanças, os sofrimentos e as exultações que, por princípio, são comuns, afetem real, efetivamente e equitativamente a todos. Sem párias e sem parasitas; sem privilegiados e sem proscritos; sem humilhados e sem disfarçados. É isso que define um povo enquanto povo. É isso que articula a ligação de todos os membros do mesmo corpo social. É isso que possibilita o dinamismo histórico do conjunto. É isso que permite ao conjunto sobreviver nas horas de prova (Antunes, 2023, p. 78).

Manuel Antunes apela, efetivamente, ao avivar da consciência pública¹⁴, numa participação consciente e digna, dada a impossibilidade de “extinguir ‘a fome e sede de justiça’ que habita o coração do homem” (Antunes, 2023, p. 77). Para tal, é urgente que, de facto, “o presente seja a pátria dos lúcidos” (Abreu & Franco, 2008, p. 39), e que a política possa estar ao serviço do exercício pleno da verdade, da lealdade, da honestidade e da justiça, no alcance da paz e do bem comum. Neste sentido, e segundo influência tomista, a justiça, assume-se como virtude cardeal, sob índole social, enquadrando-se, por isso, na ordem das relações humanas, o que implica alteridade e reciprocidade¹⁵, estando em causa, efetivamente, a realização do bem comum, espelhando, assim, a doutrina social católica. Manuel Antunes pugna pela justiça social, questionando a própria sociedade cristã.

E pode uma sociedade ter o nome de cristã. Se nessa sociedade coexistem, lado a lado, não raro, lucros fabulosos e salários de miséria, se nessa sociedade se ostentam espectáculos de luxo inútil em ambientes de extrema pobreza – e hoje é muito difícil guardar compartimentos estanques – o cristianismo real dessa sociedade, como tal sociedade, não existe (Antunes, 2007b, p. 39).

Para a unificação, em plenitude, do mundo em transformação, um mundo onde predomina o artificial, Manuel Antunes diz ser necessário um “órgão vivo”, de interioridade, que permita conservar a continuidade daquilo que perdura no tempo – “o eterno no homem” (Antunes, 2007b, p. 37). Revela fé na Igreja, no caminho de salvação do homem dotado de historicidade. Diz ser “a hora da Igreja” (Antunes, 2007b, p. 38), apesar da sua diminuta

14 Ver «Da direcção de consciência pública, hoje», in *Obra Completa do Padre Manuel Antunes SJ*, tomo II: *Paideia, Educação e Sociedade*, Coordenação Científica de José Eduardo Franco (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008b), 201.

15 A partir do século XIX, deu-se o incremento do conceito de «justiça social» no contexto do capitalismo liberal. «Atribui-se à J. social a função de regular os dirs. e deveres dos membros da sociedade com relação ao bem comum, que ela deve promover», *Justiça*, in Paulo Durão, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa: Verbo, 1971, v. 11, p. 967-970.

representação social, aspirando dar alma ao mundo desorientado, na procura incessante de paz e justiça, na defesa da dignidade da pessoa humana. Procura perscrutar o sentido da Igreja no mundo atual, dando-lhe um novo rosto:

[...] encarnada na terra dos homens, no mundo dos homens como prolongamento real que é, no espaço e na história, do seu divino Fundador, o 'homem Cristo Jesus.' A Igreja não é apenas a Jerusalém celeste, a *beata pacis visio* é também a *Ecclesia militans*, a Igreja militante. Não é apenas o dado transcendente às civilizações, aos povos e às classes sociais, é também, por destino, o dado imanente a *todas* as civilizações, a *todos* os povos, a *todas* as classes sociais, misturando-se aos problemas que, de perto ou de longe, se referem à salvação eterna dos homens, assumindo-os para os recriar no seio de Nova Eva, de Mãe de todos os verdadeiros viventes (Antunes, 2007b, p. 34).

Manuel Antunes defende uma Igreja – “instituição de que o homem precisa para se realizar” (Nascimento, 2007, p. 526), não sectária, cooperante com todos os corpos sociais, verdadeiramente, ao serviço das pessoas, para que possa exercer, plenamente, a sua missão social, “contra o imobilismo, a superficialidade, o comodismo instalado, o farisaísmo” (Nascimento, 2007, p. 530), conferindo sentido à vida humana. Entende a Igreja como espaço de comunhão, de abertura ao transcendente, local em que o homem se confronta com o diverso, vive, convive, no caminho da humanização. “Era pelo interior e não pela revolução, pela interioridade e não pelo domínio, pela iluminação e não pelo poder, que a Igreja haveria de exercer a sua missão, num ‘universo em mutação, com horizonte móvel’” (Nascimento, 2007, p. 537), no sentido da regeneração, assente no quadro de valores do humanismo cristão, um humanismo de abertura ao divino, fundado na esperança.

Manuel Antunes evidencia fortes preocupações de justiça social, debruçando-se sobre as grandes linhas do desenvolvimento histórico do catolicismo social, que surge no contexto dos efeitos

SUMÁRIO

sentidos decorrentes da revolução política e da revolução industrial do século XVIII, designadamente o surgimento do proletariado suburbano; a secundarização da Igreja e secularização institucional; o aumento da pobreza e desenvolvimento de vários movimentos sociais de resposta à crise social. De facto, “os iniciadores do Catolicismo Social serão contra a burguesia e o seu liberalismo individualista, o seu capitalismo devorista, o socialismo e o princípio colectivista, o conservadorismo e o seu imobilismo, o revolucionarismo e o seu destrutivismo” (Antunes, 2007b, p. 114). Nomes sonantes como A. de Mun, de França; o cardeal Manning, de Inglaterra; Von Ketteler, da Alemanha; e Taparelli d`Azeglio, de Itália, deram vida ao Catolicismo Social. Manuel Antunes reflete, com acuidade, sobre textos e estudos, destacando a *Renum novarum* de Leão XIII (1891), através da qual, o Catolicismo Social passa a ter a sua *magna charta libertatum*, texto este considerado por muitos cristãos e não cristãos “revolucionário e escandaloso” (Antunes, t. IV, 2007b: 115); *Quadragesimo Anno* (1931) e *Divini Redemptoris* (1937), de Pio XI; *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), de João XXIII; *Populorum Progressio* (1967) e *Octogesima Adveniens* (1971), de Paulo VI; e a constituição conciliar *Gaudium et Spes* (1965) (Antunes, 2007b, p. 116-117). Deste estudo e análise, faz sobressair os princípios orientadores do Catolicismo Social, enquanto guia na ação da transformação da sociedade e do mundo, segundo uma base antropológica: (i) *Princípio da pessoa da comunidade*, sendo um princípio de particular importância, fundador da conceção ontológica do Catolicismo Social. Enfatiza-se a reciprocidade constante entre pessoa e comunidade, interioridade e exterioridade, imanência e transcendência, na sua complementaridade una e diversa; (ii) *O primado da moral*, assente na solidariedade e corresponsabilidade do homem dotado de consciência e de liberdade, na procura da justiça social; (iii) *Reforma das estruturas e conversão das pessoas*, contrariando a ação revolucionária em si e por si, pugnando a mudança das estruturas e das pessoas que as compõem,

porque mais do que mudar as estruturas, importa mudar as pessoas no sentido da fraternidade e misericórdia; (iv) *A propriedade e suas funções*, salientando a sua função social; (v) *Concertação entre os grupos sociais*, mediante a abertura ao diálogo aberto e fraterno, à recíproca consciencialização de direitos e deveres que permita uma contínua defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana; (vi) *Tipo de economia*, salientando uma economia planificada em linha com o exercício pleno dos direitos fundamentais da pessoa humana (Antunes, 2007b, p. 118-120).

Efetivamente, Manuel Antunes contribuiu para desbravar um lugar, para o diálogo aberto da cultura com a fé cristã, no espaço público.

Na incerteza que a tantos homens de hoje atormenta e na ansiedade que a tantos devora, o teólogo cristão é convidado por uns, desafiado por outros, desejado por alguns mais, no sentido de entrar na praça pública para aí discutir, com as luzes que lhe são próprias, os problemas reais dos homens reais, para aí apresentar as soluções precisas, ou tão-só pressentidas, que a sua meditação sobre a fé que o anima, lhe dita (Antunes, 2007b, p. 182).

Considera-se, assim, de toda a importância, abrir a própria Teologia a uma dimensão dialógica e comunitária, aberta à sociedade, na defesa da dignidade da pessoa humana, já que “vivemos num tempo em que se respira igualdade, em que se proclama o sentido da justiça, da justiça social, sobretudo” (Antunes, 2007b, p. 24), para a qual a misericórdia terá um papel promissor.

Neste contexto, a filosofia e a religião surgem enquanto grandes fontes de sabedoria capazes de combater a desumanização do homem e, desta forma, cumprindo os pressupostos da pedagogia inaciana, interligando a fé e a cultura, criando condições ideais para a afirmação do *homo misericors*.

O HOMO MISERICORS MEDIADO PELA EDUCAÇÃO E CULTURA

Numa época de crise, no caminho da efetivação da justiça, da liberdade, e da igualdade, Manuel Antunes enaltece, de forma particular, o direito e o dever da educação e da cultura¹⁶, procurando promover o desenvolvimento harmonioso e equilibrado do ser humano – “seres conscientes de que agir sobre o mundo é agir sobre o homem e de que agir sobre o homem é agir sobre o mundo, eis o que visa a conjugação dos dois humanismos, clássico e moderno”, (Antunes, 2007a, p. 320). Fortemente influenciado pela tradição greco-latina, o seu pensamento pedagógico incide, de forma particular, na valorização da formação integral do ser humano, na procura do desenvolvimento intelectual e moral. Neste sentido, acredita na (re)educação da mente, integrando a ética e os valores do homem, entendendo a educação enquanto processo de humanização. De igual forma, a tradição greco-latina privilegia a busca da verdade, construindo um caminho de realização plena do ser humano, pelo que Manuel Antunes percebe a educação enquanto instrumento de libertação e emancipação, valorizando o diálogo harmonioso do homem consigo mesmo, com os outros, e com o meio envolvente, atendendo à historicidade particular de cada um.

A educação integra um processo de construção consciente, logo, de formação, assente na ideia humanista, integrando o espaço exterior, físico, e o espaço interior, espiritual. A complexidade resulta da integração da unidade e multiplicidade, sendo que “uma educação ou é total ou simplesmente não é” (Antunes, 2008b, p. 175), que promova uma formação integral, total, centrada naquilo que é a

16

Ver «Da educação como poder numa época de crise», in *Obra Completa do Padre Manuel Antunes SJ*, tomo II: *Paideia, Educação e Sociedade*, 152.

condição humana da era planetária, na inter e transdisciplinaridade¹⁷, reconhecendo e valorizando a diversidade cultural. Manuel Antunes defende, pois, um saber articulado, não fragmentado, onde a interdisciplinaridade¹⁸ se sobressaia como característica primordial na construção de “uma antropologia completa: física e moral, paleontológica e etnológica, histórica e filosófica, compreensiva e explicativa; individual e colectiva” (Antunes, 2008a, p. 60), que traduz a totalidade do homem, uma vez que “todo o homem, pelo facto de o ser, é um ser de cultura” (Antunes, 1999, p. 746), valorizando, naturalmente, a unidade na diversidade. Uma totalidade “em marcha” (Antunes, 2011, p. 95) enquanto produto e produtor de cultura, enquanto ser histórico particular e universal, dotado de consciência e de liberdade, que requer uma compreensão dialética e integral.

A educação ocupa, assim, um lugar primordial na obra de Manuel Antunes, para a consolidação de uma sociedade democrática, na medida em que “sem o poder da educação, todos os outros poderes correm o risco de se tornarem vãos ou até nocivos” (Antunes, 2008b, p. 155). Desta forma, busca-se uma educação em abertura plena a tudo a que é humano, de forma, verdadeiramente, inclusiva e prospetiva, permanente, aliada à premissa de “*formar para imaginar para edificar*” (Antunes, 2008b, p. 118), contrariando uma pedagogia setorizada, alienante, tendendo para a homogeneização (Alves-Jesus & Ferreira, 2024), permitindo uma maior simbiose com a sociedade, sendo a educação um “processo sempre *in fieri* [...] na convicção de que, se não nos fizermos, seremos feitos” (Antunes, 2008b, p. 115). De facto, evidencia-se o primado da formação sobre a informação, que tenda para um diálogo universal que exija o reconhecimento da singularidade e da diferença, abrindo caminho para uma cultura efetivamente dialogal.

17 Ver a análise de Marcos L. Mucheroni & Adérito Fernandes-Marcos «Traços transdisciplinares na obra do Padre Manuel Antunes: uma análise crítica à luz da Carta da Transdisciplinaridade / UNESCO-1994». In: Congresso Internacional, 2018, Sertã - “Repensar Portugal, a Europa e a globalização [Em linha]: 100 Anos Padre Manuel Antunes, sj”. [S.l.]: [s.n.], 2018, p. 11.

18 Ver a definição de «interdisciplinaridade» em Manuel Antunes, *Obra Completa do Padre Manuel Antunes*, tomo II, *Paideia, Educação e Sociedade*, 144-146.

SUMÁRIO

Preocupado com o homem e com o ser homem no todo que é, e uma vez que “o homem realiza-se enquanto homem pela educação” (Dimas, 2019, p. 173), Manuel Antunes concebe a problemática da educação, consubstanciada na sua relação estreita com a cultura e a sociedade, enquanto facto, necessidade e dever. Fala-nos, pois, de uma educação que privilegie a relação dialética entre a ciência e a sabedoria, bem como entre os factos e os valores. Abre a cultura no seio dos valores do homem, segundo uma visão interdisciplinar do mesmo (Franco & Rico, 2003, p. 179), de valor acrescentado, procurando ter uma visão do homem que não seja uma mera soma de partes, mas, sim, um “todo englobante” (Langrouva, 2007, p. 244), de difícil definição, uma vez que integra em si mesmo uma procura de Ser que o transcende. Entende que “educar é agir, actuar, sobre o cerne do humano, do próprio homem, do homem singular e único que é a pessoa de cada um” (Patrício, 2007, p. 268), concebendo a educação, enquanto ação, no todo que o homem é, promovendo e construindo valores, uma vez que “o homem da era planetária sente grande dificuldade em encontrar-se, em identificar-se, em fixar-se” (Antunes, 2008b, p. 179). Desta forma, o projeto educativo¹⁹ é, ele próprio, “um projecto de cultura, um projecto de homem e de sociedade a construir” (Franco, 2008, p. 8), o que faz com que a educação vá muito para além daquilo que é o domínio escolar, integrando a construção de um projeto de formação integral do ser humano, para que o homem consiga viver como homem e consiga dialogar, no seio das várias culturas do mundo global, já que, num mundo pluralista, “o diálogo entre os povos, entre as religiões, entre as ideologias, entre as culturas” (Antunes, 2007a, p. 24) torna-se, efetivamente, um imperioso dever. Assim, Manuel Antunes entende que a educação de amanhã, situada no “horizonte do universal humano” (Patrício, 2007, p. 272), deve preparar os indivíduos, cientificamente,

19

Ver a análise de Leonel Ribeiro dos Santos, «Manuel Antunes, filósofo da educação». In: *Repensar Portugal, a Europa e a Globalização. Saber Padre Manuel Antunes, SJ - 100 Anos* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022), 291-317.

tecnologicamente, sem descurar a filosofia e a teologia, e cultivar o “ter para o ser” (Coutinho, 2007, p. 285), baseando-se em três princípios fundamentais: (i) fé na ciência; (ii) confiança na imaginação; (iii) abertura à transcendência (Meneses, 2007, p. 304), traduzindo a sua visão global do ser humano.

Para a efetivação de todo este caminho, propõe-nos a superação do indivíduo atomizado, abstrato, alienado da sociedade, a superação do “homem-espuma” pelo “homem de misericórdia”, pelos homens e mulheres que, atribuindo valor a si próprios, por meio da educação e da cultura, atribuam igualmente valor ao Outro, próximo ou distante, mediado pelo espírito da solidariedade e do amor, que deverá presidir a toda a humanidade (Franco & Ferreira, 2024, p. 460).

A visão antuniana de misericórdia traduz a caracterização do homem, enquanto ser social, como ser ‘de’ e ‘em’ relação, que lhe permite a sua realização. Neste sentido, o *homo misericors*²⁰, tal como é concebido por Manuel Antunes, surge com um papel importante de conciliação e de equilíbrio, na medida em que surge da vontade de o homem sair de si mesmo, de se libertar, num caminho de permanente reciprocidade, contribuindo para o processo de desalienação, com base numa conciliação da misericórdia e da técnica. “Sem ciência e sem técnica, a Humanidade não pode subsistir; sem misericórdia, ela não pode subsistir humana” (Antunes, 2008b, p. 92). De facto, não é surpreendente encontrarmos, também, na obra antuniana, uma reflexão cuidada em torno da superficialidade, do facilitismo e do tecnicismo, que vem caracterizando o mundo atual. A ascensão de novas formas de ser e de estar em sociedade, associada ao desenvolvimento técnico, não é, em si, nociva, antes pelo contrário, trouxe o progresso e, conseqüentemente, a melhoria das condições de vida a diversos níveis. No entanto, uma sobrevalorização acentuada não deixa de ser, essa sim, nociva. Para Manuel Antunes, o valor

da técnica não é questionável – tanto que, à pergunta “Será possível reconciliar a Técnica e a Misericórdia?”, responde “Deve ser possível” (Antunes, 2008, p. 88). Questionável é apenas o lugar, cada vez mais exacerbado, que lhe reservam na sociedade, em galopante destaque, a ponto de descurar a centralidade do próprio homem e das relações humanas. Neste sentido, o desenvolvimento do chamado *homo misericors* (Antunes, 2008, p. 83), aberto ao mundo, aberto ao outro, desempenhará um papel fundamental na sociedade, procurando compreendê-lo nas suas diferenças.

“Ciência e sabedoria, prudência e audácia, discernimento crítico e sentido do possível, uma certa capacidade profética e uma visão certa da história” (Antunes, 2008b, p. 208) serão, efetivamente, linhas orientadoras de um caminho a percorrer entre o uno e o múltiplo, o particular e o universal, no qual os valores assumam lugar de destaque, “para que contra o *homem-espuma* possa vingar o *homem todo e todo o homem*” (Alves-Jesus, 2022, p. 946), num processo de aperfeiçoamento permanente, de liberdade e de consciência, na promoção da dignidade humana. Neste sentido, “o mundo atual precisa se atualizar e ativar a força mobilizadora através de uma nova utopia em favor de um mundo unido” (Franco, 2016, p. 279), assente no “*homo fraternus*” (Franco, 2016, p. 282), capaz de construir uma cidadania universal de todo o homem, numa relação estreita com o seu semelhante e com o meio que o rodeia, revestindo a globalização de humanismo, fundando uma cultura assente na misericórdia, mediada por uma autêntica “revolução da solidariedade” (Antunes, 2008c, p. 50), na qual a lucidez e a coragem possam destacar-se como valores essenciais, evitando radicalismos e conformismos²¹. A solidariedade permite combater o individualismo e o coletivismo, num equilíbrio pleno da unidade na diversidade e vice-versa, priorizando o ‘ser’ ao invés do ‘ter’, assente em valores humanistas, capazes de trilhar o

21

Ver «Por que há radicais e convencionais?». In: *Obra Completa do Padre Manuel Antunes SJ*, tomo II: *Paideia, Educação e Sociedade*, 58.

“caminho da liberdade humanizadora” (Antunes, 2023, p. 84), na concretização dos princípios e dos valores da justiça.

É, pois, pela misericórdia que o homem pode mudar o seu sentido na terra, na permanente abertura ao Outro, na procura do todo em cada parte, para que consiga evoluir da “multidão solitária”, que se traduz num “conjunto de homens unidimensionais numa sociedade multidimensional” (Antunes, 2008b, p. 191), contrariando o individualismo, que faz diminuir a consciência histórica e a consciência coletiva, em prol do bem comum.

O homo misericors reflete, assim, um “homem de Esperança” (Antunes, 2007b, p. 17), promovendo um humanismo fundado na esperança, em contexto democrático, um “humanismo de disponibilidade e de serviço” (Antunes, 2007b, p. 204), inspirado na vida de Cristo, e, por isso, um humanismo histórico, inscrito em determinado tempo e espaço, que caracteriza o humanismo da Companhia de Jesus²². “O Reino torna-se humano e histórico, na pessoa de Jesus de Nazaré, o Logos do Absoluto” (Gama, 2007, p. 432). Cristo, na sua missão de salvador de todo o ser humano, permitirá a reconciliação e a dignificação da pessoa humana, na sua relação com o mundo, com o Universo e com Deus. Para Manuel Antunes é, precisamente, neste vínculo que reside a esperança autêntica de humanização, em que o humano e o divino se entrecruzam, numa relação de complementaridade e mediação, em perfeita simbiose. O cristão será, então, o homem da “Grande Esperança” (Antunes, 2007b, p. 14), enquanto caminhante e construtor das duas cidades, cujo alimento vital se consubstancia na misericórdia.

22

Ver o capítulo «A Companhia de Jesus e o seu Humanismo», in Manuel Antunes *Obra Completa do Padre Manuel Antunes SJ*, tomo IV, *Religião, Teologia e Espiritualidade* (1ª ed.), coordenação científica de Hermínio Rico, SJ. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007b), 203-220.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Manuel Antunes pugnou por um mundo onde todo o homem, independentemente da sua raça, religião, ou nacionalidade, pudesse viver uma vida plenamente humana, em que os direitos humanos fossem, efetivamente, a base da ação política.

Hoje, a reflexão de Manuel Antunes continua a oferecer-nos chaves de leitura, para compreender melhor o mundo atual, nas suas mais diversas perspectivas, filosóficas, políticas, religiosas e culturais. A intemporalidade manifesta do seu pensamento ressoa para todos aqueles que queiram, também, olhar para o tema da justiça, da fraternidade, da dignidade da pessoa humana, sob a perspectiva do insigne jesuíta, e encontrar, nesta, mais uma ferramenta em defesa de uma humanidade mais justa e fraterna, mediante a educação, enquanto facto, necessidade e dever, que ajude «o homem a ser homem» (Franco, 2008, p. 10), e que lhe confira verdadeiro sentido.

Num processo de aperfeiçoamento permanente da pessoa humana, dotada de liberdade e de consciência, urge humanizar a globalização, e fazer sobressair a misericórdia como o caminho possível para uma sociedade livre e justa.

Na dinâmica social contemporânea, é preciso que o homem tenha tempo e disponibilidade para contemplar, conhecendo-se em profundidade, olhando-se no Outro. Efetivamente, a compreensão mútua constitui um alicerce primordial do humanismo personalista dialogal que interligue, de forma harmoniosa, pessoas e coisas, mediada pela educação total, integral, na formação de um novo modelo de homem, baseado na integridade da pessoa humana, numa dialética dialogante com o Outro, numa relação de reciprocidade assente na misericórdia, em valores de permanência promotores da dignidade da pessoa humana.

Manuel Antunes, naquilo que define como contemporaneidade, dada a sua visão prospectiva, continua a ser nosso contemporâneo, cuja Obra nos permite colher uma muito atual perspectiva sobre questões centrais que se acometem à Humanidade, em torno da dignificação da ação política, indissociável da moral e, conseqüentemente, do próprio homem, uno e múltiplo, de interioridade e de exterioridade, de imanência e de transcendência, demonstrando-nos de que forma se pode reunir justiça e solidariedade, que são princípios estruturais e estruturantes de qualquer sociedade de valores democráticos.

Este será o caminho para uma existência autêntica, podendo cumprir-se, assim, um dos grandes desafios morais do nosso tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE MANUEL ANTUNES

ANTUNES, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo I, Theoria: Cultura e Civilização**, v. IV. História da Cultura. 1. ed. Coordenação científica de Luís Filipe Barreto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007a, p. 453.

ANTUNES, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo IV, Religião, Teologia e Espiritualidade**. 1. ed. Coordenação científica de Hermínio Rico, SJ. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007b, p. 405.

ANTUNES, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo I, Theoria: Cultura e Civilização**, v. III. Filosofia da Cultura. 2. ed. Coordenação científica de Luís Machado de Abreu. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a, p. 630.

ANTUNES, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo II, Paideia: Educação e Sociedade**. 2. ed. Coordenação científica de José Eduardo Franco. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008b, p. 307.

ANTUNES, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo III, Política e Relações Internacionais, v. I**. 1. ed. Coordenação científica de Guilherme d'Oliveira Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008c, p. 576.

ANTUNES, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo III, Política e Relações Internacionais, v. II**. 1. ed. Coordenação científica de Guilherme d'Oliveira Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008d, p. 595.

ANTUNES, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo V, Estética e Crítica Literária, v. I**. 1. ed. Coordenação científica de Eduardo Prado Coelho e Miguel Real. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 614.

ANTUNES, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo I, Theoria: Cultura e Civilização, v. II. Cultura Clássica, Parte I** Sebenta de História da Cultura Clássica (1970). 1. ed. Coordenação científica de Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 595.

ANTUNES, M. **Repensar Portugal**. Um manual de mesa de cabeceira para políticos. 1. ed. Lisboa: Theya, 2023, p. 146.

Catolicismo social. *In*: ANTUNES, M. **Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura, Edição Século XXI**. Lisboa | São Paulo: Editorial Verbo, 1998, v. 6, p. 456-462.

Cultura. *In* ANTUNES, M. **Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura, Edição Século XXI**. Lisboa | São Paulo: Editorial Verbo, 1999, v. 8, p. 744-747.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE MANUEL ANTUNES

ABREU, L. M.; FRANCO, J. E. **Padre Manuel Antunes, SJ. 1918-1985**: Um Mestre do Pensamento Português e Europeu. 1. ed. Porto: Estratégias criativas, 2008, p. 140.

ALVES-JESUS, M. S. O homem espuma contra o homem todo. Apontamentos para uma leitura sobre direitos humanos na obra do Padre Manuel Antunes. *In* Franco, J. E. & Martins, G. O. (coord.). **Repensar Portugal, a Europa e a Globalização**: Saber Padre Manuel Antunes, SJ - 100 Anos. 1.ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022, pp.937-947.

ALVES-JESUS, M. S.; FERREIRA, A. L. **Padre Manuel Antunes, Dignipédia Global, Dicionário Global de Direitos Humanos**. 2024. Disponível em: <https://dignipediaglobal.pt/dicionario-global/antunes-padre-manuel>. Acesso em: 26 jul. 2024.

BARRETO, L. F. Epílogo. Manuel Antunes, SJ: história e cultura. *In* Franco, J. E. & Martins, G. O. (coord.). **Repensar Portugal, a Europa e a Globalização**: Saber Padre Manuel Antunes, SJ - 100 Anos, 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022, p. 1195-1201.

COUTINHO, M. S. P. Valores, cultura e educação – Perspectivas do pensamento do Padre Manuel Antunes. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985) Interfaces da cultura portuguesa e europeia**. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 278-291.

CUNHA, P. F. Ética, política & direito democrático. Tópicos para a atual crise. *In* Franco, J. E. & Martins, G. O. (coord.). **Repensar Portugal, a Europa e a Globalização**: Saber Padre Manuel Antunes, SJ - 100 Anos. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022, p. 337-51.

DIMAS, S. A educação integral do homem na filosofia do Padre Manuel Antunes. **Saberes Interdisciplinares** – Revista do Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves, Mariana – Brasil, Ano XII, n.º 23, p. 174-180, 2019.

FRANCO, J. E.; Rico, H. (coords.). **Fé, ciência e cultura**: Brotéria 100 anos. 1. ed. Lisboa: Gradiva, 2003, p. 561.

FRANCO, J. E. Introdução. Para um projecto de educação total. *In* Antunes, M. **Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ, tomo II, Paideia: Educação e Sociedade**. 2. ed. coordenação científica de José Eduardo Franco. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 1-11.

FRANCO, J. E. (Coord.) **Um pedagogo da democracia**. Retratos e memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ. 1. ed. Lisboa: Gradiva, 2011, p. 402.

FRANCO, J. E. Da globalização à glocalização. Educar para uma globalização de rosto humano. Proposta de sete princípios para a utopia do mundo unido. **Brotéria**, 182, p. 271-282, 2016.

FRANCO, J. E.; Martins, G. O. Estudo introdutório. *In* Antunes, M. **Repensar Portugal**: Um Manual de Mesa de Cabeceira para Políticos. 1. ed. Lisboa: Theya, 2023, p. 11-18.

FRANCO, J. E.; Ferreira, A. L. Atualidade do pensamento democrático do Padre Manuel Antunes. **Broteria**, vol. 198 (5/6), p. 451-462, 2024.

GAMA, J. Pensar a cultura – Repensar Portugal. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985)** - Interfaces da cultura portuguesa e europeia. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 425-439.

LANGROUVA, H. Humanismo, discernimento e actualidade no pensamento do Padre Manuel Antunes. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985)** - Interfaces da cultura portuguesa e europeia. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 238-261.

MENESES, M. F. Uma educação para amanhã – O ensino jesuíta e a pedagogia inovadora do Padre Manuel Antunes. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985)** - Interfaces da cultura portuguesa e europeia. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 292-306.

MOURA, V. G. Manuel Antunes: A poesia e os últimos fins do homem. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985)** - Interfaces da cultura portuguesa e europeia. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 309-313.

NASCIMENTO, A. A. A Igreja do Padre Manuel Antunes: fé nos homens pelos caminhos da cultura. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985)** - Interfaces da cultura portuguesa e europeia. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 526-5733.

PATRÍCIO, M. F. Pessoa e comunidade no horizonte da concepção paidêutica do Padre Manuel Antunes. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985)** - Interfaces da cultura portuguesa e europeia. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 265-272.

RAMOS, J. A. M. Na margem oriental do classicismo. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985)** - Interfaces da cultura portuguesa e europeia. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 75-98.

SERRÃO, V. A reflexão estética na obra do Padre Manuel Antunes – Alguns contributos para a compreensão da sua perspectiva de análise integrada das obras de arte. *In* Franco, J. E. & Rico, H. (coords). **Padre Manuel Antunes (1915-1985)** - Interfaces da cultura portuguesa e europeia. 1. ed. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 346-360.

SUMÁRIO

4

Natan Alves David
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

JUVENTUDES PROTESTANTES NO BRASIL

**ENTRE NOVIDADES E RESISTÊNCIAS
NO PÓS-GUERRA**

A conjuntura global, na segunda metade do século XX, assumiu uma proporção densa, com atores, sujeitos e instituições efervescendo celeremente em constantes mutações. A intensidade destas mudanças, invenções e desbravamentos culminou em rupturas e flutuações que alteraram cenários, readequaram fronteiras, bem como inseriram novos conceitos e ressignificações.

Novas formas de globalização ampliaram contrastes, trouxeram novos e reciclados embates e transformaram as relações entre os países do globo, contribuindo para a erupção de novas formas de organizar e constituir cosmovisões. O trânsito de pessoas, de ideias, bem como a proliferação de instalação de instituições circulando globalmente, foram contribuintes para que a economia, a ciência e parte das religiões institucionalizadas – neste caso aqui considerado principalmente o catolicismo e protestantismo histórico – passassem a dialogar em um contexto cada vez maior e intenso. Temas como a exploração do trabalho, intolerância religiosa, violências étnicas, explorações, pobreza, misérias, e, sem deixar faltar, evidentemente, guerras (físicas ou de discurso) adentraram as mais diversas conjecturas do globo, que por mais que possam ter encontrado resistências, também encontraram espaço para circulação e formação de pensamento.

Em meio a estas constantes ebulições e oposições de ideias, a fé, a sua prática de realidade e a conexão com os eventos de seu tempo também estiveram neste caldo de maturação crítica e renovação. Especialmente significativo foi o movimento de conscientização que emergiu entre a juventude protestante institucionalizada no Brasil. Para parte destes, especial atenção foi dada à realidade social brasileira no pós-guerra, haja vista as inúmeras discordâncias a respeito da condição material vivida em diversos cantos do país e a responsabilidade do cristão protestante em sua ação e missão social.

Temas como miséria, fome, saúde, desemprego e guerra se tornaram termos constantes no vocabulário das juventudes

protestantes do Brasil. Foi enquanto tentativa de responder e contribuir para a melhoria de alguns destes anseios que parte da juventude protestante brasileira se viu engajada a realizar esforços coletivos, especialmente a partir de processos de institucionalização, ampliação de diálogo ecumênico e participação comunitária de ações sociais, sanitárias e humanitárias. Não sem antes, é verdade, encontrar resistências por parte do clero protestante instituído. Portanto, como ponto de partida desta reflexão, aprouve-nos questionar: como parte dos jovens protestantes agiram nesta emergência de novos contextos? Como ela iria se reconfigurar e trazer elementos de renovação em um protestantismo histórico brasileiro marcado por princípios doutrinadores rígidos e, em grande medida, vivenciado pelas classes médias e altas, de vida urbana, e, preponderantemente, alfabetizadas do Brasil?

As juventudes protestantes, como já estudado e debatido em muitos trabalhos, não ficaram alheias a este contexto de emergência sem antes fazerem ouvir seus ímpetos. Não antes sem resistência, virtualidades heréticas e elementos dissuasivos do campo religioso.

JUVENTUDE NO PÓS-GUERRA: CONCEITO EM TRANSFORMAÇÃO

Pensar juventude é sempre um desafio. Seja pelas possibilidades conceituais de definição, pela apropriação subjetiva desta estação da vida – ou ainda, os usos políticos e de dominação que lhe foram dados na história –, conceituar, definir e aprofundar é tarefa de grande porte. Ser jovem e sua definição coletiva vai além de um estágio da vida humana, uma fase puramente cronológica, estratificada a um recorte temporal, como se definido por *idade*, ou em última análise, uma *condição biológica* (Mellucci, 2001, p. 38).

As *idades da vida* (Ariès, 1981) e as constantes apropriações e sentidos dados às realidades coletivas dão distinto significado a esta categoria, não sendo apenas um fragmento da vida humana, mas realidade prática de ação e alteridade. Logo, os elementos que diferem uma etapa da vida humana de outra não são apenas fatores biológicos como a idade, mas também a experiência relacional de tempo, de identidade e pela construção simbólica que o indivíduo exerce no coletivo em cada categoria:

[...] as idades da vida não correspondiam apenas a etapas biológicas, mas a funções sociais; sabemos que havia homens da lei muito jovens, mas consoante a imagem popular, o estudo era ocupação de velhos (Ariès, 1981, p. 40).

E é imerso neste caldo contextual que o que aqui é chamado de *emergência de juventude* passa a assumir e a exercer uma forma acentuada de atuação na história do pós-guerra e no protestantismo brasileiro. Eric Hobsbawm é quem apontou o significativo destaque da participação das juventudes institucionalizadas e sua intensa atuação social e política a partir do pós-guerra, que germinaram estruturantes movimentos que se transformaram, nas décadas posteriores, em eventos históricos de grande importância histórica (Hobsbawm, 1995). Esta atuação revelou uma profunda alteração nas percepções e interpretações de geração, incluindo a noção de voz ativa e de atores históricos, possibilitando aos jovens a inserção em ações sociais de forma independente. Esta ressignificação, conquistada pela participação em movimentos organizados, sejam eles estudantis, religiosos ou operários, fez germinar a noção de que ser jovem não é apenas uma etapa cronológica: antes, é uma potência de possíveis realizações concretas no mundo material (Hobsbawm, 1995, p. 315-317).

Esta *potência em ação* colocou a categoria enquanto condição cultural e produto social em formação, que buscava ser ouvida e compreendida. Especialmente em estruturas conservadoras, passou, por este motivo, a ser vista como *transviada* dos padrões socialmente

estabelecidos nos comportamentos, costumes e práticas, culminando em parte dos eventos juvenis dos anos 1950 e 1960. Portanto, compreendê-los como emergente é perceber, num pós-guerra, o que Tony Judt (2008) reflete sobre a inauguração de uma fase intermediária entre a infância e o mundo adulto, que toma para si um poder consumidor e transformador de bens culturais, políticos, materiais e sociais. Um conjunto que potencialmente adquire consciência e ação ao mundo real:

Pela primeira vez na história, os próprios jovens começaram a comprar. Até então, a juventude sequer existia enquanto grupo separado de consumidores. Na realidade, a "juventude" sequer existia. Em famílias e comunidades tradicionais, crianças permaneciam crianças até deixarem a escola e entrarem no mercado de trabalho, momento em que se tornavam jovens adultos. A nova categoria, intermediária, "adolescente", na qual uma geração não foi definida por *status*, mas por idade – nem criança nem adulto –, não tinha precedente. E a noção de que tais indivíduos – adolescentes – pudessem constituir um grupo separado de consumidores seria impensável poucos anos antes (Judt, 2008, p. 141).

Analisar esta novidade de juventude emergente presume compreender um movimento crente nas possibilidades de mudanças de realidades tidas, há pouco, como perenes e duradouras. Esta juventude, enquanto motor constituinte de uma trajetória própria, autônoma e passível de dirigir os passos de um futuro, se instaura no âmbito cultural, recebendo diversas correntes de influência, como o cinema, a cultura jeans, o movimento *rock'n roll*, dentre muitas outras áreas. Tais influências implodiram em meio a camadas em que sujeitos jovens estiveram presentes, tanto enquanto indivíduos quanto coletivos: escolas, universidades, associações culturais, e, claro, nas igrejas protestantes históricas do Brasil.

Dizer, portanto, que a juventude do pós-guerra assume este caráter de emergência, enquanto possibilidade *de ser e de mudança*,

presume compreender uma condição sociocultural, principalmente ligada às constituições de formação de um aparato simbólico, reunida de um conjunto de novos significados de vida, apreendidos e inauguralmente praticados. O que fez com que algumas juventudes assumissem um caráter de mudança, bem qual um caráter revolucionário, está decididamente ligado ao aparato simbólico que tal grupo passou a desenvolver e a formar (Bourdieu, 1989).

Tal possibilidade permite a cumplicidade tanto de percepção desta emergência, bem como de sua negação, e está proporcionalmente mediada pelas relações de poder que as categorias e sujeitos partilham ou antagonizam (Bourdieu, 1989; 2003). Em fins últimos, o que fez com que uma parcela da juventude tenha se verificado enquanto emergência – de quem tem possibilidade de mudança, tal qual haja a cumplicidade dentre pares para reconhecer e partilhar, bem como antagonizar – se outorga na medida em que o *poder simbólico* é reconhecido dentre os agentes. Nas palavras de Bourdieu:

[...] o poder simbólico é um poder de construção de realidade, que tende a estabelecer uma ordem *gnosiológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre inteligências (Bourdieu, 1989, p. 09).

O avanço e modificações desta sociedade emergente ficam nítidos quando das atividades de cristãos protestantes no Brasil e suas estruturas religiosas com movimentos internos a partir de suas juventudes. Este caráter de questionamento, renovação e criticidade passou a alavancar diversas bandeiras, como: melhoria dos trabalhos voltados aos jovens, formação de instituições, busca por maior espaço na igreja, representação dinâmica e influente nas comunidades eclesiais, bem como na inserção de pautas que fossem, às suas perspectivas, necessárias. Havia, portanto, certo grau de anseio de mudança, fator este que é preponderante nesta emergência.

Em artigo no *O Jornal Batista*, o pastor José Reis Pereira fala sobre esta juventude emergente, mas que, neste cenário, não é compreendida como tal:

Quem viaja por estes brasis *sic.* imensos e dilatados e sente as angustias de forças inaproveitadas *sic* [...] sentimos que a juventude quer alguma cousa e já é tempo de lhe dar - quem já ouviu as críticas sensatas ao trabalho de direção, aqui e ali, por exemplo, de que a atual orientação dada às sociedades de moças é obsoleta, incoerente com estes dias de satélite artificial [...]. Protestamos, caríssimo. EM NOME DA MOCIDADE BATISTA PROTESTAMOS. Também anelamos favorecer a juventude (*Jornal Batista*, 1957, p. 04).

Esta necessidade de trabalho atualizado demonstra esta categoria em desenvolvimento. Ainda, aponta para os riscos da noção de "perda" do jovem de fé para os desvios que o mundo cultural, tecnológico e avançado pode promover, distante dos aparatos da fé. Com o advento e popularização de bens culturais, como rádio, TV e cinema, o mercado cultural passou a exercer importância acentuada na formação simbólica de coletivos sociais. A veiculação – e a aceitação por parte da juventude – da imagem da rebeldia sem causa, do transviar condutas morais e padronizações coletivas contribuíram para o desenvolvimento de temas como liberdade, igualdade, independência, novos padrões de consumo, dentre outros. Estes elementos encontraram profundas relações e disputas de poder, sejam mescladas pelo receio à novidade por parte das alçadas como conservadoras, sejam pela dificuldade em conciliar esta nova força em emergência, que além de ser geracional e etária, passou a ser localizada, social, política e cultural (Judt, 2008, p. 140-145).

Esta compreensão esteve registrada nas páginas do *jornal O Puritano*, principal veículo de comunicação da Igreja Presbiteriana do Brasil, que narrou, em 1960:

SUMÁRIO

Nota-se por tôda a parte entre a juventude uma inconcebível leviandade, uma sede insaciável de prazeres, uma absoluta falta de responsabilidade. Os pais e os mestres mostram-se apavorados e cheios de angústia, perguntam que será o mundo de amanhã. O mal agravou-se com a guerra, a maior de todas as calamidades públicas. Mal alimentados, não se sentem com coragem para dar-se de todo ao estudo e ao trabalho. Decai o nível de cultura e o gosto do estudo e, nas fábricas, os jovens operários já não produzem o que antes produziam. Sem ânimo para o estudo e para o trabalho, procuram os jovens um derivativo qualquer e se atiram doidamente no caminho escorregadio do vício. A horripilante depravação de costumes, fruto do afastamento de Deus, contribui também em larga escala para exacerbar os males que lamentamos. Os cinemas são escolas de todos os vícios, os jornais e revistas mundanas, inoculam-lhes o materialismo no coração. O rádio profana a santidade e pureza dos lares com seus programas licenciosos. A indecência das modas femininas, as orgias das praias, dos bailes, tudo se converte em fontes de poderosa excitação para o mal. Essa juventude, minada até a medula, converte-se em brinquedo de todas as paixões. Os homens de hoje, com raras exceções, não são um modelo para a geração que surge. Nossa política parece que desceu quanto podia descer. A juventude impiedosa faz de tudo isso objeto de irrisão. Vê pulularem os escândalos em derredor de si e julga que o mal não tem remédio. Mais que isso. Muitos pensam que é necessário viver assim, sem nenhum freio moral, para alcançar alguma coisa na vida [...] Que será de nós quando toda a mocidade do pai começar a pensar assim? (O Puritano, 1948, p. 6).

Este fragmento é riquíssimo em ofertar a intensa simbiose vivida em tempos de acentuadas mudanças culturais. Novos estilos e condutas de vida e práticas culturais trouxeram significativas ameaças à própria manutenção do campo religioso. Se o jovem "*impiedoso*" tem a possibilidade de ser transgressor, de desvirtuar o que é posto, de reorientar o que é dado e de questionar o que é permanente,

estas ações também poderiam ocorrer dentro da igreja? Em outras palavras, surge novo modo de desvio e virtualidades heréticas que corrompem a homogeneidade e eficiência do funcionamento do campo religioso. Desta forma, nos parece válida a aplicação do conceito de campo, e, neste caso, o religioso como um espaço estruturado, que delimita agentes e posições para atuação e ordenação de uma das relações de poder específicas. Como aponta Bourdieu:

um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições. Essas posições são definidas objetivamente em sua existência e nas determinações que elas impõem aos seus ocupantes, agentes ou instituições, por sua situação atual e potencial na estrutura da distribuição das diferentes espécies de poder (ou de capital) cuja posse comanda o acesso aos lucros específicos que estão em jogo no campo e, ao mesmo tempo, por suas relações objetivas com outras posições (Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 72).

Sendo este, ainda, “um estado da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na luta, ou se preferirmos, da distribuição de capital específico que, acumulado no curso das lutas anteriores, orientam as estratégias ulteriores” (Bourdieu, 1983, p. 90). Logo, o campo é centro de intenso jogo de relações de forças, e envolve sujeitos e instituições. Ainda, quando há insurgência de um grupo que ameaça a permanência e o funcionamento deste, as relações de força se intensificam de modo a reprimir – através de específicos elementos de coerção – os sujeitos, e/ou, instituições que emergem dentro do próprio campo. Assim, em seu funcionamento, podem vir a existir virtualidades heréticas que se configuram como uma ameaça ao funcionamento e permanência do campo (Bourdieu, 2013, p. 66).

Os heréticos e desviantes são os que buscam reconfigurar o campo religioso, promovendo engajamento individual e coletivo em direção a determinadas e específicas mudanças, embotando, assim, a *tensão* entre estes e as estruturas permanentes. Ao agir desta forma,

o desviante traz novas configurações, que fazem com que a estrutura sacerdotal, os produtores de capital simbólico e os que detêm o poder religioso, enquanto produtores de sentidos, sejam postos em caráter de dúvida e questionamento (Bourdieu, 2013, p. 65-66).

Fica evidente que o campo protestante brasileiro não esteve alheio a este tipo de movimentação, especialmente no contexto do pós-guerra. As ameaças ao funcionamento do campo religioso entraram em tensão, e diversas ações, inclusive repressivas, partiram do interior das igrejas históricas.

Raramente o desvio deixa de enfrentar resistência.

AÇÕES DA JUVENTUDE PROTESTANTE: PROTAGONISMO E RESISTÊNCIAS

Passemos então a perceber alguns movimentos de atuação das juventudes protestantes neste contexto de pós-guerra, e como este protagonismo e suas relações de poder com o campo religioso estiveram presentes em juventudes institucionalizadas, especialmente em denominações protestantes de origem Presbiteriana, Batista, Metodista e, em algumas iniciativas, ecumênicas.

Esteve, dentre as principais instituições de jovens protestantes no Brasil neste período, e celeiro das crises dentro do campo protestante presbiteriano, a Confederação de Mocidade Presbiteriana – CMP –, fundada em 1946, por ocasião do I Congresso Nacional da Mocidade Presbiteriana. A recém-formada CMP teria a função de organizar o trabalho da juventude presbiteriana em todo o território nacional, e fazer o que muitos líderes da época julgavam como um trabalho árduo: unificar as juventudes organizadas do país a fim de que todas tivessem acesso aos mesmos instrumentos de trabalho,

e que canais de comunicação fossem desenvolvidos para que os trabalhos propostos pela CMP chegassem aos mais remotos cantos do Brasil, e não somente às grandes cidades.

A CMP teve um trabalho institucional e administrativo de volume, apesar das diminutas receitas, com coleta de dados, visitas de líderes regionais e organização ampla em torno de temas que unificassem a juventude presbiteriana. Esta organização ampliou as chamadas União de Mocidade Presbiteriana – UMP, e promoveu maior integração das federações: de 1946 a 1950 o número de federações passou de seis para trinta, e o número de UMPs organizadas chegaram ao escore de 433 sociedades (Moraes *et al.*, 2001, p. 41-47).

Outro importante fator de volume e relevância da CMP foi a publicação do jornal *Mocidade*. Ele era impresso na capital do país, e enviado, por correspondência aérea, para as demais regiões; recebido por agentes locais e distribuído para os assinantes nas mais variadas regiões do Brasil. De forma coordenada, a Secretaria Geral, a CMP e o *Mocidade*, geravam, entre os jovens presbiterianos, uma atividade administrativa, integrada e com uma estrutura de comunicação tão eficiente que talvez fosse um tipo de trabalho que nem a própria estrutura da IPB conseguia realizar.

As publicações do *Mocidade* foram, em muitas oportunidades, centro de debate intenso entre a cúpula eclesial presbiteriana e a juventude. Em um destes tópicos, esteve a questão da abertura ao diálogo ecumênico. Do ponto de vista organizacional, algumas entidades de juventude no Brasil já possuíam, anterior à formação da CMP, atividades, congressos, materiais de instrução e inclinação social e política. A exemplo disso, em 1938, foi organizado no Rio de Janeiro, sob orientação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), um congresso que reuniu aproximadamente 200 jovens de seis diferentes denominações protestantes. Nota-se, portanto, antes da fundação da CMP, a participação de jovens das mais variadas denominações protestantes na CEB, na Associação Cristã de Moços – ACM –,

Esforço Cristão, e também, da União de Estudantes do Brasil – UCEB. O que a CMP fez de destaque foi dar maior integração e conexão a várias destas ações.

Estas entidades e o trânsito de jovens das mais variadas confissões religiosas, estiveram dentre os efeitos das práticas ecumênicas no Brasil no pós-guerra. Em muitas ocasiões, inclusive, foram tidas negativamente pelas cúpulas religiosas que viam no ecumenismo elementos que produziam incertezas quanto ao funcionamento do campo. O movimento ecumênico no Brasil se desenvolveu principalmente após a fundação da Confederação Evangélica do Brasil, em 1934, agremiando as principais denominações protestantes do país, mas ganhou volume especialmente nos anos quarenta e cinquenta (Ferreira, 1975).

Muitas pautas, que eram defendidas pelas juventudes protestantes, a partir de sua integração ecumênica, foram utilizadas pela direção da CMP e publicadas no *Mocidade*. O tema “*temos que ser um*” esteve presente nas discussões e projeções tanto de atividades, quanto em eventos e publicações das juventudes protestantes. O ecumenismo defendido propunha uma maior aproximação entre os diversos ramos da cristandade brasileira:

Existindo esta unidade espiritual, já é tempo de dar-lhe forma concreta, efetuando maior aproximação entre as igrejas e denominações. É com este intuito que vem tomando vulto de alguns anos para cá, o movimento ecumênico (universal), promovendo maior compreensão e cooperação entre as diversas famílias cristãs. Tal movimento é necessário, pois só uma igreja unida e militante poderá fazer frente aos graves problemas que hoje ameaçam trazer a humanidade à ruína. Divididos, somos fracos e pequenos demais [...] para os jovens, é grato saber que algumas organizações da mocidade, e os seus líderes, são pioneiros do movimento ecumênico. [...] embora diferenças os separem, forças maiores os unem, estarão lançando as bases para o cumprimento da oração de Jesus: “que todos sejam um” (*Mocidade*, 1948-a, p. 3).

As juventudes protestantes passaram a ingressar em ações conjuntas, como realização de congressos regionais, como reuniões de estudo e liderança e também a publicação de jornais, livros e opúsculos. Dois exemplos demonstram como este diálogo entre denominações protestantes aconteciam dentro da juventude protestante. Um deles foi a publicação de uma edição conjunta do presbiteriano *Mocidade*, com o jornal da juventude congregacional, *O Exemplo*. Em matéria de capa, encontra-se:

Nós precisamos incentivar um maior espírito de confraternização, patrocinar mais congressos de líderes para estudos de problemas comuns [...] temos necessidade agora de influenciar em nossas igrejas, para que, quando houver um movimento de maior importância, ele venha naturalmente. Seja um movimento de massa, não só dos líderes. Por isso, insisto que precisamos ter atividades também locais e que a nossa influência neste setor atinja a igreja (*Mocidade*, 1948-c, p. 3).

Esta integração também esteve presente em termos de realização de eventos. Como o demonstrado na realização do II Congresso da CMP e o I Congresso Congregacional. Este último foi realizado em Recife, entre os dias 6 e 13 de fevereiro de 1949, conjuntamente ao congresso da juventude presbiteriana e congregacional, em que as decisões de ambos refletiram “nova orientação ecumênica, social, política e teológica [...] tanto no plano local, como regional e nacional” (Silva *et al.*, 2001, p. 115). A compreensão que passou a gerir esta época foi a de que:

[...] a igreja é a comunidade de homens que Deus reúne, que Deus liberta do domínio de todas as coisas terrenas para assim poder lança-la novamente sobre o mundo como instrumento seu” [...] é preciso que desçamos até os problemas dos homens que nos cercam, sintamos as suas necessidades, os seus anseios, e procuremos resolver seus cruciais problemas. É preciso que desçamos, deixemos o nosso comodismo e a nossa ideia de que a igreja é uma estufa porque o que ela é responsável pelos

milhões de indivíduos que – acusados pelas mil e uma dificuldades e decepções da vida cotidiana e moderna – descreem de tudo e não conseguem acreditar num cristianismo sem ação (Mocidade, 1951, p. 5).

CMP, CEB e UCEB e boa parte das demais juventudes institucionalizadas nos anos 1940 buscaram enxergar uma “sociedade real”, com suas variantes e desigualdades, desenvolvendo, desta forma, uma visão social do cristianismo protestante. Grande parte deste caráter se relacionou com uma *teologia prática*, desenvolvida aos fins do século XIX e começo do século XX. Esta compreensão, muito próxima ao que foi desenvolvido com uma *teologia social* e de grande influência também *humanista*, buscava agenciar a relação da salvação tanto das almas quanto dos corpos, enquanto anunciação do evangelho e a superação de desigualdades materiais e sociais através da justiça social e o desenvolvimento de uma nova ética cristã (Maritain, 1956; Rauschenbusch, 2019).

Ainda nos primeiros anos da CMP, uma matéria da UCEB foi publicada no *Mocidade* explicitando o posicionamento da entidade presbiteriana e a “*vocação social*” que a juventude protestante deveria possuir:

[...] quais podem ser então as vicissitudes que podem apagar em nosso coração a chama do amor a nossos semelhantes da decisão de servir até o sacrifício, até a imolação da própria vida se necessário? Pobre de espírito aquele que crê que preserva a sua vida quando a conserva nutrindo-a no egoísmo, traindo o nobre e digno, o verdadeiro. [...] quão vasto é o campo que se estende diante de nossos olhos: um mundo oprimido, explorado, vítima de suas paixões em que as ciências, as artes, o jornalismo, a política, a economia são instrumentos de dominação, exploração e escravização do homem a serviço da ambição desmedida e o egoísmo desenfreado. [...] não desejamos nos abater ainda que a nosso redor tudo se desmorone, ainda que a senda traçada nos peça como tudo o que possuímos; não nos curvamos ante a

força nem a opressão; não permaneceremos indiferentes enquanto houver no mundo quem seja explorado por seus irmãos, enquanto houver no mundo quem lucre com o sofrimento, enquanto houver quem lute contra a morte e a fome, enquanto houver quem espezinhe a personalidade humana e os direitos dos povos, quem corrompa as almas e os corações. Esta será nossa vocação social! (Mocidade, 1948-b, p. 02).

É possível verificar, neste excerto, o desenvolvimento de uma compreensão teológico-social herdado em uma profusão do evangelho social em misto entre correntes filosóficas humanistas, já presentes no Brasil e em plena circulação no pós-guerra e sua realidade fragmentada em adaptação às noções do evangelho social. Não era a aplicação integral dos pressupostos de Walter Rauschenbush (1861--1918), mas uma interpretação própria da atuação social do cristianismo protestante, renovada a partir da realidade social que se demonstrava na América Latina e no Brasil, e defendida pelos jovens em análise. Esta interpretação esteve em discussões em diversos congressos e em reuniões envolvendo entidades da juventude, circulou em diversos periódicos, revistas de instrução e debates acalorados em diversos fóruns.

Temas como alfabetização, pobreza e miséria, fome, favelas, exploração do operariado e a exploração e opressão do capital estiveram em pauta. A juventude protestante se via como possibilidade de se transformar em *agência* de mudança destas desigualdades, revelando até um caráter messiânico e universalista, em que se atribui a um grupo específico a salvação de um todo corrompido. No entanto, diferentemente dos pressupostos levantados por este grupo, dos demais objetivos tipificados na cosmovisão cristã, está o *caráter prático*, um discurso desenvolvido na relação de que a humanidade carecia de "salvação", de "libertação" de suas almas e também dos corpos e suas condições materiais de existência.

SUMÁRIO

A juventude estaria, a partir desta compreensão, encarregada de compreender as condições sociais, e a realizar ações em caráter prático, sendo ela “a mais indicada” para sanar tais problemas:

Na bíblia devemos encontrar a inspiração para um efetivo trabalho de reconstrução social; nela se fala da paternidade universal de Deus e da igualdade entre os homens. Num mundo em que reine o espírito de Cristo, cada indivíduo deve ter as mesmas oportunidades para o desenvolvimento harmônico de sua personalidade, sem que seja obstáculo sua classe social, o grupo étnico a que pertença, ou as suas possibilidades econômicas. Dadas às condições atuais, a igreja cristã é mais indicada para lograr uma reforma nas relações humanas e a juventude cristã possui capacidade e visão para participar nesta luta social [...] a liberdade econômica sob o ponto de vista cristão é a liberdade para cooperar e servir, fazendo dos bens materiais um meio e não um fim. Pronunciamo-nos contra o atual sistema capitalista. Cremos que o capital em si não é um mal, quando se utiliza para beneficiar os homens. O imperialismo econômico é a penetração e absorção pelas forças capitalistas de um povo, comunidade, com o fim de beneficiar os grandes interesses estrangeiros ou nacionais, e subjugar economicamente o povo explorado. Condenamos este sistema de subjugação (Mocidade, 1948-d, p. 02).

O desenvolvimento destes temas revela uma inclinação humanista e universalizada da realidade, em que as temáticas de cooperação, fraternidade e igualdade seriam os caminhos pelos quais a libertação do homem da condição de exploração e opressão poderiam se concretizar. Esta parcela acreditava, portanto, que possuía a capacidade de lutar contra esta forma de sistema, e seria, na cooperação e na integração da cristandade protestante, o provável caráter de libertação. No entanto, de acordo com esta perspectiva, é somente o cristianismo e a integração dos cristãos que possuiria a saída para este sistema de opressão, excluindo, pelo menos até o exposto, outras ferramentas e formas de luta. Seria o cristianismo

protestante a única forma de libertação? A revolução proposta pelos intelectuais da mocidade protestante revela que, para eles, a resposta a este problema seria muito próxima à positiva.

Isto se mostra pela relação que a mocidade passou a desenvolver quando relacionada a outras correntes de pensamento. Estas, que se desenvolveram no século XX como alternativas de alteração política e social das condições de vida humana, como as correntes variantes do socialismo, do comunismo soviético e do próprio materialismo histórico-dialético, foram tratadas pelas mocidades como correntes falhas, incompletas ao não garantir a salvação das almas, que é um pressuposto central no cristianismo. Segundo a juventude protestante, o comunismo, como se apresentava na então União Soviética, falhava pelo fato de se colocar enquanto um movimento, de acordo com as fontes, "*religioso*", ocupando o lugar central da mensagem teológica de Cristo.

Diversos artigos foram publicados no *Mocidade*, refletindo a visão da juventude protestante quanto a este caráter "*religioso*" do comunismo. No entanto, a prática discursiva relativa às questões materiais, das muitas desigualdades econômicas e sociais, e o alto coro levantado a respeito da justiça social em uma nova ética cristã, aproximavam em muito ambas correntes. Assim, se no contexto dos anos 1950, falar em desigualdade, luta de classes, exploração e opressão inclinava quase automaticamente a alguns marcadores ideológicos, a juventude protestante buscou desenvolver uma forma distinta, ao menos no discurso, quando na abordagem de temas políticos e sociais, não sem antes ser confundida e tratada com as mesmas alcunhas daqueles que não encontravam aceitação no campo protestante.

Por este motivo, este *cristianismo ativo* das juventudes encontrou, nesta vocação social, uma condição suscetível às mudanças de realidade desejadas para o Brasil e para a América Latina. Esta vocação se transformou em missão prática. Contudo, as temáticas

da fraternidade, da igualdade, da luta contra a exploração e opressão dos povos, bem como a luta contra a fome, miséria e pobreza, fizeram um coro muito próximo aos discursos que o próprio comunismo apresentava em suas vertentes. Por esta razão, as virtualidades heréticas encontraram dentro do campo protestante uma tensão ainda maior e uma resistência cada vez mais intensa.

Convém lembrar que os anos cinquenta iniciou a intensa bipolarização ideológica e de emparelhamento no mundo, em que soviéticos e estadunidenses produziram uma disputa ideológica e de supremacia de poder. Portanto, por mais que no discurso a juventude buscasse se distanciar do comunismo e das bandeiras de justiça social defendidas por estes, acabavam mantendo temáticas e ações muito próximas, como a desigualdade social e material, o combate à exploração operária e dominação do capital.

Foram "*facilmente*" confundidas com o próprio comunismo.

Por isso, muito embora os discursos da juventude protestante alegassem ser contrários a estas correntes, suas práticas e discursos mais os aproximaram do que os distanciaram.

Este entendimento, tido como liberal, foi um dos responsáveis por permear as virtualidades heréticas dentro do campo protestante, pois ameaçava decididamente seu funcionamento. Ainda, havia um grande despertar que buscava orientar este desejo dos jovens pelo engajamento coletivo para a justiça social:

Os jovens especialmente sentem grande interesse por conhecer a teologia, isso porque estamos em uma época anárquica e confusa, e a juventude quer ser instruída na sua fé. O marxismo tentou dar à juventude uma teoria que resolvesse todos os problemas e justificasse um tipo de vida. Sentiu a necessidade de entusiasmar os moços e o fez, mas não resolveu os problemas mais íntimos do homem. Precisamos entusiasmar com igual fervor nossa juventude, porque nós podemos resolver o problema do homem. O mundo católico já reconheceu esta

necessidade e criou uma nova filosofia: as ideias de São Tomaz de Aquino. Os Neo-tomistas, como Maritain, tentam esclarecer a doutrina e fazê-la aplicável à vida toda. Com isso tem conquistado muitos jovens. Nós precisamos divulgar a filosofia evangélica da vida. Para isto concorre a renovação teológica do mundo (Mocidade, 1953, p. 01).

Nesta busca de referenciais, é possível verificar que os conceitos do evangelho social, enquanto elemento amplo, e especialmente um certo tipo de *humanismo*, visto em Jacques Maritain (1882-1973), ainda que alocado no catolicismo romano, estiveram presentes. Este pensamento pretendia enxergar o humano como ser livre, em que as condições materiais de existência, ainda que desiguais, precisavam encontrar formas concretas e tácitas de progresso humano e de avanço nas condições de igualdade (Maritain, 1956). Esta perspectiva demonstra que o pós-guerra possibilitou o surgimento de uma série de movimentos que contribuíram para o desenvolvimento de uma nova ética religiosa que ansiava por uma diferente noção de justiça social ora praticada. Surgiu então um movimento dinâmico, que buscou dimensionar as relações de capital, inaugurando esta ética que incidiu direta e intensamente sobre o pensamento dos jovens.

Esta nova ética, fruto de uma nova ascese religiosa e de uma semântica da própria religião protestante pela juventude, se desenvolveu a partir da configuração de laços de humanismo, de cooperação, solidariedade e fraternidade. Portanto, a fé e a prática religiosa cristã não foram vistas apenas como produto de um catolicismo monolítico e homogêneo, tampouco fruto de um protestantismo heterogêneo, disperso e plural: o pós-guerra possibilitou o desenvolvimento de uma ética religiosa que não foi resultado específico de uma confissão, mas sim de movimentos que partilharam ideários comuns, e se viam socialmente desafiados a responder às demandas da realidade humana, que se descortinava à época recheada de desigualdades e ambivalências.

SUMÁRIO

Seguimos com este entendimento, com a identificação prática de algumas ações da juventude protestante, neste contexto pós-guerra, que apontam para esta aplicação da fé em sua realidade material.

Estas embarcaram, conjunta e ecumenicamente, em diversas ações em comunidades periféricas, no campo, em fábricas, ações comunitárias; focaram na profunda relação da fé com a instrumentalização real no desenvolvimento da sociedade em suas condições materiais, que envolviam processos econômicos e de capital. Esta nova ética, dentro da juventude protestante, se desenvolveu a partir de um "*império da solidariedade*", em que:

[...] a religião de Cristo alça o seu estandarte e concita todas as pessoas de boa vontade a reunirem suas energias para fazerem triunfar na terra o reino da justiça e do amor. O *império da solidariedade* [grifos nossos] que deve reunir todos os homens, porque são filhos de Deus. Para pertencer a este grupo, o que importa não é tanto a aceitação de determinada doutrina, mas sim a avaliação espiritual da vida, uma atitude de fé em Deus, de fidelidade a Cristo e boa vontade para com os homens, um propósito firme de ser fiel a luz da consciência e de realizar cabalmente a sua vocação de homem (Mocidade, 1953, p. 4).

Cartas, registros oficiais e publicações oficiais em periódicos e circulares foram encontrados sobre estas ações nos arquivos da mocidade presbiteriana, da Juventude Batista Brasileira, no Arquivo Histórico Presbiteriano e entrevistas realizadas, que revelaram uma atuação coordenada, direcionada e firme por parte das juventudes protestantes em ações desta natureza. Estas práticas buscavam perseguir tanto alívio temporário, para necessidades reais da vida material, como contribuir ao alcance de melhorias duradouras através do conhecimento da realidade e formas de superação; em todas as compreensões estavam incluídos os princípios da fé e de certa filosofia humanista.

Sobre "o moço rural", por exemplo, narra-se em carta:

Estou empenhado em descobrir onde está mais perto o interesse do moço rural quanto à cultura espiritual e mesmo intelectual. Ele gosta imensamente de “estudo bíblico” simples, com ligeiras explicações; gosta de cantar corinhos, receber hinos novos; gosta de poesias, diálogos, peças em geral e se presta muito para isto. Gosta de trecho bíblico com explicação em forma de “homilia”, o que ele chama de “explicação da bíblia”. Gosta de obras de ficção, quando o enredo é simples. Um tipo de literatura de Monteiro Lobato, especial para crianças, seria ótimo meio de interessar o moço rural à cultura geral. Interessante esta: gosta de ouvir pequenas narrações sobre “o mundo sideral”, astronomia em geral. Uma grande dificuldade a vencer. O moço da roça tem uma natural desconfiança dos da cidade. Porém quando toma confiança, a palavra desses tem grande influência sobre aquele.

É destaque a ideia de que culturalmente o autor da carta procura demonstrar as afeições e interesses da juventude rural ao meio a que está inserida. Interessante é destacar a presença da relação *cidade x campo*, aqui objetivada pela “influência da palavra” do jovem da cidade em detrimento do jovem do campo. Esta relação também aparece – dentre outras análises – na descrição crítica de uma carta da presidente da mocidade rural em Cachoeiro do Itapemirim, interior do Espírito Santo:

Precisamos observar que nas grandes cidades onde toda a mocidade estuda, não há necessidade da UMP cuidar do desenvolvimento intelectual dos moços, pois que estes estimulados pelo ambiente procuram fazer cursos. Então, as reuniões terão um caráter diferente: oportunidade para desenvolver certos dons como falar em público, declamar, etc. [...] e para nosso povo da roça? Sugestões para organização de classes de alfabetização, ou classes para o ensino da língua e talvez matemática (por ser imprescindível) ou ainda [...] que a UMP oriente os jovens analfabetos a irem para a escola [...] quem sabe a confederação poderia encaminhar jovens das igrejas das cidades para passarem as férias nalguma igreja, trabalhando em alguma classe desse tipo! [...] sempre pensei que departamento

social é atividade e não reuniões – vida e não palavras. Os moços precisam tanto de quem os auxilie a cuidar do seu corpo... [...] há tanto pobre precisando da palavra amiga do jovem crente; tantas crianças crescendo nas favelas sem uma mão amiga que os ajude a sair dessa condição.

Além de demonstrar o cenário do analfabetismo e carência nos setores educacionais, a crítica vinda do campo, ansiando por novas práticas de reuniões dos jovens, demonstra tanto a emergência de ações, quanto a confiança em acreditar que a confederação poderia auxiliar na melhoria daquela realidade, como na sugestão de envio de jovens *letrados* da cidade para a promoção de escolas e estudo aos jovens do campo. Estas cartas foram muito importantes, pois, a partir delas, criaram-se relatórios, programas específicos para as uniões de juventudes rurais, envio de materiais de estudo e preparação de lideranças locais, como também estímulo desta matéria em diversos periódicos protestantes de juventudes, visando intercâmbio e conexão de jovens em atividades de férias, ou finais de semana.

Além, a CMP, em união com outras juventudes protestantes, promoveu as caravanas de equipes rurais, que tinham o objetivo de diagnóstico, bem como desenvolver atividades de orientação para comunidades do campo durante duas semanas. Estas viagens foram desenvolvidas paralelamente ao que propunha a Comissão Igreja e Sociedade e dos Estudos Sobre a Responsabilidade Social da Igreja, que possuíam membros da própria CMP, mas foram promovidas ecumenicamente pela CEB a fim de levantar uma série de estudos e análises sociais sobre quais papéis deveriam ser exercidos pela igreja protestante brasileira em setores industriais, de política, ação social e zonas rurais, além de promover ações de melhorias e instrução.

Em registro do que foi vivenciado nestas viagens de campo, narrou-se:

[...] a situação geral que encontramos e observamos na zona foi de abandono, pobreza e doenças. A alimentação impressionou-nos profundamente. Não se vê leite,

SUMÁRIO

verduras ou legumes [...] a subnutrição e a carência da vitamina C são males comumente encontrados. E, da falta de preceitos higiênicos, há grande incidência de malária e verminose. A tuberculose é bem encontrada também. A água é outra causadora de moléstias, pois não há o menor cuidado na preservação da mesma. [...] naturalmente nossos planos de trabalho foram adaptados às necessidades locais [...] as reuniões eram feitas na igreja, e, quando possível, em outros salões da cidade. Em Iguape, honrosamente, tivemos oportunidade de falar ao microfone do auditório da rádio local, onde cada um de nós proferiu uma palestra. Em Registro, usamos o salão do *club* e o alto falante da cidade. [...] reuniam-se crianças, jovens e adultos e seguíamos mais ou menos o seguinte programa: projeções do centro áudio visual e alguns filmes da ONU para complementar as palestras. Para as moças e senhoras, sobre alimentação em geral, alimentação da criança, hábitos e cuidados da casa, palestras para homens sobre solo, agricultura, adubação, irrigação e combate às pragas. E palestras para todos sobre higiene, alimentação, horticultura, doenças da região, especialmente a verminose. Estas palestras eram mais num tom de conversa, porque dávamos bastante oportunidade para perguntas, procurando ajuda-los nas dificuldades e necessidades locais. As sugestões e novas ideias a respeito da higiene, medicina e puericultura foram, relativamente, bem aceitas e despertaram algum interesse.

Estes relatos nos servem como amostra da intensa atividade, integração e contribuição social que estas juventudes providenciaram em diversas áreas. A exemplo, paralelamente aos contextos rurais, nos centros urbanos, atividades em comunidades periféricas foram organizadas.

Nos anos cinquenta, principalmente a partir das ações de órgãos ecumênicos internacionais, como a encabeçada pela União Latino-americana de Jovens Ecumênicos – ULAJE –, foi desenvolvido o que se convencionou chamar de “*Acampamentos de Trabalho*”. Estas atividades consistiam em reunir jovens protestantes em torno

de ações sociais em localidades previamente determinadas para, dentre outras ações, revitalizar bairros, construir escolas e postos de saúde, desenvolver ações sanitárias, de tratamento de esgoto e fossas, dentre outras mais. Em um destes acampamentos realizados no Rio de Janeiro, o jornal *Mocidade* narrou a experiência na favela da Gamboa:

[...] era só vir comigo à favela da Gamboa, neste mês de julho, para você se admirar, e muito. Estranhos operários e operárias revolviam alegremente a imundice acumulada nos caminhos da favela. Não era gente da prefeitura, nem da campanha política, nem loucos fugidos de Jacarepaguá. Eram estudantes para pregar com a pá e a picareta na mão aos desprezados, esquecidos e explorados pobres brasileiros, herdeiros, contudo, das promessas de Deus, Pai de todos os homens [...] Você tem, por certo, uma série de teorias sobre evangelização em favelas, ou em aglomerados urbanos, desordenadamente construídos. Convidamo-lo a rever sua posição depois de ler esta página. E se isto não o convencer, que tal submeter-se a uma experiência idêntica? [...] Mas o que fizeram estes moços e moças? Abriram um caminho de acesso à favela da Gamboa, limpando a ribanceira e construindo uma escada com uma canaleta lateral para o esgoto. Hoje está lá o trabalho de cimento armado e uma semente de vida cristã lançada em terreno próprio. Aos habitantes se deu uma lição de vida de comunidade. No início, apenas olhavam; depois, logo em seguida, rompido o desencanto e a desconfiança, se ofereciam para o trabalho – “mister, eu estou aqui para ajudar!”. Perguntei a umas meninas que desciam com latas cheias de esgoto nos ombros: “- eles não vão fazer tudo sozinhos?” - “Ora, a gente ajuda porque a farinha é boa... Mais adiante esbarrei com um sujeito com o dedo engessado, carregando outro balde cheio de esgoto; eu ri, gosando *sic*. a boa vontade, ele entendeu e comentou: - “ até que o dedo ajuda!”. Quando cheguei lá em cima, no fim da escada, já com os bofes para fora, ouvi a Paulina comentar: - “carregar lixo é ótimo regime de elegância, é barato!” Eu senti que estava num ambiente de vida perfeito. Negros, esfarrapados,

homens cheirando ao boteco da véspera; mulheres gordas de maternidade; crianças alegres em todas as posturas, em alegre confusão com moças e rapazes vindos de inúmeros lugares, todos ora rindo, ora cantando, ora conversando, mas sempre trabalhando. É bem verdade que havia de um lado e do outro uns moles. Mas o mais importante foi a mensagem revelada. Ricos e pobres, de todas as classes, empenhados na mesma abnegação de amor. Não houve melhor repetição do sermão da montanha em todo este morro durante o mês de julho de 1956 (Mocidade, 1956-a, p. 4-5).

E, particularmente ainda, sobre os eventos na favela da Gamboa, Paulina Steffen, uma das diretoras da CMP, entusiasta do ecumenismo da juventude protestante, narrou sua experiência:

Creio que você distinguirá o Paulo dos demais meninos da favela, assim como eu distingi. Não é que seu pescoço seja menos sujo que os demais, nem tampouco que ele seja menos pálido e magro que os seus companheiros. Mas é qualquer coisa bulindo nos seus olhos, no gíngar do seu corpo pedindo ritmo e samba, e uma voz meio rouca e sobretudo a sua capacidade inata de bater ritmo de música numa lata qualquer, que me fez descobri-lo entre centenas de meninos na favela. Há dias que o observava. Um dia ele sorriu e enquanto eu tentava carregar morro acima um pesado balde de areia, ele resolveu oferecer sua ajuda – “Você não poderá carregar este balde, é muito pesado!” Ele insistiu e eu lhe passei o balde. Com espanto vi aquele garoto magro e frágil colocar o balde na cabeça, com um equilíbrio de fazer inveja a gente do circo, carregar sem maiores dificuldades a sua carga. Paulo voltou e orgulhoso entregou-me o balde vazio. Ficamos amigos, e as perguntas começaram: – “Onde você mora?” – “Lá em cima, naquele barraco azul.” – “Você vai à escola?” – “De vez em quando” – “Você trabalha?” – “Vou todos os dias engraxar sapatos naquela esquina. Dou o dinheiro a minha mãe e depois vou brincar” – “Quando você crescer o que você vai ser?” – “Vou para a marinha!” [...] Paulo é apenas um garoto entre centenas na favela. O minúsculo

casebre onde vive em companhia de um pai sem emprego regular, de uma mãe que gosta de conversar de porta em porta e mais cinco irmãos menores... Tudo isso constitui *sic.* pano de fundo para a personalidade (em formação) do Paulo. E Paulo crescerá dentro dessa situação de vício e degradação, e será um homem que refletirá em sua vida todo esse miserável estado de coisas. É preciso tomar conhecimento da favela, dos seus problemas e agir para salvar os muitos paulos que lá existem. Ajudar é dar-se a si mesmo por amor, é ajudar o Paulo a ajudar-se a si mesmo. Procure o Paulo que você o encontrará, estou certa (Mocidade, 1956-b, p. 2 e 6).

Estas ações demonstram efetivamente como a organização destas juventudes protestantes, ressignificadas em sua categoria e práxis de ação, inseriram na realidade cristã brasileira inúmeras ações que buscaram alcançar novos ideais de progresso, de melhoria das condições materiais de existência e de justiça social. É bem verdade que toda esta realidade não passou impune a críticas e, principalmente, por instrumentos de repressão eclesiástica, já que muitos destes movimentos foram confundidos como apropriação de ideais marxistas e, especialmente, por práticas comunistas.

O contexto da Guerra Fria, que se avolumava nos cinquenta, contribuiu, em muito, para que fileiras protestantes passassem a equiparar movimentos de alcance social aos ideais comunistas, sem muita das vezes possuir justificativas que sustentassem ajuda e assistência social em detrimento de noções políticas. Muitos destes movimentos de juventude foram alvos destas confusões ideológicas, o que instou muitas camadas clericais, e especialmente as lideranças e autoridades eclesiásticas, a tomarem medidas repressivas.

Diversas foram as estruturas protestantes com caráter conservador que iniciaram movimentos de eliminação desta atuação prática das juventudes já no início dos anos 1960, o que, para João Dias Araújo (1982), ficou conhecido como uma *inquisição sem fogueiras*.

Acusações como: alinhamento ao comunismo, contrariedade às práticas ecumênicas (especialmente quando ampliadas para outras presenças religiosas que não o cristianismo), bem como principalmente a grande autonomia de gestão administrativa e financeira que estas juventudes alcançaram, formando o caldeirão intenso para que as autoridades eclesiásticas decidissem, por fim, encerrar estes esforços dos jovens.

No caso presbiteriano, a CMP foi dissolvida, seus líderes removidos de seus postos, o jornal *Mocidade* foi fechado, e todos os equipamentos, estruturas e caixa incorporados à estrutura presbiteriana. Na Igreja Metodista, já ao longo dos anos 1960, lideranças foram afastadas sob a denúncia de participação em movimentos ecumênicos, envolvimento em “alianças comunistas” e marcadas como ameaças à fé e à autoridade religiosa. Até mesmo no caso Batista, apesar da fundação oficial da *Junta de Mocidade*, em 1968, e todos os debates que circularam em torno deste evento, a atuação de líderes, publicação de periódicos e ações práticas foram fortemente controladas por parte das lideranças eclesiais, e, em muitos casos, vozes divergentes foram silenciadas.

Nas palavras de Araújo, a igreja:

Reconheceu que existia uma atuação forte de sua mocidade, que estava muito além das bitolas eclesiásticas tradicionais, mas resolveu emascular esta mocidade e tirar-lhe todo o seu dinamismo e sua criatividade. Tratou-a como uma simples “liga juvenil” e não como uma juventude alerta e consciente, apesar de todos os seus arrojos e falhas. A velha igreja sentiu-se ameaçada pela nova igreja que surgia no final de um século de história. Mas essa nova igreja que emergia, a Igreja dos Jovens, na opinião dos velhos, somente poderia sobreviver se fosse vigiada e controlada pelos concílios superiores, o que significaria a sua morte (Araújo, 1982, p. 26).

A respeito deste processo encadeado de perseguição, narrou o *Mocidade*:

Embora pareça mentira, houve quem duvidasse da nossa lisura de conduta. Cumprimos o nosso dever. Esse fato – extraordinário para muitos – valeu-nos aborrecimentos sem conta. Por isso fomos ironizados, injuriados e caluniados. Chamaram-nos primeiro de fedelhos, imaturos, etc. depois puseram em dúvida nossa honestidade como jornalistas evangélicos, e por último, chamaram-nos de comunistas e outras amabilidades, que não temos coragem de repetir aqui. Isso tudo não tem importância. O essencial é que fomos *fiel síc.* à linha de conduta que nos propusemos *síc.* A liberdade de expressão é um bem inalienável (*Mocidade*, 1952, p. 03).

Não nos cabe dizer que não havia espaço, nestas denominações religiosas, para uma ação social ou ainda que todas as ações da juventude foram perseguidas e diminuídas. O fato é que o diferente, o novo e o contraditório foram fortemente reprimidos. O que documentalmente se comprovou, e nas pesquisas realizadas, é que a juventude protestante inaugurou, dentro de suas cadeias de participação em suas próprias confissões, a inserção de elementos, questionamentos e ações que ameaçaram o pleno funcionamento do campo religioso (Bourdieu, 2013, p. 65-66).

Estas novas interpretações da fé cristã foram facilmente confundidas com outras correntes de pensamento circulantes, gerando uma reação em cadeia de perseguição e aniquilação, pois foram vistas como ameaças. Eram como virtualidades heréticas, inseridas e não compreendidas no campo protestante. Tão logo fossem identificadas, eram postas em xeque, revistas e diminuídas a ponto da exclusão, para que não afetasse o amplo funcionamento do campo.

Pensar o surgimento deste novo movimento, dinâmico e intenso, inclina a duas reflexões. A primeira é que o contexto social emergido no pós-guerra contribuiu favoravelmente para o

desdobramento de uma força coletiva, significando sujeitos a partir de uma construção cultural que inseriu nas juventudes, bens de capital, e dotou-os com a capacidade de compreender sua atuação e permanência em determinadas sociedades, como também possibilitou que a experiência de tempo e de finitude de vida pudessem ser orientadas a partir de novos determinantes (ou, em alguns casos, a ausência de determinantes). A segunda é que, a partir desta emergência, toda uma nova categoria passou a se configurar, e também a influenciar gerações seguintes de jovens.

Quando se analisam as décadas de 1960 e 1970, no Brasil, a historiografia destaca intensa participação dos movimentos estudantis, operários e de associações políticas de luta contra o regime, como também a presença e participação ativa de jovens protestantes. É importante destacar que as perseguições destes jovens engajados, no fim dos anos cinquenta em suas igrejas, se transformaram em perseguições políticas em outras esferas, especialmente pós-1964.

Paulo Wright, instruído por Richard Shaull, teve uma atuação intensa nos movimentos sociais de juventude, estudantis, operários e também na política do Brasil, sendo deputado estadual por Santa Catarina. Teve seu mandato cassado, sua eleição a presbítero para a Igreja Presbiteriana de Florianópolis foi vetada, e não muito tempo depois, ficou desaparecido e encontrado morto.

Anivaldo Padilha, líder da juventude metodista e de movimentos ecumênicos aos fins dos anos 1950 e durante os 1960, foi perseguido por suas atividades eclesiais, preso em São Paulo, torturado e exilado. Sua trajetória de vida significada pela dor por defender os ideais de uma juventude engajada, crítica e comprometida com a transformação da sociedade brasileira e desta ética cristã de justiça social.

Billy Gammon, Secretária Geral da Mocidade Presbiteriana, uma das principais líderes da CMP, do *Mocidade* e de movimentos

ecumênicos como a UCEB, após a extinção da CMP e do *Mocidade*, e, principalmente, após o golpe civil-militar, mudou-se para Brasília, sendo convidada para lecionar no Centro de Ensino Unificado de Brasília (CEUB, atual UniCEUB). Quando da repressão deflagrada pela ditadura, Billy desempenhou um papel único no auxílio a jovens presos e torturados na capital do país, bem como protegendo estudantes perseguidos no CEUB. Billy foi atropelada e morta em circunstâncias atípicas, até hoje não investigadas, em frente à padaria que costumava frequentar, na superquadra 205. Acredita-se que Billy Gammon tenha sido assassinada a mando do governo militar.

Fica para nós evidente que o contexto social instaurado no pós-guerra favoreceu à constituição de uma força coletiva que contribuiu diretamente para a emergência de uma juventude engajada enquanto categoria social significativa. Essa construção cultural atribuiu às juventudes não apenas bens simbólicos e de capital, mas também a capacidade de compreender sua atuação e permanência nas estruturas sociais em que estavam presentes. Além disso, possibilitou novas formas de vivenciar o tempo e a consciência sobre sua atuação, papel e importância em um cristianismo prático.

A partir dessa emergência, não apenas em seu tempo, estas juventudes marcaram o campo protestante, como também influenciaram, de maneira marcante as gerações subsequentes. No caso brasileiro, especialmente nas décadas de 1960 e 1970, tal fenômeno se manifesta de forma evidente na atuação dos jovens nos movimentos estudantis, nas mobilizações operárias e em associações políticas de resistência ao regime militar.

A participação ativa de jovens protestantes nesses espaços evidencia como a juventude não apenas se constituiu como sujeito social relevante, mas também desempenhou um papel transformador na história do país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, João Dias. **Inquisição sem fogueiras**. Vinte anos de História da Igreja Presbiteriana do Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1982.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre ; WACQUANT, Loïc. **Réponses**. Pour une anthropologie réflexive. Paris: Le Seuil, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- FERREIRA, Julio Andrade. **O profeta da unidade**: uma vida a descoberto. Petrópolis: Vozes, 1975.
- HOBBSAWM, Eric. **A era dos Extremos**. O breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JUDT, Tony. **Pós-Guerra**: uma História da Europa desde 1945. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão nova da ordem cristã. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.
- MELUCCI, Alberto. Silencio y voz juveniles. Individualidad y compromiso en la experiencia cotidiana de los adolescentes. *In*: **Vivencia y Convivencia**: teoria social para una era de la información. Madri: Editorial Totta, 2001.
- MORAES, Monica; MOURA, Enos; SILVA, Helerson. **Eu faço parte desta história**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2001.
- RAUSCHENBUSCH, Walter. **Uma teologia para o Evangelho Social**. São Paulo: Ed. Astes, 2019.

FONTES CONSULTADAS

Jornal **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1957.

Jornal **O Puritano**. Ano XLIX. Número 1912. Rio de Janeiro, 25 de janeiro de 1948.

Jornal **Mocidade**. Ano IV. Número 44. Rio de Janeiro, Abril de 1948-a.

Jornal **Mocidade**. Ano IV. Número 43. Rio de Janeiro, Março de 1948-b.

Jornal **Mocidade**. Ano V. Número 48. Jornal O Exemplo. Ano IV. Número 40. Edição conjunta. Rio de Janeiro, Maio de 1948-c.

Jornal **Mocidade**. Ano IV. Número 45. Rio de Janeiro, Maio de 1948-d.

Jornal **Mocidade**. Ano VIII. Número 81. Rio de Janeiro, Maio de 1951.

Jornal **Mocidade**. Ano IX. Números 89 e 90. Rio de Janeiro, janeiro e fevereiro de 1952.

Jornal **Mocidade**. Ano X. Número 107. Rio de Janeiro, Julho de 1953.

Jornal **Mocidade**. Ano X. Número 109. Rio de Janeiro, Setembro de 1953.

Jornal **Mocidade**. Ano XIII. Número 145. Rio de Janeiro, Setembro de 1956-a.

Jornal **Mocidade**. Ano XIII. Número 148. Rio de Janeiro, Dezembro de 1956-b



5

Camilo Buss Araujo
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

A JORNADA DOS CONSERVADORES CRISTÃOS EM SANTA CATARINA

**ELEIÇÕES, DEMOCRACIA CRISTÃ
E ANTICOMUNISMO (1945-1964)**

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-453-7.5

INTRODUÇÃO: FLORIANÓPOLIS, 3 DE ABRIL DE 1964

Dois dias após o golpe civil-militar que derrubou o presidente João Goulart, um grupo de pessoas enfurecidas depredou uma livraria no Centro de Florianópolis. De acordo com um jornal local, localizada quase na esquina da rua Conselheiro Mafra com a Praça XV de Novembro, a livraria *Anita Garibaldi* era um ponto de encontro de “funcionários públicos federais, amplamente conhecidos nesta capital, advogados, estudantes e acima de tudo inúmeros pelegos pagos para propagarem os ideais marxista-leninistas em nossa Capital, numa afronta aos brios democráticos de nossa gente”. O mesmo jornal assim descreveu o episódio de destruição da livraria: “ao cair da tarde do dia 3, populares arrombaram aquela livraria e, retirando de lá todos os livros de literatura marxista, puseram-no (sic) fogo em plena via pública, sob aplausos da multidão que ocorreu ao local”²³. Entre as obras consideradas “literatura marxista”, estavam clássicos, como *O Vermelho e o Negro*, de Stendhal, e obras nacionais, como *Seara Vermelha*, de Jorge Amado (Comissão Estadual da Verdade, 2014, p. 100-113).

Um dia antes, já com o presidente deposto, o Monsenhor Frederico Hobold, Vigário Geral da Cúria Metropolitana, emitiu um comunicado convocando todas as associações católicas da Catedral e os fiéis para uma “solenidade”. O mesmo ato seria feito nas demais igrejas da arquidiocese. De acordo com o comunicado, a Cúria pretendia que “o respeito ao regime e aos sentimentos democráticos e cristãos do povo brasileiro” fossem alcançados “com o conagraamento de todos e sem derramamento de sangue”²⁴. Em outras palavras, diante do golpe consumado, entendido por seus apoiadores

23 Populares incendeiam livros marxistas na liv. Anita Garibaldi. *A Gazeta*. Florianópolis, 5 abr. 1964.

24 Cúria Metropolitana. *A Gazeta*. Florianópolis, 2 abr. 1964.

como uma “revolução” para salvaguardar a democracia, cabia à Cúria conclamar o sentimento cristão e o conagraçamento dos cidadãos.

O escritor Salim Miguel, um dos donos da livraria depredada, não pôde nem ir à missa, nem chegou a ver seu estabelecimento destruído. Foi um dos primeiros alvos das ações em nome “dos brios democráticos” do povo catarinense, e, logo após o golpe, foi preso no quartel da Polícia Militar da Praça Getúlio Vargas, no Centro de Florianópolis. Por outro lado, um dos líderes do *charivari* macabro provavelmente celebrou também a missa convocada pela Cúria, visto que era um conhecido político do Partido Democrata Cristão. Os eventos de 1964 foram a guinada definitiva de setores conservadores cristãos de Santa Catarina diante das disputas políticas e das questões sociais do período. Uma jornada que pode ser compreendida a partir dos processos eleitorais oriundos da redemocratização após a ditadura do Estado Novo (1937-1945).

ANTICOMUNISMO E CATOLICISMO NO ENTREGUERRAS

Desde o final do século XIX, a Igreja Católica preocupava-se com o desenvolvimento do capitalismo industrial e suas consequências. Os chamados “desafios da modernidade” incitavam a Igreja a tomar posições sobre questões políticas, econômicas e sociais, tais como a industrialização, o capitalismo, a desigualdade e a emergência de movimentos socialistas entre os trabalhadores. A Doutrina Social da Igreja foi a tentativa de buscar respostas éticas para os dilemas modernos, tendo como base os princípios cristãos sobre justiça, dignidade humana e bem comum. A encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, tecia críticas ao capitalismo industrial, denunciando as condições precárias e as jornadas exaustivas dos trabalhadores.

Criticava também o socialismo marxista e a ideia de luta de classes, defendendo o papel da Igreja enquanto mediadora entre capital e trabalho, de modo a promover a "justiça social".

Nos anos 1930, o anticomunismo católico cresceu no alvorecer da Guerra Civil Espanhola (1936-1939), que colocou a Igreja Católica ao lado dos grupos apoiadores de Francisco Franco contra aqueles que queriam preservar a República (legalistas). Nesse contexto, a Europa viu emergir regimes totalitários sob o estigma das frustrações e revanchismos da Grande Guerra (I Guerra Mundial). O nazifascismo adotou o discurso de crítica ao capitalismo liberal e individualista, mas, ao mesmo tempo, se colocou como solução para bloquear os ventos do "comunismo internacionalista" que sopravam da União Soviética. O Estado, a nação, deveria estar acima dos interesses individuais. As crises econômicas e políticas, como a hiperinflação alemã de 1923 e o *crash* da bolsa de Nova Iorque de 1929, teriam como pecado original os regimes democráticos parlamentares e suas instituições "carcomidas por traidores da pátria". Portanto, caberia ao indivíduo submeter-se ao Estado e seguir fielmente as orientações do líder que, através de suas ordens, emanaria as diretrizes de prosperidade para a nação.

Nesse contexto, é escrita a encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), cujos postulados buscavam atualizar a Igreja diante da emergência do fascismo e sob os efeitos da crise financeira de 1929. A encíclica foi publicada pelo Papa Pio XI, dois anos após assinar com Mussolini o Tratado de Latrão, no qual foi criado o Estado do Vaticano. A *Quadragesimo Anno* reforçava o anticomunismo e a crítica à luta de classes. Defendia a harmonia entre patrões e empregados, e propunha um modelo corporativista de colaboração entre trabalhadores, empresários e governo. No entanto, as ações da Igreja demonstraram um posicionamento ambíguo em relação ao fascismo, ora apoiando-o ora demarcando oposição. Além da encíclica, Pio XI também criou a Ação Católica, uma associação de leigos, organizada e controlada pela hierarquia da Igreja, com o objetivo de

colocar em prática as orientações da Doutrina Social da Igreja, e disputar o apoio das “massas”, tanto com a direita radical quanto com a esquerda revolucionária.

Medidas da Igreja geraram movimentos com compreensões diferentes da atuação dos cristãos diante da sociedade. Alguns movimentos adotaram uma postura autoritária e ultraconservadora, como o *Action Française*, fundado no século XIX na França. Nos anos 1920, o movimento consolidou seu posicionamento monarquista, antiliberal e anticomunista. Grande parte de seus adeptos era de católicos, incluindo um número expressivo de clérigos, e tinham como lema a rejeição da democracia parlamentar e defesa de um Estado forte e hierárquico (Vinen, 1996, p. 8-25). Outro movimento importante foi o *Croix de Feu*, originalmente fundado como um grupo de veteranos da Primeira Guerra Mundial, e que ganhou milhares de adeptos na França do entreguerras. Ao contrário de outros grupos radicais franceses, o *Croix de Feu* defendia um nacionalismo autoritário, mas rejeitava o uso sistemático da violência e a supressão total da democracia. Entre seus postulados, estava o anticomunismo, a rejeição do sistema parlamentar, considerado fraco e corrupto, e o catolicismo conservador, em defesa dos “valores tradicionais da família e da religião”. O movimento foi dissolvido em 1936 pelo governo de Léon Blum, da “Frente Popular”. Seu líder, o coronel François de La Rocque, fundou então o Parti Social Français (PSF), um partido conservador de massas. Posteriormente, com a França já ocupada pela Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial, alguns dos seus membros colaboraram com a República de Vichy (Rémond, 1982, p. 263-269)²⁵.

No Brasil, o principal representante do anticomunismo católico com viés autoritário foi a Ação Integralista Brasileira (AIB), fundada

25 René Rémond, em seu livro clássico sobre as direitas na França, detalha as características dos grupos de direita radical durante o entreguerras. Há um debate historiográfico se esses grupos seriam ou não uma versão francesa do fascismo. Para Rémond, o *Croix de Feu* era uma organização autoritária, nacionalista, mas aceitava uma forma limitada de democracia, ao contrário do totalitarismo nazifascista de Alemanha e Itália.

em 1932, por Plínio Salgado. Inspirado no fascismo italiano, o integralismo misturava nacionalismo, corporativismo e valores cristãos, apresentando-se como uma alternativa tanto ao liberalismo quanto ao comunismo. Sua retórica exaltava a necessidade de um Estado forte, hierárquico e centralizado, liderado por um chefe carismático que guiaria a nação rumo à unidade espiritual e moral. A AIB adotava símbolos e discursos cristãos, buscando se legitimar perante o clero e os fiéis. O lema integralista, “Deus, Pátria e Família”, ressoava entre setores católicos conservadores, especialmente entre as classes médias dos ambientes urbanos, que temiam a crescente influência das ideias marxistas no Brasil (Maio; Cyprynowicz, 2019, p. 38-65).

Ainda na década de 1930, em meio à ascensão nazista na Alemanha, à invasão e incorporação de territórios por Mussolini e Hitler e à deflagração de uma guerra civil na Espanha, foi publicado o livro *Humanismo integral* (1936), do filósofo francês Jacques Maritain. Enquanto alguns movimentos europeus defendiam um cristianismo associado a um Estado autoritário e antiliberal, Maritain defendia que um “verdadeiro Estado cristão” deveria ser democrático e baseado na Doutrina Social da Igreja. Essa visão contrastava com pensamentos como os da *Action Française* e do próprio integralismo brasileiro. Esses movimentos defendiam uma fusão entre religião e governo, de modo que o cristianismo pudesse servir de instrumento para um Estado forte e repressivo. Maritain, ao contrário, rejeitava tanto o fascismo quanto o comunismo. Para ele, o Estado, pautado pelos princípios cristãos, deveria respeitar os direitos humanos, a liberdade e garantir justiça social.

Os escritos de Jacques Maritain influenciaram o pensamento democrata cristão na América Latina. A ideia de oferecer uma alternativa política que não fosse nem o autoritarismo fascista nem o liberalismo capitalista, tampouco o socialismo, embalou os anseios de intelectuais católicos do continente. Alceu de Amoroso Lima, importante intelectual católico brasileiro, foi influenciado pela obra de Maritain, e dirigiu gradativamente sua percepção para um catolicismo aberto, democrático e reformista (Busetto, 2002, p. 38).

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a Europa deparou-se com os desafios da democracia. A reconstrução material do continente, mais uma vez destruído na guerra, precisava ser colocada em prática junto com a reconstrução dos sistemas democráticos. O cenário era diferente do final da Primeira Guerra. Praticamente todos os países iriam escolher seus representantes políticos através do voto universal, de homens e mulheres, e secreto. Isso aumentou muito o contingente eleitoral, visto que o sufrágio feminino não estava ainda disseminado na maior parte dos países. Além disso, havia também as incertezas do pleito, tanto à direita quanto à esquerda. Por um lado, um receio de que a extrema-direita pudesse ainda gozar de popularidade, e, por outro, o receio de que os comunistas pudessem ampliar, através da via democrática, suas áreas de influência (Mazower, 2001, p. 283, 284).

DEMOCRACIA CRISTÃ E A AMÉRICA LATINA DO PÓS-GUERRA

Em 1945, o Institut Français d'Opinion Publique (Instituto Francês de Opinião Pública – IFOP) realizou uma pesquisa cuja pergunta principal era: “Em sua opinião, qual nação mais contribuiu para derrotar a Alemanha em 1945?” 57% dos franceses responderam que a União Soviética havia sido a principal responsável pela vitória dos Aliados, seguida pelos Estados Unidos (20%) e Reino Unido (12%). A pesquisa foi repetida novamente em 1994, 2004 e 2015. Com uma Guerra Fria entre a primeira pesquisa e as demais, os resultados mostraram uma percepção diametralmente inversa em relação a 1945. Em 2004, 58% dos franceses afirmaram que o principal responsável pela vitória contra os nazistas haviam sido os Estados Unidos. 16% achavam que foram os britânicos e apenas 20% atribuíam a vitória aos soviéticos.

Não é surpreendente que a percepção dos franceses tenha mudado radicalmente mais de meio século depois do final da Segunda Guerra Mundial. Afinal, a memória histórica é fruto de um processo dinâmico de reconstrução e interpretação, profundamente influenciado pelo contexto social e político da Guerra Fria. Os resultados da pesquisa embasaram análises sobre a formação da memória coletiva no pós-guerra, período marcado pela divisão do mundo em esferas de influência. Nesse cenário, o bloco capitalista buscou destacar os feitos dos Estados Unidos — como o Desembarque da Normandia (Dia D) — enquanto minimizava as conquistas soviéticas, a exemplo da vitória decisiva em Stalingrado, da tomada de Berlim e da libertação do campo de concentração de Auschwitz (Roediger; Zerr, 2022).

Essa reconstrução seletiva da memória ajuda a explicar por que o comunismo, no imediato pós-guerra, desfrutou de uma popularidade que hoje parece distante e pouco crível — especialmente quando contrastada com a narrativa hegemônica do século XXI, marcada pela desintegração da URSS e pelo triunfo do neoliberalismo. Vale lembrar também que, naquele momento, os crimes de Stalin — como os expurgos, o envio de centenas de milhares de pessoas para os campos de trabalhos forçados (gulags) e os assassinatos em massa — ainda não eram plenamente conhecidos no Ocidente. Em 1945, a União Soviética era vista não apenas como a principal responsável pela vitória sobre o nazismo, mas também, para parte considerável dos europeus, como um símbolo de resistência e justiça social.

Quando Churchill, em seu famoso discurso no Westminster College, em Fulton, nos Estados Unidos, em março de 1946, usou a expressão “cortina de ferro” para designar os territórios que estariam sob influência soviética, era possível imaginar que haveria um forte discurso anticomunista nos anos seguintes. A Doutrina Truman (1947) estabeleceu as bases para conter o expansionismo soviético, enquanto o Plano Marshall (1948) surgiu como uma solução econômica articulada. Em seu discurso na Universidade de Harvard,

o secretário de Estado George Marshall defendeu a ampliação da ajuda financeira à Europa, com objetivos claros: a) Reconstruir o capitalismo global, garantindo a estabilidade ocidental; b) Reativar a economia europeia, integrando-a à esfera de influência americana; c) Equilibrar a disparidade monetária entre as reservas de ouro e dólares dos EUA e a escassez crônica enfrentada pelos aliados (Padrós, 2000, p. 119). Assim, o Plano Marshall não foi apenas um gesto de assistência, mas um instrumento geopolítico que buscava assegurar a predominância dos EUA, evitar crises revolucionárias e reestruturar o sistema capitalista em escala global.

Após a Segunda Guerra Mundial, os partidos democratas-cristãos emergiram como forças políticas importantes em vários países da Europa Ocidental. Baseados nos princípios da Doutrina Social da Igreja e fortemente influenciados pelo pensamento de intelectuais como Jacques Maritain, esses partidos se posicionaram como uma alternativa ao liberalismo clássico e ao socialismo marxista. O objetivo dos democratas cristãos europeus era oferecer um modelo político capaz de reconstruir suas nações, garantindo, ao mesmo tempo, estabilidade democrática, recuperação econômica e coesão social. Foi nesse contexto que os partidos democratas-cristãos emergiram com uma proposta que se oferecia como “equilibrada”: defendiam uma intervenção estatal na economia, mas sem abandonar os princípios de mercado; implementação de políticas sociais inspiradas na Doutrina Social da Igreja para proteger os trabalhadores; e o fortalecimento da democracia parlamentar. Rejeitavam qualquer forma de totalitarismo – fosse de direita ou de esquerda – e, no cenário da Guerra Fria, posicionaram-se como ferrenhos opositores ao comunismo, alinhando-se estrategicamente com os Estados Unidos.

De forma similar ao que já existia na Europa, tentou-se organizar um movimento político democrata cristão na América Latina, cujo objetivo seria implementar os ideais capitalistas do pós-guerra nos países subdesenvolvidos do outro lado do Atlântico. O primeiro impulso deste movimento aconteceu em 1947, durante a realização do

I Congresso da Democracia Cristã na América, em Montevideu, no Uruguai. Inspirado no bom desempenho político-eleitoral dos partidos democratas cristãos europeus, e fundamentado nas reflexões do filósofo católico Jacques Maritain, o Movimento de Montevideu objetivava elaborar um programa de princípios políticos, econômicos e culturais, de modo a orientar aqueles que acreditavam na consolidação da democracia no continente. O movimento enfatizava a disposição em lutar contra qualquer tendência totalitária e que semeasse a discórdia e a guerra, dando, como exemplos, o fascismo, comunismo, nacionalismo, imperialismo e antissemitismo. Franco Montoro, que se tornaria um dos expoentes da democracia cristã no Brasil, participou do encontro em Montevideu. Do encontro, tirou-se o posicionamento de construir a chamada "Terceira Via" na América Latina. Montoro logo iria aderir ao Partido Democrata Cristão (Coelho, 2003, p. 201-228).

Embora nem sempre confluentes, o discurso católico muitas vezes se associou ao ideário desenvolvimentista. No Brasil, a Igreja procurou conciliar os planos desenvolvimentistas aos discursos de amor ao próximo e de um pacto social contra a pobreza. As desigualdades existentes deveriam ser resolvidas através de um capitalismo solidário, mais humano, preocupado com o bem-estar social. Buscava-se uma sociedade comunitária do humanismo integral, uma terceira via entre capitalismo e comunismo. Neste sentido, a Igreja se aproveitava de uma lacuna deixada pelo capitalismo liberal, e se inseria no jogo político, no intuito de promover o desenvolvimento sob a égide dos princípios cristãos, visando solapar qualquer possibilidade de expansão das ideias comunistas no país. No seu entender, uma visão dicotômica entre capital e trabalho engendraria situações de conflito social, assim como o empobrecimento exacerbado da maioria da população acarretaria a dissolução dos laços sociais e harmônicos da sociedade. A Igreja, assim, lança-se em direção ao povo, propondo um projeto de diminuição das diferenças sociais, e procurando adaptar aquela pretensa massa desordenada ao desenvolvimento econômico.

No entanto, no plano da política, a ideia de levar o discurso católico e o engajamento social como forma de construir uma sociedade distante, tanto do capitalismo excludente quanto do comunismo, não ficou restrita ao Partido Democrata Cristão. O apelo à “fé cristã” e o discurso de oposição ao “comunismo ateu” foi largamente utilizado durante os períodos eleitorais por grande parte das agremiações partidárias. O período após o Estado Novo no Brasil, marcado por processos eleitorais que decidiriam os membros dos cargos do executivo e legislativo, foi terreno fértil para compreender como as questões sociais atravessaram a política em suas diversas e ambíguas dinâmicas.

A eleição para presidente da República, no final de 1945, inaugurou um momento específico da sociedade, no qual as relações sociais foram atravessadas pelas disputas político-partidárias. Nesse sentido, a política pode ser pensada como “categoria etnográfica”. As disputas políticas e a dinâmica eleitoral vão além de estatísticas abstratas e percentuais de votação. Elas podem ser compreendidas a partir das experiências eleitorais dentro de um universo cultural e histórico específico. Há períodos em que a população percebe a política e os políticos como parte de sua vida social. Em tais momentos, facções políticas são identificadas, e entram em conflito aberto, subvertendo o cotidiano, e desenvolvendo interdições com relação aos espaços de sociabilidade. Este conceito de *tempo*, usado em expressões como *tempo da política*, tem a capacidade de “contaminar” todo o tecido social, ou seja, fazer com que tudo vire política, “de converter as demais atividades à atividade definidora do tempo” (Palmeira, 2002, p. 171-177).

A preparação da estrutura física, a arregimentação de cor-religionários, os cânticos, as passeatas, as carreatas, os discursos inflamados e o caráter festivo marcam os atos públicos das agremiações. A política, assim, toma conta dos principais espaços dos jornais. Inicia-se um período em que os acontecimentos locais ganham força e as ações dos partidos são efusivamente narradas.

O tempo da política, desta maneira, com seu caráter de “conflito autorizado” entre facções, é profícuo para compreender processos de luta mais amplos, bem como eventuais alianças seladas entre antigos “inimigos”, que, em outros momentos, poderiam ficar silenciosamente ocultos.

CRISTÃOS CONTRA O COMUNISMO NAS ELEIÇÕES DE 1947 EM SANTA CATARINA

Em Santa Catarina, o pós-guerra e o retorno de eleições diretas restabeleceram uma antiga rivalidade política que fora parcialmente interdita durante os quinze anos de governo Vargas. As tensões políticas catarinenses colocavam de um lado a família Ramos, predominante no Estado enquanto Vargas esteve no poder, e de outro a família Konder-Bornhausen. A primeira, abrigada na legenda do Partido Social Democrático, tinha como figura proeminente o ex-interventor federal Nereu Ramos, já a segunda defendia as bandeiras da União Democrática Nacional, e tinha como principal nome no Estado Adolfo Konder. Juntamente às disputas político-eleitorais, estes grupos disputavam também a condição de erigir os planos para o futuro do Estado. Isso porque o controle da máquina pública possibilitaria a concretização dos planejamentos e o favorecimento de correligionários. Sendo assim, o pós-guerra apresenta uma conjuntura de mudanças de perspectivas urbanas, sociais, religiosas, e, em Santa Catarina, evidencia o acirramento das disputas políticas em torno, mas não somente, de duas famílias.

A eleição que decidiria o governador do Estado, a composição da Assembleia Legislativa, duas vagas para o Senado e uma vaga para a Câmara Federal foi marcada para o dia 19 de janeiro de 1947. Os preparativos para o pleito começaram tarde. O PSD definiu seu candidato

apenas no dia 17 de novembro de 1946. Aderbal Ramos da Silva, empresário, sobrinho de Nereu Ramos e dono do jornal *O Estado* foi o escolhido. Aderbal seria o “continuador de um programa administrativo que, antes de tudo, acolherá a necessidade dos pequenos e dos humildes”²⁶.

A UDN deliberou oficialmente seu candidato ao governo apenas na convenção dos dias 23, 24 e 25 de novembro. Irineu Bornhausen, empresário da cidade de Itajaí e cunhado de Adolfo Konder, seria o nome do partido para o executivo estadual. Visto como “industrial progressista” e “empreendedor das mais avançadas ideias”, era também, segundo o *Diário da Tarde*, “conhecedor das necessidades do povo, porque nele nasceu e com ele se criou”²⁷. Irineu Bornhausen, entretanto, não poderia ser considerado um “homem do povo”. Proveniente de uma família tradicional de Itajaí, Irineu era dono do banco Inco e fora prefeito de sua cidade natal nos períodos de 1927 a 1930, e de 1935 a 1939, tendo sido nomeado, nesse último ano, pelo então interventor Nereu Ramos²⁸.

Às vésperas da eleição, a tensão entre os dois maiores partidos aumentou. Cabos eleitorais pintavam ou colavam cartazes do seu candidato pelos muros da cidade enquanto militantes adversários percorriam as ruas para rasgá-los²⁹. O jornal *O Estado* descrevia uma situação onde partidários da UDN pintaram os muros da igreja matriz de Santo Amaro da Imperatriz, município vizinho a Florianópolis. Em resposta, os cabos eleitorais pessedistas pintaram-no também. Após reclamação do vigário local, a propaganda eleitoral foi apagada. Contudo, o periódico pessedista aproveitou para salientar que o partido contava com o apoio do eleitorado católico do Estado. Inclusive tendo como candidato a deputado estadual o

26 Convenção do Partido Social Democrático. *O Estado*. Florianópolis, 18 nov. 1946.

27 Industrial Irineu Bornhausen. *Diário da Tarde*. Florianópolis, 26 nov. 1946.

28 Caderno Especial: Governadores de Santa Catarina. *Diário Catarinense*. Florianópolis, 25 nov. 1993.

29 Propaganda política. *O Estado*. Florianópolis, 05 jan. 1947; Tirania minoritária. *O Estado*. Florianópolis, 14 jan. 1947.

presidente da Liga Eleitoral Católica, Biase Faraco. Em contrapartida, os udenistas teriam se recusado a participar da Liga em Defesa da Democracia, conforme atacavam em seu próprio jornal³⁰.

A investida não era desprezível. Fazia parte da estratégia do PSD de divorciar a UDN de grande parte do eleitorado católico. O jornal *O Estado*, veículo ligado ao Partido Social Democrático, noticiou que, durante o comício do PSD em Águas Mornas, município da região da Grande Florianópolis, Evaldo Lehmkuhl, candidato da UDN a deputado estadual, dera “morras” à Igreja Católica, “ameaçando os colonos, seus fregueses e inflamando seus minguados pupilos à agressão aos oradores e até às senhoras e senhoritas que ali se achavam”³¹. A campanha política adotou um viés religioso. O PSD acusava Irineu Bornhausen de não ser católico. A possível perda de eleitores exigiu uma declaração, escrita pelo Monsenhor José Locks, atestando que o candidato udenista era seu paroquiano, “batizado e educado no seio da Igreja Católica” e “católico praticante”³². Contudo, nas acusações, alicerçadas no discurso religioso, estava implícito outro objetivo: desestabilizar uma suposta aliança entre o candidato da UDN e os comunistas no Estado.

Os resultados das eleições de janeiro de 1947 foram favoráveis ao PSD. O partido venceu a disputa pelo executivo estadual com Aderbal Ramos da Silva, conquistou as duas cadeiras para o Senado Federal e elegeu a maior bancada para a Assembleia Legislativa: 21 de 37 cadeiras. UDN com 13, PTB com 2 e PRP com 1 completaram as cadeiras daquela legislatura. Aquela seria a última eleição disputada pelo Partido Comunista do Brasil (PCB). A legenda seria cassada em maio daquele mesmo ano. Todavia, o binômio “fé cristã” e “anticomunismo” foi usado com frequência como instrumento político no período de eleições entre 1945 e 1964 em Santa Catarina.

30 Não é verdade. *O Estado*. Florianópolis, 05 jan. 1947.

31 Santo Amaro com o candidato da vitória. *O Estado*. Florianópolis, 14 jan. 1947.

32 Documento que nobilita. *Diário da Tarde*. Florianópolis, 09 jan. 1947.

ENGAJAMENTO SOCIAL CATÓLICO E AS ELEIÇÕES NOS ANOS 1950 EM SANTA CATARINA

Nos anos 1950, o Brasil assistiu a uma intensificação da presença católica no meio operário, impulsionada por setores da Igreja comprometidos com a doutrina social cristã, especialmente após a consolidação de encíclicas como *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*. Preocupados com o avanço das ideias socialistas e comunistas, entre os trabalhadores urbanos, bispos, padres e leigos atuantes, buscaram ampliar a influência da Igreja nas questões sociais, promovendo uma atuação mais direta junto às classes populares. Nesse contexto, cresceu a organização de iniciativas voltadas ao operariado, como cursos, encontros e ações assistenciais, que visavam formar uma consciência cristã de classe e conter a expansão do sindicalismo combativo. Foi nesse cenário que os círculos operários ganharam força como alternativa à organização sindical tradicional, funcionando como instrumentos de mediação entre capital e trabalho dentro de uma perspectiva católica.

Desde o final da década de 1930, os ideólogos católicos, percebendo a impossibilidade da criação de sindicatos cristãos, planejaram a criação de círculos operários com o objetivo de garantir a realização do programa católico no campo econômico-social, por parte do operariado (Fontes, 2002, p. 208-209). Inspirado pela Doutrina Social da Igreja, cujas bases se fortalecem, como vimos, principalmente após a II Guerra Mundial, o movimento circulista pregava a harmonia entre classes e os acordos como principal meio de se solucionar eventuais divergências entre patrões e empregados. Ligados quase sempre à classe patronal, os círculos operários prestavam serviços assistenciais aos trabalhadores, como auxílio médico, jurídico e odontológico, procurando esvaziar o poder reivindicatório dos sindicatos.

Os círculos operários procuravam se estabelecer como principal espaço de reivindicação e busca de melhorias das condições do bairro. Nesse sentido, tanto o poder público quanto os donos de empresas apoiavam as ações encabeçadas por esta organização. Ademais, o crescimento do movimento circulista objetivava enfraquecer a influência do PCB entre os trabalhadores, não sendo, portanto, incoerente sua estreita relação com o empresariado. No bairro operário de Vila Prudente, em São Paulo, o Círculo Operário contou com o auxílio financeiro das duas maiores fábricas instaladas na região: a Fábrica de Louças da família Zappi e o Capelifício da família Crespi. Além da doação de uma área de dois mil metros quadrados, localizada ao lado da fábrica dos irmãos Zappi, o Círculo aproveitou a aproximação com a classe patronal para oferecer serviços de assistência médica, garantindo a rápida aproximação entre esse órgão e os trabalhadores do bairro (Duarte, 2002, p. 136-137).

John French, ao estudar o Círculo Operário de Santo André, no ABC paulista, afirma que, ao contrário dos sindicatos, o COSA (Círculo Operário de Santo André) não questionava salários, condições de trabalho ou reclamações individuais dos operários. Sua principal atividade era oferecer serviços médicos, farmacêuticos e educacionais a seus membros (French, 1995, p. 84). A organização de atividades de lazer e educacionais, bem como assistência médica e odontológica, atendia aos interesses tanto do poder público como da iniciativa privada que ambicionavam, assim, esvaziar os sindicatos e desarticular a influência comunista entre os trabalhadores.

Em Florianópolis, capital de Santa Catarina, as ações desenvolvidas pelo Círculo Operário eram organizadas principalmente pelo padre Agostinho Staehelin. A atuação da entidade era similar às desenvolvidas em bairros e cidades paulistas. O Círculo Operário de Florianópolis localizava-se próximo onde atualmente se encontra o Instituto Estadual de Educação (centro da cidade, próximo às encostas dos morros), dispondo de alguns serviços assistenciais para seus filiados, principalmente assistência médica gratuita.

De acordo com Agostinho Staehelin, nove estudantes do curso de Medicina ofereciam uma hora de atendimento gratuito, comandados pelo Dr. Homero de Miranda Gomes, que hoje dá o nome ao Hospital Regional de São José, na região metropolitana da capital do estado. O assistente eclesialístico do Círculo contou que o órgão ainda possuía uma pequena farmácia, montada através de doações de médicos, e uma funcionária, designada pela Secretaria de Educação e Saúde, para auxiliar os médicos³³.

Em certa medida, a atuação das estudantes de Serviço Social vinculadas à Igreja Católica articulava-se aos ideais promovidos pelos Círculos Operários. Em Florianópolis, estudantes da Faculdade de Serviço Social se inseriram nos bairros e comunidades de periferia nos anos 1950 e 1960, procurando realizar trabalhos de promoção social junto às populações menos favorecidas.

Em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Serviço Social, defendido em 1962, Leonia Capaverde expressou a necessidade de um pacto social para a diminuição da pobreza, criticando a falta de consciência “daqueles que tudo possuem”. Segundo a estudante, “a mensagem cristã através do mandamento do amor é eminentemente civilizadora, apresentando-se como uma resposta ao egoísmo reinante, que está destruindo as civilizações”. Para a autora, se os povos cristãos praticassem os ensinamentos cristãos, “o mundo inteiro seria transformado” (Capaverde, 1962). Nesse cenário, as ações das estudantes de Serviço Social assumiram um caráter de mediação entre os ensinamentos cristãos e práticas concretas de assistência nas comunidades periféricas, constituindo-se como uma forma de intervenção social moldada por princípios religiosos.

Segundo a estudante Zulamar Maria de Bittencourt e Castro, graduada em Serviço Social em 1963, o objetivo do plano elaborado era “fazer da Paróquia uma Comunidade de fé, Caridade e

33

Entrevista com o Monsenhor Agostinho Staehelin, concedida a Camilo Buss Araújo, no dia 25 de maio de 2005.

Bem-Estar, aliando a promoção do desenvolvimento espiritual dos paroquianos ao desenvolvimento socioeconômico da Comunidade para satisfação das necessidades materiais, educacionais, sociais e culturais de seus membros” (Castro, 1963). A proposta era construir uma sociedade harmônica, pautada na caridade e no amor ao próximo, sem confrontar as estruturas sociais vigentes. As estudantes atuavam diretamente com os moradores, promovendo diagnósticos comunitários, incentivando a organização local e elaborando planos para resolver problemas sociais, sempre com o apoio e a orientação de agentes eclesiais. A paróquia assumia, assim, o papel de centro irradiador de iniciativas que buscavam aliar o desenvolvimento espiritual ao bem-estar material. Ainda que houvesse uma clara preocupação com os pobres, não se tratava de uma proposta revolucionária ou socialista, mas de uma tentativa de humanizar o capitalismo por meio da moral cristã.

Os anos 1950 são marcados também pela expansão do número de periódicos em Florianópolis. Ao final da década de 1940, havia três jornais diários. Na década seguinte, Florianópolis chega a ter sete jornais, sendo quatro desses diários³⁴. Em 1950, surge o jornal *A Evolução*, dirigido por Telmo V. Ribeiro e Rafael G. Cruz Lima, e ligado ao Partido Trabalhista Brasileiro. Em 1952, mais dois semanários: *O Tempo*, do médico J. J. Barreto, e *A Verdade*, de Manoel de Menezes. Nos anos seguintes, são lançados *A Semana*, de Juvenal Melchíades de Souza, em 1955, e *Resistência*, dos políticos Paulo Konder Bornhausen, Ruy Hulse e Volney Colaço de Oliveira, em 1956.

Em sua autobiografia, Paulo Konder Bornhausen afirma que a criação de *Resistência* tinha um principal objetivo: ser um veículo de informação udenista com vistas à eleição para o Senado de

34 Os três jornais diários são *A Gazeta*, *O Estado* e *Diário da Tarde*. O acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina (BPESC) possui os seguintes periódicos dos anos 1950: *A Gazeta*, *O Estado*, *Diário da Tarde*, *A Evolução*, *A Verdade*, *O Tempo*, *A Semana*, *Resistência*, além do jornal *O Apóstolo*, dedicado ao público ligado à Igreja. Além dos três primeiros, o jornal *A Verdade* passa a ser publicado diariamente a partir de 6 de agosto de 1956.

1958. O grupo queria a candidatura de Irineu Bornhausen, e vislumbrava o periódico como um espaço de promoção do ex-governador, tanto nas disputas internas quanto na campanha eleitoral. De acordo com Paulo K. Bornhausen, tão logo findo o processo eleitoral de 1958 e garantida a vitória de Irineu ao Senado, extinguiu-se o jornal (Bornhausen, 1999, p. 219-220).

O ano de 1958 foi marcado por um acidente aéreo que abalou as disputas políticas em Santa Catarina. No acidente, morreram Nereu Ramos, principal líder do PSD em Santa Catarina; Leoberto Leal, deputado federal e líder da Ala-Moça do PSD; e Jorge Lacerda, governador do Estado de Santa Catarina, eleito pela UDN; além de outras dezessete pessoas. Os periódicos repercutiam a tragédia, mesclando-a com as articulações para o pleito e as propagandas de móveis e eletrodomésticos. As *Lojas Pereira Oliveira* (LPO) seduziam os consumidores oferecendo o refrigerador Clímax 1958 em parcelas de 825 cruzeiros mensais³⁵. A *Modelar* disputava a preferência local publicando a lista dos produtos mais vendidos: o refrigerador Brastemp, “o melhor”; o fogão Cosmopolita, o “mais vendido em São Paulo e Rio de Janeiro”; a máquina de costura Vigorelli, “que dura toda a vida”; a lavadeira Thor; a enceradeira Lustrene; e os “belos estofados e colchões” Probel³⁶. No jogo político, com a saída involuntária de algumas de suas principais peças, foi iniciada a movimentação para as eleições de 1958.

A ELEIÇÃO DE 1958 E A VOTAÇÃO DE CRISTÃOS E COMUNISTAS

Além da vaga para o Senado Federal, as eleições de 1958 decidiriam a composição da Câmara dos Deputados, da Assembleia

35 *Lojas Pereira Oliveira. O Estado. Florianópolis, 22 jun. 1958.*

36 *A Modelar. O Estado. Florianópolis, 11 jul. 1958.*

SUMÁRIO

Legislativa e das Câmaras de Vereadores. Em agosto, em sua convenção estadual, o PSD deliberou que Celso Ramos, irmão de Nereu, presidente da Federação das Indústrias do Estado de Santa Catarina (FIESC), diretor do departamento regional do SESI e presidente dos conselhos regionais do SESI e do SENAI, seria o seu candidato a senador³⁷. Em julho de 1958, a UDN definiu Irineu Bornhausen como seu candidato ao Senado. O passo seguinte era partir para as coligações. Assim, foi feita uma proposta ao Partido de Representação Popular (PRP) para que Biase Faraco, que havia sido presidente da Liga Eleitoral Católica, ocupasse a suplência. Entretanto, o acordo não se concretizou, pois a cúpula perrepista optou por apoiar Celso Ramos.

No Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) catarinense, havia a disputa entre dois grupos. De um lado, os trabalhistas “históricos”, como Saulo Ramos e Carlos Gomes de Oliveira, queriam a candidatura própria. De outro, os chamados “progressistas, liderados por Doutel de Andrade e alinhados politicamente a João Goulart, queriam alianças. O PTB não passava apenas por uma situação de disputas entre tendências. A partir da segunda metade da década de 1950, houve uma tensão constante entre base e cúpula. Com o recrudescimento dos ideais nacionalistas, setores do partido aproximaram-se de militantes do PCB (Santana, 2007, p. 237-279). Cabe lembrar que os comunistas brasileiros, após o impacto da denúncia dos crimes cometidos pelo regime stalinista, em 1956, viveram um período de debates internos e reflexões quanto à sua postura. A “Declaração sobre a política do PCB”, de março de 1958, representou a visão do segmento que entendia que a luta do partido pela revolução seria feita em duas etapas: a democrática-nacional e a socialista. Essa postura indicava o apoio às reformas de base e reconhecia, no governo de Juscelino Kubistchek (PSD), uma composição heterogênea, com uma ala nacionalista – a qual se deveria dar todo apoio – e uma ala “entreguista”.

37

Celso Ramos para o Senado. *O Estado*. Florianópolis, 20 ago. 1958; Celso Ramos para o Senado da República. *O Estado*. Florianópolis, 22 ago. 1958; Federação das Indústrias do Estado de Santa Catarina. *O Estado*. Florianópolis, 24 ago. 1958.

Ao contrário da postura da primeira metade dos anos 1950 – ainda sentida com a cassação de seu registro pelo governo Dutra –, em que rejeitou acordos e propôs o golpe contra “o nacional-reformismo da burguesia”, o PCB se integrava ao cenário político-institucional ao lançar candidaturas por outras legendas, buscando sua legalidade de direito (Silva; Santana, 2007, p. 124-125).

A eleição de 1958 apresentava uma característica distinta das demais eleições. Candidatos desvinculados às duas principais legendas do estado, PSD e UDN, apareciam com chances reais de eleição para cadeiras nos parlamentos estadual e municipal. Manoel de Menezes era candidato a deputado estadual pelo Partido Social Progressista (PSP), cujo principal expoente era o ex-governador de São Paulo, Adhemar de Barros. Hermínio de Menezes Filho, pai de Manoel de Menezes, candidatava-se a vereador pelo PSP. Manoel Alves Ribeiro também se lançava a vereador pelo PSP. Nereu do Vale Pereira disputava uma cadeira no legislativo municipal pelo Partido Democrata Cristão (PDC).

Ideologicamente distintos, todos tinham grande inserção junto aos trabalhadores de Florianópolis. Os dois primeiros tornaram-se populares pelas ações encampadas através do jornal e da *Rádio Jornal A Verdade*. Manoel Alves Ribeiro, conhecido como Mimo, era eletricitista, filiado ao PCB e figura atuante no Sindicato dos Trabalhadores da Construção Civil de Florianópolis – cuja presidência era exercida por outro comunista, Ednil Gomes Ferrão, também candidato a vereador. Nereu do Vale Pereira, filho do ex-comunista Hypólito do Vale Pereira, igualmente participava ativamente das organizações operárias. Ficara como primeiro suplente pelo PDC na eleição para vereador de 1954, mas acabara por assumir os dois últimos anos de mandato no lugar do correligionário Carmelo Faraco.

A eleição de 1958 foi marcada pela disputa entre democratas-cristãos e comunistas pelo voto dos trabalhadores urbanos da capital de Santa Catarina. Nereu do Vale Pereira, personagem ativo no Círculo Operário Católico, junto com o padre Agostinho Staehelin

e candidato, foi elogiado pelo jornal *A Gazeta*. O “líder operário” teria protocolado, junto ao Tribunal Regional Eleitoral, um pedido de impugnação contra o candidato a deputado estadual pelo Partido Trabalhista Brasileiro, denunciando suas atividades comunistas, com fundamento no art. 58 da Lei Eleitoral 2.550³⁸.

Juvenal Melchíades de Souza foi um dos que sofreu tentativa de impugnação. O proprietário do jornal *A Semana* lançou-se como candidato a vereador pelo Partido Trabalhista Nacional (PTN), em meados de agosto³⁹. Pouco mais de um mês depois, protestava contra a atitude de Nereu do Vale Pereira de tentar impedi-lo de se candidatar. Rebatia a acusação de que era comunista, lembrando o passado vermelho de Hypólito do Vale Pereira, pai de Nereu, expulso da sigla. Para o jornalista, o candidato a vereador pelo PDC taxava publicamente como “comunista ativo, terrorista ou cousa que o valha” todo aquele que fosse um “candidato nacionalista”⁴⁰.

Os democratas-cristãos tentaram também a impugnação de outra candidatura supostamente comunista, esta pelo PTB. Carmelo Faraco assinou um artigo em que se mostrava preocupado com a aproximação entre trabalhistas e comunistas. Afirmava que João Goulart, vice-presidente do Brasil, elogiara a aproximação entre os dois grupos, o que representaria uma “ameaça velada” de um conluio que ganhava força pelo Brasil, e encontrava guarida em Santa Catarina. Faraco definia como louváveis as atitudes de Nereu do Vale Pereira ao impugnar o registro “do candidato comunista, dirigente de jornal tipicamente marxista” – referindo-se, evidentemente, a Juvenal Melchíades de Souza –, bem como do candidato abrigado no PTB.

38 Impugnada a candidatura de candidato comunista na legenda do PTB. *A Gazeta*. Florianópolis, 12 set. 1958.

39 SOUZA, Juvenal Melchíades de. Porque aceitei a minha candidatura à câmara municipal! *A Semana*. Florianópolis, 13 ago. 1958.

40 SOUZA, Juvenal Melchíades de. Um “candidato a vereador” pelo PDC pediu a impugnação da minha candidatura. *A Semana*. Florianópolis, 24 set. 1958.

Reprovava também a atitude dos dirigentes trabalhistas, “que concordaram com a inclusão em sua chapa de elemento de orientação e atitudes contrárias ao regime democrático”⁴¹.

O presidente regional do PTB, Acácio Garibaldi S. Thiago, respondeu ao artigo em dois jornais, afirmando que ao acusador caberia “o ônus da prova”. A chapa trabalhista fora aprovada pelo Tribunal Eleitoral e a tentativa de impugnação indeferida⁴². Em réplica, Faraco, sem nominar, afirmou que os comunistas infiltrados no PTB e no PSP apareciam nos mesmos cartazes, “bastava ver a Avenida Mauro Ramos”. Não era uma questão de “ônus da prova”, mas de “um fato público e notório”. A negligência dos dirigentes trabalhistas em coibir a “infiltração” era uma demonstração lamentável de que o sinal estava vermelho, “perigo à vista”⁴³.

Os artigos publicados nos periódicos não nominavam quem seria o candidato comunista abrigado no PTB. As páginas de anúncio de candidatos publicadas em *A Semana* dirimiriam a questão. Ao observar os diversos anúncios, há dois, veiculados em dias diferentes, em que aparecem, lado a lado, Manoel Alves Ribeiro, candidato comunista a vereador pelo PSP, e Aldo Pedro Dittrich, candidato a deputado estadual pelo PTB. Os slogans eram quase iguais. O primeiro era um “homem do povo pelo interesse do povo”. O segundo, “um homem do povo pelo povo”⁴⁴. De acordo com os registros da DOPS-SC, Aldo Dittrich era advogado do Sindicato dos Mineiros de Criciúma e membro do Comitê Estadual do PCB⁴⁵.

41 FARACO, Carmelo. Sinal Vermelho. *O Estado*. Florianópolis, 14 set. 1958.

42 THIAGO, Acácio Garibaldi S. Sinal Vermelho. *O Estado*. Florianópolis, 14 set. 1958. O mesmo artigo foi publicado também no jornal *A Gazeta*.

43 FARACO, Carmelo. Réplica. *O Estado*. Florianópolis, 25 set. 1958.

44 *A Semana*. Florianópolis, 24 set. 1958.

45 Delegacia de Ordem Política e Social DE SANTA CATARINA. *Relatório enviado pela DOPS-SC ao CENIMAR com informações de elementos suspeitos de atividades subversivas*. Divisão Central de Informações. Doc. 771, top. 88, p. 18.

Manoel Alves Ribeiro também foi alvo da campanha anticomunista. Em seu relato de memórias, Mimo afirma que “os púlpitos das Igrejas foram transformados em tribunas político-eleitorais; foram instalados alto-falantes nas portas das igrejas e por elas despejavam-se injúrias e calúnias” contra a sua candidatura. Entre os colaboradores desse movimento, estava Nereu do Vale Pereira. O político capitalizara politicamente o anticomunismo entre os cristãos, e, com isso, teria ganhado muitos votos com os padres e seus fiéis (Ribeiro, 2001, p. 105). Agostinho Staehelin referenda a afirmação de Mimo ao lembrar suas ações naquele pleito de 1958. O padre celebrava missas no Morro da Caixa (chamado atualmente de Mont Serrat), próximo ao Centro de Florianópolis, e com presença expressiva de trabalhadores urbanos. Portanto, um eleitorado em disputa entre comunistas e democrata-cristãos:

O Mimo se apresentou como candidato a vereador, e ele tinha muita assistência naquele morro do Mont Serrat. O que foi que eu fiz? Eu chamei o Pedro Kincheski e o Nereu do Vale Pereira e falei: ‘Nereu, tu vais ser candidato a vereador. Meta-te nisso, nós vamos trabalhar por ti!’ E eu fiz campanha pra ele e o Nereu ganhou estourado no morro, e o Mimo perdeu⁴⁶.

Na realidade, Manoel Alves Ribeiro elegeu-se nesta eleição, conquistando 354 votos, sendo o menos votado dos vereadores eleitos. Nereu do Vale Pereira, por sua vez, foi o vereador mais votado com 934 votos, quase o triplo dos votos do militante comunista⁴⁷. A postura dos democratas-cristãos não surpreende. As propagandas políticas do partido indicavam a retórica da terceira via: “nem para a direita nem para a esquerda. Para a frente e para o alto”. A via alternativa entre o capitalismo e o socialismo pressupunha engajamento social

46 Entrevista com o Monsenhor Agostinho Staehelin, concedida a Camilo Buss Araújo, no dia 25 de maio de 2005.

47 Os votos de cada candidato podem ser encontrados no seguinte endereço: <https://www.cmf.sc.gov.br/imprensa/institucional/0/1/0/4267>

pautado na solidariedade cristã. Até a primeira metade dos anos 1950, o PDC, de forma tímida, afirmava que não haveria democracia sem justiça social, e ambas não seriam alcançadas sem o desenvolvimento dos países latino-americanos (Busetto, 2002, p. 29). A partir do final dos anos 1950, as atuações do partido junto aos grupos populares criaram facções internas com propostas distintas: uma de caráter conservador, anticomunista e antirreformista; uma segunda, apoiada pela Juventude Democrata Cristã, que defendia reformas sociais, nacionalismo econômico e se mostrava anti-imperialista; e uma terceira, agente conciliador entre as duas outras tendências, que procurava se distanciar tanto do anticomunismo quanto de uma pretensa busca pelo socialismo (Coelho, 2003, p. 211). No caso de Nereu do Vale Pereira, suas ações durante a campanha de 1958 e nos anos seguintes fazem crer que pertencesse à primeira.

A eleição para a Câmara de Vereadores de Florianópolis trouxe resultados que sinalizavam mudanças na distribuição dos votos. Até aquela eleição, a capital de Santa Catarina era vista como uma cidade polarizada entre PSD e UDN, com predomínio político do primeiro. Todavia, os resultados de 1958 demonstravam sinais de mudanças. O PSD perdeu uma cadeira e a maioria na Câmara Municipal. A UDN cresceu uma cadeira, igualando o número de vereadores pessedistas: cinco no total. PTB, PSP e PDC mantiveram o mesmo número de representantes, respectivamente dois, dois e um.

Se os números finais indicavam que o PSD fora o principal derrotado do pleito municipal, a votação dos candidatos deixou clara a força de alguns personagens políticos. Nereu do Vale Pereira (PDC) foi o vereador mais votado da capital com 934 votos. O segundo mais votado, com 922 sufrágios, foi Hermínio de Menezes Filho (PSP). Apesar das tentativas de impugnação de sua candidatura, Manoel Alves Ribeiro fez 354 votos, mantendo a representação comunista na Câmara.

O GOLPE CIVIL-MILITAR DE 1964 E A DEPREDÇÃO DA LIVRARIA ANITA GARIBALDI

Os jornais catarinenses repercutiram o comício de 13 de março de 1964 na Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Diante de uma multidão, o presidente João Goulart anunciara as reformas tão pedidas por sua base de apoio. Entre elas, a polêmica reforma agrária. A *Gazeta* registrou o repúdio de membros da Igreja Católica às reformas de base, tidas como “socialistas, confiscatórias e anti-cristãs”⁴⁸.

A partir do comício da Central do Brasil, a conspiração contra o presidente ganhou corpo. Ao mesmo tempo, amplificavam-se as manifestações de populares, com greves e paralisações organizadas por diversos órgãos de representação operária e estudantil. Apesar da construção de uma imagem de um Estado pacífico, pouco afeito a agitações, Santa Catarina não ficou alheia a este processo. Nos primeiros meses de 1964, houve greves e paralisações de diferentes setores em volume nunca antes visto. Os jornais tradicionais, mesmo com a postura de privilegiar os acontecimentos nacionais, divulgaram os movimentos. Evidentemente, a cobertura, na maioria das vezes, exaltava a atuação do governador Celso Ramos (PSD) em dirimir os conflitos⁴⁹.

48 Ainda a reforma de base – questão de consciência. *A Gazeta*. Florianópolis, 15 mar. 1964.

49 Fim da greve dos derivados do petróleo: sindicatos e empresas congratulam-se com Celso e Mattar. *A Gazeta*. Florianópolis, 05 fev. 1964; Greve no ensino secundário: poderá se alastrar em todo o estado barriga-verde se não forem atendidas as justas reivindicações dos professores. *A Gazeta*. Florianópolis, 18 mar. 1964; Servidores públicos estaduais reivindicam 100% de aumento. *A Gazeta*. Florianópolis, 18 mar. 1964; Comando Geral dos Trabalhadores coordena Greve Geral. *O Estado*. Florianópolis, 18 mar. 1964; Funcionalismo estadual pleiteia aumento de vencimentos. *O Estado*. Florianópolis, 18 mar. 1964; Terminou a greve do DER. Celso Ramos atende o operariado. *O Estado*. Florianópolis, 24 mar. 1964; Funcionários vão a palácio e Celso Ramos promete aumento. *O Estado*. Florianópolis, 31 mar. 1964; CGT ameaça greve geral. *O Estado*. Florianópolis, 31 mar. 1964.

Em Florianópolis, militantes de direita e de esquerda entraram em conflito em frente à Catedral Metropolitana, na Praça XV de Novembro. No local, fora instalado um posto de coleta de assinaturas da “campanha anticomunista”. De acordo com os relatos de *A Gazeta*, o êxito da campanha era na ordem de cinco mil assinaturas. No domingo, 15 de março, “agitadores esquerdistas” foram até o posto de coleta “com evidente intenção de provocar desordem”. Houve discussão. Por volta das 15 horas, a polícia interveio, “dispersando os agitadores e prometendo garantias à continuação da campanha”. O periódico concluía que o apoio ao manifesto anticomunista era a demonstração de que o povo catarinense “é avesso às desordens comunistas, e, côm scio de seus deveres, repudia as Reformas Socialistas”⁵⁰.

No entanto, seria demasiadamente simplório achar que a presença de manifestantes nas ruas se dava apenas pelo apoio ou rejeição ao comunismo. O país vivia um momento de efervescência política, no qual os diversos grupos populares iam às ruas clamar por direitos, e colocar suas pautas no debate público. No final de março, pouco antes dos tanques tomarem de assalto a democracia, estudantes e trabalhadores de Florianópolis se manifestaram contra o aumento dos preços das passagens de ônibus. Houve confronto com a polícia. Silveira Lenzi, colunista do jornal *A Gazeta*, analisou o evento, no entanto, foi silenciado nas manchetes dos principais jornais da cidade. De acordo com o jornalista, haveria um “impasse” entre as “elites dirigentes” e o povo. Este não aceitaria mais ser apenas observador passivo dos acontecimentos, passando a ser “protagonista e defensor de suas reivindicações”. A reação dos setores conservadores era assim interpretada pelo jornalista:

Muito naturalmente os que se manifestam são logo taxados de “comunistas”, “agitadores”, “baderneiros”. É a válvula de escape da reação dos que estão bem na vida e não sofrem as necessidades dos que percebem salários irrisórios e dependem de condução.

Ainda na visão do articulista, a solução para o impasse seria a sensibilidade das elites dirigentes para garantir as mudanças estruturais necessárias para o país. Não seria mais possível viver em um país “onde uma minoria vive bem e a maioria sofre”. A harmonia, a paz social e a democracia dependeriam de mudanças. Do contrário, a roda da história deflagraria suas condenações, “porque agora o povo não cala mais”⁵¹.

No entanto, diferentemente do que Silveira Lenzi vislumbrava, havia uma outra alternativa: o golpe de Estado. No dia 31 de março, as tropas do general Olímpio Mourão Filho saíram de Juiz de Fora em direção ao Rio de Janeiro. Sem apoio dos oficiais, Jango foi para Brasília e depois para Porto Alegre. Com o presidente da República ainda em território brasileiro, o presidente da Câmara declarou vago o cargo e convocou Ranieri Mazzilli para assumir a chefia do governo. Como chefe do Judiciário, o presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), Álvaro Ribeiro Costa, foi ao Palácio do Planalto legitimar a posse de Mazzilli.

Os jornais *A Gazeta* e *O Estado* aplaudiram prontamente a deposição do presidente pelos militares. *A Gazeta* reproduziu integralmente o editorial do *Correio da Manhã*, intitulado “Basta!”, em que pedia a saída de Jango⁵². Em seu editorial, *A Gazeta* definiu o movimento civil-militar como uma “vitória da liberdade e da democracia”⁵³. *O Estado*, por sua vez, publicou as moções de apoio ao golpe. O governador Celso Ramos declarou sua posição “intransigente e formal” de repulsa ao comunismo. Solidarizou-se, “sem reticências no coração, com as gloriosas forças militares que defendem a verdade democrática”⁵⁴. O presidente da Assembleia Legislativa,

51 LENZI, Silveira. Política em tabela. *A Gazeta*. Florianópolis, 26 mar. 1964.

52 “O Brasil já sofreu demasiado com o governo atual. Agora “Basta!”. *A Gazeta*. Florianópolis, 02. Abr. 1964.

53 Vitória da liberdade e da democracia. *A Gazeta*. Florianópolis, 04. Abr. 1964.

54 “Com a certeza e a tranquilidade de, neste momento histórico, poder interpretar o pensamento e a vontade da esmagadora maioria dos catarinenses, radicalmente contrária à sovietação da grande Pátria, solidarizo-me, sem reticências no coração, com as gloriosas forças militares que defendem a verdade democrática, confiante em que a solução que todos desejamos seja ainda uma exaltação da lei”. Fonte: Ao povo catarinense. *O Estado*. Florianópolis, 02 abr. 1964.

o pessedista Ivo Silveira, também se mostrou favorável à deposição do presidente⁵⁵. Nas manifestações dos diferentes atores da sociedade civil que apoiaram o golpe, havia um ponto de legitimação em comum: se o presidente foi retirado do poder pela força, os militares o fizeram em nome da “democracia”.

Em nome da democracia, os militares prenderam Salim Miguel, sócio proprietário da livraria Anita Garibaldi. No dia 2 de abril de 1964, o Monsenhor Frederico Hobold convocou uma missa com objetivo de promover os “sentimentos democráticos e cristãos”. No dia seguinte, “em nome da democracia”, parte daqueles que foram à missa depredaram a livraria Anita Garibaldi após ouvir um discurso inflamado de um cristão conservador de 35 anos de idade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: FLORIANÓPOLIS, 16 DE OUTUBRO DE 2023

Dias depois de insuflar um grupo de pessoas a depredar a livraria, Nereu do Vale Pereira voltou às páginas do jornal *A Gazeta*. Dessa vez, escreveu em nome do Partido Democrata Cristão de Florianópolis, do qual era presidente. O político conclamava os parlamentares catarinenses a seguir o exemplo de outros estados e municípios do país e cassar os mandatos de “legisladores comprometidos com o processo de comunização do Brasil”⁵⁶.

De fato, mandatos parlamentares foram cassados. Parte da sociedade civil apoiou tais medidas, argumentando que eram ações com o fito de preservar a democracia e os princípios cristãos.

55 Assembleia Legislativa de Santa Catarina – Nota do gabinete da presidência. *O Estado*. Florianópolis, 02 abr. 1964.

56 Partido Democrata Cristão: Diretório Municipal de Florianópolis – Nota Oficial. *A Gazeta*. Florianópolis, 19 abr. 1964.

Nereu do Vale Pereira, que havia ficado como segundo suplente do PDC para a Assembleia Legislativa na eleição de 1962, acabaria sendo convocado e ocupando uma das cadeiras disponíveis no parlamento estadual. Políticos, como o deputado catarinense Paulo Stuart Wright, perderam seus mandatos, e, logo depois, foram torturados e assassinados pelo regime de exceção que se estabeleceu em 1964. No entanto, não é essa a história que parte da sociedade civil de Santa Catarina gostaria de escrever.

Em 2023, o jornal ND+ promoveu uma série de homenagens ao aniversário de 350 anos da fundação de Florianópolis. Um dos homenageados foi o professor, historiador, ex-vereador e ex-deputado estadual Nereu do Vale Pereira. No dia 16 de outubro de 2023, ao entregar a placa, o diretor regional do *Grupo ND* destacou a contribuição do homenageado para a “história e a cultura da cidade”⁵⁷. A deferência, prestada pelo jornal e reconhecida por parte da sociedade civil catarinense, contribui para construir a memória da cidade de Florianópolis. As homenagens ajudam a edificar a memória coletiva, que nunca é apenas lembrança, mas também uma relação complexa e dinâmica entre recordação e apagamento. Nessa memória, ao se exaltar a contribuição de Nereu, não se menciona o seu protagonismo nos desdobramentos do golpe civil-militar.

Em entrevista ao mesmo jornal, alguns meses antes de receber a placa homenageando-o, Nereu do Vale Pereira falou sobre o episódio que envolveu a prisão do escritor Salim Miguel e a depredação de sua livraria:

Acho que foi um equívoco histórico que podia ter sido evitado, mas a livraria era um centro de **difusão de ideias marxistas**, contra os interesses do Brasil. O **comunismo merecia nossa repulsa**. Éramos estudantes membros

57

Floripa 350 homenageia historiador Nereu do Vale Pereira. ND+. Florianópolis, 17 out. 2023. Versão on-line disponível em: <https://ndmais.com.br/cultura/floripa-350-homenageia-historiador-nereu-do-vale-pereira/>. Acesso em: 16 jun. 2025.

da Juventude Operária Católica e dávamos aulas de catequese. Foi escrito um manifesto anticomunista, e eu participei para fazer discursos antes do ataque à livraria, onde se reuniam pessoas que defendiam as teorias ditatoriais de esquerda. Comecei o discurso, para criar o ambiente, e um colega nosso, ex-comunista, deu início ao incêndio dos livros. São embates políticos e ideológicos que deixam marcas, **mas que não duram a vida toda**. No entanto, **eu faria tudo de novo**⁵⁸.

Em nome da “repulsa ao comunismo”, depredou-se uma livraria. Logo em seguida, em nome do combate à “difusão de ideias marxistas”, cassaram-se parlamentares. Seguir-se-iam tantas outras arbitrariedades que deixariam marcas... Algumas, na contramão das palavras do “homenageado”, não duraram “a vida toda”, pois acabaram em mortes. O período democrático, inaugurado em 1945 com o fim da ditadura do Estado Novo e abolido abruptamente em abril de 1964, com o início da ditadura militar, foi marcado por eleições, disputas político-ideológicas e intensa manifestação popular. As reformas, reivindicadas nas ruas e nas campanhas eleitorais, tinham seus antagonistas. No entanto, diante do acirramento das tensões, alguns defenderam uma solução violenta. Apoiaram, assim, o rompimento institucional, o fim do Estado democrático de direito, e o Brasil viveu 21 anos de escuridão, onde a população civil ficou refém dos quartéis.

O tempo passou, mas o passado continua repercutindo no tempo presente. Homenagens, títulos e monumentos são formas de a sociedade deixar registrado aquilo que considera importante para sua história. No entanto, a memória é um campo de disputa, e o papel do historiador não é apenas “contar histórias”, mas registrar e pontuar elementos da história que alguns querem que a sociedade esqueça. Nesse sentido, lembrar a jornada de cristãos conservadores

58 'Ninguém conhece mais a Ilha do que eu': Nereu Pereira, a 'memória viva' de Florianópolis. **Jornal ND+**. Florianópolis, 4 jun. 2023. Versão on-line disponível em: <https://ndmais.com.br/cultura/ninguem-conhece-mais-a-ilha-do-que-eu-nereu-pereira-a-memoria-viva-de-florianopolis/>. Acesso em: 16 jan. 2025. (Grifos meus).

em tempos de eleições diretas e suas ações de apoio ao golpe civil-militar nos ajudam a refletir criticamente sobre as homenagens do presente. Quem sabe assim, ao registrar a participação daqueles que, com suas ações, contribuíram para o fim da democracia, seja possível evitar que “façam tudo de novo”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORNHAUSEN, Paulo Konder. **Retrato político de uma época (1947-1960)**. Florianópolis: Insular, 1999.

BUSETTO, Áureo. **A democracia cristã no Brasil: princípios e práticas**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CAPAVERDE, Leonia. **Uma experiência de desenvolvimento e organização de comunidade numa paróquia**. Florianópolis, 1962. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social de Santa Catarina. Introdução (sem numeração de página).

CASTRO, Zulamar Maria de Bittencourt. **O Serviço Social em uma comunidade paroquial**. Florianópolis, 1963. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social de Santa Catarina. Conclusões (sem numeração de página).

COELHO, Sandro Anselmo. O Partido Democrata Cristão: teores programáticos da terceira via brasileira (1945-1964). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, n. 46, 2003.

DUARTE, Adriano Luiz. **Cultura popular e cultura política no pós-guerra: redemocratização, populismo e desenvolvimentismo no bairro da Mooca, 1942-1973**. Campinas, 2002. 273 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

FERREIRA, J. ZENHA, C. **O século XX**. V. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FONTES, Paulo Roberto Ribeiro. **Comunidade operária, migração nordestina e lutas sociais**. São Miguel Paulista (1945-1966). Campinas, 2002. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas.

FRENCH, John. **O ABC dos operários**: conflitos e alianças de classes em São Paulo, 1900-1950. São Paulo/São Caetano do Sul: Hucitec/Prefeitura Municipal de São Caetano do Sul, 1995.

MALHEIROS, Eglê; MIGUEL, Salim. Depoimento à Comissão Estadual da Verdade. *In*: COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE. **Relatório final da Comissão Estadual da Verdade Paulo Stuart Wright – Santa Catarina**. Florianópolis: Comissão Estadual da Verdade, 2014. Disponível em: <https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br/assuntos/comissoes-da-verdade/estaduais/389fa27327d13645e1c7627cdfc232a.pdf>.

MAIO, Marcos Chor; CYTRYNOWICZ, Roney. Ação Integralista Brasileira: um movimento fascista no Brasil (1932-1938). *In*: FERREIRA, J.; DELGADO, L. N. (org.). **O tempo do nacional-estatismo (1930-1945)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

MAZOWER, M. **Continente sombrio**: a Europa no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PADRÓS, E. Capitalismo, Prosperidade e Estado de Bem-estar social. *In*: REIS, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste (orgs.). **O Século XX – O tempo das crises: Revoluções, fascismos e guerras**. Volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p-227-266.

PALMEIRA, M. Política e tempo: nota exploratória. *In*: PEIRANO, M. (org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

RÉMOND, René. **Les Droites en France**. Nouv. éd. Paris: Aubier-Montaigne, 1982.

RIBEIRO, Manoel Alves. **Caminho**. 2 ed. Florianópolis: Guarapuvu, 2001.

ROEDIGER, H. L.; ZERR, C. L. Chapter 5 - Who won World War II? Conflicting narratives among the allies. **Progress in Brain Research**, v. 274, 2022, p. 129-147.

SANTANA, Marco Aurélio. Bravos companheiros: a aliança comunista-trabalhista no sindicalismo brasileiro (1945-1964). *In*: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão. (org.). **Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SILVA, Fernando Teixeira da; SANTANA, Marco Aurélio. O equilibrista e a política: o "Partido da Classe Operária" (PCB) na democratização (1945-1964). *In*: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão. (org.). **Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

VINEN, Richard. **France 1934-1970**. New York: St. Martin's Press, 1996.

6

José Carlos Lopes de Miranda
Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais
da Universidade Católica Portuguesa

ORDO AMORIS

**HELEN ALFORD E A DOUTRINA SOCIAL
DA IGREJA À LUZ DA ÉTICA AUGUSTINIANA**

ÉTICA AUGUSTINIANA

A [Filosofia] Ética, literalmente, filosofia dos “costumes” (*ta êthe*), recebeu esse nome pela decisiva importância dessas pautas comportamentais na realização da pessoa humana. O seu objecto consiste, portanto, não tanto nos costumes, quanto no (bem) agir que eles se destinam a facilitar em ordem àquela realização. E é esta realização, que hoje mais facilmente chamaríamos felicidade, o objecto último da Ética. Tal noção de felicidade, como realização plena das potencialidades da alma humana, que corria na filosofia estoica sob o nome de *beatitudo* nos tratados *De beata vita*, pressupõe uma ordem teleológica dos seres, isto é, uma relação em que todos são ordenados para um fim (*telos*).

Santo Agostinho herdou a identificação platónica entre felicidade e sabedoria, pois o fim da inteligência é o conhecimento - dos seres (*notitia, scientia*) mas, sobretudo, do Ser (*Sapientia*). Porém, a sua experiência de cristão, carente de graça e salvação, desmente o pressuposto da identificação entre *scientia* e *virtus*. De modo que desloca a felicidade platónica do paradigma intelectual para o volitivo. Quer dizer: a felicidade não está, senão *per transenam*, na faculdade de conhecer, que é a inteligência, mas sim na de querer ou amar, que é a vontade. A inteligência é, ela própria, finalizada ao acto da vontade, que é o amor. E a alma humana é feliz quando alcança o objecto desse acto, que é o bem. A felicidade agostiniana consiste, pois, na recta relação com os seres ou bens (*bona*), e com o Ser ou Sumo Bem (*Summum Bonum*). A recta relação com este requer de antemão uma recta relação com aqueles, os seres múltiplos que aparecem à vontade como bens (*bona*); e, por sua vez, a recta relação com estes requer uma distinção ontológica: os seres ou bens imanes ao mundo, que são da ordem dos meios enquanto queridos em vista de outros, e os seres ou bens transcendentais ao mundo, queridos por si mesmos. Aos primeiros, quere-os a vontade para os usar (*bona utenda*); e, aos segundos, para deles fruir (*bom fruenda*).

Vejamos mais de perto em que consiste essa recta relação que define a realização da pessoa e da sociedade humanas.

É (talvez demasiado) conhecido o mote agostiniano *ama et fac quod vis* (*In Epistolam Joannis Tractatus*, VII, 8), extraído o mais das vezes do contexto exegético fundamental à sua compreensão, de 1 Jo, 7, 8:

Nisto se manifestou o amor de Deus para connosco, a saber, em ter enviado ao mundo o seu filho único para vivermos por ele (...) Eis que o Pai entregou Cristo (*tradidit*); e também Judas o entregou! Portanto, será também Deus pai um traidor? Temos uma entrega (*traditio*) feita pelo Pai; e uma entrega feita por Judas. Um só e mesmo acto. Mas qual é a coisa que distingue o Pai ao entregar o Filho, ou o próprio Filho ao entregar-se a si mesmo, e o discípulo Judas ao entregar o seu Mestre? Pois bem, o que os distingue é que o Pai e o Filho o fizeram na Caridade; enquanto Judas o fez por perfídia (*in prodicione*) (...) pelo que diferente intenção torna diferentes os actos (...) Não se distinguem os actos humanos senão pela raiz da Caridade. De facto, podem fazer-se muitas coisas que parecem boas e não procedem da raiz da Caridade. Até os espinhos, com efeito, têm as suas flores. Bem podem alguns actos parecer rudes e truculentos. Mas é em ordem à educação que eles se cumprem, por ditame da Caridade. Um só preceito, pois, nos é dado, de uma vez por todas: *Ama e faz o que queres*. Se calares, cala por amor. Se gritares, grita por amor. Se corrigires, corrige por amor. Se perdoares, que seja por amor. Sob tudo, esteja a raiz do amor, pois de tal raiz não pode proceder senão o bem⁵⁹.

59

*"In hoc manifestata est dilectio Dei in nobis, quia Filium suum unigenitum misit in mundum ut vivamus per ipsum" (...) Ecce Christum tradidit Pater; tradidit Judas. Ergo traditor est Deus Pater? Facta est traditio a Patre, facta est traditio a Filio, facta est traditio a Juda; una res facta est; sed quae res discernit patrem tradentem filium, seipsum filium tradentem, et Judam discipulum tradentem magistrum suum? Quia hoc fecit Pater et Filius in Charitate; fecit autem hoc Judas in prodicione (...) Diversa ergo intentio diversa facta fecit (...) Non discernuntur facta hominum nisi de radice charitatis. Nam multa fieri possunt quae speciem habent bonam et non procedunt de radice charitatis. Habent enim et spinae flores: quaedam vero videntur aspera, videntur truculenta; sed fiunt ad disciplinam dictante charitate. Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et fac quod vis; sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas; radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere" (*In Epistolam Joannis Tractatus*, VII, 8, tradução nossa).*

O amor, entendido como a Vontade em acto (tenhamos presente que ela é, de si, *potentia*), é como que a chave que dá ultimamente o sentido autêntico à pauta da conduta humana, pelo que o significado dos seus actos está na intenção (*diversa intentio, diversa facta*). Poderíamos ser levados a pensar, então, que a espessura moral do acto pessoal estaria na pura subjectividade. Mas, é bem de ver, não se trata da “intenção” enquanto tal, isto é, de uma intenção qualquer, mas tão só daquela “de que não pode proceder senão o bem” (*de ista non potest nisi bonum existere*), que é a Caridade. O preceito supõe, portanto, a virtude da Caridade como *Ordo amoris*, uma ordem capaz de orientar a intenção do sujeito volitivo em direcção aos objectos da vontade (os bens) e ao seu Objecto último (o Bem). A possibilidade do fracasso moral não está, de si, nos objectos queridos, que, como criaturas, são sempre bons, mas no sujeito que os quer, pois é a este que compete descobrir, pela inteligência - e respeitar, pela vontade - a ordem natural entre eles; eles entre si, e entre eles e o Bem absoluto:

A beleza corporal - que, evidentemente, foi feita por Deus, mas é só um dos menores bens enquanto temporal e sujeito às vicissitudes da carne (*temporale carnale infimum bonum*) - pode ser amada mal, se por ela for preterido Deus (*male amatur postposito deo*) - que é o Bem eterno, interior e definitivo (*aeternum internum sempiternum bonum*). É assim que, por exemplo, sem curar da justa ordem (*justitia deserta*), é amado o ouro pelos avaros: sem pecado algum por parte do ouro, mas tão só por parte do homem. E o mesmo se passa com todas as criaturas. Sendo toda e qualquer uma delas um bem, pode amar-se bem ou amar-se mal (*bene amari potest et male*); amar-se bem, isto é, em guardando-se a ordem delas (*ordine custodito*); e, mal, em perturbando essa ordem. Foi isso que, condensadamente, eu quis dizer em verso, naquele hino ao Círio: “Tuas são [as criaturas] e todas elas são boas, porque foste Tu, que és bom, que as criaste (*tu bonus ista creasti*). Nada de nosso há nelas senão o pecarmos ao amá-las (*nisi quod pecamus amantes*), ao amarmos em vez de Ti, desprezada

SUMÁRIO

a ordem (*ordine neglecto*), o que por Ti foi criado". Mas se, verdadeiramente, for amado o Criador (*Creator autem si veraciter ametur*) – isto é, se o amarmos, a Ele, e não a qualquer outra coisa que não Ele mas como se fosse d'Ele – então, não é possível amar-se mal nenhuma criatura (*male amari non potest*). E ordenadamente, enfim, se há de amar o próprio amor (*ordinate amandus est*) pelo qual se ama bem o que quer que se haja de amar (*quo bene amatur quod amandum est*), para que esteja em nós a Virtude pela qual se vive bem. De onde tenho para mim que a verdadeira e mais breve definição da Virtude é a de "ordem do amor" (*ordo amoris*)⁶⁰.

Como vemos, o Amor a que se referia o preceito agostiniano identifica-se nada menos do que com a própria Virtude pela qual se pode viver bem (*qua bene vivitur*) ou alcançar a felicidade (*beata vita*). Assim, toda a Virtude, especialmente a Caridade, é *ordo amoris*, porque consiste no hábito de amar bem o que se ama, isto é, segundo uma ordem natural em que o amor de Deus desempenha um papel análogo, diríamos hoje, ao da gravidade, na estruturação do mundo corpóreo. O amor, quer isto dizer, é o peso (*pondus*) que guia as faculdades da mente (*anima*), através dos fins mediatos, em direcção ao seu fim. Mas só nesta ordem é fonte de felicidade, enquanto esta se identifica com o repouso da vontade ao achar o seu lugar, que é Deus:

No Teu dom (i.e., no Espírito Santo), é que repousamos. Nele Te saboreamos (*ibi te fruimur*). E o nosso repouso é o nosso lugar. Para lá nos atrai o amor e o Teu Espírito de

60

"Sic enim corporis puchritudo a deo quidem factum, sed temporale carnale infimum bonum, male amatur postposito deo - aeterno interno sempiterno bono - quem ad modum justitia deserta, et aurum amatur ab avaris nullo peccato auri, sed hominis. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene amari potest et male; bene, scilicet ordine custodito, male ordine perturbato. Quod in laude quadam cerei breviter versibus dixi: "haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti/ nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes/ ordine neglecto pro te, quod conditur abs te". Creator autem si veraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud por illo quod non est ipse ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis est ordo amoris" (De civitate Dei 15, 22, tradução nossa).

SUMÁRIO

bondade para lá eleva, desde as portas da morte, a nossa baixaza (*illuc exaltat humilitatem nostram*). Na vontade boa, alcançamos a paz. Pelo seu peso, tende todo o corpo para o lugar que lhe é próprio. Peso, porém, (*pondus*) não é somente o que atrai para baixo, senão o que faz tender cada coisa ao seu lugar. O fogo tende às alturas, tanto quanto a pedra às profundezas. Ambos são guiados pelos seus pesos (*ponderibus suis aguntur*); ambos, por eles, tendem a seus lugares (*loca sua petunt*). Vertido debaixo de água, o azeite depressa se eleva acima dela; enquanto, derramada sobre o azeite, a água logo mergulha abaixo dele. Um e outra se guiam cada um pelo peso que lhe é próprio; um e outra tendem ao seu lugar. Desordenados, permanecem inquietos; ordenados, logo repousam. Ora, o meu peso é o meu amor (*pondus meus amor meus*). Por ele me deixo levar para onde quer que seja levado; e, uma vez incendiados no teu dom, logo somos arrebatados para o alto (*dono tuo accendimur et sursum ferimur*)⁶¹.

É justamente conhecida, sem esquecer os respectivos reflexos iconográficos, a fórmula agostiniana da felicidade que abre as *Confissões*, como repouso do Coração em Deus: “fizeste-nos para Ti, Senhor, e inquieto é nosso coração até repousar em Ti” (*donec requiescat in te*)⁶². O *pondus* da alma humana é o amor de Deus e do próximo em Deus, ou Caridade. Quer dizer, é em Deus, o Bem, em sentido absoluto, que acha seu repouso na Vontade, representada pelo coração, esse músculo que persiste ainda hoje no imaginário comum como sede do amor. Não tão bem sabido é que as mesmas *Confissões* apelam ciclicamente ao carácter *sui generis* desse Bem: “Dá-te a mim, meu Deus, entrega-te a mim (...) quando amo, uma só

61 *In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. requies nostra locus noster. amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. in bona voluntate pax nobis est corpus pondere suo nititur ad locum suum. pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. ignis sursum tendit, deorsum lapis; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. oleum infra aquam fustum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt minus ordinata inquieta sunt; ordinantur et quiescunt, pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. dono tuo accendimur et sursum ferimur (Confessiones 13, 9, 10, tradução nossa).*

62 *“Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te” (Confessiones, 1, 1, Tr. N.).*

SUMÁRIO

coisa eu sei; que, sem Ti, só me vem mal (*male mihi est praeter te*), não só de fora de mim, mas até de dentro de mim mesmo; e toda a abundância (*copia*) que não seja o meu Deus, é penúria (*egestas*)”⁶³. Todos os bens significam e têm sabor em Deus, que é um bem incomensurável com eles. Fora de Deus, todos eles, na maior abundância embora, não passam de soma sempre finita de seres finitos; e, sobretudo na tentativa de suprir o infinito pela imitação quantitativa, clamam pelo seu princípio ordenador, o seu *pondus*. Se não quer (ou ama) o seu fim último – o mesmo é dizer, sem o seu princípio ordenador – a vontade tende a acumular mais bens finitos e a aumentar progressiva e exponencialmente o seu número. É o comportamento que hoje diríamos adictivo. No termo, a depressão e a destruição do desejo. De facto, fora de Deus, a vontade não sabe querer (ou amar) nenhum outro bem (*male mihi praeter te*). “Paralisia da vontade” seria o nome agostiniano da depressão; uma disfunção a que ela está mais exposta na abundância do que na penúria, protegida, esta, do perigo de confusão entre o Bem (infinito) e a soma (sempre finita) de muitos bens finitos. O Bem não é, pois, da mesma ordem dos bens. Faltando, à vontade, a tensão para a posse do Bem absoluto (e o nome dessa tensão é o mesmo da virtude da Esperança), todos os demais bens perdem a sua bondade. Pelo contrário, inserido nessa tensão, o próprio desejo (*desiderium*) torna-se a *oratio continua* de que falava S. Paulo⁶⁴. “Diante de Vós está todo o meu desejo”, diz o Salmo (Sl 37,9). E comenta Agostinho: “O teu próprio desejo é a tua oração; se, contínuo é o desejo, contínua é a oração (...) a oração interior que não cessa é o desejo”⁶⁵. Só nesta oração, enfim, acham

63 *“Da mihi te, deus meus, redde mihi te (...) en amo (...) hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te non solum extra me sed et in me ipso, et omnis mihi copia quae deus meus non est egestas est” (Confessiones 13, 8, 9, tradução nossa).*

64 *Sine intermissione orantes*, Te 5, 17. A observação, inserida num exaustivo tratado de Teologia da Oração em Santo Agostinho, é de McCarthy (2003, p. 213-219).

65 *Ipsum desiderium tuum, oratio est: et si continuum desiderium, continua oratio (...) est alia interior sine intermissione oratio, que est desiderium (Ennarrationes in Psalmos, 37,14 a propósito de Sl 37,9).*

unidade e sentido todos os demais desejos (*saecularia desideria*)⁶⁶. Também estes, pois, são oração, se estiverem integrados na oração interior (*interior oratio*), que é o Desejo do Sumo Bem, contanto que se mantenha sempre clara no horizonte da existência, a distinção entre as duas ordens de Bens que atraem a vontade.

Encontramos noutro tratado, *De Trinitate*, a melhor formulação para distinguir essas duas ordens de bens. Santo Agostinho demora-se a contemplar, no cosmos e sobretudo no microcosmos humano, várias marcas ternárias em que vê impressas outras tantas pegadas da Trindade (*vestigia Trinitatis*). Delas, a mais profunda é a estrutura tripartida da mente, pelas três potências ou faculdades, com suas correlações aos predicados transcendentais: a memória, conatural à unidade⁶⁷; a inteligência, conatural à verdade; e a vontade, conatural ao bem. Mas, como vimos logo de início, é, ultimamente, na vontade que se joga a realização ou fracasso, a felicidade ou infelicidade do ser humano:

Em duas destas três [potências] – na memória e na inteligência – se contém, pois, a consciência e o conhecimento de muitas coisas; mas, adiante de ambas, está em nós a vontade (*voluntas adest*), pela qual podemos ou fruir ou fazer uso dessas coisas (*per quam fruamur eis vel utamur*). Com efeito, 'fruímos' daqueles bens em que, uma vez conhecidos, a vontade acha seu repouso, deleitando-se neles por si mesmos (*ipsis propter se ipsa, delectata conquiescit*); por sua vez, 'fazemos uso' daqueles que referimos a um outro, próprio para dele se fruir (*quae ad aliud referimus, quo fruendum est*)⁶⁸.

66 *Ennarrationes in psalmos*, 53, 5.

67 Sobre as marcas trinitárias na memória e na inteligência, pode ver-se Miranda (2001, p. 225-247).

68 "*Duobus igitur horum trium, memoria et intelligentia, multarum rerum notitia atque scientia continetur; uoluntas autem adest per quam fruamur eis uel utamur. Fruimur enim cognitis in quibus uoluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit; utimur uero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est. Nec est alia uita hominum uitiosa atque culpabilis quam male utens et male fruens*" (*De Trinitate*, 10, 10, 13; tradução nossa).

SUMÁRIO

Na distinção entre “bens próprios para deles se fruir” (*fruenda*) e os outros, próprios para deles se usar (*utenda*), está a súpula da ética agostiniana, pessoal e social, o mesmo é dizer: está a sua chave da felicidade. Os primeiros são da ordem dos fins e os segundos da dos meios. Se a Virtude, sua via segura, é a *ordo amoris*, a respectiva inversão, ou Vício, é a desordem entre meios e fins, via certa para a frustração humana. Na densa fórmula das *Diversae Quaestiones*, não consiste o Vício senão em “pretender usar daquilo de que deveríamos fruir (*fruendis uti velle*) e fruir daquilo de que deveríamos usar (*et utendis frui*)”⁶⁹. Da ordem dos meios são os seres temporais; da dos fins, os espirituais, que volvido um século se diriam correntemente “pessoas” (humanas, angélicas ou divinas)⁷⁰. Fruição gozosa (*gaudium*) do Sumo Bem no horizonte definitivo, a Felicidade vem a ser, no horizonte do tempo, a fruição (*frui*) dos seres pessoais, bens queridos por si mesmos (*propter se ipsa*), mediante o uso (*uti*) dos seres mundanos, que são bens queridos em vista de um outro bem que não eles (*quae referimus ad aliud*); e, na cadeia de consecutivas “referências” dos bens temporais entre si e, destes, às pessoas de quem fruimos, garante o final da efectiva bondade de todos, que é o Bem em sentido absoluto, para o qual foi criada a Vontade. Usar dos bens temporais e fruir dos espirituais; eis a virtude pela qual se vive bem. Pelo contrário, a “vida humana viciosa e culpável, não é senão a que usa mal e frui mal” (*male utens et male fruens*)⁷¹. Fruir dos bens temporais como se fossem eternos, e usar das pessoas em vista desse gozo; eis o vício pelo qual se vive mal: nada mais actual.

Finalmente, as mesmas palavras-chave abrem-nos também o sentido da felicidade social, cujo índice é a Paz, posse tranquila da *ordo amoris*; e, ultimamente, o da felicidade plena do céu,

69 *De Diversis Quaestionibus*, 83.

70 É, portanto, simplista e abusiva a corrente atribuição, a Kant, da especificidade axiológica da personalidade no carácter de um ser que é fim em si mesmo, irreduzível a meio para outro fim.

71 “*Nec alia vita hominum vitiosa ac culpabilis quam male utens et male fruens*” (*De Trinitate*, 10, 10, 13, tradução nossa).

uma vez cessado todo e qualquer uso dos meios temporais. Para acabar de estender este pano de fundo, sobre o qual leremos em seguida, alguns pontos salientes, reconhecidos por Helen Alford na história da Doutrina Social da Igreja, permitem-nos verter integralmente o celebrado passo da *Cidade de Deus* sobre a paz. Veremos como ele se nos revela de uma surpreendente consistência à luz destes dois gonzos da ética agustiniana: a noção de *Ordo amoris*, projectada ao nível social, como *ordo iustitiae*; e a distinção em que ela se concretiza, subjacente ao binómio *uti/frui*, entre as duas ordens de bens.

Para os homens, paz é a ordenada concórdia; para a casa, paz é a ordenada concórdia dos que nela moram, no mandar e no obedecer; para a cidade, a ordenada concórdia dos cidadãos, no mandar e no obedecer; para a cidade celeste, paz é a ordenadíssima e harmonisíssima participação na fruição de Deus e uns dos outros em Deus (*societas fruendi Deo et invicem in Deo*); e, para tudo o mais em geral, paz é a tranquilidade dessa ordem (*tranquillitas ordinis*). E a ordem consiste na disposição para se atribuir o seu lugar a toda e cada uma das coisas, pares e díspares (...). Portanto, Deus, sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de toda a sorte de naturezas, que no mortal género humano constituiu o mais alto dos ornamentos da terra, deu aos homens alguns bens proporcionados a esta vida (*quaedam bona huic vitae congrua*), isto é, a paz temporal segundo o modo da vida mortal, na própria preservação, incolumidade e na própria sociedade do mesmo género humano, bem como tudo o necessário à conservação ou recuperação dessa paz – como as coisas que adequada e conveniente estão ao alcance dos sentidos (*quae apte et convenienter adjacent sensibus*), a luz, o som, os ares respiráveis, as águas potáveis e tudo o mais apropriado para alimentar, vestir, cuidar e ornar o corpo. Tudo isto, sob uma justíssima condição (*aequissimo pacto*), a saber, que aquele mortal que, desses bens adequados à paz dos mortais, tiver feito recto uso (*recte usus fuerit*), os haja sempre mais e melhores (*accipiat ampliora atque meliora*), incluindo a própria paz

SUMÁRIO

da imortalidade, com a glória e honra que lhe convêm, na vida eterna; para aí fruir de Deus e do próximo em Deus (*ad fruendum Deo et proximo in Deo*); e que, pelo contrário, quem deles tenha usado mal (*perperam*), nem àqueles tenha e, a estes, perca⁷².

Notemos e ampliemos a conclusão, de grande impacto numa visão cristã da economia: o mau uso (*male uti*), isto é, o que não está ordenado à eternidade (*Deo frui*) redundando na perda dos próprios bens materiais. Quer dizer, a vida eterna não é um *plus* facultativo ou opcional que a pessoa possa acrescentar ao gozo da vida mortal com seus bens temporais. A presença do seu horizonte, mais ou menos categorizada, é condição para o recto uso deles. Perdido o horizonte da eternidade, perdidos estão igualmente os bens mundanos porquanto desprovidos do fim que os ordena, que é a eterna "fruição de Deus, e das outras pessoas em Deus": *vita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo*. Na mente augustiniana, as criaturas livres não estão umas diante das outras, disputando o próprio espaço a expensas umas das outras (como na liberal concepção da "minha liberdade, limitada pela alheia"), mas antes buscando-se e amando-se mutuamente (*diligentes invicem*) num espaço comum e indivisível. Se o "fruir do próximo" é o fim da pessoa, o bem, da pessoa ou da sociedade, só pode ser um Bem Comum.

SUMÁRIO

72 "Pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitas ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (...). Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et justissimus ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est, pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci vel tuendae vel recuperandi necessaria sunt (sicut ea, quae apte ac convenienter adjacent sensibus, lux, vox, aerae spirabiles, aquae potabiles, et quidquid ad alendum tegendum curandum ornandumque corpus congruit), eo pacto aequissimo, ut, qui mortalis talibus bonis paci mortalium admodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo; qui autem perperam [usus fuerit], nec illa accipiat et haec amittat" (*De Civitate Dei*, 19, 13, tradução nossa).

Projectaremos de seguida à luz deste tratado de ética sobre a imagem que Helen Alford divulgou a respeito da Doutrina Social da Igreja, aquando da sua nomeação para a Pontifícia Academia para as Ciências Sociais (PACS). A estruturar essa visão, centrada no aspecto da ética económica, reconheceremos, como critério perene, a trave-mestra da ética augustiniana: a *ordo amoris*, traduzida ao nível social por uma *ordo justitiae*, estruturada na distinção metafísica entre *bona utenda* - os bens de consumo, como meios - e *bona fruenda*: as pessoas, como fins para os quais toda a economia se ordena.

HELEN ALFORD E A SUA VISÃO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

Helen Alford⁷³ começou a sua carreira filosófica longe dos cursos institucionais de Filosofia; a saber, como Licenciada e Doutora em Engenharia. Filósofa desde o princípio, quer como aluna, quer como jovem professora, quer como actor na indústria, ao aprender, ensinar e aplicar uma série de técnicas e de máquinas, nunca deixou de as interrogar acerca do seu sentido último, integrando-as no horizonte do ser humano que nelas age, e que, ao agir nelas, pode, ou não, realizar-se em conformidade com a Pessoa que é. Di-lo o próprio título da Tese de Doutoramento em *Engineering Management* - "Cellular Manufacturing, Business Integration and Humanisation of Work"; que já prenuncia, na sua marca filosófica - com a visão dos bens e do trabalho, desde as técnicas de produção ao consumo,

73

Helen Alford, da Congregação Dominicana de Santa Catarina de Sena de Newcastle, Kwazulu-Natal, consultora do Pontifício Conselho "Justiça e Paz" e, desde 2023, Presidente da Pontifícia Academia das Ciências Sociais, é "Professore Ordinario" da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Dominicana de São Tomás de Aquino de Roma (*Athanaeum Angelicum*). Foi Directora da sua Faculdade e vice-reitora da Universidade, integrando, ao mesmo tempo, os Conselhos Científicos de revistas, como o *Journal of Catholic Social Thought, Finance and the Common Good, Transforming Business*, e *Oikonomia: rivista di etica e scienze sociali*.

em função da realização humana - a futura perita de Ética Social, nomeadamente no âmbito da economia e da empresa.

Desde os estudos e magistério de Engenharia *no King's College*, entre 1983 e 1992, Helen Alford interessou-se pela relação entre o modelo de produção nas manufacturas e a humanização do trabalho. Algo que pôde depois viver a partir de dentro de diversas experiências laborais, em grupos como a Michellin e a Thompson, no Reino Unido e na França. Após a opção pela vida consagrada, os seus estudos filosófico-teológicos entreteceram, portanto, uma formação técnica rigorosa com uma experiência directa do mundo empresarial. Decerto para melhor integrar este passado, a sua opção pela especialização teológica viria a derivar da Liturgia - que começou no *Anselmiano* - para a Teologia Moral, que veio a concluir no *Angelicum*. O endereço de investigação que a vai atrair alimentar-se-á com efeito do cruzamento entre as suas primeiras áreas de formação e de experiência profissional e a reflexão sobre o significado humano e, portanto, ético, da Gestão Empresarial e do trabalho em geral, dando origem a quase três décadas de ensino da Doutrina Social da Igreja, pontuadas de dezenas de publicações no âmbito da Ética da Economia, particularmente, no da Responsabilidade Social da empresa. Um seu recente e significativo título, "*A Common Good Approach to Development*", sintetiza precisamente essa relevante proposta de articulação da Doutrina Social da Igreja com a realidade da economia contemporânea. Do mesmo modo, toda a sua extensa obra pode ser vista como uma busca de caminhos exequíveis para realizar "no terreno" a mensagem social contida no Evangelho. Em toda ela se comprova incessantemente que, do confronto entre os princípios de um pensamento social religiosamente inspirado, como a Doutrina Social da Igreja, por um lado, e a área da cultura constituída pela Economia e pela Gestão, por outro, resulta um enriquecimento recíproco indispensável para melhorar a inteira Cultura e, com ela, a vida das comunidades humanas que, através dela, habitam o planeta.

Nomeada em 2020 para a Pontifícia Academia, a que hoje preside (PACS), na auto-apresentação que lhe coube, Helen Alford partilhou, com genuíno entusiasmo, os primeiros momentos da sua tomada de consciência de Engenheira-Filósofa. Conta ela como foi marcante a simples reacção do pai - que, havia pouco, se tornara católico - à manifestação das suas perspectivas de estudante: "You should read *Rerum Novarum*"! Um nome que era para ela uma total novidade. E logo, ao mesmo tempo, a interessaram as réplicas recorrentes dessa Encíclica-Protótipo, sobretudo a dos noventa anos, a Encíclica *Laborem Exercens*, de João Paulo II (1981), em que encontrava plena consonância, a sua preocupação pela humanização e personalização do trabalho.

Na leitura destes dois documentos-pilares da Doutrina Social da Igreja, foram achar meio favorável, a intuição e o princípio, que viriam a marcar até hoje o seu pensamento, na filosofia ética e na teologia moral: a intuição do carácter teleológico dos bens (a *Ordo amoris* de Santo Agostinho); e o seu princípio ordenador: a distinção entre bens temporais a usar e bens eternos a querer por si mesmos, Deus e, neste mundo, as outras pessoas, cuja fruição em sociedade é o fim da economia e da política.

RERUM NOVARUM: BEM COMUM, SOLIDARIEDADE E SUBSIDIARIEDADE

De facto, em *Rerum Novarum*, é diagnosticada, à luz do princípio do Bem Comum, a "Questão Social" do século XIX. Por "Questão Social" se designou, não sem algum eufemismo, o abismo de exploração do homem pelo homem a que se chegara pelo perverso cruzamento entre duas revoluções modernas, uma política e, outra, económica: a Revolução Liberal e a Revolução Industrial.

A primeira efectivara o sonho totalitário iluminista de redesenhar a sociedade a partir do Estado, “libertando” os indivíduos dos vínculos que os ligavam às sociedades intermédias. O indivíduo liberal tornara-se, assim, tanto mais livre quanto mais “solto”, e, portanto, “solitário”, num dinamismo que, a longo prazo, nos levaria às sociedades “solteiras” e ao inverno demográfico; e, no prazo imediato, levava à total desprotecção política do cidadão perante o Estado, e à total desprotecção económica da mão-de-obra perante a iniciativa do capital. A segunda revolução, a industrial, generalizara, não sem ganhos evidentes, à produção dos bens de primeira necessidade (os *bona utenda* da ética augustiniana) o princípio da fabricação em série que, inventado para o livro, permanecera praticamente nesse âmbito restrito, até à invenção da máquina a vapor.

Percebido, justamente, como raiz do novo capitalismo sem freios, o primado político da *liberdade* individual, ou Liberalismo, vinha alimentando então uma poderosa Reacção: o primado do *social* sobre o individual, ou Socialismo. Mas ambas, Revolução Liberal ou Reacção Socialista, permaneciam coincidentes na ideia moderna de sociedade herdada do iluminismo; que a ambas subjazia e que, a ambas, em estado puro, tornara e tornaria desastrosas alimentando a ideia totalitária do Estado: a saber, a ideia de que a sociedade humana é um composto de indivíduos, afirmando cada um, em luta entre si, o espaço privado da sua liberdade; e não uma rede pessoal pluricêntrica em que o outro, em vez de ser limite, é condição e fim orientador da liberdade ou vontade pessoal.

Rerum Novarum superara o falso dilema entre o individual e o social olhando realisticamente para a sociedade humana, composta não de indivíduos, mas de sociedades menores, destinadas, diríamos augustinianamente, à mútua “fruição do outro”. A sociedade humana, feita de pessoas reais nas suas redes de relações, não é uma Sociedade de Indivíduos abstractos contendendo o espaço exclusivo de cada um, mas uma Sociedade de sociedades, compostas à maneira de espaços partilhados. Só tendo em mente esta

Sociedade de sociedades, na qual ganha pleno sentido o Primado do Bem Comum, e se torna aplicável a sinergia entre os princípios de Solidariedade e de Subsidiariedade, que regulam as relações entre as partes constituintes do corpo social. Foi essa intuição que Alford quis identificar desde a primeira hora, após a notícia da sua nomeação, no dinamismo fundacional dos documentos oficiais de Doutrina Social da Igreja:

Da *Rerum Novarum* até hoje a Igreja sempre promoveu a ideia de Bem Comum; um conceito essencial também para a nossa época, com os seus problemas sociais, sistêmicos e ecológicos; problemas que nunca poderão achar solução enquanto pensarmos em cada um como Indivíduo, em vez de nos pensarmos como colectividades. Só pensando-nos como colectividades traremos à história o impulso de que ela precisa⁷⁴.

LABOREM EXERCENS: SIGNIFICADO HUMANO DO TRABALHO E DA TÉCNICA

Para assinalar o nonagésimo aniversário de *Rerum Novarum*, João Paulo II publicara a súmula da Doutrina Social da Igreja sobre o Trabalho: é a Encíclica *Laborem exercens*, de 1981. Quase 100 anos antes, Leão XIII falara aos agentes políticos e económicos de uma sociedade em que a condição de assalariado, ou “trabalhador por conta de outrem”, estava longe de ser a condição comum da humanidade. A cauta defesa da propriedade como direito natural aparecia no parágrafo 28 da *Rerum Novarum* em função de uma clara preferência pelo regime em que a dignidade e humanidade do trabalho são mais transparentes; *quando homines sciunt laborare in suo*, isto é, “quando o trabalhador sabe que trabalha no que é seu”: um regime

ideal em que a Questão Social se resolveria nivelando por cima os dois extremos, pelo acesso do operário à condição de proprietário. De facto, quando o Trabalho por Conta Própria é a norma e o Trabalho Alienado é excepção, mais facilmente se lhe vê o aspecto “eudemónico” da realização do sujeito, *bonum fruendum*, e mais dificilmente pode, a mentalidade comum, reduzi-lo ao seu aspecto objectivo, de mercadoria e força-de-produção próprio dos *bona fruenda*. Mas, volvido um século, a condição das antigas “classes baixas” universalizara-se. Tornara-se necessária uma específica fundamentação da dignidade do trabalho, sobretudo do trabalho alienado e dos limites da sua alienação. A perícope predilecta de Alford costuma cifrar-se na prioridade da dimensão subjectiva sobre a objectiva na valorização do trabalho. Mas, vendo em profundidade, bem podemos dizer que essa distinção funda a dignidade do trabalho na integração de todo o processo laboral, alienação incluída, na *Ordo Amoris* augustiniana, isto é, de modo que tudo esteja ordenado à realização da pessoa:

Como pessoa, o homem é, portanto, o sujeito do trabalho. É como pessoa que ele trabalha e realiza as várias ações pertencentes ao processo do trabalho; independentemente do seu conteúdo objetivo, essas ações devem todas servir para realizar a sua própria humanidade, para cumprir a vocação de ser uma pessoa, que é sua em razão da sua própria humanidade (...) a base para determinar o valor do trabalho humano não é, pois, principalmente o tipo de trabalho que está a ser feito, mas o facto de quem o está a fazer ser uma Pessoa. As fontes da dignidade do trabalho devem ser procuradas principalmente na dimensão subjectiva, não na objectiva⁷⁵.

75

Homo igitur, quatenus est persona, est subiectum laboris; ut persona opus facit, varias exsequitur actiones ad laboris cursum pertinentes, quae omnes, separatim a vi sua obiectiva, humanitati eius efficiendae et implendae vocationi, ex qua est persona quaeque vi ipsius humanitatis eius est propria, debent inservire (...) de vi et momento laboris humani et asseveret [evangelium laboris] illud non esse imprimis genus operis, quod fiat, sed personam esse eum qui id exsequatur. Fontes igitur dignitatis laboris ante omnia in eius ratione non obiectiva sed subiectiva sunt exquirendi (Laborem exercens, 6, tradução nossa).

No pano de fundo da *Ordo Amoris* agustiniana, entende-se, então, o verdadeiro alcance dessa “humanização do trabalho”, augurada pela tese de Helen Alford; que passa, antes de mais, por outorgar a prioridade a esta dimensão subjectiva do trabalho sobre a dimensão objectiva que fundamenta a atribuição de um valor de troca. É que na gestão dos “recursos humanos”, para ser legítima, a mercantilização do trabalho é limitada por aquela prioridade: no fundo, mais uma vez, a prioridade que a *ordo amoris* outorga ao “humano”, *bonum fruendum*, sobre o “recurso”, *bonum utendum*. E é também com este critério que a Académica avalia o impacto de um século de magistério pontifício em matéria de economia:

Podemos reconhecê-lo numa visão da Economia em função dos fins humanos. Neste aspecto, demos alguns passos em frente. É disso índice inequívoco a ideia, hoje tão difundida, da Responsabilidade Social da Empresa. Esta ideia implica que Empresa e demais actores económicos tenham em consideração, entre outros aspectos sociais paraeconómicos, o equilíbrio vida-trabalho, a visão dos trabalhadores como membros das suas famílias, por outras palavras, que a Gestão da Empresa saiba conjugar o ‘humano enquanto trabalhador’ com o ‘humano enquanto tal’. O mundo económico vive hoje felizmente um novo impulso nesse sentido⁷⁶.

À ética da economia e do trabalho, aplica-se, assim, como a qualquer outro âmbito da Cultura, aquele princípio estruturante da ética agustiniana (e, só depois, Kantiana), que acima formulámos em pormenor: A Pessoa (*fruenda*), irreduzível ao reino dos meios, constitui o reino dos fins; e tudo o mais é do reino dos meios (*utenda*). Tal distinção permitirá descobrir e julgar, *a priori* e *a posteriori*, o significado ético de toda e qualquer Técnica. Como observa Alford, o objectivo da Técnica não é dado de antemão, como o da Ciência, sujeita à verdade natural do Objecto; algo a “descobrir”.

O objectivo da Técnica é algo a “inventar”. Um artefacto é algo puramente cultural, pelo que o seu sentido deve ser dado pelo inventor:

É este o pressuposto da própria tecnologia. O seu desenvolvimento está nas mãos do Homem. A Tecnologia não é como a Ciência, algo que descobrimos enquanto tem a ver com os princípios da ordem natural. A tecnologia é, como toda a cultura, algo que criamos em função dos fins humanos⁷⁷.

Entre os desafios que competem à PACS, está o de pensar, de novo, a espessura ética da aplicação de uma determinada técnica: a da Inteligência Artificial. Têm vindo a ser, certamente muito difundidos, em virtude do paradoxo de Moravec, os temores de que esta nova onda de mecanização do trabalho humano venha a ter nos ofícios da classe média um impacto análogo ao que teve a primeira revolução industrial no operariado da manufactura. Mas a Presidente da PACS dá garantias de, também nesta previsível “Questão Social”, saber aplicar criativamente a intuição de *Laborem Exercens*:

Tanto a industrialização original que deu origem ao que se chamou a Questão Social quanto as subseqüentes mudanças industriais e pós-industriais mostram de maneira eloquente que, mesmo na era do trabalho cada vez mais mecanizado, “o verdadeiro sujeito do trabalho continua a ser o homem” (*Laborem exercens* 5)⁷⁸.

De facto, instada a ajuizar o sentido ético da Inteligência Artificial, Alford responde nos termos daquela encíclica sobre a Técnica em geral: “Pode ser uma inimiga, mas também uma aliada” (*ibidem*). E faz-nos notar que a situação não é radicalmente nova:

Podemos colher um exemplo na primeira revolução industrial e na mecanização da fição. Esta começou por desenvolver-se a partir de um modelo criado por um hábil artesão em 1770. O segundo modelo apareceu em

77 *Angelicum*, edição de 20.4.23, tr, N.

78 *Ibidem*.

1830, criado pelo Engenheiro Richard Roberts, e podia ser operado por uma criança ou até mesmo, no limite, por um macaco. Ambas as máquinas tinham semelhante desempenho de produtividade, mas era evidentemente enorme, a diferença na maneira como cada uma delas influenciava a pessoa que a operava. Acabou por ser a segunda, aquela que recebeu os investimentos necessários à sua massificação⁷⁹.

No fim de contas, Helen Alford insinua que, à nossa geração, compete perguntar-se se será esta uma fatalidade:

A Inteligência Artificial comporta de facto um problema que se gerou muito a montante, desde que acabou por prevalecer o segundo modelo de desenvolvimento técnico e não o outro, centrado no Homem; coisa que é perfeitamente possível a nível estrutural. O problema é que nunca se investiu nesta outra opção. Nesta, o desenvolvimento técnico pode ser positivo. Com a Inteligência Artificial e com toda a demais tecnologia de que dispomos, podemos fazer muito mais do que fazemos para as levar a servir a vida dos seres humanos⁸⁰.

Para ler este e outros desafios do nosso tempo, temos em Helen Alford uma intérprete ideal dos princípios perenes da Doutrina Social da Igreja na imprevisível diversidade de situações que ela é chamada a iluminar. De facto, recorda-nos ao entrar na sua Academia:

De certa forma, as questões urgentes são as mesmas de sempre: Como defender a dignidade humana contra as muitas e variadas formas em que é minada, incluindo o aborto e todas as outras questões éticas da vida? E que dizer dos problemas dos trabalhadores, do ritmo lento do desenvolvimento e a necessidade de construção da paz? Alguns problemas são mais recentes, como os criados pelas finanças internacionais, os temores das alterações climáticas e a crise migratória. Alguns estão apenas a

79

Il Sole 24, edição de 9.10.23, tr, N.

80

Ibidem.

emergir, como o impacto da inteligência artificial na sociedade e os efeitos pandémicos. Quaisquer que sejam os problemas específicos, no entanto, os princípios básicos e a abordagem do pensamento social católico ajudam-nos a enfrentá-los. Ir aos princípios perenes ajudará a lidar com cada problema à medida que ele surgir⁸¹.

A PACS conta, assim, presentemente na presidência, com uma voz transdisciplinar capaz de envolver as diversas ciências sociais e o perene pensamento social cristão, na definição do futuro comum da humanidade. Se os corolários forem consequentes com as intenções programáticas, o critério do juízo ético desse pensamento continuará a ser o da primeira intuição agustiniana: a integração de toda a actividade humana numa *Ordo Amoris* para a realização eterna da pessoa. Só assim a economia e a sociedade temporais poderão, entretanto, estruturar-se segundo aquela *Ordo Justitiae*, cuja prossecução lhes dá o seu sentido último.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFORD, Helen. Do we need a Common Good Approach to Development? *In* NEBEL, M., GARZA-VASQUEZ, O., SEDMACK C. **A Common Good Approach to Development Collective Dynamics of Development Processes**. Open Book Publishers, p. 277-292, 2022. DOI <https://doi.org/10.11647/OBP.0290>.

CONSELHO PONTIFÍCIO "JUSTIÇA E PAZ". **Compêndio de Doutrina Social da Igreja**. Cascais: Principia, 2005.

MCCARTHY, Michael Cornelius. **The Revelatory Psalm: A Fundamental Theology of Augustine's "Enarrationes in Psalmos"**. South Bend: University of Notre Dame, p. 213-219, 2023.

MIRANDA, José Carlos L. (de), "Memória" em S. Agostinho – Memoria Rerum, Memoria Sui & Memoria Dei, **Humanitas** (Revista do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), LIII, p. 225 – 247, 2001.

81 *Internacional Dominican Information*, 4.9.2020, (tradução nossa).

SANTO AGOSTINHO. *In Epistolam Joannis Tractatus.*

SANTO AGOSTINHO. **De civitate Dei.**

SANTO AGOSTINHO. **Confessiones.**

SANTO AGOSTINHO. **Ennarrationes in Psalmos.**

SANTO AGOSTINHO. **De Trinitate.**

SANTO AGOSTINHO. **De Diversis Quaestionibus.**

https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2020/09/14/news/helen-alford-la-suora-economista-nel-think-tank-del-papa-tra-draghi-e-stiglitz-rimettere-l-uomo-al-centro-dell-economia-post-covid-1.39301921/#google_vignette

<https://angelicum.it/an-interview-with-sr-helen-alford-op-the-new-president-of-the-pontifical-academy-for-the-social-sciences/>

<https://24plus.ilsole24ore.com/art/suor-helen-alford-la-tecnologia-e-come-cultura-creiamo-noi-e-oggi-serve-pensiero-alto-AFDfwT5>

<https://www.op.org/sr-helen-alford-op-idi-interview/>

SUMÁRIO



7

Porfírio Pinto

Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta

A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA EM TEMPOS SOMBRIOS

A PROPOSTA DO PAPA FRANCISCO

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-453-7.7

O título desta contribuição, ao referir-se a “tempos sombrios”⁸², pode parecer pessimista. Não é essa a intenção. Também não julgamos que os documentos papais que aqui iremos referir – *Laudato si’* (2015) e *Fratelli tutti* (2020) – estejam marcados pelo pessimismo. No entanto, ambos, particularmente a Encíclica *Fratelli tutti*, apontam para as “sombrias” que pairam sobre o mundo atual⁸³. Mas o termo “sombrias”, no magistério de Francisco, é importante. Ele remete para a fragilidade humana, para a debilidade do ser criado por Deus. Todavia, a fidelidade de Deus é mais forte do que a fragilidade humana (LF, n.º 53). Dele nos vem a “luz” da fé, que irradia sobre toda a existência humana (LF, n.º 1)⁸⁴, e essa luz, no pensamento do pontífice, é um auxílio para encontrar soluções para os diversos problemas que a humanidade enfrenta.

Portanto, longe de ser pessimista, o tom dos documentos papais é positivo, de verdadeira esperança no futuro. A mesma esperança que é agora celebrada em ano jubilar. Na recém-publicada *Mensagem para o Dia Mundial das Missões de 2025*, o papa evoca as mesmas “sombrias tenebrosas”, encorajando a Igreja a esforçar-se por reanimar a esperança do mundo (Mensagem, 2025, introito). O papa acredita que as comunidades cristãs, animadas pela esperança em Cristo – Luz do Mundo –, “podem ser sinais de nova humanidade num mundo que, nas regiões mais ‘desenvolvidas,’ apresenta graves sintomas de crise do humano” (Mensagem, 2025, ponto 2).

As sombras, na primeira encíclica, estão relacionadas com a chamada “crise ecológica”: a poluição e as mudanças climáticas,

82 A expressão é também utilizada no título de uma obra recente de Anna Rowlands (2021).

83 O primeiro capítulo de *Fratelli tutti* intitula-se, precisamente: “As sombras de um mundo fechado” (cf. FT, n.os 9-55). O pontífice qualifica mesmo essas sombras de “densas” (FT, n.º 54), pensando, sobretudo, no abandono do próximo e na violência para com o outro (cf. FT, n.º 72). A Encíclica *Laudato si’* não usa o termo “sombrias”, mas a realidade também está presente.

84 Não deixa de ser curioso observar que a primeira encíclica de Francisco – escrita ainda “a quatro mãos” (isto é, em conjunto com Bento XVI) – se intitulava precisamente *Lumen fidei* (2013), e apresentava a fé como uma luz que ilumina o caminho da existência humana (LF, n.º 4).

a escassez de água potável, a perda da biodiversidade, a deterioração da qualidade da vida humana e a degradação social, as desigualdades entre as nações. “Estas situações – diz o papa – provocam os gemidos da irmã terra, que se unem aos gemidos dos abandonados do mundo, com um lamento que reclama de nós outro rumo” (LS, n.º 53). O documento papal faz mesmo questão de sublinhar que o clima é um bem comum (cf. LS, n.º 23).

Também o primeiro capítulo de *Fratelli tutti* é todo ele dedicado às “sombras”, que “dificultam o desenvolvimento da fraternidade universal”: conflitos anacrônicos, nacionalismos exacerbados, uniformização cultural, negacionismo, crescimento da desconfiança mútua, cultura do descarte (de pobres, deficientes, nascituros, idosos), esquecimento dos direitos humanos, discriminação das mulheres, novas escravaturas, guerras por todo o lado, muros que se erguem, hostilidade aos migrantes etc. Dentre todas estas situações, duas delas são particularmente perniciosas aos olhos do pontífice. Primeiro, as guerras: “[...] em qualquer guerra o que acaba destruído é ‘o próprio projeto de fraternidade inscrito na vocação da família humana’” (FT, n.º 26). Segundo, a mentalidade xenófoba, particularmente naqueles que se dizem cristãos, uma vez que a fé proclama “a dignidade inalienável de toda a pessoa humana, independentemente da sua origem, cor ou religião, e a lei suprema do amor fraterno” (FT, n.º 39).

Portanto, a terra geme (*Laudato si'*) e a humanidade grita (*Fratelli tutti*)⁸⁵. Por isso, porque a Igreja não pode ficar indiferente, o papa encoraja os cristãos a obrar como “artesãos da esperança” (Mensagem, 2025, ponto 3). Não tenhamos dúvidas, as duas encíclicas são encíclicas sociais. Na verdade, quando foi publicada a Encíclica *Laudato si'*, houve muitos que se referiram a ela como sendo a primeira “encíclica verde” da Igreja. No entanto, o Papa Francisco reagiu, afirmando que não se tratava de uma “encíclica verde”, mas

de uma “encíclica social”⁸⁶. De igual modo, ao fulminar a Encíclica *Fratelli tutti*, o papa define-a desde início como uma “encíclica social” (FT, n.º 6). Eventuais mal-entendidos poder-se-iam compreender pelo facto dos temas agora desenvolvidos não fazerem parte dos tradicionais temas da Doutrina Social da Igreja. No entanto, há sempre um começo para tudo, e estes temas já haviam sido abordados por Bento XVI na sua Encíclica *Caritas in veritate* (2009), que é também pioneira: é a primeira encíclica que aborda o tema da mundialização, ou da globalização (Herr, 2009, p. 729).

De todos os modos, importa salientar, na linha do que já dissemos antes, que os textos pontifícios não são, de todo, pessimistas. Contra as vozes da desgraça – ou “as atitudes fatalistas” –, Bento XVI via na globalização uma “promessa”, remetendo para uma humanidade cada vez mais interligada, capaz de fomentar a unidade da família humana (CiV, n.º 42)⁸⁷. Ou seja, pode ser ocasião de múltiplas oportunidades de desenvolvimento (CiV, n.º 42). A mesma perspectiva parece inspirar muitas passagens das encíclicas do papa Francisco (ver, por exemplo, LS, n.ºs 52 e 112; FT, n.ºs 182, 189 e 280). Pelo menos é possível imaginar vários modelos de globalização (cf. FT, n.ºs 100 e 205).

SUMÁRIO

- 86 Fê-lo em várias ocasiões, e nomeadamente no discurso dirigido aos participantes na Conferência Internacional da Fundação Centesimus Annus – Pro Pontífice, em 8-6-2019, dedicada precisamente à *Laudato si'* – The Catholic Social Teaching from Inception to the Digital Age: How to Live the *Laudato Si'* (6 a 8 de junho de 2019); cf. <https://www.centesimusannus.org/wp-content/uploads/2019/06/DISCORSO-SANTO-PADRE-PORTOGHESE.pdf> (última consulta em 27-3-2025). No entanto, essa ideia já estava presente no próprio documento: “Espero que esta carta encíclica, que se insere no magistério social da Igreja, nos ajude a conhecer a grandeza, a urgência e a beleza do desafio que temos pela frente” (LS, n.º 15).
- 87 Diz o papa, citando João Paulo II: “a globalização a priori não é boa nem má. Será aquilo que as pessoas fizerem dela” (CiV, n.º 42).

DIFERENTES VAGAS DE DOCTRINA SOCIAL

Em 2017, um ano após ter editado uma antologia dos cinquenta documentos mais importantes dos papas acerca da ecologia – *Les papes et l'écologie: de Vatican II à Laudato si'* –, o teólogo dominicano Fr. Thomas Michelet apresentou uma síntese geral da Doutrina Social da Igreja (DSI) que me parece muito interessante. Ele fala ali de três vagas de encíclicas sociais, que correspondem a outros tantos desafios do mundo moderno e contemporâneo, a que a Igreja procurou dar resposta. Vejamos brevemente cada um deles.

Na sequência da Revolução Industrial, o grande desafio da Modernidade tardia foi a “questão operária”, na premente necessidade que se sentiu em regular as relações entre o capital e o trabalho. A Encíclica *Rerum novarum* (1891), do Papa Leão XIII, deu então início à primeira vaga de encíclicas sociais, em que se apelava fundamentalmente à justiça social, legitimando, na mesma ocasião, as organizações sindicais⁸⁸. Muitos documentos posteriores remeterão para essa encíclica fundadora, mas os mais importantes, nos quais se desenvolveu e consolidou a DSI 1.0, foram as encíclicas e documentos em datas de aniversário da *Rerum novarum*, a saber: a *Quadragesimo anno* (1931) de Pio XI – e, em plena guerra, a Radiomensagem do 50.º aniversário (1941) de Pio XII –, a *Mater et magistra* (1961), de João XXIII; a *Octagesima adveniens* (1971), de Paulo VI; e, enfim, a *Laborem exercens* (1981) e a *Centesimus annus* (1991), ambas de João Paulo II.

Entretanto, o mundo, que atravessou duas guerras mundiais, mudou muito e, sobretudo, conheceu a emergência de novos Estados, que se libertaram do domínio colonizador das potências europeias. Por altura do Concílio Vaticano II, o mundo contemporâneo colocava à Igreja um novo desafio: o desenvolvimento dos povos. A justiça social conhecia, então, uma nova escala, agora de ordem

88

Não esqueçamos de que a Revolução Francesa havia suprimido as corporações e sindicatos.

planetária: ou seja, para além da relação patrões-trabalhadores, surgia uma outra, também premente, que tinha que ver com as relações Norte/Sul, isto é, entre países ricos (desenvolvidos) e países pobres (em via de desenvolvimento). No início da década de 1960, o papa João XXIII já tinha chamado a atenção para esta problemática na sua Encíclica *Pacem in terris* (1963). Porém, aquela que inaugura verdadeiramente a “nova vaga” é a Encíclica *Populorum progressio* (1967), de Paulo VI⁸⁹, que apela a uma maior solidariedade entre os Estados e a um verdadeiro “desenvolvimento integral”, do homem e de todos os homens. João Paulo II, que dedicou duas encíclicas aos temas da DSI 1.0 (ver *supra*), não esqueceria este novo “estaleiro” aberto pelo seu predecessor – a DSI 2.0 – e publicou a Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987). Vinte anos depois – embora o documento tenha saído com algum atraso –, seria a vez do papa Bento XVI assinalar esse aniversário e levar à plenitude a doutrina sobre o desenvolvimento integral do homem na sua Encíclica *Caritas in veritate* (2009).

Na sequência da Queda do Muro de Berlim (1989), a União Soviética colapsava e a maior parte dos países do mundo pôs-se de acordo para instituir a Organização Mundial do Comércio (Acordo de Marraquexe de 1 de janeiro de 1995), principal símbolo da atual globalização⁹⁰. O mundo tornava-se realmente uma “aldeia global” e a justiça social integrava uma nova dimensão: a justiça/solidariedade intergeracional ou os direitos das gerações futuras. Toma-se consciência das consequências ecológicas da Revolução Industrial e dos desafios destas para o próprio desenvolvimento dos povos. Consequentemente, do desenvolvimento integral, centrado no homem, passa-se então para o desenvolvimento global e

89 O próprio papa Bento XVI reconhece isso quando diz: “A *Populorum progressio* merece ser considerada como a Encíclica *Rerum novarum* da época contemporânea que ilumina o caminho da humanidade” (CIV, n.º 8).

90 A globalização promovida pela Organização Mundial do Comércio é criticada tanto pelos altermundialistas, que a acusam de ter liberalizado excessivamente o comércio (e de se centrar apenas na economia), como pelos liberais, que acham que esta impõe demasiadas regras ao mercado.

sustentável da “casa comum”. O Papa Francisco, com as suas duas encíclicas sociais, abriu então um novo “estaleiro” na doutrina social – a DSI 3.0 –, que nos vai ocupar nas páginas que se seguem.

NOVOS PRINCÍPIOS DE DOCTRINA SOCIAL

Embora se trate de uma nova vaga no panorama da Doutrina Social da Igreja, evidentemente, há uma continuidade com os textos dos papas precedentes, pelo menos a partir da *Pacem in terris*, de João XXIII (cf. LS, n.ºs 3-4). Nesta nova vaga – a DSI 3.0 – há como que um maior desenvolvimento de alguns temas já abordados por Bento XVI, em *Caritas in veritate*, nomeadamente a fraternidade (cap. 3), a ecologia (cap. 4) e a técnica (cap. 6)⁹¹.

Do mesmo modo, são atualizados os conceitos fundamentais da doutrina social, tal como foram definidos no *Compêndio de Doutrina Social da Igreja* de 2004, principalmente os chamados quatro princípios basilares da DSI: a dignidade humana, o bem comum, a solidariedade e a subsidiariedade (cf. CDSI, n.º 160).

Na *Laudato si'*, por exemplo, Francisco articula de maneira muito interessante esses quatro princípios em torno do tema da ecologia. Começa por afirmar que “a ecologia humana é inseparável da noção de bem comum”, sublinhando depois o papel centralizador e unificador do bem comum no contexto da ética social (LS, n.º 156). O papa cita a definição de bem comum do Concílio Vaticano II (cf. GS, n.º 26). Por isso, ele entende que a ecologia humana – pois falamos de uma encíclica social, e não de uma encíclica “verde” – se insere no “conjunto das condições da vida social”, que contribuem para

91 Bento XVI falava de “ideologia tecnocrática” (CIV, n.º 14). Francisco, nas duas encíclicas, fala de “paradigma tecnocrático” e “paradigma eficientista da tecnocracia” (LS, n.ºs 101, 106-114, 118, 122 e 189; FT, n.ºs 166 e 177).

alcançar a perfeição. Todavia, o bem comum pressupõe “o respeito pela pessoa humana” – ou seja, o princípio da dignidade humana – e exige “os dispositivos de bem-estar e de segurança social e o desenvolvimento dos vários grupos intermédios” – isto é, o princípio da subsidiariedade (LS, n.º 157). Enfim, para pôr cobro às desigualdades sociais, o bem comum torna-se também “um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres” (LS, n.º 158).

O Papa Francisco alarga, então, a noção de bem comum às gerações futuras, ou seja, coloca a questão da justiça social num novo patamar, que permite falar de uma DSI 3.0:

A noção de bem comum engloba também as gerações futuras. As crises económicas internacionais mostraram, de forma atroz, os efeitos nocivos que traz consigo o desconhecimento de um destino comum, do qual não podem ser excluídos aqueles que virão depois de nós. Já não se pode falar de desenvolvimento sustentável sem uma solidariedade intergeracional (LS, n.º 159).

Na *Fratelli tutti*, sem a articulação que acabámos de mencionar, a abordagem do princípio do bem comum não deixa de ser menos exigente e radical:

Fixemos o modelo do bom samaritano. É um texto que nos convida a fazer ressurgir a nossa vocação de cidadãos do próprio país e do mundo inteiro, *construtores dum novo vínculo social*. Embora esteja inscrito como lei fundamental do nosso ser, é um apelo sempre novo: que a sociedade se oriente para a prossecução do bem comum e, a partir deste objetivo, reconstrua incessantemente a sua ordem política e social, o tecido das suas relações, o seu *projeto humano*. Com os seus gestos, o bom samaritano fez ver que “a existência de cada um de nós está ligada à dos outros; a vida não é tempo que passa, mas tempo de encontro” (FT, n.º 66; cursiva nossa).

Refere-se novamente à centralidade do bem comum, e o princípio da dignidade humana está ainda implícito, mas agora

aparece um outro elemento, que é explicitado no número seguinte: a compaixão.

[A] parábola é um ícone iluminador, capaz de manifestar a *opção fundamental* que precisamos de tomar para reconstruir este mundo que nos está a peito. Diante de tanta dor, à vista de tantas feridas, a única via de saída é ser como o bom samaritano. Qualquer outra opção deixa-nos ou com os salteadores ou com os que passam ao largo, sem se compadecer com o sofrimento do ferido na estrada (FT, n.º 67; cursiva nossa).

Para compreender a argumentação do Papa Francisco – a construção de “um novo vínculo social”, o “projeto humano”, a nova “opção fundamental” – importa recuar um pouco e atender aos novos princípios de doutrina social expostos pelo pontífice na Exortação Apostólica *Evangelii gaudium* (2013), com um cariz claramente programático. Barret Turner chamou a atenção para esses princípios, que não são novos, pois Jorge Bergoglio desenvolveu-os no contexto da recepção da Encíclica *Populorum progressio* na América Latina dos anos 1970-1980, mas que permitem fundamentar uma “práxis social católica” (Turner, 2017).

O papa expõe esses princípios numa secção intitulada “O bem comum e a paz social” (EG, n.ºs 217-237), propondo-os como o seu grande contributo para a Doutrina Social da Igreja:

Para avançar nesta construção de um povo em paz, justiça e fraternidade, há quatro princípios relacionados com tensões bipolares próprias de toda a realidade social. Derivam dos grandes postulados da Doutrina Social da Igreja, que constituem o “primeiro e fundamental parâmetro de referência para a interpretação e o exame dos fenómenos sociais” [CDSI, n.º 161]. À luz deles, desejo agora propor estes quatro princípios que orientam especificamente o desenvolvimento da convivência social e a construção de um povo onde as diferenças se harmonizam dentro de um projeto comum. Faço-o na convicção de que a sua aplicação pode ser um verdadeiro caminho para a paz dentro de cada nação e no mundo inteiro (EG, n.º 221).

Os novos princípios – práticos – propostos pelo papa, são: o tempo é superior ao espaço (n.ºs 222-225); a unidade prevalece sobre o conflito (n.ºs 226-230); a realidade é mais importante do que as ideias (n.ºs 231-233); e o todo é maior do que as partes (n.ºs 234-237).

Da primeira tensão bipolar entre plenitude (tempo) e limite (espaço), o papa retira o princípio de que o tempo é superior ao espaço. Segundo este princípio, fundamental para construir um povo, uma nação, uma sociedade, importa mais “iniciar processos” de longo prazo e que conduzam a resultados consistentes do que “possuir espaços” de autoafirmação e perfeitamente efêmeros, ou seja, “trata-se de privilegiar as ações que geram novos dinamismos na sociedade e comprometem outras pessoas e grupos que os desenvolverão até frutificar em acontecimentos históricos importantes” (EG, n.º 223). A segunda tensão, envolvendo o conflito, pode suscitar várias respostas, mas só uma é verdadeiramente eficaz: é a que leva a “aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de ligação de um novo processo” (EG, n.º 227). Por isso a unidade – a comunhão nas diferenças – é a única maneira de “construir a amizade social” (EG, n.º 228). A terceira tensão é entre realidade e ideia, em que o primeiro polo é superior: se as ideias não corresponderem à verdadeira natureza da realidade, não podem inspirar uma ação efetiva (EG, n.º 232). No âmbito social, o desfasamento entre os dois pode ser muito prejudicial aos esforços para alcançar o bem comum. Também na tensão entre o todo e a parte, o papa sublinha a superioridade do primeiro elemento, o todo, mas o todo poliédrico, onde as partes não se uniformizam, mas mantêm a sua originalidade (EG, n.º 236). Este último princípio, na sua simplicidade, pode mostrar a implicação prática da solidariedade e da subsidiariedade: o desenvolvimento de uma sociedade deveria preservar a diversidade dos indivíduos e dos grupos que compõem a ordem social (Turner, 2017, p. 123).

OS NOVOS PRINCÍPIOS APLICADOS

Podemos agora passar para a aplicação dos novos princípios bergoglianos nas duas encíclicas sociais do seu pontificado.

Na Encíclica *Laudato sí'*, são de novo referidos os quatro princípios, sendo que o terceiro, relativo à realidade, é mesmo evocado duas vezes. No capítulo intitulado "Algumas linhas de orientação e ação", no n.º 178, é referido o primeiro princípio: o tempo é superior ao espaço. O contexto é o do imediatismo das políticas públicas e da pressão de populações consumistas, em que se escasseia a criação de processos de longo prazo, com visão ampla ou horizonte alargado. "Esquece-se, assim – diz o papa –, que 'o tempo é superior ao espaço' e que sempre somos mais fecundos quando temos maior preocupação por gerar processos do que por dominar espaços de poder". A proposta de ação é, claramente, a da iniciação de processos pensando no bem comum a longo prazo e na construção de uma sociedade consistente. Mais adiante, no mesmo capítulo, no n.º 198, é referido o segundo princípio. O contexto é ainda o da política imediatista (de políticos obcecados por conservar ou aumentar o poder) e da economia da ganância, que não favorecem senão as "guerras" e os "acordos espúrios", lembrando então que a unidade é superior ao conflito. No texto papal, manifesta-se uma triste constatação: esses políticos e agentes económicos não têm qualquer interesse pelo meio ambiente nem pelo cuidado dos mais fracos.

O terceiro princípio – a realidade é superior às ideias – é evocado, como dissemos, por duas vezes. A primeira no capítulo três, intitulado "A raiz humana da crise ecológica", no n.º 110, em referência ao chamado "paradigma tecnocrático", muito criticado ao longo de toda a encíclica⁹². O papa refere-se à tendência de interpretação de toda a existência a partir de um único recurso, o tecnológico,

apesar da realidade já dar sinais de que não pode ser esse o caminho adequado. Seria urgente, então, fomentar um “olhar de conjunto”, envolvendo outros saberes, como “a filosofia e a ética social”. De maneira implícita, o papa chama à colação outros dois princípios, o primeiro (a necessidade de iniciar processos) e o quarto (a superioridade do todo sobre as partes). No último número do capítulo “Algumas linhas de orientação e ação”⁹³, Francisco volta a referir o terceiro princípio: “A gravidade da crise ecológica obriga-nos, a todos, a pensar no bem comum e a prosseguir pelo caminho do diálogo que requer paciência, ascese e generosidade, lembrando-nos sempre que ‘a realidade é superior à ideia’” (n.º 201). De maneira realista, o papa apela ao diálogo entre todos (religiões, ciências, movimentos ecologistas) e à superação das ideologias que muitas vezes dominam estas matérias.

O quarto princípio – o todo é superior às partes – é evocado no n.º 141, na parte inicial do capítulo intitulado “Uma ecologia integral” (n.ºs 137-162), que é o coração da encíclica. “Ecologia integral” é o novo paradigma de justiça, fundamentado “na convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo” (n.º 16). Lembramos as palavras do papa:

Hoje, a análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos, e da relação de cada pessoa consigo mesma, que gera um modo específico de se relacionar com os outros e com o meio ambiente. Há uma interação entre os ecossistemas e entre os diferentes mundos de referência social e, assim, se demonstra mais uma vez que “o todo é superior à parte” (n.º 141).

A ecologia integral, portanto, exige um olhar mais amplo sobre a realidade e, sobretudo, “a necessidade imperiosa do *humanismo*, que faz apelo aos distintos saberes, incluindo o económico, para uma visão mais integral e integradora” (n.º 141; cursiva nossa).

Na Encíclica *Fratelli tutti*, de maneira explícita, apenas dois princípios são referidos: o segundo e o quarto. No entanto, implicitamente, todos são convocados. A referência explícita aos princípios relativos à “unidade” e ao “todo” entendem-se perfeitamente pelo tema que é abordado: a fraternidade e a amizade social.

Em primeiro lugar, a unidade, que é superior ao conflito. A ideia mobilizadora da encíclica é a do *encontro*. Inspira-se no encontro de S. Francisco de Assis com o sultão al-Malik al-Kamir (ou Camil), no Egito, em 1220-1221. Por isso, mesmo, desde início, o papa procura sublinhar que é necessário promover uma “cultura do encontro”, e não do confronto, do conflito (cf. n.º 30). Irá explicitá-lo melhor nos capítulos “Diálogo e amizade social” (n.ºs 198-224) e “Percurso de um novo encontro” (n.ºs 225-270). É precisamente neste último onde evoca o princípio da superioridade da unidade sobre o conflito:

Várias vezes propus “um princípio que é indispensável para construir a amizade social: a unidade é superior ao conflito. [...] Não é apostar no sincretismo ou na absorção de um no outro, mas na resolução num plano superior que preserva em si todas as preciosas potencialidades das polaridades em contraste [EG, n.º 228]” (n.º 245).

A cultura do encontro, promovida pelo Papa Francisco, tem no seu âmago o diálogo. No seguimento do magistério dos papas João Paulo II e Bento XVI, também Francisco vê na globalização uma dimensão de promessa, a construção de uma verdadeira família humana ou uma comunidade de irmãos (cf. n.ºs 96 e 205). Neste sentido, a falta de diálogo entre cristãos constitui um verdadeiro escândalo para o mundo atual (n.º 280).

Mas o princípio mais recorrente na *Fratelli tutti* é claramente o quarto, o todo é superior às partes (cf. n.ºs 78, 145 e 215), pelo qual se combatem todos os tipos de particularismos. Logo no capítulo em que comenta a períclope do Bom Samaritano – “Um estranho no caminho” –, o papa refere o princípio para sublinhar que deve haver

sempre um nós “mais forte do que a soma das pequenas individualidades” (n.º 78). É claro que aqui também está implícito o primeiro princípio, segundo o qual se valoriza a criação de processos a longo prazo, e envolvendo o maior número possível de pessoas. O princípio é ainda recordado no capítulo intitulado “Um coração aberto ao mundo inteiro”, no n.º 145. Essa abertura pressupõe o amor pátrio⁹⁴, entendido como um valor único que também pode ser partilhado com os outros, porque a totalidade aqui defendida é a do poliedro, e não a da esfera uniformizadora e esterilizante. Um patriotismo que faz lembrar o do padre Antônio Vieira, um espírito universal. Na terceira ocorrência, volta a imagem do poliedro, para reforçar a unidade e a cultura do encontro que já referimos (cf. n.º 215). Curiosamente, o número começa com uma interessante citação de uma música de Vinicius de Moraes: “A vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro na vida”⁹⁵. Segundo a imagem do poliedro, as diferenças enriquecem-nos. “Na realidade, de todos se pode aprender alguma coisa, ninguém é inútil, ninguém é supérfluo. Isto implica incluir as periferias” (*Ibid.*).

NOTAS FINAIS

Nesta breve reflexão, quisemos mostrar como o Papa Francisco deu início a uma nova vaga de doutrina social, enfrentando duas graves crises que afetam o mundo atual: a *crise ecológica*, que põe em perigo a nossa casa comum, que se deteriora dia após dia e faz com que a nossa irmã Terra gema (LS, n.º 53); a *crise do humano*, em que “partes da humanidade parecem sacrificáveis em benefício de uma seleção que favorece a um setor humano digno de viver sem limites”

94 Diz o papa: “Existe uma falsa abertura ao universal, que deriva da superficialidade vazia de quem não é capaz de compreender até ao fundo a sua pátria, ou de quem lida com um ressentimento não resolvido face ao seu povo” (FT, n.º 145).

95 Vinicius de Moraes, Samba da Bênção, no disco *Um encontro no “Au Bon Gourmet”* (1962).

(FT, n.º 18), que põe em causa o princípio da dignidade humana de todos e também faz gemer os abandonados do mundo (LS, n.º 53).

Em vez das políticas efémeras (com intuitos eleitoralistas), geradoras de conflitos e guerras, alimentadas por ideologias e particularismos, o papa apela ao início de processos de longo termo, envolvendo o maior número possível de pessoas, que visem a unidade da paz social, tenham em grande conta a realidade (mais do que as ideias), e acolham a diversidade como um valor a promover. São essas as dinâmicas por detrás dos princípios práticos que ele quis inculcar à DSI 3.0.

De todos os modos, há duas causas que ele abraça com muita coragem e esperança. A primeira, a da justiça/solidariedade intergeracional, pois, sem esta, não haverá desenvolvimento integral e sustentável dos povos, nem a construção da casa comum (o mundo no seu todo). A segunda, a compaixão, pelo que, com os olhos postos na parábola evangélica do bom samaritano, ele convoca todos os homens de boa vontade a construir “um novo vínculo social” (FT, n.º 66).

Entre os pais da economia moderna, houve um, o economista francês Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi, que, na sua obra *Nouveaux principes d'économie politique* (1819), já colocava em primeiro plano o bem-estar dos seres humanos reunidos em sociedade, com a participação de todos, procurando não deixar ninguém para trás⁹⁶. Como sublinham Manfred Max-Neef & Philip B. Smith, esta perspetiva é

96 Diz ele: “La nation où la grande masse de la population est exposée à de constantes privations, à des inquiétudes cruelles sur son existence, à tout ce qui peut courber sa volonté, dépraver sa morale, et flétrir son caractère, *est asservie*, dût-elle compter dans ses hautes classes des hommes parvenus au plus haut degré de félicité humaine, des hommes dont toutes les facultés soient développées, dont tous les droits soient garantis, dont toutes les jouissances soient assurés. Lorsque le législateur, au contraire, ne perd pas plus de vue le développement de quelques-uns que *le bonheur de tous*, lorsqu'il réussit à organiser une société dans laquelle les individus peuvent arriver à la plus haute distinction d'esprit et d'âme, comme aux jouissances les plus délicates, mais dans laquelle en même temps tout ce qui porte le caractère humain est assuré de trouver protection, instruction, développement moral et aisance physique, il a accompli sa tâche ; et sans doute c'est la plus belle que l'homme puisse proposer sur la terre. C'est en suivant ce noble but que la science de la législation est la théorie la plus sublime de la bienfaisance” (SIMONDE DE SIMONDI, 1819, p. 2-3 ; cursiva nossa).

revolucionária e inculcava mais justiça na economia, que, frequentemente, parece dedicar-se mais a defender as injustiças da nossa sociedade, mormente a divisão entre ricos e pobres (Max-Neef & Smith, 2014)⁹⁷.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CDSI *Compêndio de Doutrina Social da Igreja* (2004).

CiV *Caritas in veritate* (2009), de Bento XVI.

EG *Evangelii gaudium* (2013), de Francisco.

FT *Fratelli tutti* (2020), de Francisco.

GS *Gaudium et spes* (1965), do concílio Vaticano II.

LF *Lumen fidei* (2013), de Francisco.

LS *Laudato si'* (2015), de Francisco.

HERR, É. L'encyclique *Caritas in veritate*: une lecture. **Nouvelle Revue Théologique**, 131, p. 728-748, 2009.

MAX-NEEF, M. & SMITH, P. B. **La economía desenmascarada**: del poder y la codicia a la compasión y el bien común. Barcelona: Icaria Editorial, S.A, 2014.

Mensagem do Papa Francisco para o XCIX Dia Mundial das Missões 2025, 6 de fevereiro de 2025.

MICHELET, Th. La Doctrine sociale de l'Église après Laudato si'. **Spazio aperto/Open space**, n.º 1, p. 36-38, 2017.

Rowlands, A. **Towards a Politics of Communion**: Catholic Social Teaching in Dark Times. London: T&TClark, 2021.

Simonde de Simondi, J.-C.-L. **Nouveaux principes d'économie politique**, ou De la richesse dans ses rapports avec la population. Tome 1. Paris: Delaunay Libraire/Treuttel et Wurtz Libraires, 1819.

Turner, B. *Pacis progressio*: how Francis' four new principles develop Catholic Social Teaching into Catholic Social Praxis. **Journal of Moral Theology**, vol. 6, n.º 1, p. 112-129, 2017.

97 No caso, veja-se o capítulo oitavo, intitulado "Compassión" (p. 145-154).

Seção

II

**ENSAIOS SOBRE
PODER RELIGIOSO
E SOCIEDADE**

8

Luís Miguel Figueiredo Rodrigues
Centro de Estudos Globais – UAB; Faculdade de Teologia – UCP

RELIGIÃO E MASS MEDIA

**DA IMPRENSA DE GUTENBERG
À INTERNET DE TERCEIRA GERAÇÃO**

1. UM MUNDO QUE INSCREVE AS SUAS PRÁTICAS ATRAVÉS DOS *MÉDIA* DIGITAIS

A ascensão das redes sociais digitais tem reconfigurado profundamente o comportamento humano, influenciando desde as interações sociais até a forma como os indivíduos expressam e vivenciam a fé. No contexto da religião, a virtualização das práticas devocionais tem gerado novos desafios e oportunidades, alterando a maneira como se estabelece a mediação do sagrado no ciberespaço. Este texto pretende refletir sobre essas mudanças, considerando a transição do espaço físico para o digital e suas implicações para a experiência religiosa.

1.1. HISTÓRIA DOS *MÉDIA*

Quando se fala em “*media*” estamos, inicialmente, a referir-nos a um meio, ou canal — daí *media* ou *medium* —, utilizado para transmitir informação, ideias ou conteúdos entre emissores e recetores. Este termo engloba diversos formatos e tecnologias, que servem como *intermediários* na comunicação, podendo abranger desde os jornais, rádio e televisão (*media* tradicionais ou analógicos); até aos sites, blogs e redes sociais digitais (*media* digitais). De forma específica, um *media* atua como um facilitador da comunicação em larga escala, permitindo alcançar audiências amplas e diversificadas, seja para formar, informar e entreter, ou influenciar. A história dos *media* evoluiu ao longo dos séculos, acompanhando os avanços tecnológicos e as mudanças sociais. Aqui os *media* foram, como em quase tudo, causa e consequência.

O primeiro fenómeno em que se costuma usar o termo “*media*” remonta ao século XV (1439-1440), quando Johannes Gutenberg inventou a imprensa de tipos móveis, que veio a permitir

a impressão de livros e jornais, claro que se está a observar a partir duma perspetiva europeia. Com a maior facilidade em imprimir livros e outras publicações, a imprensa de Gutenberg tornou a informação acessível a públicos cada vez mais vastos. Com os desenvolvimentos tecnológicos posteriores, a velocidade de produção de livros e jornais aumentou bastante. Mas este aumento foi possível, ou tornou-se necessário, graças ao desenvolvimento da literacia das populações: nas regiões com maior literacia, a tipografia tinha uma presença mais intensa. Não basta a tecnologia, é preciso que as populações tenham literacia para tirar partido dela. É esta conjugação que faz do jornal o primeiro “mass media”, o primeiro meio de comunicação de massas.

Para a religião, a imprensa significou uma revolução na forma como os textos sagrados e a literatura teológica eram difundidos. A impressão tipográfica não só acelerou a circulação de ideias, como também redefiniu a relação entre conhecimento e poder. A Reforma Protestante é um dos exemplos mais evidentes do impacto da imprensa na religião. Martinho Lutero utilizou esse novo meio para divulgar as suas teses e traduzir a Bíblia para o alemão, permitindo que a palavra de Deus chegasse diretamente aos fiéis, sem a mediação do clero. Este fenómeno intensificou a literacia religiosa, e desafiou a hegemonia da Igreja Católica, que, em resposta, procurou controlar a produção e circulação de livros através da criação do *Índice dos Livros Proibidos* e da *Inquisição*.

Apesar das tentativas de censura, a Igreja Católica também soube utilizar a imprensa para consolidar e expandir a doutrina. Os missais, catecismos e bulas papais passaram a ser distribuídos de forma mais ampla, fortalecendo a institucionalização da fé. A imprensa contribuiu não apenas para a fragmentação do cristianismo, mas também para a sua expansão global, acompanhando os novos movimentos missionários, inaugurados pela globalização da expansão marítima europeia.

Mas foi preciso esperar pelo início do século XX para se dar o salto seguinte: o uso da rádio como “media”. No final do século XIX, Guglielmo Marconi desenvolveu o sistema de transmissão por rádio, que logo foi aproveitado para fins militares, chegando a sua vulgarização pelo grande público nos anos de 1920 a 1930. Agora, a comunicação religiosa assumiu uma nova dimensão. Nos Estados Unidos, pregadores evangélicos, como Aimee Semple McPherson e Billy Graham, tornaram-se pioneiros da evangelização radiofônica, transformando o discurso religioso num espetáculo mediático. Na Europa, a Rádio Vaticano, fundada em 1931 sob o pontificado de Pio XI, foi um dos primeiros exemplos da presença institucional da Igreja nos meios eletrônicos.

Após a Segunda Grande Guerra, começa a surgir aquele que talvez se possa dizer que é o grande meio de comunicação do século XX: a televisão. Esta ampliou ainda mais o alcance das religiões. As grandes transmissões de missas, os programas religiosos e os chamados *televangelistas* consolidaram um modelo em que a fé se entrelaça com o entretenimento e o mercado. No contexto católico, o Concílio Vaticano II (1962-1965) reconheceu a importância dos meios de comunicação na evangelização, levando à produção de documentários religiosos, transmissões de eventos litúrgicos e mesmo à criação de cadeias televisivas católicas, como a EWTN (*Eternal Word Television Network*)⁹⁸. No entanto, como observa Peter Horsfield, a espetacularização da fé e a adaptação do discurso religioso ao formato televisivo levantam questões sobre autenticidade e mercantilização do sagrado (Horsfield, 2015, p. 237–261).

Acresce-se ainda que, no âmbito dos dispositivos, os avanços tecnológicos, que permitiram ter equipamentos mais eficazes e a preços cada vez mais baixos, revolucionaram a difusão da informação, tornando-a acessível a um público ainda mais vasto. No século XX, a rádio, mas sobretudo a televisão, consolidou-se

como os principais meios de comunicação de massas, permitindo a transmissão de notícias, entretenimento e publicidade a nível global. Ainda neste âmbito, é incontornável o papel de João Paulo II, um líder religioso que compreendeu e utilizou os meios de comunicação de massa para promover a fé católica e angariar uma audiência global, consolidando sua imagem como um ativista mediático do século XX e da passagem para o XXI.

Também nesta viragem do século, ocorreu o advento da era digital: os media tradicionais começaram a ser complementados, e desafiados, pelos meios digitais. Estes têm na Internet o seu espaço (Brügger; Milligan, 2019). De um modo muito concreto, a *Internet* pode ser compreendida como uma rede global que conecta milhões de computadores, enquanto a *Web* são os diversos serviços que operam sobre essa infraestrutura.

A primeira geração, Web 1.0 (1990-2004), conhecida como *web estática*, foi a primeira fase da Internet. Caracterizava-se por páginas estáticas em HTML, sem interatividade significativa. Os sites eram basicamente repositórios de informações, com pouca ou nenhuma interação do usuário. A comunicação era unidirecional, ou seja, os usuários apenas consumiam o conteúdo. De forma muito simples, podemos dizer que usam a mesma lógica que a do jornal, apenas o suporte era diferente, e podia colher conteúdos audiovisuais.

Nesta fase, as religiões utilizaram a Internet como uma extensão da comunicação tradicional, criando sites institucionais para divulgar informações sobre doutrina, horários de culto e documentos oficiais. Nesta fase, a Internet foi usada essencialmente para oferecer conteúdos informativos, e reforçar a autoridade religiosa, sem grande participação dos fiéis. Muitas igrejas e comunidades religiosas viram os sites como uma forma de expandir a sua presença, mas não necessariamente como um espaço para a vivência espiritual.

A Igreja Católica, por exemplo, criou o site oficial do Vaticano⁹⁹, disponibilizando documentos papais e textos doutrinários, mas sem promover interação direta com os visitantes. No entanto, alguns grupos começaram a perceber o potencial evangelizador da Internet. O Islão, por exemplo, utilizou páginas para fornecer traduções do Alcorão e diretrizes religiosas para muçulmanos em diáspora. Entre os evangélicos, algumas denominações começaram a explorar a Internet para distribuir sermões e testemunhos em formato digital, antecipando o crescimento do cristianismo on-line.

A Web 2.0 (2004-2010) trouxe uma revolução na forma como os utilizadores interagem com a Internet. Os utilizadores tornaram-se autores! Surgiram recursos que permitiram, de forma fácil e tendencialmente gratuita a cada usuário, poder ter o seu espaço na Internet. Aqui há que se destacar o papel do *blogue*, pois foi ele que permitiu esta transformação dos usuários, que passaram de ser meros consumidores para se tornarem produtores dos seus próprios conteúdos, a terem um espaço seu, a estarem na Web. O modo de estar na Internet muda: o centro da experiência de utilização passa a ser a colaboração e a participação ativa. Cada um é chamado a ser um cidadão digital, a ter aí a sua presença e identidade. De meio de comunicação, estamos a falar agora de meios de conexão. Deixa de ser um mero instrumento, para se tornar um lugar de partilha social. Embora se continue a usar a Web para procurar informações ou entretenimento, recorre-se às redes sociais para ter uma sensação de pertença e afirmação, transformando-a num espaço essencial, onde ocorre a transmissão de valores e crenças fundamentais.

O surgimento da Internet como espaço de interação social — as redes sociais digitais — trouxe um novo paradigma para a comunicação religiosa. Com a Web de segunda geração, a presença digital das religiões tornou-se mais dinâmica, permitindo novas formas de envolvimento comunitário e participação ativa dos fiéis.

Plataformas como YouTube, Facebook e Instagram tornaram-se espaços privilegiados para influenciadores religiosos, que passaram a competir com estruturas institucionais tradicionais.

Por outro lado, a fragmentação da autoridade religiosa e a proliferação de discursos não institucionalizados levantam desafios. A Internet proporciona um ambiente onde interpretações alternativas da fé emergem, nem sempre, alinhadas com as doutrinas oficiais. Além disso, o anonimato e a instantaneidade do ambiente digital podem facilitar a disseminação de discursos extremistas, um fenómeno visível no crescimento de fundamentalismos religiosos on-line. Emergem, ainda, novas formas de vivência da fé, como é o caso de igrejas exclusivamente on-line, grupos de estudo bíblico em plataformas como WhatsApp e Telegram, e até confissões digitais, onde os crentes podem partilhar preocupações espirituais com sacerdotes via *chat*.

A Web 3.0 (2010-presente), ou a *web semântica*, caracteriza-se pela automação e pela descentralização. Utiliza tecnologias como a inteligência artificial, aprendizagem mecânica para criar uma Internet mais inteligente e conectada. A Web 3.0 permite entender melhor o contexto e o significado dos dados, proporcionando uma experiência mais personalizada e eficiente para os utilizadores. A Web 4.0 ainda está em desenvolvimento, mas espera-se que seja uma Internet totalmente integrada e “inteligente”, com uma grande interação entre os humanos e as máquinas. Aqui destacam-se as tecnologias emergentes, como a Internet das Coisas (IoT), realidade aumentada (AR) e realidade virtual (VR), as quais desempenharão papéis cruciais. A Web 4.0 promete uma conectividade contínua e uma integração perfeita entre o mundo físico e o digital.

Um dos desenvolvimentos mais notáveis é o uso do *meta-verso* para práticas religiosas. Igrejas e comunidades espirituais começaram a criar templos virtuais onde os fiéis podem assistir a missas, participar em encontros de oração e interagir com outros

crentes através de avatares digitais. A descentralização, promovida pelo *blockchain*, também pode impactar as estruturas religiosas, permitindo formas alternativas de financiamento, como doações via criptomoedas e novos modelos de governança comunitária, onde os fiéis têm maior influência na tomada de decisões.

Pelo que vimos até este ponto, as religiões demonstraram uma capacidade notável de adaptação aos meios de comunicação. A cada nova tecnologia, emergem oportunidades e desafios, exigindo discernimento por parte das instituições religiosas. Se a comunicação mediada sempre foi um instrumento de evangelização, ela também pode representar um risco de desmaterialização da fé e de fragmentação da autoridade religiosa. Se, por um lado, as novas tecnologias ampliam o alcance da religião, por outro, desafiam a tradição, e impõem a necessidade de um discernimento ético e teológico sobre os limites da digitalização da fé. O futuro da religião na Internet dependerá da capacidade das comunidades religiosas de integrar estas inovações sem comprometer a profundidade e autenticidade da experiência espiritual.

SUMÁRIO

1.2. EVOLUÇÃO DOS UTILIZADORES DOS MÉDIA

A compreensão da digitalização da fé precisa considerar as especificidades das diversas gerações, uma vez que cada grupo etário possui formas distintas de se relacionar com o digital, de interpretar a experiência religiosa e de construir sentido na sua vivência espiritual. Além disso, a forma como cada geração concebe a autoridade, a tradição e a comunidade, no contexto da fé, influencia a recepção das propostas digitais, exigindo abordagens diferenciadas para que a digitalização não seja apenas um processo técnico, mas uma verdadeira oportunidade de encontro e aprofundamento da espiritualidade.

SUMÁRIO

Começamos pela *Geração Silenciosa*, composta pelos que nasceram até 1945. Quem é desse tempo viveu uma época de grandes transformações sociais, culturais, políticas e religiosas, incluindo a Segunda Guerra Mundial, o II Concílio do Vaticano, os processos de democratização, as descolonizações e o início do movimento dos direitos civis. Cresceu num tempo em que a religião tinha um papel central na vida social, encara o digital como um recurso útil, mas com reservas quanto ao seu impacto nas relações interpessoais e na vivência da fé. Embora muitos idosos utilizem redes sociais e plataformas digitais para manter contacto com familiares e acompanhar conteúdos religiosos, a tecnologia é vista mais como um complemento do que como uma substituta da experiência presencial, especialmente no contexto litúrgico. A resistência advém da valorização da tradição e da sacralidade dos ritos, contrastando com a fluidez e imaterialidade do digital. Apesar disso, há uma crescente aceitação da tecnologia para fortalecer a fé, seja através da participação em missas on-line, da oração mediada por dispositivos eletrónicos ou do acesso a ensinamentos religiosos. Assim, a relação entre esta geração, o digital e a religião caracteriza-se por um equilíbrio entre a tradição e a adaptação, num processo em que a tecnologia é integrada de forma seletiva e pragmática, sem comprometer os valores espirituais fundamentais.

A geração seguinte são os *Baby Boomers* — que nasceram entre 1946 e 1964, e cresceram num mundo analógico, pois só na idade adulta é que têm contacto com a Internet. Usam-na principalmente para manter conexões sociais (e-mails, Facebook), e realizar tarefas práticas, como seja o caso de pagar no *homebanking* ou procurar a informação e conhecimentos que precisam para o seu dia a dia. Para esta geração, a web surge como um meio secundário de aprofundamento da fé, frequentemente utilizada para o acesso a conteúdos religiosos de carácter formativo, como sermões on-line e transmissões de missas. Os *Baby Boomers* tendem a recorrer à Internet de forma mais passiva, consumindo conteúdos religiosos em vez de interagir ativamente nas plataformas digitais.

A seguinte é a *Geração X*, com aqueles que nasceram entre 1965 e 1980. Caracterizam-se por terem assistido à transição do analógico para o digital, adaptando-se ao uso da Internet durante a juventude ou vida adulta. Fazem dela uma utilização equilibrada entre o uso para fins pessoais (Facebook) e profissionais (LinkedIn). Valorizam a funcionalidade e utilizam a Internet para trabalho, notícias e entretenimento. Contudo, no que diz respeito às práticas religiosas, mantêm uma ligação privilegiada às práticas religiosas presenciais. Utilizam a web tanto para uma formação teológica como para a interação comunitária, recorrendo a grupos de estudo on-line, podcasts e plataformas de discussão sobre fé. Além disso, os membros dessa geração valorizam a flexibilidade proporcionada pelo meio digital, permitindo-lhes conciliar a vivência espiritual com as exigências da vida profissional e familiar.

Os seguintes, nascidos entre 1981 e 1996, são os *Millennials* ou *Geração Y*. Estes já cresceram juntamente com a Internet e as primeiras redes sociais e digitais. Costumam estar muito conectados à Web, até porque os seus dispositivos de eleição são o *smartphone* e o *tablet*. Cresceram junto com o surgimento da Internet e das primeiras redes sociais. Também por isso, a sua relação com o digital é feita a partir de aplicações, e não já de um navegador de Internet ou programa de correio eletrónico, mais adequado aos computadores. Estão muito ativos no Instagram e YouTube, onde procuram expressar-se, e onde realizam a quase totalidade do seu consumo de *media*. Acima de tudo, procuram manifestar a sua “marca pessoal” (*personal branding*). Apresentam características como multifuncionalidade, imediatismo e criatividade, sendo muitas vezes chamados de “Geração C”: criativa, colaborativa, comunicativa e geradora de conteúdos. Há também quem lhes chame a “Geração polegar”. A nível religioso, esta geração procura uma experiência religiosa que seja interativa e participativa. Utilizam as plataformas digitais não apenas para aceder a conteúdos religiosos, mas para co-construir a sua identidade espiritual através do diálogo em redes sociais, fóruns

religiosos e aplicativos de meditação e oração. Além disso, a relação desta geração com a autoridade religiosa é menos hierárquica, favorecendo líderes espirituais com presença digital e comunidades mais descentralizadas.

A sua produção de conteúdos caracteriza-se por ser uma *estratégia*, ainda que implícita, que visa construir e orientar a “marca pessoal” de cada indivíduo. Esta “marca” é a percepção que os outros têm de cada pessoa, o que implica as competências, valores e experiências únicas que os sujeitos partilham ou mostram. O objetivo é obter reconhecimento e confiança, com opções geradoras de oportunidades e parcerias. Em síntese, o trabalhar da “marca pessoal” é um recurso essencial para qualquer pessoa que deseja destacar-se, permitindo que comunique a sua identidade de forma clara e impactante. Percebe-se, então, que é nesta geração de *Millennials* que surge o fenómeno dos “influenciadores digitais”. O grande desafio para esta geração é o equilíbrio entre vida on-line e off-line.

Por fim, há que referir a *Geração Z*, dos nascidos entre 1997 e 2012. Estes são a primeira geração completamente imersa no ambiente digital desde o nascimento. Manifestam a preferência por plataformas rápidas, visuais e interativas, como seja o caso do TikTok, Snapchat e Instagram. São “multitarefa” e a Internet é o seu lugar de entretenimento, educação, compras e ativismo social. Curiosamente, ou não, valorizam privacidade e interações efêmeras nas redes sociais, embora permaneçam longas horas conectados com os seus *smartphones*. Em termos religiosos, destacam-se pelo seu consumo altamente visual e instantâneo de conteúdos religiosos. Dado que esta geração valoriza a autenticidade e a inclusão, procura lideranças religiosas que sejam acessíveis e capazes de dialogar com questões sociais contemporâneas. A web, para esta geração, é um espaço de experimentação espiritual, onde a fé pode ser vivida de maneira menos institucionalizada e mais personalizada.

A literatura refere-se ainda à *Geração Alpha* e da *Geração Beta*. A chamada *Geração Alfa* é composta por todos os cidadãos nascidos de 2013 a 2024. Trata-se da primeira geração totalmente tecnológica e hiperconectada. Ainda está em idade muito precoce, onde a utilização de diversos dispositivos se realiza, idealmente, sob supervisão dos pais. A *Beta*, essa é composta por indivíduos que viverão numa era em que a IA e a automação estão totalmente incorporadas na vida quotidiana, desde a educação e os locais de trabalho até aos cuidados de saúde e ao entretenimento.

2. EVANGELIZAÇÃO DIGITAL: ABORDAGENS E DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS

Na sociedade contemporânea, como se viu, a Internet exerce uma influência notável, apresentando desafios tanto para a transmissão cultural quanto para a vivência da fé, já que a cultura digital se desenvolve através da partilha de conhecimento e, principalmente, de identidades. As tecnologias digitais viabilizam a criação e exploração de mundos virtuais, integrando os problemas sociais em novas bases e oferecendo a oportunidade de pensar coletivamente a experiência humana e a de influenciar.

2.1. CIBERESPAÇO

Com a popularização do acesso e presença no ciberespaço, conceito trabalhado por Pierre Lévy (1997a), os humanos passaram a habitar um mundo que já não se entende na dicotomia "on-line" e "off-line", passando a viver "on-life". Este conceito, teorizado primeiramente por Luciano Floridi (Floridi, 2015, p. 7-17), descreve a crescente intercessão entre o mundo on-line e off-line, resultado da

digitalização das experiências humanas. Em vez de olhar o digital e o físico como realidade antagónicas, percebe-se a nova realidade como híbrida, na qual as distinções entre a vida conectada e a desconectada se tornam cada vez mais irrelevantes. Os humanos habitam agora um ambiente imaterial que transcende as barreiras geográficas e temporais. É aqui que se vê o quanto as redes sociais digitais se tornam as grandes plataformas de sociabilidade e interação, permitindo a criação de comunidades virtuais que, muitas vezes, substituem ou complementam os vínculos presenciais. Esta mutação é evidente também no campo religioso, onde práticas tradicionalmente enraizadas no espaço físico, como a oração comunitária, a catequese ou mesmo a celebração litúrgica, passaram a ser vivenciadas em ambientes digitais.

Falar de redes sociais digitais (*social media*) é abordar também novas socialidades e formas de comunicar. Deixa-se para trás os tempos dos grandes meios de comunicação de massa, para se centrar na interação entre os utilizadores, onde cada um é chamado a ter aí a sua presença. O novo *medium* não está ao serviço da informação das massas, mas de permitir que as massas se relacionem. Os promotores da relação entre indivíduos deixam de ser, progressivamente, os lugares clássicos — família, trabalho, igrejas e espaços de lazer — para se deslocarem para as relações sociais mediadas por tecnologias digitais. As redes sociais clássicas passam a contar com a grande concorrência das “digitais”. A ponto de hoje, em português europeu, se dizer “redes sociais” e com isso significar “redes sociais mediadas pelo digital”¹⁰⁰. As redes sociais digitais mudaram drasticamente a forma como as pessoas se relacionam, como interagem e como partilham informações.

100

Em inglês, *social network* é diferente de *social media*. O *Oxford Dictionary* explica que: a “social media” é composta pelos sítios web e aplicações que permitem, aos utilizadores, criar e partilhar conteúdos ou participar em redes sociais [*social network*].

Considerar estes fenômenos implica ter presente o conceito de “ciberespaço”, ou seja, o novo sistema de relações que surge da interconexão mundial dos sujeitos e dos computadores (Rodrigues, 2016, p. 98–106). A este conceito, acrescenta-se o de “cibercultura”, que significa o conjunto das técnicas, práticas, atitudes, modos de pensar e de valores que se desenvolvem com o ciberespaço. No ciberespaço, a presença simultânea das mensagens é reintroduzida no seu contexto original, tal como acontecia nas sociedades orais, mas agora numa dimensão completamente distinta e com uma amplitude inigualável. Esta nova universalidade já não se ancora na autonomia dos textos, nem na sua fixação ou independência de significados. Pelo contrário, ela estrutura-se e expande-se através da interligação incessante entre as mensagens, sustentada pela conexão contínua das comunidades virtuais em permanente construção, as quais lhe conferem múltiplas interpretações, num processo dinâmico e incessante de renovação (Lévy, 1997b, p. 15–20).

Ao longo da história, verifica-se que, nas sociedades orais, as mensagens são sempre recebidas no mesmo contexto em que são produzidas. Por sua vez, com a invenção da escrita, há uma separação. As mensagens podem ser recebidas a uma grande distância física e temporal. Aliás, são produzidas já com esse objetivo, o de superar o tempo e o espaço. Dá-se a possibilidade das “mensagens universais”, que são pensadas para superar esta separação. Esta universalidade que surge graças à escrita, na sua prossecução, implica também uma redução ou fixação do sentido; trata-se do “universal totalizante”. Em concreto, nas sociedades orais, as mensagens eram emitidas e recebidas no mesmo tempo e no mesmo lugar. Os emissores e os recetores partilhavam o mesmo ambiente, e, na maior parte do tempo, um universo semelhante de significação. Os atores da comunicação evoluíam no mesmo banho semântico, no mesmo contexto, no mesmo fluxo vivo de interações. Por seu turno, a invenção da escrita permitiu que as mensagens chegassem a distâncias no espaço e também no tempo, com a conseqüente separação contextual.

O emissor e o recetor já não partilham o mesmo contexto. Em bom rigor, a escrita não determina automaticamente o universal, condiciona-o porque não há universalidade sem escrita. Verifica-se que o autor típico das culturas escritas é, originalmente, *a fonte de autoridade*, enquanto o intérprete, que era a figura central nas tradições orais, apenas atualiza ou modela uma autoridade que vem de fora. Graças à escrita, os autores, demiurgos, inventam a autoposição do verdadeiro.

Este facto fez surgir a noção de universalidade, sendo a filosofia, as ciências e as religiões, que recorrem à escrita, a expressão mais acabada daquilo que seria um discurso que visa a universalidade. Esta é legitimada pela cultura, que determina uma determinada racionalidade. Dá-se, então, um fechamento semântico, pois o que é universal na escrita, o que não é para ser mudado, é o sentido. E este é o grande desafio da transmissão e conservação, bem como das traduções, uma vez que o significado da mensagem deve ser o mesmo em toda a parte, hoje e no passado. Este universal é indissociável de uma visão do fechamento semântico.

Esta universalidade da escrita é ampliada, na velocidade e no alcance, pelas tecnologias que permitem a comunicação de massas: imprensa, rádio, cinema e televisão. Estas dão continuidade ao universal totalizante iniciado pela escrita. Mas, ao atingirem maiores velocidades e distâncias mais amplas, com a conseqüente ideia da sua negação, acabam por se focar num denominador comum dos recetores cada vez mais pequeno, que são os “públicos”. A isto acresce que os média eletrónicos, sobretudo a televisão, com a sua estratégia de sedução, acabam por criar um contexto “tribal”, em escalas muito maiores que antes da invenção da escrita.

Contudo, graças ao ciberespaço, na cibercultura verifica-se o universal sem totalidade, que se caracteriza pelo facto de não possuir nem um centro nem uma diretriz. A cibercultura consiste na presença virtual da humanidade, que é universal, mas sem recorrer a identidade

de sentido, à totalidade. Graças, agora, à tecnologia do ciberespaço, surge uma situação similar ao período antes da escrita: os emissores e recetores estão no mesmo ambiente, imersos. Não por presença física, mas porque imersos no mesmo ambiente digital. Partilham o mesmo contexto, «o imenso hipertexto vivo» (Lévy, 1997b, p. 139).

Mas o ser universal não implica a totalidade, antes pelo contrário. Surge uma nova ecologia, digamos de periferia, em que a interconexão de mensagens gera este paradoxo: «quanto mais universal (extenso, interconectado, interativo), menos totalizável» (Lévy, 1997a, p. 141-142). Cada nova conexão introduz uma dose acrescida de diversidade, trazendo consigo fontes inéditas de informação e trajetórias inesperadas, a ponto de tornar o sentido global progressivamente mais difuso, mais difícil de delimitar, encerrar ou controlar. Esta universalidade proporciona um acesso inédito a uma experiência partilhada à escala global, à inteligência coletiva como manifestação da espécie. Permite-nos um envolvimento mais profundo com a humanidade em movimento, sem que isso implique uma contradição; pelo contrário, reforça a proliferação das singularidades e a emergência da complexidade.

Facilmente se percebe que a consequência desta personalização, cada vez mais sofisticada dos resultados, constitui uma exposição forçada a informações parciais, que corroboram as ideais que o sujeito já tinha previamente, e que, assim, fortalece as suas crenças, por um lado, e a um isolamento de “bolhas de filtro”, por outro.

Com as tecnologias virtuais, surge o ciberespaço, e este desagrega aquilo que a escrita tinha unido: a universalidade e a totalidade. Agora, permanece o universal, mas contextualizado. Há uma efetiva aproximação entre o emissor e o recetor, como nas sociedades orais, onde se partilhava o mesmo universo semântico. Perde-se a totalidade. A cibercultura dá origem a um novo tipo de universal: o universal sem totalidade. O sentido do texto permanece sempre em aberto – no hipertexto – sendo permanentemente

SUMÁRIO

contextualizado, graças à relação com uma comunidade ativa. A totalidade perde-se, ainda, porque deixa de haver um centro, um conteúdo base que seja o referencial. A cibercultura consiste, então, na presença virtual da humanidade; é universal, sem recorrer a uma identidade de sentido, a uma totalidade. Esta realidade lança, como é evidente, grandes desafios ao Cristianismo que, para dialogar com ela, precisa de conhecer o código das redes, para comunicar nelas e cooperar, realizando também aí o permanente desafio da inculturação, na fidelidade e ao estilo do Deus que se fez Homem.

2.2. RELIGIÃO DIGITAL

A emergência do digital impactou a religião, não só com o surgimento das “cyberchurches”, mas também através do uso de recursos para estender o espaço das igrejas “off-line” para o “on-line”, transformando a prática religiosa interactivamente. As interações mediadas pela tecnologia podem ser mais íntimas do que as presenciais. O ciberespaço, muitas vezes usado como sinónimo de Internet, congrega o real e o virtual no mundo da tecnologia, onde cada pessoa não só usa a tecnologia, mas faz parte dela. A reflexão sobre o ciberespaço ajuda a compreender as esperanças e os medos associados às novas tecnologias.

Os *novos média* incentivaram novas formas de interação (Soukup, 2022, cap. 11), atuando como um catalisador que se impregna em todas as áreas da vida pessoal. Os recursos digitais afetam as práticas religiosas, moldando-as juntamente com as concepções através da cultura que promovem e dos recursos que oferecem.

O modo como um grupo ou indivíduo utiliza os média influencia a compreensão da representação do religioso, sendo os média um modo privilegiado de expressar a experiência de transcendência (Rodrigues, 2020). O surgimento da Web democratizou as vozes no ciberespaço, alterando a configuração dos magistérios, que agora

SUMÁRIO

são plurais e, não poucas vezes, contraditórios. A integração e adaptação aos novos media dependem do entendimento do que se compreende por comunidade religiosa, do lugar da mediação textual e do modo como se exerce a autoridade religiosa. A forma como Deus é representado na cibercultura depende das crenças da confissão religiosa e das negociações dentro da *comunidade*, estabelecendo padrões para o que é admissível com o texto de referência. A importância do texto sagrado, para uma comunidade religiosa, influencia a forma como essa comunidade encara os media. Comunidades mais experienciais podem ter mais dificuldades em comparação com as que se baseiam na proclamação do texto. A flexibilidade na interpretação dos textos sagrados molda a representação de Deus no ciberespaço, com a Web 1.0 a ser usada para concepções mais fixas, e a Web 2.0 para concepções mais flexíveis. Por fim, a fonte de autoridade religiosa e a interpretação dos textos influenciam as fontes que promovem a configuração religiosa na Web. Comunidades mais conservadoras podem limitar o acesso ao ciberespaço. No entanto, a facilidade de ter um espaço na Web reconfigurou as relações de poder. A partir da blogosfera, democratizaram-se as vozes no ciberespaço, alterando os magistérios e indexando a importância ao destaque nos motores de busca e algoritmos.

2.3. RESPOSTAS DE ALGUMAS DENOMINAÇÕES RELIGIOSAS

As redes sociais possibilitam novas formas de envolvimento religioso, promovendo a participação ativa dos fiéis na produção e disseminação de conteúdos de fé. Há líderes religiosos que utilizam estas plataformas para alcançar um público mais vasto, promovendo transmissões ao vivo de celebrações, debates teológicos e momentos de partilha espiritual. No entanto, esta digitalização do religioso levanta questões importantes sobre a autenticidade da experiência espiritual mediada pela tecnologia. Há autores — como Heidi Campbell, no início (Campbell, 2013), e depois na obra que coordenou

SUMÁRIO

com Ruth Tsuria (Campbell; Ruth Tsuria, 2021) e Paul Soukup (2022), que temos estado a seguir, que argumentam que a vivência da religião no ciberespaço não é apenas uma extensão do religioso tradicional, mas um fenómeno que gera novas formas de vivência religiosa. Heidi Campbell refere-se ao conceito de “religião digital”, caracterizando-a como uma transformação da experiência religiosa, influenciada pelas dinâmicas comunicacionais próprias do meio digital. Este fenómeno pode ser observado, por exemplo, na emergência de grupos religiosos que operam exclusivamente on-line, desafiando as noções clássicas de comunidade e pertença. Por seu lado, a abordagem que Paul Soukup faz da ecologia dos média refere que estas experiências religiosas on-line não são apenas uma adaptação dos formatos físicos para o digital, mas são, antes, uma nova forma de viver a fé, com oportunidades e desafios. A interatividade, a personalização e a reformulação da autoridade são características centrais deste novo ambiente, pelo que as comunidades religiosas precisam de compreender esses fatores para garantir que a comunicação da fé mantém integridade esperada por cada confissão religiosa, num mundo cada vez mais mediado pelo digital. É precisamente o que, a seguir, se vai procurar conhecer, através da análise comparativa de alguns documentos significativos do *Movimento de Lausanne* e da *Igreja Católica* a nível mundial.

De forma sucinta, podemos dizer que o Movimento de Lausanne tem como objetivo principal impulsionar a evangelização mundial através da colaboração e do discipulado. Teve sua origem na *Conferência Internacional de Evangelização Mundial de Lausana*, realizada em 1974, na cidade de Lausana, Suíça. Esse evento foi organizado sob a liderança do teólogo evangélico Billy Graham, com o apoio do anglicano John Stott. Foi um marco no protestantismo evangélico global, e contou com a participação de cerca de 2.700 líderes cristãos de mais de 150 países. Desde aí já realizou mais três congressos, tendo sido o último realizado em Seul, onde se abordaram expressamente estratégias para se utilizar tecnologias

emergentes na missão cristã, enfatizando a necessidade de discernimento e gestão das inovações rápidas no contexto da missão da igreja. Ressalte-se a necessidade sentida de uma obra missionária global que seja mais abrangente, coordenada e colaborativa.

Para conhecermos o pensamento da Igreja católica a nível mundial, vamos lançar mão das publicações do Dicastério para a Comunicação. Este foi criado pelo Papa Francisco, em 27 de junho de 2015. Antes da criação do dicastério, a comunicação da Santa Sé estava fragmentada em diversos órgãos independentes, criados, ao longo dos séculos, para responder às necessidades da época. O organismo que antecedeu este dicastério denominava-se Conselho Pontifício para as Comunicações Sociais.

Para conhecermos o pensamento destas duas organizações religiosas, iremos recorrer à sua presença na Web e, aí, ao que têm publicado sobre esta temática. O Movimento de Lousanne, na sua página oficial (<http://lausanne.org/pt-br/>), ao apresentar a sua reflexão sobre as “mudanças de contexto” fá-lo em dois itens: “o que é a presença digital?” e “como é o ministério digital?,” apresentando, em cada um deles, textos de diversos autores. Por seu turno, o Dicastério para a Comunicação (<http://www.comunicazione.va>) publicou um documento extenso, precisamente sobre esta temática, intitulado *Rumo à presença plena: Uma reflexão pastoral sobre a participação nas redes sociais*. É, a partir destas fontes, que se realiza a reflexão que se segue.

Neste contexto, a análise SWOT revela-se uma ferramenta eficaz para a avaliação de textos estratégicos, uma vez que organiza a leitura em forças (aspetos sólidos e bem fundamentados), fraquezas (lacunas e incoerências), oportunidades (fatores externos favoráveis) e ameaças (riscos que podem comprometer a estratégia). Esta abordagem possibilita uma interpretação mais crítica e equilibrada, permitindo identificar tanto a viabilidade como os desafios do discurso, contribuindo para a clareza, a adaptação ao contexto e a eficácia das

propostas apresentadas. No presente estudo, esta metodologia será aplicada para analisar o pensamento do Movimento de Lausanne e do Dicastério para a Comunicação, procurando compreender as dinâmicas estratégicas subjacentes às suas reflexões e propostas (Benzaghta *et al.*, 2021). Os textos em análise discutem o modo como as comunidades digitais influenciam a igreja e o discipulado, abordando oportunidades e desafios para a evangelização e o envolvimento com o texto sagrado.

2.4. MOVIMENTO DE LOUSANNE

A utilização de recursos digitais na evangelização apresenta um conjunto significativo de *forças* que potenciam a difusão da mensagem cristã. A internet e as redes sociais ampliam o alcance global do Evangelho, permitindo que este transponha barreiras geográficas e culturais, chegando a públicos vastos e diversificados (Desmond Henry; Lisa Pak; Nick Parker, [s.d.]). O meio digital não apenas facilita a partilha de conteúdos evangelizadores, como também fomenta a interação e a construção de comunidades de fé on-line, possibilitando um discipulado contínuo e dinâmico (Dave Benson *et al.*, [s.d.]). A acessibilidade e a conveniência são igualmente fatores determinantes, uma vez que as Escrituras e outros recursos religiosos podem ser consultados a qualquer momento e em qualquer lugar, graças às Bíblias on-line, aplicações móveis e plataformas de *streaming*. Esta disponibilidade contribui para uma vivência de fé mais constante por parte dos crentes, e oferece aos não crentes a oportunidade de explorar o Cristianismo de forma livre e sem constrangimentos (Nicole Martin; John Plake; Mariam Varghese, [s.d.]).

Além disso, as plataformas digitais promovem uma interação mais personalizada entre crentes e não crentes, favorecendo o diálogo, a partilha de testemunhos e a resolução de dúvidas. A inteligência artificial desempenha aqui um papel preponderante,

permitindo adaptar conteúdos às necessidades individuais, e tornar o discipulado mais eficaz e relevante. A era digital abre ainda possibilidades para a inovação e criatividade no anúncio do Evangelho, através do uso de vídeos, podcasts, jogos e outras formas de media interativa que tornam a mensagem mais apelativa e acessível às novas gerações (Desmond Henry; Lisa Pak; Nick Parker, [s.d.]). Em contextos de restrição ou perseguição religiosa, os recursos digitais oferecem um espaço seguro para a prática da fé, garantindo o anonimato e protegendo aqueles que desejam explorar o Cristianismo sem medo de represálias. Por fim, a recolha e análise de dados, em tempo real, possibilitam a formulação de estratégias ministeriais mais informadas, permitindo que a evangelização se adapte às tendências e dinâmicas do mundo digital (Andrew Feng *et al.*, [s.d.]).

No entanto, apesar destas vantagens, o Movimento de Lousanne reconhece que a evangelização digital enfrenta também *fraquezas* que limitam a sua eficácia (Nicole Martin; John Plake; Mariam Varghese, [s.d.]). A divisão digital continua a ser um obstáculo relevante, uma vez que o acesso à tecnologia e à internet não é equitativo em todas as regiões ou grupos demográficos. A falta de literacia digital, em algumas comunidades, reduz o potencial de alcance dos recursos digitais. Para além disso, a internet está saturada de informações, muitas das quais enganosas ou distorcidas. A proliferação de interpretações erróneas das Escrituras pode conduzir a uma compreensão superficial e fragmentada da fé, comprometendo a solidez doutrinal dos fiéis (Jonas Kurlberg, 2023). Outro desafio prende-se com a falta de relacionamento pessoal, pois, apesar das vantagens da evangelização on-line, esta não substitui a riqueza da comunhão presencial e a profundidade do discipulado comunitário. A experiência digital pode ser fria e impessoal, afastando os crentes de um envolvimento mais autêntico e encarnado com a fé.

A comercialização e manipulação da mensagem evangélica são igualmente preocupações pertinentes. As plataformas digitais, movidas por algoritmos que favorecem conteúdos populares e virais,

podem privilegiar abordagens sensacionalistas em detrimento de uma proclamação genuína do Evangelho. A pressão para gerar tráfego e maximizar o número de visualizações pode levar à diluição da mensagem cristã, comprometendo a sua integridade (David Doong; Ruth Elisabeth Kopf; Timothy Liu, [s.d.]). Acrescem-se a isto os desafios éticos da utilização da inteligência artificial, nomeadamente no que toca à tradução da Bíblia, onde se levantam questões sobre a fidelidade do texto e o risco de viés algorítmico. Por fim, a centralização do poder da informação em meta-plataformas privadas introduz um risco de censura ou deturpação das crenças cristãs, colocando a evangelização digital sob o controlo de entidades com interesses muitas vezes alheios à missão da Igreja.

Apesar destas fragilidades, o cenário digital abre portas a *oportunidades* significativas para a evangelização. A tecnologia digital pode acelerar a tradução da Bíblia para línguas minoritárias, facilitando a sua distribuição global, e garantindo que comunidades anteriormente privadas do acesso às Escrituras possam agora usufruir delas (Desmond Henry; Lisa Pak; Nick Parker, [s.d.]). A inteligência artificial pode, inclusive, contribuir para uma maior precisão nos processos de tradução. Além disso, a internet permite o desenvolvimento de cursos de discipulado on-line, comunidades de oração e igrejas digitais, oferecendo um espaço para a formação e o fortalecimento espiritual de crentes em qualquer parte do mundo (Jonas Kurlberg, 2023). A criatividade digital surge, também, como uma aliada fundamental na missão evangelizadora, permitindo a produção de conteúdos inovadores que captam a atenção e comunicam eficazmente o Evangelho. Vídeos, podcasts e outras formas de media interativa tornam a mensagem mais acessível e envolvente, sobretudo para as novas gerações.

A cooperação entre igrejas, organizações missionárias, empresas tecnológicas e instituições de ensino pode ainda potenciar o desenvolvimento de ferramentas digitais avançadas, otimizando os esforços evangelísticos. A partilha de conhecimento e recursos

pode amplificar o impacto do testemunho cristão no meio digital. A realidade aumentada e a realidade virtual, por seu lado, oferecem novas possibilidades para a imersão na narrativa bíblica, permitindo experiências interativas que aproximam os fiéis da história da salvação. Desde visitas virtuais a locais bíblicos até à recriação de passagens das Escrituras em ambientes tridimensionais, estas tecnologias podem enriquecer a experiência de aprendizagem e aprofundar a vivência da fé (Nicole Martin; John Plake; Mariam Varghese, [s.d.]).

Contudo, não podemos ignorar as *ameaças* associadas ao mundo digital. A censura e as restrições à liberdade religiosa estão a aumentar em diversos países, dificultando a disseminação do Evangelho on-line. Os governos autoritários reforçam mecanismos de controlo e vigilância, restringindo o acesso a conteúdos religiosos, e limitando a liberdade de expressão no espaço digital (Desmond Henry; Lisa Pak; Nick Parker, [s.d.]). A desinformação e a proliferação de notícias falsas constituem outra ameaça séria, minando a credibilidade da mensagem cristã, e tornando essencial o desenvolvimento de estratégias para promover a literacia digital e o pensamento crítico entre os crentes. O secularismo e o relativismo, amplamente difundidos na cultura digital, representam um desafio constante para a evangelização. Os valores promovidos nos meios digitais nem sempre estão alinhados com os princípios bíblicos, exigindo dos cristãos uma capacidade de discernimento e uma preparação sólida para defender a fé em contextos cada vez mais hostis (Nicole Martin; John Plake; Mariam Varghese, [s.d.]).

A crescente utilização da inteligência artificial na comunicação ao serviço da evangelização levanta, também, preocupações acerca da desumanização das relações e da perda do contacto pessoal, que é um elemento essencial da fé cristã. Embora a IA possa ser uma ferramenta útil, não substitui a necessidade de um discipulado humano autêntico e de um testemunho encarnado. Por fim, as denominadas guerras culturais, frequentemente exacerbadas pelas redes sociais, intensificam divisões dentro da própria Igreja

(David Fernández Caballero; Calida Chu; Peter Phillips, [s.d.]). Discussões acaloradas sobre política, sexualidade e justiça social, muitas vezes conduzidas de forma agressiva no meio digital, dificultam a missão evangelizadora, e prejudicam a unidade dos crentes. A polarização e a radicalização do discurso transformam-se em obstáculos para a proclamação do Evangelho e o diálogo fraterno, ameaçando o testemunho cristão na esfera pública.

2.5. DICASTÉRIO PARA A COMUNICAÇÃO

Olhando agora a partir de uma perspectiva que seja aceite pela Igreja Católica, vemos que se considera a utilização de recursos digitais na evangelização como uma nova configuração de um vasto campo de possibilidades e desafios, exigindo um discernimento aprofundado sobre os seus impactos pastorais. O documento *Rumo à Presença Plena*, publicado pelo Dicastério para a Comunicação, no dia 25 de maio de 2023, oferece uma reflexão relevante sobre a presença da Igreja nas redes sociais.

Entre as principais *forças*, destaca-se o alcance ampliado proporcionado pela revolução digital, que supera as limitações físicas, e expande a mensagem evangélica a um público vasto e diversificado (Dicastery for Communication, 2023, parag. 4). As redes sociais tornam-se, assim, instrumentos eficazes para a disseminação da fé, permitindo um contacto direto e imediato com um número exponencial de pessoas. Acresce-se a facilitação da comunicação, possibilitada pelas plataformas digitais, que promovem a relação e a partilha de experiências de formas inovadoras. A Igreja Universal tem reconhecido esta realidade e assumido a importância de proclamar a Boa Nova no ambiente digital. Os media digitais revelam-se, ainda, um instrumento poderoso para o ministério, servindo como canal de difusão de orações e de ensinamentos, como se verificou na transmissão das orações do Papa Francisco durante a pandemia

(Dicastery for Communication, 2023, parag. 10). Neste espaço virtual, a partilha de informações ganha uma relevância singular, permitindo que valores e crenças fundamentais sejam difundidos através de conteúdos de fácil acesso, como a *Palavra do Dia* ou o *Evangelho do Dia*, que se tornaram altamente populares entre os fiéis. Além disso, o ambiente digital cria novas oportunidades de escuta, alargando o contacto com os outros, e favorecendo uma maior atenção às suas preocupações e interrogações espirituais (Dicastery for Communication, 2023, parag. 39).

No entanto, a evangelização digital apresenta também *fragilidades* que não podem ser ignoradas. A desigualdade digital continua a ser um fator limitador, uma vez que nem todas as pessoas têm acesso às tecnologias de comunicação e informação, gerando exclusão e marginalização (Dicastery for Communication, 2023, parag. 12). Além disso, a desigualdade manifesta-se também nas próprias redes sociais, que, em vez de promoverem a construção de comunidade, podem aprofundar divisões e fomentar clivagens ideológicas. Acresce-se a influência determinante do valor comercial das plataformas digitais, que consideram os utilizadores como meros consumidores, e mercantilizam os dados pessoais, condicionando a experiência on-line de forma invisível e muitas vezes manipuladora. A sobrecarga de informação, aliada à dificuldade em distinguir conteúdos autênticos de desinformação, conduz a um efeito de isolamento em “bolhas de filtro”, onde os utilizadores apenas são expostos a perspectivas que reforçam as suas opiniões prévias (Dicastery for Communication, 2023, parag. 14–15). O individualismo e o extremismo, alimentados por esta lógica de segmentação, favorecem a disseminação de discursos polarizados e agressivos, enfraquecendo o verdadeiro espírito evangélico. A constante fragmentação da atenção no ambiente digital compromete, ainda, a capacidade de pensamento crítico e de reflexão profunda, tornando-se um obstáculo para um verdadeiro crescimento espiritual (Dicastery for Communication, 2023, parag. 33). A ausência de autenticidade nas

relações digitais é outro elemento preocupante, na medida em que estas podem revelar-se superficiais e efêmeras, incapazes de proporcionar um verdadeiro encontro com o outro e com a fé.

Apesar destas dificuldades, as *oportunidades* oferecidas pela evangelização digital são vastas e promissoras (Dicastery for Communication, 2023, parag. 19). As redes sociais podem ser empregues como ferramentas para a promoção de uma cultura do encontro, fomentando o diálogo e a construção de amizade entre pessoas de diferentes origens e contextos. Existe um enorme potencial para um envolvimento mais profundo nas plataformas digitais, que podem ser usadas para ultrapassar as barreiras dos silos comunicacionais, e criar pontes de entendimento. A construção partilhada de experiências on-line mais saudáveis apresenta-se como um horizonte viável, permitindo a promoção de debates respeitosos e a superação de divergências em torno da fé e da vida comunitária (Dicastery for Communication, 2023, parag. 23). As redes sociais podem também fortalecer as comunidades eclesiais, incentivando a participação ativa dos fiéis, e proporcionando espaços de partilha e aprofundamento espiritual. O ambiente digital, se bem orientado, pode ser redefinido como um espaço de colaboração e pertença, alicerçado na confiança mútua e na solidariedade cristã (Dicastery for Communication, 2023, parag. 58). Surge, ainda, a oportunidade de desenvolver novos modelos baseados na transparência, na igualdade e na inclusão, promovendo valores essenciais, como a dignidade humana, o acesso universal à informação e a equidade digital.

No entanto, a evangelização digital enfrenta *ameaças* significativas que requerem atenção e prudência. A desigualdade digital e a comercialização da informação criam autênticas ciladas nas “rodovias digitais”, onde a exclusão e a manipulação são realidades constantes. O anonimato nas redes sociais pode, em alguns casos, incentivar comportamentos extremos, gerando discursos de ódio e polarização que distorcem o espírito cristão (Dicastery for Communication, 2023, parag. 12-16). A cultura do descarte, amplificada pelas dinâmicas das

plataformas digitais, conduz à “globalização da indiferença”, tornando as interações humanas mais voláteis e desprovidas de compaixão genuína (Dicastery for Communication, 2023, parag. 19). A fragmentação social pode ainda resultar na emergência de um “tribalismo digital”, onde diferentes grupos se isolam em bolhas ideológicas, fomentando antagonismos e dificultando o diálogo e a reconciliação. O crescimento da comunicação polêmica e divisiva, por vezes incentivado até por lideranças religiosas, pode ter um efeito altamente prejudicial para a unidade da Igreja, gerando divisões e enfraquecendo o testemunho evangélico (Dicastery for Communication, 2023, parag. 75). Acresce-se o risco de transformar a missão cristã em simples proselitismo, reduzindo o Evangelho a um “produto” a ser vendido, em vez de uma experiência de vida a ser partilhada com autenticidade.

Diante deste panorama, torna-se imperativo que a Igreja e os seus membros naveguem no mundo digital de forma mais consciente e eficaz, aproveitando as oportunidades sem ignorar os desafios que se apresentam. A evangelização digital não pode ser encarada como uma mera adaptação técnica, mas como uma renovação pastoral que exige discernimento, criatividade e fidelidade à essência do Evangelho. Se bem utilizada, a tecnologia digital pode tornar-se um instrumento valioso para a missão da Igreja, promovendo o encontro, a comunhão e o testemunho autêntico da fé cristã no mundo contemporâneo.

CONCLUSÃO

A digitalização transformou profundamente a vivência da fé, reconfigurando a mediação do sagrado. Da imprensa de Gutenberg à Web 4.0, a comunicação religiosa evoluiu de uma lógica informativa para uma interação participativa, desafiando a autoridade eclesial, e criando formas de pertença comunitária. A evangelização digital impõe-se como

um desafio e uma oportunidade, exigindo das igrejas um equilíbrio entre inovação e autenticidade na transmissão da mensagem cristã.

A evangelização digital é reconhecida pelo seu alcance global e pela capacidade de superar barreiras culturais, permitindo a criação de comunidades de fé e um acompanhamento pastoral mais próximo. Contudo, enfrenta desafios como a desigualdade digital, a superficialidade das interações e a fragmentação da autoridade religiosa, o que pode comprometer a autenticidade da experiência cristã.

Entre as oportunidades, destacam-se novos formatos de evangelização, como igrejas digitais, podcasts e cursos on-line, bem como o uso da inteligência artificial para a superação de barreiras linguísticas. No entanto, ameaças como a censura digital, a polarização ideológica e a mercantilização da fé exigem um discernimento crítico no uso das plataformas digitais.

O *Movimento de Lousanne* adota uma abordagem pragmática, enfatizando a tecnologia como ferramenta missionária, enquanto o documento *Rumo à Presença Plena* foca-se mais nas implicações sociais e espirituais da cultura digital. Ambos sublinham a necessidade de equilibrar inovação e fidelidade à Tradição, garantindo que a evangelização digital não reduza a fé a um mero produto de consumo, mas promova um autêntico caminho de discipulado e comunhão cristã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREW FENG et al. **Dados do Ministério na Era Digital**. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/report/como-e-o-ministerio-na-era-digital/dados-do-ministerio-numa-era-digital>. Acesso em: 11 mar. 2025.

BENZAGHTA, M. A. et al. SWOT analysis applications: An integrative literature review. **Journal of Global Business Insights**, v. 6, n. 1, p. 55-73, 2021.

BRÜGGER, N.; MILLIGAN, I. (EDS.). **The SAGE Handbook of Web History**. London: SAGE, 2019.

CAMPBELL, H. A. (ED.). **Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds**. New York: Routledge, 2013.

CAMPBELL, H. A.; RUTH TSURIA (EDS.). **Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media**. 2. ed. London: Routledge, 2021.

DAVE BENSON et al. **Discipulado em uma Era Digital**. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/report/como-e-o-ministerio-na-era-digital/discipulado-em-uma-era-digital>. Acesso em: 11 mar. 2025.

DAVID DOONG; RUTH ELISABETH KOPF; TIMOTHY LIU. **Trabalho Virtual**. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/report/o-que-e-presenca-digital/trabalho-virtual>. Acesso em: 11 mar. 2025.

DAVID FERNÁNDEZ CABALLERO; CALIDA CHU; PETER PHILLIPS. **Comunidades Digitais**. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/report/o-que-e-presenca-digital/comunidades-digitais>. Acesso em: 11 mar. 2025.

DESMOND HENRY; LISA PAK; NICK PARKER. **Evangelismo de Proclamação em uma Era Digital**. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/report/como-e-o-ministerio-na-era-digital/evangelismo-de-proclamacao-em-uma-era-digital>. Acesso em: 11 mar. 2025.

DICASTERY FOR COMMUNICATION. **Towards Full Presence: A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media**. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/05/29/0404/00890.html#po>. Acesso em: 30 maio 2023.

FLORIDI, L. (ED.). **The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era**. 1st ed. 2015 ed. Cham: Springer International Publishing, 2015.

HORSFIELD, P. G. **From Jesus to the internet: A history of Christianity and media**. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.

JONAS KURLBERG. **A Igreja na era digital**. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/updates-pt-br/a-igreja-na-era-digital>. Acesso em: 11 mar. 2025.

LÉVY, P. **A Inteligência Coletiva: Para uma antropologia do ciberespaço**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

LÉVY, P. **Cyberculture**. Paris: Odile Jacob, 1997b.

NICOLE MARTIN; JOHN PLAKE; MARIAM VARGHESE. **Engajamento das Escrituras em uma Era Digital**. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/report/como-e-o-ministerio-na-era-digital/engajamento-de-escrituras-em-uma-era-digital>. Acesso em: 11 mar. 2025.

RODRIGUES, L. M. F. **O digital no serviço da fé: Formar para uma oportunidade**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.

RODRIGUES, L. M. F. As mídias e as mediações da experiência religiosa. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 80, n. 315, p. 28–45, 2020.

SOUKUP, P. A. **A Media Ecology of Theology: Communicating Faith Throughout the Christian Tradition**. Waco: Baylor University Press, 2022.

9

Emerson Sena
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

RELIGIÃO, POLÍTICA E SIMULACRO

UMA PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA

SUMÁRIO

A situação contemporânea da religião e da política é resultado histórico-social de um turbilhão de causas, que envolve agentes e processos intrincados. Não estabeleço relações de causa e efeito, um quadro histórico detalhado ou uma teorização tradicional. Enfatizarei o enquadramento em que essas duas dimensões se movem, em um dos momentos mais turbulentos do regime de simulacro e do capitalismo financeiro, neoliberal, digital e plataformizado. Eis a tese: vive-se uma contrarrevolução, ou, mais especificamente, uma rebelião reacionária-libertária, movida por sensibilidades neofacistas-anarcocapitalistas e de extrema-direita religiosa. Deseja-se pôr abaixo a república, na configuração assumida na modernidade tardia, em nome de uma democracia distorcida e um poder executivo preponderante/unitário. Suas principais silhuetas seriam o nacionalismo imperial, o democratismo e o antirrepublicanismo. O primeiro promove a entidade deletéria de uma nação mandatária, a que impõe regras. O segundo exacerba-acelera o movimento massivo da turba, a vontade geral, sem contrapon-tos. O terceiro demole a autonomia dos três poderes e suas instituições. O combate dirige-se contra as hierarquias republicanas/laicas: o judiciário, a educação (escola, professor, universidade), a ciência. Dos batalhões avançados, as correntes religiosas de extrema-direita cristãs (católicas, evangélicos) são as mais aguerridas. Suas teologias morais, da prosperidade, do domínio e da batalha/guerra espiritual, se expandem, conformam as retóricas de combate, e povoam as redes sociais. As primeiras propõem a moral reacionária, a bem-aventurança da vida rica ao alcance de qualquer um, por um ato de fé, e da oferta de bens/dinheiro à divindade, mas intermediada pelo pastor e pela igreja. A terceira e quarta afirmam a colonização cristã (de extrema-direita, claro) dos espaços/esferas de valor, para expulsar um suposto poder do mal, onipresente e atuante.

Ao propor essa reflexão abrangente, inspiro-me em metodologias e leituras weberianas, marxianas e pós-operaísta italiana. Aponto, a partir disso, um dos resultados possíveis: a transformação da religião e da política em destroços ontológicos.

Ambas se encontram presas ao labirinto do simulacro, condição da modernidade, ao mesmo tempo, armadilha e possibilidade (Baudrillard, 1991; Deleuze, 1974; Ghiraldelli, 2023). A esperança se move em linhas de fuga evanescentes, espalhadas nas linhas da vida, da religião, da política e deste texto.

DO VELHO MUNDO FABRIL-INDUSTRIAL AO NOVO MUNDO DIGITAL-PLATAFORMIZADO

Uma interpretação filosófica da economia política diria que há um objetivo metafísico intrínseco no *modus operandi* do capitalismo: crescimento *ad aeternum*. O capitalismo foi uma grande invenção, resultado de um longo processo. Conseguiu estabelecer um comutador universal de valor, mas, necessita estar sempre em movimento. O núcleo rizomático das relações sociais capitalistas está na capacidade de transformar o valor (de uso) das coisas/objetos em valor de troca, sob a forma semiótica do dinheiro - com cada vez menos resistência (de outrem) e tempo - a partir do labor (coletivo-cooperativo livre) feito por trabalhadores. O dinheiro aferido é reembolsado e reaplicado a fim de manter a marcha. A metafísica do capital exige ciência e tecnologia. A política (Estado) e a religião são também convocadas ou envolvidas. Este imenso conjunto trava, entre si, no decorrer da história, maior ou menor afastamento, cooperação, confronto e/ou conflito.

O movimento intrincado do capital gera subprodutos ou efeitos não-intencionais de todos os tipos, mais desastrosos, ou não: benéficos; destruição do livre-mercado (oligopólio-monopólio/plutocracia pelas mãos da concorrência); aumento das desigualdades (poder, riqueza, renda); destruição da natureza; produção de tecnologias,

dentre elas, as digitais. Forças públicas e estatais são necessárias para contrabalançar os efeitos destrutivos, mas podem ser colonizadas por dinâmicas que desejam azeitar as máquinas do capital. Entender esse panorama exige correlações entre economia, religião, política e tecnologia. Por isso, elaborei um quadro, para tentar pensar o todo:

Quadro 1 – Entrelaçamento rizomático - 1930-1999

Rizomas	1930-1969	1970-1989	1990-1999
Tecnologia e sociedade	1936: máquina de Turing 1940-1960: robótica/ algoritmos; 1950-1957: computadores monousuários, IBM; 1956: conceito de inteligência artificial (IA); 1957-1969: Arpanet, Internet 1965: conceito de <i>touchscreen</i> (tela sensível ao toque)	1971-1981: computadores pessoais (IBM, Apple) e sistemas operacionais; 1973: SWIFT, sistema mundial de transações interbancárias, Bélgica; 1980: inteligências artificiais; 1983: manifesto GNU (movimento do software livre); 1991: invenção do Linux; 1992-94: primeiro celular <i>touchscreen</i>	1995: <i>Pagerank Algorithm</i> , engenheiros do Google criam algoritmo que pontuava importância das webpages, capitalização/monetização; 1996: Internet Archive (ONG) 1995: Comitê Gestor da Internet – Brasil
Economia política	1929-1933: Depressão/New Deal, Nazifascismo; 1939-1945: II Guerra Mundial; 1944: acordo de Bretton Woods; 1949: Revolução Chinesa; 1946-1989: Guerra Fria; 1964: Golpe Cívico-Militar; 1968: revoluções - Maio em Paris/Mundo, Primavera de Praga (Tchecoslováquia), Conferência de Medellín (Colômbia).	1973: manifesto libertário, anarcocapitalista (Rothbard), Crises (petróleo, padrão-ouro etc.); 1978: Deng Xiaoping, mistura entre socialismo e capitalismo estatal Chinês; 1984/85: Fim da Ditadura e Diretas-Já; 1988: Constituição Cidadã; 1989: Consenso de Washington; 1989: Queda do Muro de Berlim; 1970-1989 ¹⁰¹ : 1,89% da população urbana vivia em favelas; Regras de propriedade intelectual/lucro no âmbito digital.	1999: batalha de Seattle/EUA, multidões contra a globalização neoliberal (OM, FMI, BM); 1994-1999: auge das empresas <i>dot.com</i> , Nasdaq, que desabam no ano seguinte; 1994-2002: FHC I/II, neoliberalismo financeiro, privatização; 1991: 3,28% população urbana vivia em favelas ¹⁰² ; 1999 - favelas urbanas: 20% em SP; 40% em Recife; 33% em Salvador, 31% em Fortaleza; 20% no RJ; 20% em BH.

101 Fonte: https://www.labhab.fau.usp.br/wp-content/uploads/2018/01/maricato_favelas.pdf. Acesso: 25 mar. 2025.

102 Dados sobre favelas: https://www.labhab.fau.usp.br/wp-content/uploads/2018/01/maricato_favelas.pdf. Acesso: 25 mar. 2025.

Rizomas	1930-1969	1970-1989	1990-1999
Religião	1950: igrejas da cura-divina, igrejas eletrônicas (TV). 1962-1965: C. Vaticano II; 1968: primeira igreja inclusiva (Los Angeles/EUA) ¹⁰³ .	1973: criação da seita raeliana, França ¹⁰⁴ ; 1977: fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, Brasil; 1979: Conferência de Puebla (opção preferencial pelos pobres); 1987: Bancada Evangélica (33 membros).	1990-2000: explosão evangélica: 9% a 15,5% da população brasileira. 2002: bancada evangélica (60 membros).
	Ascensão: Pentecostalismo (1906/EUA; 1910/Brasil), New Age, Sem-Religião, RCC, TFP (1960-1970). Descensão: Teologia da Libertação/Ceb's, religiosidades socialmente engajadas (2000).		

Fonte: elaborado pelo autor com dados extraídos da bibliografia, 2025.

As datas são rizomáticas e simbólicas: pontos de ramificações resultantes de outros processos e pontos que abrem e multiplicam devires. Há muitas correlações plausíveis, mas destaco algumas. Ao menos até meados do século XX, a forma predominante do capitalismo industrial-fabril - Taylor, Ford, Keynes - imperava. O dinheiro gerava mercadoria (bens/serviços) que, fabricada/gerada pelos trabalhadores/operários nas linhas de produção, era vendida/comerciada, gerava dinheiro, reinjetado no circuito. *Capital on the road*. Sempre. Essa grande arquitetura entrou em depressões (1929-1931) e em duas guerras mundiais (1914-1918; 1939-1945), por fim, recebeu muitos nomes. Foi abalado de diversas formas, foi atravessado pelas lutas dos finais do século XIX e começo do XX - feministas/de gênero, escolas artísticas radicais (futurismo, surrealismo), fenômenos de religião (pentecostalismo), que se transformaram nos novos contextos digitais, e deram origem a novos rizomas.

103 Criada pelo reverendo presbiteriano Troy Perry: Metropolitan Community Churches (MCC). Link: <https://www.britannica.com/biography/Troy-Perry>.

104 Raelianismo, surgiu em 1973, quando o ex-jornalista francês Claude Vorilhon (Raël), afirmou entrar em contato com extraterrestres, e criou uma seita religiosa. Atentando-me às críticas, uso o termo no sentido weberiano e sociológico.

A destrutividade intrínseca ao movimento do capital é reconhecida por economistas liberais, como Joseph Schumpeter (1984), com o conceito de destruição criativa. Karl Marx e Friedrich Engels (1998), no texto *O Manifesto Comunista*, falaram da força avassaladora do capital: rapidez, abalo, desencanto e dessacralização. As relações fixas, enrijecidas com a trava da Antiguidade e da veneração de preconceitos e opiniões, são varridas, e as novas relações não conseguem maturar-se: "Tudo que é sólido desmancha no ar, tudo que é sagrado é profanado". Nessa visão, a humanidade enfrenta, de forma inequívoca, o chão das condições da vida e das relações sociais-humanas. A religião expressaria, nessas condições, o lamento e a esperança. Profanada por lógicas mundanas (comoditização, marketing) e despedaçada em sua pretensão de ser uma ontologia, ela desejaria ser a palavra última do real, mas enfrenta o pluralismo ardente da modernidade, procura novas formas para existir. A política, nessa visão, dilacera-se entre forças reacionárias e centrífugas, e cambaleia na busca por justiça e igualdade. Ambas são engolfadas pelo simulacro. Uma das formas institucionais seculares, o Estado-Nação, foi disputada por nazifascistas, comunistas/socialistas e liberais/neoliberais. A educação, a ciência, a república (equilíbrio dos três poderes) e a regulação do religioso estavam na mira destas forças.

Por outro lado, as revoluções e formas políticas comunistas/socialistas, social-democratas, eurocomunistas, as lutas democráticas por justiça/igualdade social nos países capitalistas (sindicatos, movimentos sociais, partidos, grupos religiosos cristãos) conseguiram conter as tendências destrutivas do capital. O nazismo e fascismo, apoiado por parte dos capitalistas e liberais, fracassou. Formou-se, então, um grande acordo entre classes sociais e Estado, circundado por políticas de apaziguamento/justiça social, república laica ou secular, democracia liberal-representativa e ordem econômica liberal. Durante a pactuação, dois problemas emergiram. O primeiro foi a perda da qualidade democrática e da liberdade nos Estados-Nações comunistas/socialistas. Dentre os sinais mais importantes,

estão os gulags (campos de concentração) de J. Stálin, o desastre da Revolução Cultural Maoísta de Mao Tsé-Tung (1966), o massacre de estudantes na Praça Tiananmen (Paz Celestial) na China e a Queda do Muro de Berlim (1989). Perdeu-se um grande contraponto.

O outro, econômico-político. Fruto de contradições internas do próprio capitalismo e de orquestração política das classes dominantes e dirigentes, a emergência da forma mais acabada de acumulação, “a forma mais fetichista [...] o capital de juros e sua forma fictícia, na qual, dinheiro parece gerar dinheiro espontaneamente [...]” (Lapyda, 2023, p. 141). O capital de aplicação financeira se tornou a lógica da vida social, resultado de uma nova forma privada de apropriação de riqueza coletivamente produzida, o rentismo (Lapyda, 2023). O programa neoliberal é a faceta político-social da financeirização. Os dois processos, atrelados à globalização, à transnacionalização e à formação da rede mundial de computadores e suas tecnologias, passaram a preponderar.

Mas, nos anos 1960, ocorreram movimentos carregados de utopia e de esperança: o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín abriram a Igreja para novas interpretações da tradição cristã, renovaram ideias, como a do socialismo cristão; a Primavera de Praga, um sonho do socialismo democrático, foi esmagada por tropas soviéticas (Pacto de Varsóvia); as revoltas de Maio (Paris/Mundo), que reuniram estudantes, professores, operários, trabalhadores, contra velhas dinastias e formas de exercício do poder, e superação do capitalismo. Foram os anos da cultura hippie, da new age, das seitas (religioso-sexuais, esotéricas e reacionárias), da orientalização. Em geral, apostava-se em outro regime social-subjetivo, em que a liberdade e a igualdade pudessem ser aspiradas e os conflitos (classe, geracionais, gênero) fossem mais bem equacionados.

Seguiram-se processos que visavam desregular, desinstitucionalizar, desestigmatizar, descanonizar, descolonizar, liberalizar, desreferenciar a cultura, a sociedade, a religião, o que

aprofundou o regime do simulacro. O simulacro é a emergência do mundo objetual, a perda do original, que não faz mais sentido (Deleuze, 1974; Baudrillard, 1991; Benjamin, 2010). Perdem-se as referências e a distinção entre ficção e realidade. Explode-se o paradigma platônico e o da representação. O que pode ser uma ventura ou uma desventura, um sonho ou um pesadelo. Este regime é a *conditio sine qua non* da modernidade, que sempre existiu, numa perspectiva transhistórica. Mas, sua consciência reflexiva emergiu com a modernidade tardia.

Retornando ao plano histórico, nos anos 1970, houve adesão de padres e freiras à luta armada, especialmente na América Latina, assassinatos políticos na Europa, guerras regionais (Vietnã)¹⁰⁵. Os grupos extremistas de direita e de esquerda eram organizados: *Brigate Rosse*, na Itália; *Baader-Meinhof*, na Alemanha, grupos paramilitares de extrema-direita e esquerda no Chile, Peru e Colômbia¹⁰⁶. Anunciava-se o esgotamento das energias utópicas da modernidade tardia e a crise do estado de bem-estar social (Habermas, 1987).

Quanto à religião, suas transformações se aprofundaram: o avanço do desencantamento do mundo e da secularização fomentou ambivalências, abalou a plausibilidade da ontologia religiosa. É o primeiro despedaçamento (Acquaviva, 1970). Do destroçamento, nasceram novas configurações de encantamento, misturadas com formas seculares-mundanas. Novos concorrentes, ofertas e empresas de salvação confrontaram o *status quo* católico e protestante/reformado. Emergiram novas formas de pentecostalismo, esoterismo, formas mais individualizadas/subjetivas de contato com o sagrado. As formas tradicionais foram abaladas por forças carismáticas. As antigas formas sincréticas, autóctones, negras, indígenas, étnicas, feitas nas franjas de batinas e

105 Um dos exemplos foi o padre colombiano Camilo Torres e o sequestro e assassinato de Aldo Moro, importante político da democracia cristã italiana.

106 As FARC (*Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*) e as UC (*Autodefensas Unidas de Colombia*) simbolizam fortemente essa disputa entre extrema-esquerda e extrema-direita nessa época. No Brasil, o Comando de Caça aos Comunistas (CCC), embora não tenha assassinado em massa, era violento.

sotainas, se transformaram, se afirmaram, e compõem a grande sinfonia social-religiosa tensionada entre correntes distintas e questões aflitivas e interseccionais de gênero, raça, poder e classe social.

Mas, a teologia da prosperidade, do domínio e da guerra espiritual se expandiram com força. Representam configurações que ficam entre a religiosidade (culto, seres sobrenaturais, divino) e a secularidade (dinheiro, poder). Dominar o mundo com uma moral restritiva, prosperar com os bens mundanos¹⁰⁷, guerrear contra o diabo e seus espíritos encarnados em adversários e inimigos pro-saicos apareciam nas transmissões televisivas das igrejas novas, reemergiram nas redes sociais, ganharam os púlpitos e os discursos contemporâneos. Nesse interim, erodiu-se a legitimidade das grandes narrativas socioculturais e das grandes instituições religiosas (Igreja Católica, Anglicana, Protestante), dos sindicatos/partidos políticos. Cresceram as experimentações (arte, religião, sexo, farmacêutica) e a luta contra moralismos e cânones em distintas esferas de valor. Os grupos integristas/tradicionistas católicos, com a rejeição do Vaticano II, os grupos fundamentalistas cristãos, como a Maioria Moral (EUA), dentre outros, mantinham sua atuação nos espaços públicos movidos por discursos nostálgicos e reacionários.

Houve movimentos de retorno à natureza, contra a escola, a universidade e a ciência, em favor de *homeschooling*. Propunha-se a recusa de vacinas. Eram, em parte, críticas reativo-reacionárias. Desde uma perspectiva do bem-comum, a questão seria abrir as patentes, dar acesso aos que não podem comprar, equilibrar as necessidades da população e a produção/venda/consumo. A partir dos anos 2000, essas críticas foram ressignificadas. Alguns de seus aspectos passaram a ser defendidos pelas extremas-direitas, como a recusa das vacinas e a escola em casa¹⁰⁸. A crise da covid-19, em

107 No catolicismo, a teologia da prosperidade é marginal. Não há uma afinidade com o capitalismo, ao contrário, há uma crítica reacionária, ligada às heranças feudais, e uma crítica social, ligada à renovação teológica da patrística e a influência da crítica marxista ao capital.

108 Esses movimentos são anteriores, quando a ciência, a escola e a universidade se institucionalizavam.

2020/21, evidenciou a junção dessas críticas com as ideias libertárias abraçadas por católicos reacionários e evangélicos anarcocapitalistas. Recusou-se o *lockdown* e as máscaras, exigiu-se a abertura de templos e cultos, acusou-se o Estado de interferência indevida, defenderam-se os medicamentos naturais e farmacêuticos prejudiciais ou ineficazes, deu-se ouvido a autodidatas e influencers.

Por outro lado, os movimentos sociais começaram a perder força nos anos 1980 (Mouffe, 1982). No Brasil, ainda sopraram fortes ventos com o movimento das Diretas-Já, pela redemocratização e pela assembleia constituinte. Juntos, estavam as comunidades eclesiais de base e a teologia da libertação, aqui e na América Latina. O resultado dos embates, com atores civis liberais e classes sociais, deu origem a uma grande repactuação social, que originou uma Carta Constitucional com fortes traços sociais e democrático-liberais, que punha freios ao processo de financeirização, enfim removidos pela direita¹⁰⁹. A pobreza e a favelização aumentaram. As políticas neoliberais foram adotadas, inclusive por governos de esquerda ou de centro. Estes, ao mesmo, tentavam amenizar os fortes impactos sociais desses avassaladores processos. O Consenso de Washington consolidou esse caminho, que o Brasil iniciou nos anos 1990. Houve o Plano Real, que se tornou uma mitologia. Resolveu a inflação, mas acelerou a pobreza, a fome, a financeirização, as privatizações, a precarização do trabalho. Nesses tempos, os evangélicos (neo)pentecostais cresceram, junto com os carismáticos católicos e as formas não-institucionalizadas de religiosidade, pari passu com a desregulamentação/precarização social.

Entre 1960 e 1990, as inovações e a infraestrutura tecnológica, movidas pelo capital, lançaram as bases da rede mundial de computadores concomitantemente aos rizomas político-religiosos. O Brasil emergiu com destaque no campo dos softwares livres,

109

O famoso artigo que limitava os juros a 12% anuais, e que foi, infelizmente, enterrado em 2003, no primeiro governo Lula.

mas, os processos de concentração econômica seguiram curso, e não foram contrabalançados por políticas públicas, nem no Brasil, nem no mundo. Foram os anos de ebulição e construção de espaços digitais coletivos, participativos. Os fóruns de discussão e os chats eram diversos, horizontais e plurais. Os conteúdos da rede mundial de computadores estavam formando-se, e se assemelhavam a uma grande enciclopédia e praça pública digital. Havia grande concorrência de empresas, diversidade de conteúdos e perspectivas. A invenção do ranking de páginas, que permitiu a extração de valor (monetizável) do signo (vídeos, palavras, imagens), a falência das empresas *dot.com*, o neoliberalismo-financeirizado, deu origem às redes/plataformas monopolizadas (Pasquinelli, 2009; 2023).

Também importa quem personifica os processos sociais. No capitalismo, dentre um conjunto de personificações, há aqueles que performam o capital e o trabalho, este subsumido por aquele. Produzem o valor em sua multiplicidade. Ambos se adequam a scripts sociais, produzem subjetividades. O script dos primeiros situa-os no vetor diretivo do capital. Necessitam se pôr nessa direção, ou desaparecem como seres sociais. Os segundos, englobados pelos processos capitalistas, acompanham as crises e oferecem resistência, e lutam rumo à redistribuição de poder e riqueza, mas também são engolfados.

A concorrência entre capitalistas, própria da natureza *on the road* do capital, leva à formação de oligopólios/monopólios. Se o tólos metafísico do capitalismo é sempre buscar acumulação, mais-valor, quem não a busca, fica para trás. A livre competição e a disputa pela melhor tecnologia somente se efetiva com apoio estatal (infraestrutura, universidades e escolas) ou com parcerias entre estado-empresas. Os processos econômicos não se desacoplam da política/Estado e de suas funções precípuas: regular, intervir, legislar, tomar crédito, pagar juros, investir, muito menos das simbolizações, inclusive religiosas. Há um mercado religioso. Há comoditização da fé, empresas de salvação. Invoca-se o quadro da racionalidade

econômica. Mas, há a direção contrária: no capitalismo e na política, pululam as sacralizações, as ontologizações, os cultos e as relíquias.

As empresas se tornaram mais transnacionais. Das quinquilharias aos produtos mais sofisticados, a maioria não é produzida, consumida, administrada, vendida em um único lugar ou país. Num local, ficam os escritórios financeiros, onde se pagam menos impostos. Noutra lugar, estão as manufaturas, onde encontram-se trabalhadores mais baratos, fraca sindicalização e legislação social. A mão-de-obra abundante-barata garante preços e maior margem de mais-valor (China, Índia, Paquistão, Vietnã etc.). As expropriações selvagens - escravidão moderna, exploração similar à escravidão - passam a correr em qualquer lugar: cidades como São Paulo, áreas rurais da Bahia e de Minas Gerais¹¹⁰. As matérias-primas, para manufaturar, são extraídas de forma selvagem, onde as estruturas estatais/públicas não conseguem aplicar as leis protetivas e coibir a anomia social. Mesmo as formas sustentadas de exploração demonstram severos impactos. Cerrados, florestas, campos, desertos, oceanos e savanas, são áreas que sofrem a espoliação desenfreada. Desmonta-se o mito do empreendedor solitário, bravo e anarcocapitalista.

Para os países centrais do império (Europa, EUA), para os lugares com perspectiva econômica, se dirigem imigrantes aos milhões. Trabalham em serviços, indústria e agricultura, ganham pouco, têm pouca proteção social, são pouco sindicalizados. Os trabalhadores de grandes conglomerados - Amazon, Youtube - são impedidos ou têm dificuldades de sindicalizar-se. Se a linha de montagem fabril tinha um lugar físico, reunia os corpos dos operários e trabalhadores em massas, hoje elas se multiplicaram, se terceirizaram, se espalharam, se transnacionalizaram, e envolvem processos imateriais, à medida que as redes/plataformas se tornavam oligopólios/monopólios.

110

A partir dos anos 1970, a China abriu o socialismo estatal para reformas pró-mercado. Deng Xiaoping (1978-1992), líder desse processo, teria dito: "Não importa se um gato é preto ou branco, desde que ele pegue ratos".

O corpo dos operários e trabalhadores se espalhou, escondeu-se nas periferias, no selim de bicicletas de entregadores de comida dispersos pelas ruas, se atomizou nos aplicativos, se virtualizou. O celular nas mãos da multidão dispersa, aturdida pela teologia da prosperidade derramada das igrejas, nem tão sacras assim, para todos os (des)vãos da sociedade, não se tornou meio de luta social, melhoria de mundo, ainda, ou, se tornou, mas nem tanto.

Nas plataformas e redes Nelas, solicita-se constante comunicação entre dados/informações, o que exige algoritmos/redes e infraestrutura física: cabos, estações, construídas com aporte do Estado. A nova matéria-prima do capital é composta por dados e seu conhecimento. O primeiro é a informação de que algo ocorreu, deixou registro (compra, venda, movimentação), o segundo é a informação sobre os motivos, sua qualificação (Srnicek, 2014). Exige-se muito trabalho, uma enorme infraestrutura e consumo de energia para detectar, gravar, armazenar e analisar os dados. A maioria precisa ser garimpada, organizada em formatos standardizados. A geração dos algoritmos pode implicar em trabalho manual de inserção de sequências de aprendizagem no sistema, o que exige mão-de-obra precária. Uma vez processados, eles servem como base para uma infinidade de produtos e serviços, são vendidos, alugados e patenteados. O capitalismo era uma máquina semiótica, mas chegou à sua forma mais acabada, com as plataformas e a rede mundial de computadores. Forma-se uma cadeia de interações e entrelaçamentos, que produz uma avalanche de signos. Nessas dimensões, cada usuário está em rede, conectado. Ele movimenta-se individualmente, mas, agrupa-se a milhares de outros em enxames digitais. Estes, por sua vez, possuem silhuetas marcadas: temas, preferências, mais à esquerda, mais à direita, mais religiosas, mais ateias/laicas. O movimento se replica. Novas redes sociais criadas espelham essas divisões. A *Bluesky* tem mais gente que se identifica com as esquerdas, do que com a direita¹¹¹. A *Truth Social*, rede criada por Donald Trump, arregimenta grupos supremacistas brancos,

111

Fonte: <https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2025/03/03/esquerda-domina-bluesky-e-odio-prolifera-no-x.ghtml> Acesso: 26 mar. 2025.

pró-natalistas, antivacinas, trabalhadores brancos da velha indústria, *traditional wives*¹¹², latinos/negros reacionários e neonazistas. Grupos que, mais ou menos, inspiram outros no Brasil.

Os problemas produzidos pela financeirização e neoliberalismo - aumento da plutocracia/oligarquia, da desigualdade social - produz pobreza, fome, fricções e violências, frustrações sociais, um dos elementos psicopolíticos da formação político-religiosa reacionária e intransigente. Sobre elas - emoções sociais e formações - atua o complexo das plataformas. Extraem-se dados e informações que os indivíduos (dessas formações, perpassados por essas emoções) deixam, quando circulam na internet para comprar, trabalhar, vender, animar teorias da conspiração, consumir influencers que as alimentam, compartilhar vídeos.

Há um ecossistema, que repercute, se desdobra, se reforça, devolve aos que dele participam, seja de forma reacionária ou não, o desenho caricatural. Armou-se a rebelião reacionária, a desglobalização, buscada por partidos e grupos políticos, além de político-religiosos de extrema-direita. O anarcocapitalismo é anti-estado, libertário¹¹³, absolutiza a liberdade individual, procura afrouxar/desruir os controles republicanos. Prolonga a ideia da líder conservadora britânica, M. Thatcher: não existe sociedade, apenas indivíduos e família. É preciso diferenciá-lo do anarquismo, que não possui sentido individualizado-atomizado. Embora seja libertário-coletivo, desconfia-se das instituições (Estado), propõe-se um governo coletivo, colegiado e criticam o culto à persona. Os neofascistas repõem a ideia de moral e de modelo familiar fechado-restritivo, sexo/gênero rigidamente separados (homem/mulher), perseguem a diversidade, a pluralidade, a diferença, vistas como perigosas, indignas, sujas, merecedoras de censura, extermínio e/ou controle.

112 Elas seriam anorgásmicas. Calcula-se que entre 10 e 20% não consigam, por fatores diversos, sentir orgasmo. Para elas, manter o marido fora do lar, com amigos ou amantes, e reinar, é uma possibilidade de realização.

113 Há várias correntes distintas e opostas. Em 1973, Murray Rothbard lançou um manifesto - *For a new liberty: The libertarian manifest* - que lançou as raízes do que está florescendo com Musk e Trump.

O empobrecimento subjetivo resulta em graves danos para a formação psicossocial de crianças e adolescentes. O indivíduo se torna *divíduo*, dividido conforme os trajetos que faz ao navegar. As máquinas, ao coletar seus dados, devolve pastiches, avatares sob formas despedaçadas, contraditórias, e que são assumidas pelos prosumidores. Os que consomem produzem dados e informações, daí sua inseparabilidade.

Conectada por uma rede mundial de computadores, produção, acumulação e expropriação de signos, com fins privados, aumentam. À frente estão os grandes conglomerados, cujo maior patrimônio-investimento está no imaterial: os códigos ou algoritmos, as inteligências artificiais, os bancos de dados. As operações de todas as formas e tipos (financeiras, artísticas, político-religiosas, estatais), o trabalho e a inovação, a vida social-humana e suas esferas (política, arte, religião, ciência, sexo/gênero) dependem dessa configuração total (a infoesfera), direta ou indiretamente, para existir, interagir, dar-se a conhecer, visibilizar-se. E são difratadas, despedaçadas, conforme o trajeto que os usuários fazem ao consumir-produzir serviços e bens. Todo somos forçados a produzir dados o tempo inteiro. Não à toa o Zolpidem tornou-se o imperador da noite. Socializam-se, para o conjunto da população, as perdas, privatizam-se os lucros e as riquezas para super-ricos e ricos.

A ESTRANHA REBELIÃO REACIONÁRIA E O ESFACELAMENTO DA RELIGIÃO E DA POLÍTICA

A ideia de contrarrevolução foi muito apreciada nas análises das reações aos processos revolucionários liberais. Muitas foram religiosas, em especial, católicas. O drama do catolicismo foi sua extrema afinidade com o Antigo Regime e seus valores: terra, hierarquia natural/sagrada, patriarcalismo, anticapitalismo. A implantação da ordem liberal moderna e republicana, fruto de mudanças

econômico-políticas (capitalismo), foi violentíssima. Na Revolução Gloriosa (1649), Revolução Americana (1776) e Francesa (1789), decapitaram-se reis, rainha, nobres, queimaram-se documentos heráldico-nobiliárquicos, depredaram-se templos religiosos, derramou-se sangue. O multitudinário emergiu como potente presença. A Revolução Haitiana (1793) está no rastro da constituição da modernidade, mas foi excluída do cânone liberal-republicano (Hardt, Negri, 2026). A libertação dos escravizados destruiu a ideia de propriedade como dogma sagrado do republicanismo. Ela foi injustamente escorçada porque violava a regra da propriedade. Liberais e republicanos europeus do século XVII e XIX toleravam a escravidão moderna, embora houvesse exceções. De toda forma, liberdade, igualdade e fraternidade estabeleceram os ideais políticos modernos. O estilhaçamento do regime antigo representou a destruição da ontologia da ordem divina natural do trono, do altar e da propriedade.

O poder soberano foi reconfigurado, redistribuído, laicizado, repartido em três partes. Nascia a república moderna, cujos mecanismos deveriam garantir autonomia, independência e harmonia recíproca entre judiciário, legislativo e executivo. Há tensões, disputas e questões que percorrem essa configuração tripartite. Em alguns momentos, o poder executivo desborda, hipertrofia.

As ressurgências do reacionarismo significam, na leitura de Manuel Castells (2018, p. 38):

Voltar à nação como comunidade cultural da qual são excluídos os que não compartilham valores definidos como originários. Voltar à raça, como fronteira aparente do direito ancestral da etnia majoritária. Voltar, também, à família patriarcal, como instituição primeira de proteção cotidiana diante de um mundo em caos. Voltar a Deus como fundamento.

No quadro abaixo, a direção das forças tecnológicas, políticas e religiosas oscilou entre forças e eventos mais igualitários e forças e eventos mais à direita, neoliberais.

Quadro 2 – Entrelaçamentos de rizomas – 2000-2025

Rizomas	2000-2010	2011-2019	2020-2025
Tecnologia e sociedade	2001: I Fórum Internacional Software Livre, Porto Alegre (UFRS); 2001: Creative Commons (Univ. Stanford); Emergência de redes sociais: Orkut, Facebook, outras.	2011: Occupy Wall Street, com o relevante das redes sociais; 2011-2023: Primavera Árabe, papel relevante do Twitter/Facebook. 2019: Chat GPT2, inteligência artificial.	2021: super-conglomerado Meta (Instagram, Facebook, WhatsApp). 2022: ChatGPT, IA generativa; 2023-2025: DeepSeek (China); 2021-2025: STF trava embates contra Big-Techs; 2022: Elon Musk compra o Twitter
Economia política	2001: batalha de Gênova/Itália, multidões contra globalização neoliberal; 2000-2001: quebra de empresas ponto.com (Nasdaq); 2002-2009: Lula I e II – tentativa de desvincular (mitigar) neoliberalismo e financeirização; 2008: crise financeira (EUA), espalha-se rapidamente. 2010: 6,0% da população brasileira em favelas ¹¹⁴ .	2014: Marco Civil da internet 2015: super-conglomerado Alphabet (Google, YouTube, Android, Chrome etc.); 2016-2020: Michel Temer/Jair Bolsonaro (neofascismo, anarcocapitalismo, neoliberalismo); 2016: escândalo da <i>Cambridge Analytics</i> ¹¹⁵ , desinformação em massa de Putin em favor da eleição de Trump ¹¹⁶ ; 2011: Facebook exclui a conta de professor francês após a postagem da obra 'A Origem do Mundo', pintura de Gustave Courbet (1866), que retrata a vulva de uma mulher; 2016: lei de proteção de dados, União Europeia (UE); 2018: Facebook se desculpa por censurar a imagem da Vênus de Willendorf ¹¹⁷ .	2020: sindemia de Covid-19, plataformação da vida; 2020: 64% dos que moram em favelas valorizam mais o esforço individual do que políticas públicas/Estado ¹¹⁸ ; 2021: STF investiga gabinete do ódio, fakenews; 2022: 8,1% da população em favelas; 2024: Austrália, primeiro país a proibir redes sociais a menores; 2024: lei dos mercados digitais (UE); 2025: Brasil promulga lei que proíbe celular nas escolas; 2024-2025: apoio das Big-Techs a D. Trump.

114 Fonte: <https://www.observatoriodasmetroles.net.br/expansao-da-favelizacao-no-brasil-notas-preliminares-do-censo-2022/>. Acesso: 26 mar. 2025.

115 Trata-se da venda de dados e informações de usuários para empresas e grupos que promoveram campanhas de desinformação.

116 Fonte: https://www-bbc-com.translate.goog/news/technology-46590890?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true. Acesso: 30 mar. 2025.

117 Fonte: <https://g1.globo.com/economia/noticia/facebook-se-desculpa-apos-censura-de-venus-do-paleolitico.ghtml>. Acesso: 30 mar. 2025.

118 Fonte: <https://diariodopoder.com.br/brasil-e-regioes/81-dos-moradores-de-favelas-do-brasil-acreditam-que-a-vida-vai-melhorar-em-2020#:~:text=As%20expectativas%2C%20segundo%20eles%2C%20n%C3%A3o,ao%20governo%20federal%20a%20mudan%C3%A7a>. Acesso: 30 mar. 2025.

Rizomas	2000-2010	2011-2019	2020-2025
Religião	2003: Frente parlamentar evangélica, que se superpõe à bancada evangélica; 2002: Arautos do Evangelho; 2010: Evangélicos alcançam 22% da população brasileira; sem-religião: 8%.		

Fonte: elaboração do autor, com base em levantamentos¹⁹, 2025.

Em 1995, o Google inventou uma forma de extração de valor das palavras, dos dados, dos signos da nascente infoesfera. Havia um vasto ciberespaço, que muitos pensavam ser promissor, liberador, utópico, mas, em seu nascedouro, estava alinhado aos movimentos do capital. O neoliberalismo alcançava hegemonia – desregulação das finanças, privatizações, fragilização das políticas públicas de igualdade e justiça social. Cresciam os fenômenos religiosos afinados com essa concertação. Formou-se a bancada e a frente parlamentar evangélicas. Reuniram-se, de forma institucional, as forças cristãs, em sua maioria, conservadoras, reacionárias e anarcocapitalistas, com algumas exceções à esquerda.

Após as fortes crises de 2008, continuavam os embates entre as forças de igualdade/justiça social, de melhoramento do mundo e as forças políticas neofacistas, anarcocapitalistas, neoliberais, reacionárias. Estas, que vinham em ascensão, reforçaram a aliança com formas religiosas fundamentalistas, nacionalistas, e disputaram o controle do Estado-Nação. A frente ampla da extrema-direita é contraditória/conflituosa, mas aliou-se às oligarquias financeiro-digitais (*big-techs*). Estas, da afinidade inicial com movimentos libertadores, como a Primavera Árabe (2012-13) e o *Occupy Wall Street* (2010-2011), deslizaram para o apoio entusiasmado à Donald Trump (EUA) e à desobediência recalcitrante de ordens judiciais das cortes supremas (Austrália, Brasil).

O capital imaterial, o novo front do *general intellect*, o conhecimento social-coletivo, antes encarnado em máquinas, está em

algoritmos, inteligências artificiais, centros de dados. Sua produção, acumulação e expropriação se dá em dois grandes tipos de configuração político-econômica: um capitalismo internacional-neoliberal-globalizado e um capitalismo nacional-reacionário-desglobalizado. Mas, as contradições os devastam: o capital é força motora expansionista, e não contracionista. As oligarquias/plutocracias (*big-techs* e seus magnatas) podem se aliar ao Estado (EUA-Trump), ou por ele, ser controladas/cooptadas (China, Rússia).

Para vencer as crises da baixa taxa de lucros ou mais-valor, iniciados nos anos 1970, o capitalismo renunciou ao princípio fordista de organização hierárquica do trabalho, e desenvolveu uma organização em rede, baseada na iniciativa individual dos trabalhadores e na autonomia relativa do trabalho. Robotizou-se e automatizou-se a fábrica¹²⁰. Forçou-se o proletário e o operário a oferecerem seus serviços como autônomos ou 'freelas', em ambiente urbano, mas submetidos às plataformas. Estas, controladas por monopólios e oligopólios, impõem preços, controle, censuras. Multiplicam-se as formas precárias de trabalho. Reforçou-se o mito da liberdade de empreender. Aumentou-se o assalto violento à natureza.

O setor de serviços hipertrofiou-se. Fez-se da cidade, a fábrica social. O encolhimento do salário social que o Estado provia – educação, saúde, segurança, cultura, lazer – foi aumentado por marés libertárias e liberais. O socialismo do cartão de crédito ou o governo do homem endividado se tornaram uma figura fundamental, mas precárias e instáveis. O imperialismo dos grandes estados-nações se tornou o império do capital, que bamboleia entre ondas de globalização e desglobalização (Prado, 2023). Com pouco salário social indireto, ofereceu-se à população crédito. Aumentou-se o endividamento. Obtém-se mais-valor no financiamento de bens

120

Dentre outros países, a China, que inunda o mercado com bens/serviços simples aos sofisticados, possui fábricas silencioso-escuras. Os robô-máquinas fabricam. Há poucos funcionários, que fazem a ronda, acendem as luzes, verificam, depois saem e apagam a luz.

(carro, geladeira, móveis) e alugueis (músicas, patentes, softwares, marcas, licenças), do que na produção/venda direta. O Estado, diminuído em sua capacidade gestora e planejadora, tomou mais dinheiro emprestado em diversas fontes: bancos, organizações internacionais, fundos de pensão e de investimento. Os juros da dívida se tornaram, então, uma complexa armadilha.

O trabalho fabril era silencioso, ancorado em plano físico, convenções linguísticas segmentadas. Foi superado pelo trabalho loquaz, falante, imaterial, em rede e atomizado, posto em fluxos semióticos azeitados, picotado, despedaçado, remontado como mosaico pelo capital financeiro-digital-plataformizado. Mas, nas redes digitais, a narrativa mítica da prosperidade, do heroísmo, do empreendedorismo atravessa as religiões. O capitalismo se voltou para obtenção, registros e manuseio de dados para recobrar vitalidade depois das crises de sobrecapacidade que rondaram a produção fordista de bens e seu regime de emprego. Google, Facebook, Apple, Microsoft, Siemens, General Electric, Uber e Airbnb são tipos-ideias desse capitalismo, e poderosos conglomerados com vasto poder. Os dados e as plataformas realizam funções capitalistas fundamentais, como a transnacionalização e a precarização da força de trabalho. A imensa parafernália financeira é transacionada em seus grossos volumes, por robôs e algoritmos, em velocidade crescente, nas bolsas de valores e outras praças. O dinheiro (valor) é um pulso magnético numérico na tela. Toda a vida e forma de identidade, discurso, subjetividade, assume uma faceta semiótico-digital. A inflação do signo, conectado diretamente a outro, pela conversa entre máquinas, afoga a capacidade semântica, transforma o agente humano em mais um algoritmo (signo) em uma cadeia, movida pelas relações sociais travadas no cotidiano. Produzir riqueza interpretativa impõe pausa, tempo, mediações, reflexividade, rituais, corporeidade, presença, emoção, o que exige instituições (escola, universidade, sindicatos, partidos, políticas sociais e públicas) e mediadores sociais referenciados, estáveis, com pluralidade de papéis e perspectivas.

RELIGIÃO E POLÍTICA DESPEDAÇADAS SOB O IMPÉRIO DO SIMULACRO

As dinâmicas modernas produziram um processo que despedaçou, num primeiro momento, a religião e a política. Com o avançar da modernidade e do simulacro na esteira das plataformas, veio o segundo despedaçamento: elas são jogadas na dimensão do simulacro. Não à toa, aumentam os transtornos antissociais (psicopatias), ansiedades, espectro autista. O problema central não é o conteúdo do que está nas redes eletrônicas, como insistem pedagogos, psicólogos, sociólogos, o que poderia ser resolvido com regulação, taxação, controle, punição. A questão central reside na forma assumida pela conjugação entre capitalismo neoliberal-financeiro, que fragmenta-enfraquece políticas públicas, fragiliza instituições, aumenta a dispersão/atomização social, e as plataformas digitais concentradas economicamente, pouco afeitas ao debate, investigação e controle externo público. Proibir redes sociais para crianças/adolescentes, retirar telas das salas de aula, regular/cobrar impostos das grandes plataformas, são tentativas válidas, mas, é necessário ir adiante, e debater as origens dos problemas.

Não se trata de invalidar o horizonte liberal e o da liberdade, que possuem legitimidade social. Mas suas distorções e absolutizações, feitas pela extrema-direita político-religiosa, e que golpeiam a república. Quando os ventos sopram a favor, as forças neofascistas e anarcocapitalistas apelam à vontade geral, mas atacam-na quando os ventos sopram contra. Uma vez no poder, desfiguram a república, apelam ao democratismo, reformam o sistema eletivo-representacional¹²¹ e o judiciário para prolongar sua permanência. Por isso, é preciso diferenciar a democracia de seus sistemas de representação

121

Um exemplo é a tentativa de Trump de reforma do direito ao voto. Link: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2025/03/decreto-de-trump-sobre-eleicoes-pode-excluir-direito-a-voto-de-milhoes-e-sera-contestado-na-justica.shtml>.

e de valores, da república, sistema de tripartição e contrapesos de poderes, e seus valores. Nas democracias ocidentais liberais, esses dois sistemas andaram juntos, mas sua relação encontra-se despedaçada, tensa, tumultuada. A rebelião reacionário-libertária toma, primeiro, os poderes republicanos, para, depois, distorcer a democracia rumo a formas como a democracia degradada, a autocracia, a tirania, a ditadura, que não são incompatíveis com o capitalismo. Reside, aqui, um dos maiores riscos do século XXI.

Haveria, assim, em andamento, uma disputa entre formas estatais autoritário-autocráticas (China, Rússia, Irã), oligárquico-plutocráticas (EUA/Trump; Hungria/Orban; Turquia/Erdogan; Venezuela/Maduro) e formas democrático-plurais-republicanas, achacadas pela nova (des)ordem mundial. É representativo, nesse aspecto, que as esquerdas, com pouca exceção, tenham abandonado o argumento das armas, aliando-se aos institutos republicano-democráticos, ao contrário das extremas-direitas político-religiosas, que apelam à rebelião reacionária e às armas. Não no sentido nazifascista de outrora. O reacionário neofascista e o libertário de extrema-direita combinam-se. Facilita-se o acesso do cidadão às armas. Deslegitima-se e destrói-se a instituição da polícia, face do poder político: o Estado detém monopólio da ameaça do uso e do uso da violência e da força. Mas, com a rebelião reacionária-libertária, o efeito sobre as forças policiais é devastador, e agrava problemas anteriores e amplia a destruição dos direitos humanos, em especial das minorias.

A guerra da extrema-direita político-religiosa se dá em várias frentes. Três importam para este ensaio. Primeira: guerra ao judiciário. Cooptam-se juízes, retira-se a autonomia e promove-se descrédito do poder judiciário. Segunda: elegem-se maiorias legislativas dóceis ao poder executivo, liderado por autocratas. Eleitores movidos por uma combinação entre raiva e amargura, inabilidade das oposições, movimentos massivos de desinformação, podem alçar ao poder, pastiches, bufões, tiranos. Terceira: atacar e destruir a escola pública, os professores e as universidades, impondo controle, censura, descrédito e cortes de verbas.

O autodidatismo, fenômeno marginal, ganhou importância nesse momento. Autodidatas como Olavo de Carvalho (Brasil) e Alexander Dugin (Rússia) passaram a exercer papel destacado nas justificativas ideológicas das extremas-direitas religioso-políticas em sua rebelião. Põem-se em marcha a antirrepública: os cargos são ocupados por caricaturas que se põem contra os princípios do bem-comum: negacionistas da vacina, da ciência, destruidores da educação pública e da natureza. Os governos Donald Trump (2016-2020; 2025) e Jair Bolsonaro (2018-2022), dentre outros, são os tipos ideais sociológicos desse processo. Mas, o anarcocapitalista é disruptor. Uma vez no governo, não pode essa força prolongar-se, sob pena de destruição geral. Necessita-se uma rotinização do carisma, por assim dizer weberianamente, o que pode emergir com os neofacistas ou os neoliberais. A Hungria, sob o poderio de Victor Orban, no poder desde 2010, é um tipo sociológico desta configuração, que traz elementos reacionários, mas tenta manter-se na marcha do capital. Eleutério Prado (2023, p. 56) observa que se “o neoliberalismo assumiu [...] uma forma moderada [...], no curso da crise estrutural, ele acaba assumindo uma forma extremista e reacionária”.

Pela forma como funciona o capitalismo neoliberal-plataformizado-digital, atingem-se, em cheio, as minorias sociológicas (raciais, mulheres, indígenas, negros), os precarizados, os que mais necessitam. Conjugam-se a perda ou enfraquecimento de direitos e políticas públicas e a emergência do identitarismo. Marcadores sociológicos (raça/cor/sexo) e situações complexas se tornam mero signo: são despedaçados, arrancados de sua história e contexto, reduzidos a emojis. Alguns homens e mulheres, dizendo-se defensores de minorias étnicas e gênero, agem de forma individual-glamourizada nas redes. Fazem subsumir, nas emanações dos seus avatares, os direitos das populações subalternizadas. A identidade, fruto de contextos, lutas e relações socioculturais, que é o oposto do identitarismo, submerge, dilui-se. Os identitaristas tomam um traço fenotípico (cor, gênero), e anunciam: “a minoria sou eu”.

SUMÁRIO

Posam nas mídias para marcas de moda, cuja empresa transnacional é acusada de trabalho infantil e escravo em uma aldeia ou pequena cidade do Paquistão ou da Índia, ou, em um bairro paulista/carioca. Viralizam palavras/frases como se fossem naturalmente dotadas de poder mágico ou tabus impronunciáveis, como se elas não se transformassem, não fossem polissêmicas e contraditórias em seus sentidos e contextos histórico-sociais de uso. Cor, sexo e gênero não são uma essência ontológica atemporal, desconectada de suas condições político-históricas e sociais-econômicas de produção. Por outro lado, as redes sociais “exigem mais avatares do que podemos fabricar. Por aplicativos e filtros, temos a chance de sermos iguais e diferentes aos milhares. A ideia de reconhecimento exige [...] rápido grau de autoteatralização em número incalculável”, que redundam em histerismo. (Ghiraldelli, 2024, s/p). O multidinário e o identitário se (re)produzem nas redes.

Na configuração do capitalismo digital-neoliberal de plataformas, a função tripartite da linguagem é desmembrada, e a **semiótica**, dimensão dos signos (palavras, imagens), ganha preponderância. Mas esta não pode ser desarticulada da **semântica**, dimensão dos significados, que são, necessariamente, construídos pela **pragmática**, dada nos usos/contexto histórico-sociais em sociedade, grupos, famílias, instituições, tradições. Máquinas não podem criar os nomes, não podem aprender, pois isto exige tonalidades emocionais e coletivas. Estas ocorrem somente na conjunção entre corpos em seus amores e ódios. A rolagem dos dedos sobre as telas resulta em um estado patológico, escancara um quadro de precarização existencial. Uma situação que favorece comportamentos neofascistas e anarcocapitalistas. Por sua vez, se coadunam com as perspectivas autoritárias, censoras, neofascistas (moralistas) dentro das religiões. O dispositivo móvel (celular) tornou-se uma materialidade de alto valor social e simbólico. A vida parece estar nele, toda contida, mas está despedaçada em abas, janelas e pastiches. Nasce a subjetividade maquínica, que é a maneira como nós e as máquinas estamos

juntos, agenciados. A infoesfera, resultado da interface entre linguagem humana e maquinal, e da infraestrutura (computadores, *data centers*, chips), é o espaço da inteligência geral colaborativa, produzida pelo trabalho cooperativo livre humano, individual e em rede. O capitalismo, para lucrar, precisa cercear, expropriar essa inteligência e ao mesmo tempo, precisa de sua liberdade ampla, em todo seu espectro, incluindo preconceitos, violência e morte. Eis mais uma contradição, sobreposta às clássicas.

Do conjunto dessas questões, emergem cinco dinâmicas que despedaçam a religião e a política. Primeira: a velocidade. O aumento de dados, informações e signos pediu aceleração. Do trem de ferro às infovias, a velocidade é intrínseca à constituição da modernidade. Pausa ou lentidão significam perda. Por força tendencial, acelera-se em múltiplos sentidos: tecnologias, inovações, transações. Associada à massividade, gera-se uma poderosa força de destruição, em especial, no caso de desinformação e fake news. Não há tempo de desmentir e de contraprovar. Acusação, julgamento, pena e execução ocorrem em um único movimento.

Segunda: a estilização hiper-real. O detalhe pormenorizado, exagerado, estilizado, impõe-se como a representação das realidades, interpretadas pelo efêmero, pomposamente irrelevantes, pastiches e caricaturas descontextualizadas. É o império do simulacro (Deleuze, 1974; Baudrillard, 1991). O simulacro, na visão baudrillardiana, desintegra as referências, dissolve as comparações, incapacita a discussão sobre a falsidade e a veracidade das coisas e objetos. Sucessivamente, na história, a imagem passou do reflexo de uma realidade profunda, para o mascaramento e a deformação dessa realidade. Em seguida, passou a evocar a ausência do real, para, na época contemporânea, não ter mais relação alguma com qualquer realidade. A imagem é seu próprio simulacro (Baudrillard, 1991).

Na perspectiva deleuziana, o simulacro é a própria condição da modernidade, e seu próprio processo. Quanto mais se impõe o

simulacro, mais somos modernos, mais há riscos, vertigens, abismos e potenciais de liberação (Deleuze, 1974). A potência do simulacro apaga a noção entre real e ficção. A interpretação se enviesa pela hipertrofia do pastiche. Rompe-se o jogo hermenêutico entre partes-todo, sentido, signo e significado. O cinema, a fotografia, o desenho, as artes, enfim, estão carregados de potenciais liberadores, estão sob o regime do simulacro. Mas, a configuração das redes e plataformas, pelo capitalismo neoliberal-plataformizado e financeiro, tolhe seu potencial liberador.

Terceira: o derretimento de referenciais e sua mixagem caótica. As referências comunitárias-sociais, étnicas político-históricas, são subordinadas ao encadeamento linear semiótico das telas e pulsos magnéticos. “A infosfera facilita [...] diminuição de hierarquias, a democratização de corpos que podemos vestir” (Ghiraldelli, 2023, p. 110). O que amplia a desreferencialização, por um lado, mas também as fixações de signos, que parecem dar, de pronto, o ser, a ontologia, a essência do fenômeno. O simulacro impera. Não à toa, em 2015, 2021 e 2022, nos atos da extrema-direita, espalhada pelos portões de quartéis brasileiros. Houve orações/culto ao deus-pneu e pedidos aos extraterrestres, com lanternas de celular, para influenciar as forças armadas a aderir a intervenção militar (golpe). Esses grupos atacavam as urnas eletrônicas. Estas elegeram seus próprios representantes nos parlamentos, dentre eles, o Partido Liberal, principalmente, que financiou um falso estudo para descredibilizá-las.

Quarta: a algoritmização. Corpo, religião, política, tudo passa a se apresentar, e se movimentar, por meio algorítmico-imagético. Dados são gerados a partir de traços que deixamos ao navegar pela internet quando compramos e consumimos (filmes, livros, bens, serviços). Cada percurso reúne um conjunto de dados, que, fragmentado, montará uma caricatura, devolvida a nós e por nós reapropriada. O algoritmo atende aos movimentos de navegação feitos pelos usuários, e reforça o comportamento retroativo/espelhado. Devolve-se mais daquilo que se buscou, e que, provavelmente, poderia repetir-se.

SUMÁRIO

Máquinas fazem cálculos probabilísticos, amplificam caricaturas sociais. Junto a isso, emergem diversos aspectos: impulsão paga por empresas, indivíduos, governos, grupos; oferecimento de serviços/ produtos de impulsão/cliques/compartilhamentos/comentários (robôs, trabalho humano precarizado) e movimentação de usuários humanos, grupos e coletividades. Fenômenos como postagens virais, expressam, concomitantemente, essas possibilidades, mas não em exata proporção. Por fim, existe a pura conversa entre máquinas, a internet das coisas. Mais de 50% do tráfego global na rede mundial de computadores não é mais humano, mas robótico-digital. As plataformas mais acessadas pelo mundo, fonte de treinamento de inteligências artificiais, são o Youtube e o Google, oceânicos repositórios da vida, inteligência e saber humanos, e ódios, tristezas, alegrias, aprendizados, geridos por máquinas algorítmicas, codificados¹²². Um dos mais duros debates acadêmicos-científicos e embates jurídico-políticos ocorre sobre o algoritmo, defendido como segredo industrial, o que é passível de crítica, na medida em que o bem-comum é destruído, a república atacada, a saúde coletiva destruída, a riqueza expropriada por poucos, sem retorno social algum, as desigualdades aumentadas. Se os revolucionários do século XIX e XX lutaram contra a propriedade privada, que era física, sua mais nova forma possui um poder ainda mais avassalador, porque é digital, imaterial, magnética e eletrônica. Não se pode esquecer, contudo, que o algoritmo e as tecnologias, da forma como existem, é função do capitalismo neoliberal, digital, plataformizado e financeiro.

Quinta: a transparência/pornografização. A autenticidade e a veracidade, herdeiras do romantismo, se desdobraram em transparência absoluta. Tudo é exibido com exagero, traços histriônicos:

122

Segundo R. Lemos: "Apenas 0,21% dos vídeos encontrados tem alguma forma de monetização. A média de visualizações de um vídeo no Youtube é [...] 41 views. 74% dos vídeos não têm nenhum comentário e 89% não [...] like. A duração média [...] é de 64 segundos, [...] um terço dos vídeos tem menos de 34 segundos. [...] o Youtube é um oceano de vídeos nunca vistos". Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ronaldolemos/2025/03/o-youtube-real-e-visto-apenas-por-robos.shtml>.

brigas, infelicidade, denúncias, sexo, preferências, bizarrices, confissões, pessimismo, otimismo, mentira, racismo, corpo feio ou bonito, religião, rituais. Exibir e exibir-se com estilização hiper-real, é a exigência para ser (algo, alguém, alguma coisa), uma ontologia, portanto. É o refúgio do fazer-se-ser, ainda que pastiche-bufão. A religião, a política, e as outras esferas sociais, estão nesse redemoinho, e tomam seus contornos. Os ritos iniciáticos afro-brasileiros, as lutas sociais das comunidades eclesiais de base, as devoções contritas dos católicos, as mirabolantes ideias conspiratórias dos grupos reacionários (Centro Dom Bosco), tudo é exibido, compartilhado, engajado. Daí, emergem revelações dos profetas de pequenas igrejas evangélicas periféricas, previsões astrológicas classemedianas, pastoras que afirmam ter visitado, com certa frequência, os infernos, narrando, com muito gozo e alegria, detalhes do vale dos sexualmente torturados (gays/ héteros luxuriosos). No torvelinho, os cortes e recortes hiper-reais se tornam eles próprios, em si, a realidade mais real, mais caricatural, mais desesperadamente pastiche. Tudo é envolvido, direta ou indiretamente, por cadeias digitais nas quais circula dinheiro, ações, papéis (ativos/derivativos, contratos, pagamentos, vendas), câmbio, signos.

A esperança nas entrelinhas mostra que, das tradições religiosas, seus livros sagrados e tradições orais (cristã, muçulmanas, judaicas, afro-indígena-ameríndias e outras), podem nascer formas mais libertadoras, das heranças. Estas se inscrevem nas redes e plataformas, produzem comunidades virtuais, compartilhamentos, mas estão submetidas às mesmas lógicas de configuração do capitalismo financeiro-neoliberal. A forma logocêntrica (falar indefinidamente) predomina nessa formação. Não constitui uma narrativa que envolva, que produza coerência, cuja verdade é aferida ao ser comparada com outras proposições e enunciados, no interior dos quais os dados e informações se movem. O dataísmo puro dissolve a capacidade de criar história, e, portanto, de mover a ação, “[...] por impor dados, informações brutas, como se [...] fossem ponto de partida e de

SUMÁRIO

chegada do que se apresenta” (Ghiraldelli, 2023, p. 40). O tagarelar é a via mais rápido-fácil de produção de dados, mas prejudica a capacidade de agir. Esta precisa da contiguidade de corpos, gerada em espaços públicos, como escolas, partidos e sindicatos. Quando saturado, o estado logocêntrico é tomado por espasmos, soluços, descargas - linchamentos, arrastões, outros - que não rompem o moinho satânico logocêntrico-digital. As fagulhas multiplicam-se o tempo todo, embora, nem sempre acendam as chamas da ação. Porém, se há uma rebelião neofascista e anarcocapitalista em andamento, há outros devires em sentido contrário. Pode parecer espasmos episódicos, mas sua silhueta é a da toupeira que cava sob a terra, figura zoomórfica que Karl Marx usou para explicar a força pouco visível das mudanças históricas. Há centenas de exemplos, como a mais recente das tentativas de greve dos trabalhadores brasileiros vinculados aos aplicativos de alimentação em diversas cidades¹²³.

A sensação que esses processos causam remete a Friedrich Nietzsche (2000, p. 150), no aforisma 125, da obra *A Gaia Ciência*:

O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. ‘Para onde foi Deus?’, exclamou, ‘é o que lhes vou dizer. Matamo-lo... vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? [...] Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? [...] Os deuses

123

Prevista para os dias 31/03 e 01/04/2025, data significativa, pois remete aos 61 anos do Golpe Cívico-Militar de 1964. Fonte: “Breque dos apps: entregadores alegam precarização e paralisam em 59 cidades”. Link: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2025/03/31/breque-dos-apps-entregadores-alegam-precarizacao-e-paralisam-em-59-cidades.htm>.

também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! O que o mundo possui de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob o nosso punhal; quem nos há de limpar deste sangue? Que água nos poderá lavar? Que expiações, que jogo sagrado seremos forçados a inventar?!

Mas, seguir adiante, ainda que na vertigem da morte de deus/deuses, significa repensar as bases da política e da religião: a natureza humana. Toni Negri e Michael Hardt (2016), criticam a antropologia política pessimista que busca invariantes na natureza humana: maldade (Hobbes), liberdade (Rothbard), dentre outras. A ideia de invariância informa projetos político-religiosos da extrema-direita, e é um beco sem saída. A questão “não é saber qual invariante define a natureza humana, mas o que pode tornar-se [...] o fato mais importante sobre a natureza humana [...] é [esta] poder ser e estar constantemente transformada” (Hardt, Negri, 2016, p. 216). Por isso, Negri e Hardt (2016, p. 205) propõem a multidão e o amor como forças motrizes: “Promover os encontros das singularidades no comum é estratégia [...] para combater o amor corrompido pela identidade e pela unificação [...]”: Por isso, “A uniformidade e a unidade não envolvem criação, mas [...] repetição sem diferença. O amor [...] deveria ser definido pelos encontros e a experimentação das singularidades no comum”. O que produz um novo comum e novas singularidades. E continuam: “O amor compõe singularidades como temas de partitura musical, não na unidade, mas como uma rede de relações sociais”. Para esses autores, o desafio é fazer convergir a “constituição do comum e a composição de singularidades”, as duas faces do amor como ato político. Os movimentos gerais, no grande palco plataformizado, não excluem os detalhes etnográficos pelos quais indivíduos e coletividades inventam mais justiça/igualdade social, mais direitos humanos/ambientais. Em outras palavras, melhores versões de si. Numa leitura deleuziana: melhores devires, uma possibilidade fecunda no império do simulacro.

Entretanto, desse conjunto, não emergiu, ainda, um horizonte pós-capitalista visível. Por isso, a esperança é força motriz, e leva-nos à política. Esta não é a guerra continuada por outras vias, mas é a via de evitação da violência desagregadora e caótica. É, assim, a força sublimatória que suspende o Armagedom, e repõe o jogo histórico no terreno de onde brotam os desejos utópicos de inventar as melhores versões deste mundo e a esperança de superar o capitalismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACQUAVIVA, S. **Leclisse del sacro nella società industriale**, Milano. Comunità, 1970.

BAUDRILLARD, J. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. Boitempo Editorial, São Paulo, 2015.

BENJAMIN, W. **A obra de arte na época da sua reprodução mecanizada**. Amadora/Lisboa, Escola Superior de Teatro e Cinema, 2010.

BERARDI, F. **Capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem**. São Paulo, Ubu Editora, 2020.

CARVAJAL, A. R. El bloguero, gestor de productos culturales en la era digital. Aproximaciones a la definición de prosumidor. **Colección Académica de Ciencias Sociales**, 5(1), p. 27-37, 2018.

CASTELLS, M. **Ruptura, a crise da democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

DELEUZE, G. Simulacro e filosofia antiga. *In*: DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo, Perspectiva, p. 259-289, 1974.

FATH, S. Teologias da prosperidade: perspectiva pós-colonial e tipologia. *In*: GIUMBELLI, E.; CAMUÇRA, M. **Transformações da laicidade**: Estado, religião e sociedade em relação. Brasília: ABA Publicações, p. 455-489, 2024.

GHIRALDELLI, P. **Subjetividade maquínica** São Paulo: CEFA Editorial, 2023.

GHIRALDELLI, P. **Mais Augustine e Charcot, menos narciso e eco**. Disponível em: <https://ghiraldelli.org/2024/11/03/11053/>. Acesso: 30 mar. 2025.

HABERMAS, J. A nova intransparência. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. São Paulo, **Novos estudos CEBRAP**, 18, 1987.

HARDT, M.; NEGRI, T. **O bem estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

LAPYDA, I. **Introdução à financeirização**. David Harvey, François Chesnais e o capitalismo contemporâneo. São Paulo: CEFA Editorial, 2023.

LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo; Helsinque: n-1 Edições Sesc São Paulo, 2014.

LAZZARATO, M. **O governo do homem endividado**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MACHADO, M. D. D. C.; MARIZ, C. L.; CARRANZA, B. Genealogia do sionismo evangélico no Brasil. **Religião & Sociedade**, 42, p. 225-248, 2022.

MARIANO, R. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. **Debates do NER**, 4(4), p. 21-34, 2003.

MARX, K.; ENGELS, F. **O manifesto comunista**. São Paulo, Boitempo Editorial, 1998.

MARX, K.; **Grundrisse**. Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo editorial, 2015.

MAZZUCATO, M. **O valor de tudo**. Produção e apropriação na economia global. São Paulo, Portfolio-Penguin, 2020.

MOUFFE, C. Clase obrera, hegemonía y socialismo. **Socialismo y participación**, n. 17, Lima, Peru, 1982.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Lisboa: Guimaraens Editores, 2000.

PASQUINELLI, M. (Google's PageRank Algorithm: A Diagram of Cognitive Capitalism and the Rentier of the Common Intellect. Becker K.; Stalder F. **Deep Search**: The Politics of Search Beyond Google. New Brunswick, Transaction Publisher, p. 20-40, 2009.

PASQUINELLI, M. **The Eye of the Master**: A social history of artificial intelligence. London, Verso Books, 2023.

PRADO, E. F. S. **Capitalismo no século XXI**: ocaso por meio de eventos catastróficos. São Paulo: CEFA Editorial, 2023.

SRNICEK, N. **Capitalismo de plataformas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2014.

SCHUMPETER, J. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

ROTHBARD, M. **For a new liberty**. The libertarian manifesto. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2006.

VERCELLONE, C. From Formal Subsumption to General Intellect: elements for a marxist reading of the thesis of cognitive capitalism, **Historical Materialism**, vol. 15, nº 1, 2007.

XAVIER, D. Teologia do domínio: a influência religiosa e o perigo da imagem do caos. **Teocomunicação**, 54(1). 2024.

WEBER, M. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Edição de Antônio F. Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

WEBER, M. **Economia e sociedade**. Volumes I e II. Brasília: Editora da UnB, 1998/2006.

10

Filipa Araújo
Universidade de Coimbra

O ESPETÁCULO DA MORTE

**RELIGIOSIDADE, REPRESENTAÇÃO
E PROPAGANDA NAS EXÉQUIAS
DE D. JOÃO V EM VILA RICA**

INTRODUÇÃO

“Nascer pequeno e morrer grande, é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas terras para a sepultura” (Vieira, 1959, p. 68)¹²⁴. Estes termos do célebre pregador Jesuíta definem, de forma lapidar, o sentido da existência humana, que se resume, afinal, ao desígnio de deixar uma marca significativa da sua passagem pelo mundo. Esta leitura encontra eco nas palavras mais recentes de Certeau (1994, p. 296), que afirma: “Quando não sou mais nada, só então me torno verdadeiramente um homem” (1994, p. 296). A atualidade desta observação, que contrapõe o nascimento e o falecimento, aproxima-nos da mentalidade barroca, período áureo das *artes bene moriendi*, que entendia a morte como um momento de glorificação, e concebia as cerimônias fúnebres como um espetáculo. No Período Moderno, as exéquias ganharam protagonismo como forma de manifestação e de reconhecimento pela comunidade do valor de cada pessoa, ou seja, como uma representação coletiva e simbólica.

Propõe-se, assim, uma breve reflexão sobre essas práticas para discutir alguns aspetos que nos permitem identificar a sua herança nos costumes da sociedade atual, procurando ampliar a compreensão sobre esta área da História da Religião, que tem produzido valiosas pesquisas, na tentativa de desbravar este campo fértil com tantos pontos subexplorados, e, particularmente, propensos a uma abordagem multidisciplinar. As manifestações das práticas de religiosidade, no âmbito do Barroco Iberoamericano e, em particular, no domínio das celebrações fúnebres, constituem um vasto campo de estudo, pelo que se torna necessário selecionar um caso representativo para análise. Colocamos sob escopo as exéquias de D. João V

124

O *Sermão de Santo António* terá sido pregado em Roma, na igreja de Santo António dos Portugueses, em julho de 1670, quando o Papa Clemente recebeu o Marquês de Minas na qualidade de Embaixador extraordinário de Portugal, reconhecendo a Restauração da Monarquia Portuguesa.

na cidade de Vila Rica, com o objetivo de realçar a utilização das composições icônico-verbais nesse evento. Esta é, de resto, uma herança que permanece nas atuais cerimônias fúnebres das famílias reais com projeção internacional, comprovando que vivemos numa época também fortemente marcada pelo uso de linguagem codificada na propaganda política.

A TRADIÇÃO EMBLEMÁTICA NAS CELEBRAÇÕES FÚNEBRES

Para compreender as estratégias de comunicação e o sentido das práticas de religiosidade envolvidas nos funerais do Rei Magnânimo, toma-se como referência o conceito de representação, definido por Roger Chartier, no âmbito da História Cultural, que propõe um estudo baseado, fundamentalmente, nos códigos, nos símbolos, nas manifestações e nas práticas individuais ou coletivas dos povos. Neste domínio, torna-se essencial a dinâmica entre identidade e representação, equacionando questões como a endoculturação, a aculturação e o etnocentrismo, dado o seu papel na formação de uma sociedade, através de processos de aprendizagem sociocultural que resultam da interiorização e do compartilhamento de características num determinado ambiente. É neste contexto que se inserem as práticas de religiosidade envolvidas nas celebrações fúnebres dos governantes, enquanto ocasião propícia ao reconhecimento da identidade social. As comunidades exibem, nesse momento, traços da sua essência particular e características que partilham com os herdeiros da mesma matriz cultural, recorrendo aos mesmos mecanismos para significar simbolicamente um estatuto. As práticas de religiosidade assumem-se, portanto, como representações coletivas da identidade social, na medida em que traduzem “formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais os “representantes”

(instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe” (Chartier, 1991, p. 183).

As dinâmicas da representação coletiva nas exéquias de Vila Rica não podem, por conseguinte, ser dissociadas das ligações políticas e culturais que uniram os dois mundos que se descobriram entre si, colocando em contacto o Velho e o Novo continentes. Importa também lembrar que as manifestações de arte efémera, as composições literárias e todos os textos descritivos que foram produzidos no âmbito das cerimónias fúnebres oferecem relevantes tópicos de investigação, de acordo com os princípios da Literatura Comparada, particularmente na perspectiva dos estudos interartes. Os arquivos e as bibliotecas luso-brasileiros guardam, pois, inúmeros exemplos de cerimónias que evidenciam a receção criativa de modelos europeus no contexto sul americano, e mostram que as festividades régias se tornaram gradualmente mais requintadas ao longo do século XVIII, atestando a evolução das técnicas de propaganda política, que atingiu o auge nas celebrações preparadas durante a permanência da corte portuguesa no Brasil (1808-1820)¹²⁵.

A partir do século XVII, verificou-se um acentuado aumento do investimento na realização de faustosas exéquias das cortes europeias, tendo o uso de emblemas ganhado gradual importância. A arte de conjugar imagens e palavras num composto interativo entrou definitivamente ao serviço da propaganda política, que recorria a exuberantes meios de ação (representações teatrais, procissões e festivais de arte efémera) para garantir a vinculação ideológica (Strong, 1984, p. 171). Para que a mensagem pudesse ser transmitida com eficácia, os artistas recorriam a símbolos veiculados pela tradição para neles alicerçar o poder das figuras régias.

125

A organização de festividades nos territórios coloniais era um mecanismo muito usado ao serviço da estratégia propagandística imperial, como demonstram Monteiro (2002), Rodrigues Lopez (2004) e Tinhorão (2000), entre outros.

SUMÁRIO

Entre os repositórios de composições simbólicas mais populares na época, importa destacar a multiplicidade de livros de emblemas que inspiraram a Literatura e as artes plásticas a partir de meados de Quinhentos. A nova tipologia foi criada pelo jurista Andrea Alciato, com a publicação do *Emblematum liber* em Augsburg, no ano de 1531. Na dedicatória, o autor anunciava a sua intenção prática: “forjei estes emblemas, símbolos criados pela ilustre mão dos artífices, para que qualquer um possa espetá-los nas vestes como acessórios e nos chapéus como insígnias, e assim escrever com signos mudos”¹²⁶. Claramente devedor da linguagem icónica difundida pela escrita hieroglífica, pela heráldica e pelas divisas medievais, o inventor dos livros de emblemas ambicionava comunicar através de imagens que descrevia com palavras, associando-se à apetência renascentista pelo simbolismo. Na verdade, uma parte significativa dos emblemas que criou corresponde a adaptações de epigramas gregos colhidos na Antologia de Planudes, aos quais acrescentou um lema. Na versão impressa que saiu dos prelos de Steyner, os emblemas surgem como estruturas tripartidas, compostas por um mote ou lema (*inscriptio*), uma imagem (*pictura*) e um texto poético (*subscriptio*), embora continue por apurar qual a verdadeira intervenção de Alciato na definição desse modelo (Fig. 1).

Fig. 1 - Emblema *Signa fortium* (o símbolo dos fortes),
na edição de Alciato, *Emblemata*, 1550, p. 40

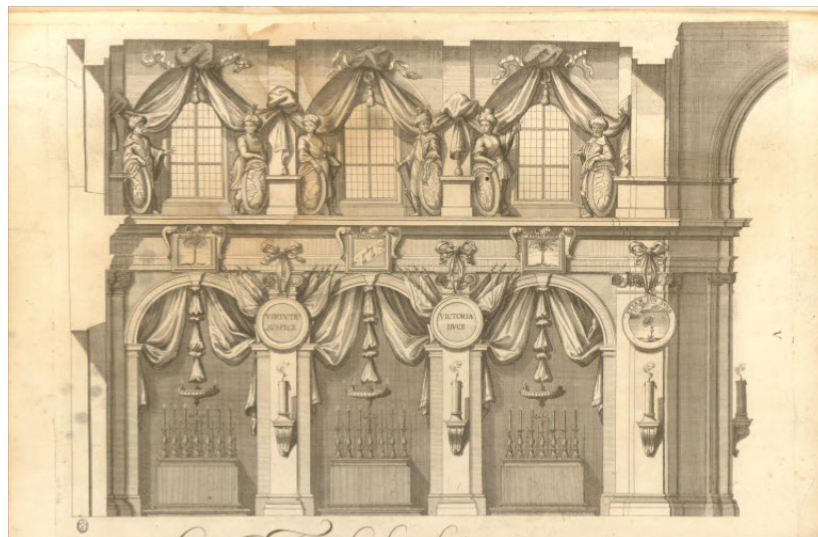


Fonte: Cortesia de University of Glasgow Archives & Special Collections,
Stirling Maxwell Collection, S.M. 34.

SUMÁRIO

A obra teve sucesso imediato, e tornou-se um verdadeiro fenómeno de popularidade até o século XVIII, com circulação à escala global. Por volta de 1620, mais de uma centena de edições tinha sido impressa, não só em latim, como também em francês, italiano, espanhol, alemão e inglês. O formato criado para os livros de emblemas foi depois adaptado para outros suportes, através de pinturas, esculturas ou bordados. Tornou-se, também, muito frequente na decoração de edifícios e de estruturas de arte efémera usadas nos festivais, como se pode ler nos relatos dos acontecimentos, por vezes enriquecidos com documentos gráficos. No que diz respeito à realidade portuguesa, a presença de composições emblemáticas parece ter sido muito incipiente no século XVI, mas passou a ser assídua a partir da entrada régia de Filipe I em Lisboa, no ano de 1619. Na sequência da Restauração da Independência (1640-1668), a Dinastia de Bragança assimilou os instrumentos adotados pela propaganda da Casa de Habsburgo, e promoveu a organização de festividades aparatosas com o objetivo de estimular as manifestações públicas de apoio à legitimação da monarquia, nomeadamente nas festas que se fizeram para celebrar os reais desposórios de Afonso VI e Pedro II. Quando se assinalou o decesso do segundo filho de D. João IV, além das iniciativas nas principais cidades portuguesas, há notícia de várias homenagens que tiveram lugar fora do país, nomeadamente o célebre monumento erigido por Carlo Fontana, na igreja de Santo António dos Portugueses, em Roma (Fig. 2). As gravuras e a detalhada descrição das celebrações deixam bem patente a abundante utilização de emblemas no programa iconográfico sumptuosamente preparado para preitear D. Pedro II.

Fig. 2 - Mausoléu erigido na igreja de Santo António dos Portugueses. Gravura incluída na obra *Funerale celebrato nella chiesa di Santo Antonio della Nazione Portoghese, in Roma, per la morte del Rè di Portogallo Don Pietro secondo*. Roma: Ex Typographia Georgii Plachi Caelaturam Prositentis. 1707.



Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <https://purl.pt/33979/2/>.

SUMÁRIO

A finalidade retórica das representações logoicónicas nas cerimónias fúnebres do período pós-restauracionista torna evidente que a morte do monarca era entendida como uma oportunidade para implementar todos os recursos de pedagogia política, com o intuito de moldar o imaginário coletivo. O costume de assinalar os momentos festivos da família real, no Brasil, pode ser rastreado em ocasiões muito anteriores, mas as exéquias de D. Pedro II, na Bahia, em 1707, são particularmente relevantes no que diz respeito à representação simbólica, porque atestam explicitamente o recurso a composições emblemáticas (Araújo, 2016), como se lê no *Breve Compendio e Narração do funebre espectáculo, que na insigne Cidade da Bahia, cabeça da America Portuguesa, se viu na morte de El Rey D. Pedro II, de gloriosa memoria, S. N. Offerecido à Magestade do Serenissimo Senhor Dom Joam V. Rey de Portugal*. A finalidade propagandística

da obra, coligida por Sebastião da Rocha Pitta, assentava na representação alegórica da ideologia política absolutista, seguindo os princípios da *repraesentatio maiestatis*. Criava-se, assim, uma encenação teatral com epicentro na figura real, privilegiando os meios de persuasão com forte componente visual (emblemas, hieróglifos, alegorias e imagens narrativas), misturando os contributos da Pintura, da Escultura e da Literatura, no intuito de tornar visível o invisível, através da força persuasiva dos jogos concetuais, com base no trinómio plasticidade / obscuridade / exemplaridade, que estimulava a memória visual e as perceções sensoriais para conquistar a adesão dos espetadores (Araújo, 2016).

AS EXÉQUIAS DE D. JOÃO V EM VILA RICA

Tal como aconteceu nas exéquias de D. Pedro II nos inícios de Setecentos, também nas cerimónias fúnebres preparadas em honra de D. João V, as composições emblemáticas deram um importante contributo para figurar as três dimensões nobres do monarca, materializando a sua majestade natural, política e moral, de modo a fixar uma imagem panegírica na memória coletiva. Cumpre salientar que o cotejo entre os vinte e um relatos que identificámos com relevância para o conhecimento das cerimónias fúnebres dedicadas ao Magnânimo permite concluir que catorze desses programas iconográficos recorreram ao uso de emblemas (cerca de cento e setenta)¹²⁷. Estes momentos de homenagem tiveram lugar em três continentes, incluindo cidades como Lisboa, Porto, Braga, Viseu, Coimbra, Vila Viçosa, Goa, Bahia, Belém, São João del Rei e Vila Rica.

127

De acordo com a *Noticia Chronologica* (1752), houve 58 celebrações entre 1 de Agosto de 1750 e 28 de Abril de 1751, organizadas por grandes cidades, por pequenas povoações (Cumieira; Viana do Alentejo; Montemor, o Novo), e por capitais europeias (Madrid, Londres e Roma). Nos territórios ultramarinos, houve celebrações no Brasil, Luanda e Goa.

Comprova-se, assim, a profícua circulação de modelos europeus nos territórios ultramarinos, sendo pertinente notar que as exéquias de Vila Rica estão entre as que mais utilizaram este tipo de linguagem icónico-verbal (dezenove emblemas), não muito longe do número total das composições aplicadas na decoração fúnebre da Basílica Patriarcal de Lisboa, delineada por Bento Morganti (vinte e cinco exemplos referidos na *Descrição fúnebre das Exéquias*, 1750) e na Santa Igreja Catedral de Viseu (com vinte e dois, segundo o testemunho de Cunha, 1751).

Fig. 3 - Mausoléu da Sé de Viseu. Gravura de Guillaume François Laurent Debrie na obra de Manuel da Cunha, *Relação das Exéquias que pela Alma do Fidelíssimo Senhor Rey D. João V celebrou na Santa Cathedral de Viseu* (Lisboa, 1751)



Fonte: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Cota 1-15-13-252.

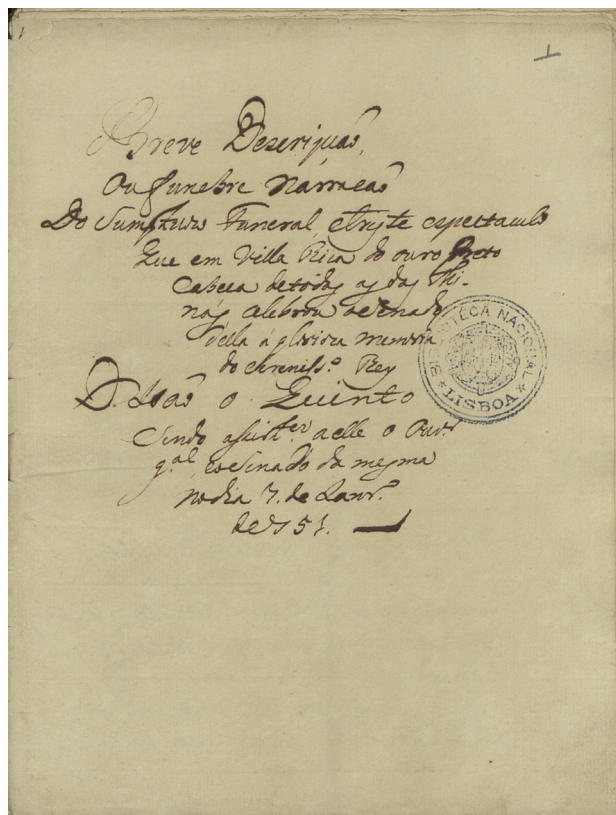
SUMÁRIO

Nem todas as composições emblemáticas apresentavam os três elementos canónicos (mote, *pictura* e texto), sendo mais comum a versão simplificada, que conjugava apenas imagem e letra. No que diz respeito à localização, verifica-se que surgiam mais frequentemente nas estruturas decorativas da nave da igreja ou nos mausoléus. As manifestações de pesar, nos territórios além-mar, procuravam rivalizar com a metrópole na ostentação da sua dor, financiando cerimónias que davam palco às autoridades civis e eclesiásticas, beneficiando-se do forte apoio das instituições políticas e religiosas. Neste contexto, cumpre destacar o detalhado relato do manuscrito anónimo que hoje se conserva na Biblioteca Nacional de Portugal, com o título de *Breve Descrição, Ou funebre narração Do Sumptuozo Funeral, e triste espectáculo Que em Villa Rica do Ouro Preto Cabeça de todas as das Minas celebrou o Senado della á glorioza memoria do Serenissimo Rey D. João o Quinto. Sendo assistentes a elle o Ouvidor Geral e o Senado da mesma, no dia 7 de Janeiro de 751* (Cod. Mss 5. nº 9)¹²⁸. A folha de rosto revela, pois, o objetivo de tornar perene o testemunho das efémeras demonstrações públicas de pesar que a principal povoação mineira organizou, dando a conhecer o empenho das autoridades locais na organização do fúnebre aparato. Então, como hoje, os rituais eram pensados para fixar na memória dos vivos uma determinada imagem dos mortos, ao mesmo tempo que permitiam dar visibilidade a quem organizava as cerimónias, obedecendo a estratégias de comunicação com forte impacto na opinião pública.

128

Foi de grande utilidade, neste estudo, a transcrição completa do manuscrito gentilmente cedida pelo Dr. Rubem Amaral Jr., a quem agradeço penhoradamente a partilha e a indicação sobre o interesse emblemático do documento. Nas citações, optámos por desdobrar as abreviaturas e atualizar a grafia para facilitar a leitura. O texto foi anteriormente dado a conhecer por Tedim (1994), que o publicou quase na íntegra.

Fig. 4 - Imagem da página do rosto do manuscrito intitulado *Breve Descrição, Ou funebre narração Do Sumptuozo Funeral*



Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <http://purl.pt/31170/1/html>.

Tedim (1994) apresentou sumariamente este manuscrito anónimo com o intuito de aprofundar as informações fornecidas pelo breve registo documental que o investigador tinha descoberto, com auxílio da pesquisadora Mônica Massara, no Arquivo Público Mineiro (CMOP, Códice nº 56, fl. 89v). Entre os termos de Vereação e acordos vários, encontraram o testemunho datado de 19 de dezembro de 1750, atestando que o Senado contratara os serviços de Francisco Xavier de Brito, reconhecido entalhador da capela-mor da Igreja

Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, para que ele concebesse e executasse o monumento fúnebre dedicado a D. João V. Não é, de todo, irrelevante o facto de ter sido escolhido um artífice de grande prestígio, e que conhecia bem o interior do templo, onde terá trabalhado desde 1746 até a morte, ocorrida na véspera de Natal de 1751 (Alves, 2020, p. 109). A detalhada descrição torna-se também particularmente valiosa, porque oferece uma das mais antigas referências documentais à igreja barroca, que serviu de cenário à sumptuosa demonstração de dor¹²⁹. O programa decorativo recorreu a diferentes formatos iconográficos (retratos, emblemas, pinturas simbólicas, tarjas ornamentadas), que revestiam os altares e o próprio mausoléu, intensificando o impacto das variações cromáticas e dos efeitos luminosos.

Importa frisar que a narração abre com uma sucinta reflexão, que procura justificar a necessidade de promover rituais fúnebres como manifestação de civismo, acentuando o contraste com os costumes bárbaros e “inumanos” de alguns povos considerados “gentios”; porque desprezavam os mortos e profanavam os corpos, lançando-os às feras “que para isso criavam”, como os Hircanos¹³⁰. Condena-se também as práticas dos Sabeus¹³¹, que arrastavam os cadáveres por lugares imundos, e dos Albanos¹³², que consideravam indigno e perverso cuidar dos mortos (*Descrição*, 1751, f. 2). De seguida, o relato repudia os povos que “serviam de iguaria nos

129 “É este templo de figura ovada por dentro, com 3 altares colaterais de cada lado, adornado todo com suma perfeição. Tem da porta principal até ao arco do coro 22 palmos de comprido, e deste arco até ao do cruzeiro, ou capela Mor 88; de largo 55, e de altura do pavimento até ao teto 58” (*Descrição*, 1751, f. 8v).

130 Habitantes na zona a sul do mar Cáspio. Esta referência parece fazer eco da herança da associação entre tigres e “feras hircanas”, presente na literatura latina, e que Camões refere como expoente máximo de crueldade na célebre égloga VII, conhecida como égloga dos Faunos (*Nem vos nascidas sois de gente humana, / Nem foi humano o leite que mamastes, / Mas d’alguma disforme fera Hircana*).

131 Habitantes do antigo Reino de Sabá, que ficaria no território do atual Iémen.

132 A Albânia corresponderia à região entre o mar Cáspio e a Cólquida.

seus banquetes os corpos dos que morriam”, alegando que era mais nobre guardá-los nos seus ventres e “convertê-los na sua própria substância” do que dar-lhes sepultura. E não deixa de ser significativo o comentário que surge na sequência do discurso a propósito dos Tapuias, fazendo notar que tinham a mesma prática canibal com os cadáveres das crianças recém-nascidas, revelando ainda que outros povos autóctones tinham mantido esse costume com os restos mortais dos adultos até ao início do século XVIII:

[...] asseverando estes estar posto na boa razão que tenham os mortos por tumba o mesmo berço em que gozaram a própria vida; e que não pode haver signal de maior amor para com os que se ausentam desta vida para a outra, que incorporá-los em suas entranhas (*Descrição*, 1751, f. 2v).

O narrador censura claramente estas práticas reveladoras de uma natureza “bruta”, com o objetivo retórico de as colocar em contraste com os “piedosos” costumes das civilizações antigas, que passaram a enterrar cuidadosamente os defuntos, acompanhando esse ato com “sentidas mágoas e tristes lamentos, manifestando a sua saudade na pompa, e ostentação, com que lhes celebravam exéquias, e lhes edificavam soberbos e magníficos obeliscos” (*Descrição*, 1751, f. 3). Os Egípcios surgem, assim, como paradigma supremo, pelos “famosos obeliscos, e supremas pirâmides”, dado que colocavam mais empenho na construção da eterna sepultura do que na casa em que se alojavam pelo breve período da sua vida terrena. Além disso, distinguiam-se pelas requintadas técnicas de embalsamento e pelos rituais de pranto.

A *Descrição* exalta ainda a magnificência das cerimónias fúnebres realizadas pelos Macabeus, e colhe outros exemplos nas Sagradas Escrituras, passando depois a enaltecer os ritos dos Gregos e dos Romanos, sem deixar de referir a existência de legislação específica para salvaguardar a inviolabilidade das sepulturas,

protegidas pelo Direito civil e pelas normas religiosas. Este longo desfile argumentativo conduz, enfim, a uma conclusão lógica:

Isto, porém, que então foi efeito de supersticiosa gentildade, se converteu depois em acto de Religião, e piedade Cristã; sendo tão liberal como grata para com os mortos, e ostentando este louvável costume em solenes exéquias, e fúnebres pompas, como magnífica lembrança de suas memórias; correspondendo sempre as demonstrações e os sentimentos no excessivo ao elevado dos objetos, a que se ofereciam (*Descrição*, 1751, f. 5).

A recorrência de termos como “pompa” e “ostentação”, associados ao objetivo de tornar memoráveis as demonstrações de pesar, permite perceber como os pressupostos culturais que ditavam a realização das exéquias estão refletidos na introdução da *Descrição*. A digressão histórica que convoca os costumes de diferentes povos ao longo dos séculos culmina na justificação das sumptuosas celebrações mineiras de 1751. O relato reconhece, pois, o propósito de estabelecer uma correspondência entre a magnificência das exéquias e o valor dos homenageados, ampliando o impacto da perda, a que se procurava dar uma dimensão visível. Torna-se, assim, evidente a finalidade propagandística do evento e do próprio relato, cuja interpretação se torna mais clara à luz do conceito de representação, que Chartier concebe como fundamental para auxiliar na compreensão das práticas sociais.

Ao trabalhar sobre as lutas de representação, cuja questão é o ordenamento, portanto a hierarquização da própria estrutura social, a história cultural separa-se sem dúvida de uma dependência demasiadamente estrita de uma história social dedicada exclusivamente ao estudo das lutas econômicas, porém opera um retorno hábil também sobre o social, pois centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade (Chartier, 1991, p. 183-184).

Ao desenvolver o conceito de representação numa dupla aceção, com base na definição do *Dicionário universal* (1727) de Furetière, o investigador coloca em destaque dois processos complementares, mostrando como representar implica “fazer ver uma ausência” e “apresentar publicamente uma presença” (Chartier, 1991, p. 184). Esta estratégia dúplice está bem patente na descrição do sumptuoso funeral, que começa por enfatizar o significado dos rituais como sinal distintivo entre a barbárie e a civilização, justificando a relevância de escolher os meios adequados para prestar honras fúnebres. Subentende-se, nas entrelinhas, a ideia de que as sociedades incapazes de glorificar a vida humana, através de adequadas cerimónias de despedida, colocavam em causa a memória *post mortem*. Os rasgados elogios às boas práticas dos antepassados permitem deduzir que o derradeiro momento em que a comunidade se reunia à volta de um indivíduo tinha de ser marcante, impondo uma imagem construída com o objetivo de sobreviver às limitações da efémera existência humana. Quando se tratava das exéquias de um governante, a preparação dos rituais implicava naturalmente uma organização muito complexa e pensada até ao ínfimo pormenor, de modo a garantir que se cumpria a finalidade de eternizar um determinado retrato oficial do finado.

Nesta perspetiva, propõe-se uma leitura da *Descrição* com enfoque nas estratégias de representação que contribuíram para colocar D. João V diante dos olhos dos súbditos que se reuniram em Vila Rica, procurando mostrar que o relato não deve ser interpretado como uma narrativa objetiva, embora procure aproximar-se do registo historiográfico. Importa, pois, ter em mente os rebuscados mecanismos de propaganda que eram implementados na época e que têm alguns traços em comum com os métodos de manipulação da opinião pública, atualmente desenvolvidos pelas poderosas agências de comunicação. Não surpreende, desta maneira, que o relato procure exprimir num tom hiperbólico a “inexplicável mágoa nos corações” dos habitantes de Vila Rica, que julgavam a

incomensurável perda “sem alívio, e sem reparo” (*Descrição*, 1751, f. 6v). A enumeração das qualidades do monarca falecido coloca, em primeiro lugar, a extinção da guerra, “duro flagelo dos povos”, e logo depois vem a piedosa devoção:

Reconheceu no culto para com Deus, que ele era o senhor dos Reis, e dele como primeiro princípio dimanavam todas as felicidades, e nesta atenção melhorou os seus acertos com influxos de causa tão superior. Teve o Reinar mais por ofício, que por herança, e sustentando o seu Reino com prudência, o firmou mais com a Religião, e com a Justiça, fazendo ainda nas partes mais remotas que ambas se respeitassem com amor e veneração (*Descrição*, 1751, ff. 6v-7).

O testemunho não deixa de incluir, no elenco das virtudes do Magnânimo, a Liberalidade com que fizera florescer as Artes, as Academias e o Comércio, bem como a administração da Justiça. O elogio da convicção que o Monarca sempre mostrara em defesa da Religião procura superar o superficialismo dos termos convencionais com a referência explícita ao generoso apoio concedido às instituições eclesíásticas e ao “poderoso socorro”, enviado para combater o poder Otomano, e abater a “soberba das heresias”, concluindo que se constituiu “finalmente por estas, e outras virtudes Rei perfeito em tudo, e por isso mais amado, e chorado de todos” (*Descrição*, 1751, f. 8). Deste modo, reconhecendo a obrigação de manifestar a dor do seu povo, o Senado ordenou a construção de um “rico e magnífico mausoléu, em que se respeitasse igualmente a memória na elevação do objeto, que se fizesse pública na ostentação a saudade” (*Descrição*, 1751, f. 8). Daqui se depreende que a edificação representava simultaneamente a grandeza do homenageado e a magnitude da dor sentida no coração de quem o homenageava. Quando dá conta dos sinais visíveis do lamento institucional organizado pelas autoridades de Vila Rica, o texto esforça-se por recriar uma realidade que se desejava transmitir aos vindouros com requintados artifícios retóricos. No entanto, para os leitores da atualidade, munidos de

razoável capacidade crítica, familiarizados com as agressivas estratégias de *marketing* político e treinados pelo contacto diário com as *fake news*, que circulam nas redes sociais, não será difícil identificar as debilidades características de uma versão idealizada dos acontecimentos. Recorde-se, a este propósito, a necessidade de entender as formas de representação no contexto da sociedade setecentista:

As formas de teatralização da vida social na sociedade de Antigo Regime dão o exemplo mais manifesto de uma perversão da relação de representação. Todas visam, de fato, a fazer com que a coisa não tenha existência a não ser na imagem que exhibe, que a representação mascare ao invés de pintar adequadamente o que é seu referente (Chartier, 1991, p. 185).

Os signos visíveis não podem, assim, ser entendidos como índices seguros da realidade, tendo em conta a intenção de fabricar artificialmente uma atitude de total reverência e submissão.

REPRESENTAÇÕES EMBLEMÁTICAS NAS EXÉQUIAS DE VILA RICA: A RETÓRICA DOS SIGNOS MUDOS

Revelando um domínio proficiente dos recursos explorados pela estética barroca, os organizadores do evento não pouparam esforços para seduzir o público. A sucinta descrição dos adornos colocados na fachada da igreja destaca, entre os panos negros, o impacto visual dos “festões feitos com admirável artifício entre claro, e escuro, que suspendendo a vista satisfazia igualmente o entendimento” (*Descrição*, 1751, f. 8v). Deste modo, o relato sensibiliza os leitores para o espetáculo sensorial que tinha sido montado com o intuito de seduzir os olhos de quem assistia e, através dessa

impressão, gravar na memória uma imagem aprazível do Rei, cuja figura tutelava o cenário, em lugar de destaque:

No meio do Frontespicio debaixo de hum majestoso pavilhão de veludo negro se via hum meio corpo, ou Busto de mármore, verdadeiro retrato do Serenissimo Rei D. João o 5.º; em cujos lados se viam taobem de mármore duas estatuas com asas, e clarins na boca em ação de tocá-los; que representavam a fama como publicando a hum, e outro Polo do mundo as glorias do mesmo Serenissimo Rei defuncto (*Descrição*, 1751, f. 9).

O Rei, que ostentava no próprio título o exercício do seu poder em territórios dispersos pelas quatro partes do Mundo, foi recordado com a inscrição latina dos nomes dos continentes nas tarjas com grandes letras, fixadas ao lado das armas reais portuguesas. No interior do templo, debaixo do coro, via-se uma armação de panos negros ligados com outros brancos, entre borlas de bordaduras e franjas de ouro. O contraste entre o claro e o escuro fazia destacar as tarjas e as caveiras prateadas com asas de morcego, numa clara figuração simbólica da morte. Nesta cenografia de acentuadas dicotomias cromáticas, que revestia o arco do coro, sobressai a presença de dois “advertidos” emblemas.

No da parte direita se figurava hum sol pintado entre nuvens com a letra = Et latet, et lucet =; manifestando-se nele a singularidade com que o defuncto Rei, ainda entre as trevas da morte resplandecia igualmente para a memoria, e para o respeito. No da parte esquerda se observava hua morte coroadada e por cima dela voando a figura da fama com asas, com a letra = Fama superstes = mostrando-se que ainda podendo a morte roubar-lhe a vida, lhe não amorteceu a gloria (*Descrição*, 1751, f. 11v).

Importa sublinhar o cuidado com que o autor do manuscrito esclarece o sentido destas composições logoicónicas, estrategicamente colocadas à entrada da igreja. No emblema à esquerda,

transmite-se a mensagem de superação da morte através da glória eterna, sob o mote *Fama superstes* (A fama que sobrevive). No lado oposto, replica-se a mesma mensagem, embora elegendo como motivo central o ícone solar. O mote latino *Et latet et lucet* (Ora se esconde, ora reluz) traduz a ideia de que o astro-Rei continua a brilhar mesmo quando se esconde, tal como D. João V continuaria a resplandecer mesmo depois de ingressar nas trevas, porque a memória da sua vida permaneceria intacta. Importa lembrar, neste ponto, a medalha dedicada ao monarca que tem, no anverso, a inscrição IOANNES V. D. G. - PORTVGAL ET ALG. REX (João V, Rei de Portugal e dos Algarves) e apresenta, no reverso, a mesma combinação da imagem e do texto, extraído de Marcial (*Et latet, et lucet Phaethontide condita. Ep. IV, 32*). Trata-se de uma medalha muito rara, provavelmente cunhada na Casa da Moeda de Paris, talvez para assinalar a gratidão do gravador norueguês, que foi convidado a trabalhar em Lisboa (Lamas, 1916, p. 19). A pesquisa de possíveis fontes sugere também um diálogo intertextual com a obra de Picinelli (1694, p. 31), que descreve um emblema fúnebre com a imagem de um sol encoberto pelas nuvens, associado ao lema *Latet et lucet*. De acordo com o *Mundus Symbolicus*, esta proposta representa um Príncipe virtuoso, cuja presença é subtraída aos olhos dos mortais, sem que se ofusque o brilho dos seus feitos.

Fig. 5. Medalha em prata dedicada a D. João V da autoria de Mikkel Rög (1716)



Fonte: <https://numisma.bidinside.com/pt/lot/773/medalhas-prata-1716-rg-fec-/>.

Adaptando ao espaço local as práticas das solenes exéquias organizadas nas capitais da Europa, o significativo conjunto de emblemas estava disperso pela Igreja de Nossa Senhora do Pilar. Por cima do arco principal do coro, via-se um retrato do Rei e do deus Jano coroado, com dois rostos e uma chave na mão. Por baixo, duas letras *Rex, et divus* (Rei e divino), e, logo depois, *Cluserat aeternam noxia bella seram* (Tinha encerrado para sempre a tranca e as guerras devastadoras), aludindo à tradição simbólica do templo romano dedicado a Jano bifronte. As suas portas eram fechadas em tempo de paz, por isso se associa essa representação ao monarca D. João V, cujo reinado se havia pautado pela pacificação.

Nas tribunas que ficavam por cima das portas laterais havia também tarjas suspensas com emblemas pintados. À direita, estava a Ave Fénix a renascer das cinzas ardentes com a letra *Vna ex alia* (Uma a partir de outra), manifestando o contentamento dos Portugueses com as boas ações do Monarca, que se replicaram sucessivamente umas após outras, num fluxo contínuo. No lado esquerdo, via-se uma caveira coroada com a letra *Extinctum vivere fingit amor* (o amor finge que o morto vive), colhido nos versos de Ovídio (*Pont.* 1.9). Assim se figura o amor e a veneração que o Rei enraizara nos corações dos seus vassallos, que continuavam a prestar-lhe tributos como se ainda estivesse vivo.

Por baixo destas tarjas, formava-se um pavilhão branco com borlas de ouro e caveiras, junto a uma pequena tarja que tinha, na parte direita, a letra *Rumpit moras* (Derruba os obstáculos) e na esquerda *Imminet horam* (Está acima do tempo), parecendo aludir à vida eterna depois de ultrapassada a barreira da morte. No meio do arco inferior do coro, estava suspensa uma grande tarja pintada com a figuração alegórica do Tempo, na qual um velho segurava uma foice e uma ampulheta dourada com asas, debaixo do mote *Illo sub rege aurea saecula* (séculos de ouro sob o domínio daquele rei). Esta combinação revelava o período de particular riqueza que correspondeu ao reinado do Magnânimo.

No alto das segundas tribunas da igreja, pendia do teto mais uma grande tarja. À direita, via-se um emblema com Minerva a acompanhar a letra *Sapiens dominabitur astris* (o sábio governará

sobre as estrelas), manifestando a sabedoria do monarca que sobera oferecer coroas de louro aos cultores das Ciências e proteger as Academias. Esta disposição dos elementos assemelha-se a um emblema de Gabriel Rollenhagen com o mesmo sentido, que talvez tenha servido de inspiração ao artista (Fig. 5). À esquerda, figurava-se a Fortuna alada, com um dos pés sobre uma roda, junto do mote *Constans in inconstantia* (constante na inconstância), para simbolizar a particular magnanimidade do defunto Rei, que fora capaz de equilibrar a instabilidade das circunstâncias.

Fig. 6. Emblema *sapiens dominabitur astris* na obra de Rollenhagen, *Nucleus emblematum selectissimorum quae Itali vulgo impresas vocant priuata industria studio singulari*. Coloniae: 1611?



Fonte. Emblemática on-line: <http://hdl.handle.net/10111/EmblemRegistry:E020572>.

Por cima das terceiras tribunas, a partir da cimalha do teto, pendia um emblema em cada tarja. À direita, lia-se o mote *Crescit, et fructificat* (cresce e dá fruto) que estava associado à imagem de uma palmeira com as folhas coroadas, simbolizando a eficácia das opções governativas tomadas por D. João V. À esquerda, estava debuxado o Rio Tejo e nele repousavam vários navios, num cenário tranquilo que se conjuga com o mote *Et currit, et quiescit* (ora corre, ora descansa). Assim se representa, como descreve o relato, a “gostosa quietação com que só corre a receber os frutos da paz de que o encheu a prudente administração do defunto Rei” (*Descrição*, 1751, f. 17). Por baixo destas tribunas, o público podia desfrutar dos deleitosos adornos dos segundos altares e das pilastras.

Nas quartas e últimas tribunas, também foram aplicadas tarjas com emblemas. À direita, estava um templo com o mote *Dat, et recipit* (dá e recebe), aludindo à magnificência com que o pai de D. Pedro II tinha edificado, favorecido e engrandecido tantos edifícios destinados ao culto. À esquerda, contemplava-se uma oliveira fustigada pelos ventos com a letra *Immobilis dum laeditur* (Impassível quando é atacada), numa clara evocação do empenho que o monarca tinha colocado na manutenção da Paz nos seus domínios, resistindo a todas as perturbações.

A detalhada descrição deste ambiente de luz e sombra, com o brilho das velas a refletir nos castiçais de prata sobre o veludo negro, intensifica o contraste entre vida e morte, numa encenação marcada pelas representações simbólicas, na qual foi também integrada a ostentação das insígnias das três ordens militares de que fora Grão Mestre o defunto Rei (como ainda se verifica nas atuais cerimónias fúnebres da realeza britânica, por exemplo). No centro de todas as atenções, ocupando o palco principal da igreja, erguia-se o magnífico mausoléu (com 32 palmos de largo, 38 de comprimento e 20 de altura), imitando o formato oval da igreja e desenhado numa dimensão rigorosamente proporcional. Colocado num patamar elevado e com colunas que pareciam de mármore preto com veios

brancos, o túmulo fingido estava coberto de veludo com franjas e galões de ouro. Em cima dele, uma grandiosa almofada servia de suporte às insígnias régias: coroa, ceptro e bastão.

No topo de uma pirâmide, via-se um cofre que imitava a urna com as cinzas, sendo a estrutura sustentada por quatro figuras vestidas com roupas brancas, em representação das quatro partes do mundo a que se estendia o domínio lusitano. Cada uma delas tinha ao lado um animal que identificava a sua natureza, e pretendia-se, assim, simbolizar a escala global do luto universal que unia os diferentes territórios através da dor partilhada¹³³. Sobre o fundo preto, fingindo mármore branco, foram forjadas as alegorias das quatro virtudes mais resplandecentes do Rei. Entre as virtudes teológicas, foram eleitas duas: a Fé e a Caridade. A primeira trazia um livro com uma tarja da qual pendia a letra retirada do livro da Sabedoria (3), *Dabitur enim illi fidei donum electum* (ser-lhe-á dado o dom eleito da fé); a segunda foi figurada por uma chama na qual ardia o amor divino e por um pelicano que feria o peito para alimentar os filhos, aludindo ao amor que o Monarca sempre dedicara aos súbditos, seguindo a mensagem evocada no texto ali inscrito: *Charitas eius in nobis perfecta est* (o seu Amor é perfeito em nós, *João* 4:12). No âmbito das virtudes cardiais, foram selecionadas a Justiça, que carregava espadas e balanças com o mote *Iustitia tua, iustitia in aeternum* (A tua justiça, a justiça na eternidade, *Salm.* 118:142); e a Prudência, com a divisa das cobras na mão, junto da inscrição *Prudentiam tuam ostendisti plurimam* (revelaste plenamente o teu verdadeiro conhecimento, *Job* 26:3).

133

"Sustentação no ar esta machina sobre os hombros 4 figuras vestidas á heroica com roupas brancas, figurandose nellas as 4 partes do mundo, a que se estende o dominio lusitano; tendo cada hũa a seos pés aquelle bruto, que as distingue. Erão as da frente a Europa, e Azia, vendose nesta pela Religião illuminada no Elefante a cegueyra da Azia; e naquella pela soberania sojugado no Touro o poder da Europa. As de frente contrária erão a America, e a Africa; observandose nesta domada no Leão a feresa da Africa; e naquella domesticada no Tigre a barbaridade da America; mostrando todas sentir igualmente o golpe q' por ellas se repartia" (*Descrição*, 1751, f. 21).

A representação destas virtudes, através de composições logoiocónicas, no mausoléu que centralizava todas as atenções, mostra bem o protagonismo desta linguagem, cuja eficácia comunicativa já tinha sido amplamente testada e comprovada. Para reforçar este argumento, focamos, por fim, o olhar no emblema que foi posicionado nas pilastras entre as últimas tribunas e o arco da capela-mor, ou seja, num local de particular destaque. Ali se pintou o Sol a iluminar o globo com a letra *Et lucet, et vigilat* (Reluz e também protege), de modo a exprimir a perspicaz capacidade régia para governar sobre todos os locais que dominava, nos mais diversos pontos do mundo.

Importa referir que o cotejo das diferentes relações sobre as exéquias dedicadas ao Magnânimo demonstra que os emblemas solares são o tema mais frequente, com quatro exemplos nas exéquias preparadas pelos padres vicentinos (Rodrigues, 1750) e pelos jesuítas de Goa (Silva, 1753). Identificámos também dois emblemas solares nas celebrações organizadas na Sé de Lisboa (1751), na igreja dos Franciscanos da mesma cidade (*Relação das reaes, e sumptuosas exéquias*, 1750), bem como em Viseu (Cunha, 1751), Vila Viçosa e Bahia¹³⁴. Nas exéquias de São João del Rei, foi reproduzido um emblema que coloca a águia a olhar para o Sol, valendo-se da sua extraordinária capacidade ocular. Esta combinação, que figura nos livros de Rollenhagen e Daniel La Feuille, já foi apontada como possível empresa pessoal de D. João V, como se vê na gravura de Lourenço Debrie com o mote *Unum non sufficit* (Monteiro, 1749). Afinal, o astro-Rei, que vence as trevas diariamente, cumpre todos os critérios para transmitir, de forma eficaz, eloquente e bem intuitiva, a mensagem sobre a vida depois da morte. Assim, conclui-se que este emblema ganha maior ênfase se tivermos em consideração a representação solar associada à iconografia joanina, na senda do modelo tornado célebre pelas figurações simbólicas do famoso Rei-Sol, Louis XIV.

134

O estudo comparativo dos relatos, desenvolvido nesta fase preliminar da pesquisa, permite concluir que os ícones mais repetidos são, por ordem crescente, o heliotrópio, a águia (símbolo de poder), o templo e o Sol. Facilmente se percebe que todos eles estão relacionados com a devoção do Rei, que ficou conhecido pela construção de edifícios megalómanos, de que é exemplo a igreja do Convento de Mafra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Naturalmente incapazes de fornecer a ilusão de participação que as atuais transmissões televisivas ou em *streaming* permitem, de modo a satisfazer o interesse do público pelos rituais fúnebres dos governantes, o relato das exéquias em Vila Rica torna possível entrever o espetáculo montado em torno da morte do monarca. Embora não tenha sido publicado no seguimento do acontecimento, este registo, a par dos opúsculos impressos, desempenha um papel determinante na construção da memória histórica, emprestando uma certa perenidade à existência transitória das cerimónias. O estudo deste raro contributo reveste-se, pois, de inegável valor para conhecer as práticas de religiosidade aliadas à propaganda política no território mineiro do século XVIII. A relevante presença da emblemática festiva comprova a total assimilação dos costumes europeus nas cerimónias do império colonial, recorrendo à linguagem simbólica com o objetivo de sacralizar a figura régia, numa estratégia concertada que colocava os rituais religiosos ao serviço da Casa Real, aproveitando a adesão comovida do público e o apoio das autoridades.

Pese embora o tom pretensamente objetivo destes textos e a evidente reprodução de modelos convencionais, o valor iconográfico de tais testemunhos não deve ser ignorado porque comprova a dimensão representativa dos emblemas e dos artifícios visuais direcionados para os espetadores. Ainda que a mensagem fosse inacessível para as camadas menos instruídas da população, a tentativa de representar as virtudes do Monarca, através de ícones e de inscrições mais ou menos vulgarizados – e, por conseguinte, potencialmente reconhecidos e corretamente interpretados pelos mais cultos – aponta para um procedimento comunicativo, que sugere alguma aproximação com as atuais estratégias de *marketing* e propaganda dirigidas às massas. Os emblemas evocativos de D. João V devem, assim, ser interpretados no contexto de um discurso tanatológico,

construído e validado por uma moldura sociológica específica, de modo a corresponder a motivações ideológicas, como a preocupação de pintar um retrato *post mortem* capaz de afirmar a personalidade régia, legitimar a hierarquia social e exaltar a glória humana.

Ao concluir, o autor anónimo refere a cerimónia oficial da quebra dos escudos nas três praças mais concorridas da vila, reproduzindo o antigo costume português, e menciona também a realização de uma missa de *requiem* e de uma oração fúnebre. Além disso, a intervenção de quatro coros de vozes e instrumentos, bem como a presença dos nobres engalados nos rituais que se estenderam das nove da manhã até perto das cinco da tarde, confirma a dimensão multissensorial do espetáculo montado com um rico dispositivo de efeitos audiovisuais. A versão oficial do evento transmite a firme convicção de que o mausoléu de Vila Rica foi fabricado “só pelas medidas da dor”; e, por isso, faria eterna a saudade, por oposição a todos os obeliscos e pirâmides erigidos por mera vaidade (*Descrição*, 1751, f. 24v). Deste modo, pretende-se defender a ideia de que o teatro de luz e cor procurou representar a sincera dor coletiva dos habitantes de Vila Rica, reforçando a sensação de pertença e de fidelidade à coroa portuguesa. Os emblemas materializaram essa mensagem, enquanto instrumentos simbólicos concebidos para fixar a versão da história patrocinada pelas autoridades e filtrada pelo intuito propagandístico do relato. Além disso, mostram como efetivamente funcionavam os mecanismos de representação simbólica, veiculam os modelos em circulação, desafiam-nos a identificar as fontes e a construir diálogos intertextuais.

A prevalência das composições emblemáticas nas exéquias de D. João V, realizadas nos diferentes continentes, levanta, pois, inúmeras questões que valem a pena investigar, de modo a conhecer melhor as práticas de religiosidade da época. Como é que os programas iconográficos aplicavam os emblemas? Que técnicas eram usadas? Será que os artistas se inspiravam sempre em modelos pré-existentes? Terão os territórios ultramarinos criado novas combinações para

expressar a identidade autóctone? Qual era, afinal, o impacto destes emblemas na construção da imagem régia na memória dos súbditos? Para responder a estas dúvidas, importa continuar a pesquisa, na certeza de que o espetáculo da morte tinha no Barroco um poder de atração que se mantém na contemporaneidade, dado que constitui uma oportunidade derradeira para vencer a efemeridade da natureza humana através de uma representação na memória dos vivos (uma presença na ausência), vencendo, enfim, as leis do esquecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCIATO, Andrea. **Emblemata**. Lugduni: *apud* Rovillum, 1550.

ALVES, Celio. As Virtudes Do Entalhador Francisco Xavier De Brito Na Decoração Da Capela-Mor Da Matriz Do Pilar Em Ouro Preto e Os Funerais De D. João V. **Imagem Brasileira**, n. 10, p. 108-114, 2020.

ARAÚJO, Filipa. 'Urna entre mares tem sol verdadeiro': a representação emblemática de um império transoceânico nas exéquias de D. Pedro II, na Bahia. *In*: RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada et al. (org.) **Arte y Patrimonio en Iberoamérica**: tráficos transoceánicos, 457-475. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I/CEIBA, p. 457-475, 2016.

Breve Descrição, Ou funebre narração Do Sumptuozo Funeral, e triste espectáculo Que em Villa Rica do Ouro Preto Cabeça de todas as das Minas celebrou o Senado della á glorioza memoria do Sereniss.^o Rey D. João o Quinto Sendo assist.es a elle o Ouv.r g.al, e o Senado da mesma no dia 7. de Janr.^o de 751. Cod. Mss 5, nº 9 da Biblioteca Nacional de Lisboa. Disponível em <http://purl.pt/31170/1/html/index.html#/1>.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer, Tradução de Ephraim Ferreira Alves, 10^o ed. Petrópolis: R. J., Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. O Mundo como representação. **Estudos Avançados**. São Paulo, vol. 5, nº 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141991000100010>.

CUNHA, Manuel. **Relação das exéquias**, que pela Alma do Fidelíssimo Senhor Rey D. João V, celebrou na Santa Igreja Cathedral de Viseu o Excellentissimo e Reverendissimo Senhor D. Julio Francisco de Oliveira. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1751.

Descrição fúnebre das Exequias, que a Bazilica Patriarchal de Santa Maria dedicou à memoria do Fidelissimo Senhor Rey Dom Joaõ V. Escrita, e delineada por Bento Morganti, Beneficiado na mesma Igreja ... Offerecido tudo à Magestade Fidelissima de D. Jozé I, Nosso Senhor, pelos Conegos da mesma Basilica. Lisboa: na officina de Francisco da Silva, 1750, p. 1-54.

Eccos funebres das Vozes Saudosas, que chegáraõ de Portugal à Índia pela morte do muito Alto, Poderoso, e Fidelissimo Rey, e Senhor D. João V. Communicados ao mesmo Reino de Portugal pelos religiosos da Companhia de Jesus, da Provincia de Goa. Lisboa: na Officina de Francisco da Silva, 1753.

LAMAS, Artur. **Medalhas portuguesas e estrangeiras referentes a Portugal**; memória histórica e descritiva baseada na colecção iniciada por José Lamas. Lisboa: Tipografia de Adolpho de Mendonça, 1916.

MONTEIRO, Manuel. **Elogios dos Reis de Portugal de nome João**. Lisboa: oficina de Francisco da Silva, 1749.

MONTEIRO, Rodrigo. **O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América 1640-1720**. São Paulo: Editora Hucitec, 2002.

Noticia Chronologica dos Funeraes que as Cidades, e Villas do Reino de Portugal dedicaraõ à saudosa memoria do seu Fidelissimo Monarcha D. João V. Madrid: Antonio Perez de Soto, 1752.

PICINELLI, Philippo. **Mundus Symbolicus**, in emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris, quam profanes Eruditionibus ac Sententiis illustratus. Coloniae Agrippinae: sumptibus Hermanni Demen, 1694.

Relação das reaes, e sumptuosas exequias, que a Venerável Ordem Terceira da Penitencia celebrou no Magestoso Templo do Real Convento de S. Francisco da Cidade de Lisboa pela Alma do Muito Alto, Poderoso e Fidelissimo Rey D. João V, Nosso Senhor, em agradecida memoria do quanto amou, honrou, e favoreceo a todas as Tres Ordens Seraficas. S/I: s/e, 1750.

RODRIGUES, Inácio (ed.). **Relação das solennes exéquias dedicadas pelos Padres da Congregação da Missão**, em 25 e 26 de outubro de 1750, à saudosa memória do Fidelissimo Rei de Portugal D. João V seu augusto fundador. Lisboa: Oficina de Ignacio Rodrigues, 1750.

RODRIGUEZ LOPEZ, Emilio Carlos. **Festas públicas, memória e representação**: um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822. São Paulo: Humanitas FFLCH, História Social USP, 2004.

STRONG, Roy. **Art and Power**: Renaissance festivals 1450-1650. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

TEDIM, José Manuel. Teatro da morte e da glória: Francisco Xavier de Brito e as Exéquias de D. João V em Ouro Preto. **Barroco**. Belo Horizonte, vol. 17, p. 241-250, 1993-1996. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11328/2270>.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

VIEIRA, Padre António. Obras completas. **Sermões**. Vol. III. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.

11

Rafael Araldi Vaz
Universidade do Planalto Catarinense

EXU, PARRESÍA E EDUCAÇÃO

**QUANDO EDUCAR
É LANÇAR À ERRÂNCIA**

*Mediante o uso de conchas adivinhas,
Orunmilá revelava aos homens as
intenções do supremo deus Olorum
e os significados do destino.
Orunmilá aplainava os
caminhos para os humanos,
enquanto Exu os
emboscava na estrada
e fazia incertas todas as coisas.
O caráter de Orunmilá era o destino,
o de Exu, o acidente.
Mesmo assim ficaram amigos íntimos.
(Prandi, 2001, p. 76)*

*Viagem das crianças, eis o sentido
lato da palavra grega pedagogia.
Aprender lança a errância.
(Serres, 1993, p. 15)*

O que Exu tem a ensinar à educação? De qual educação Exu nos fala, quando reconhecemos a centralidade dos saberes que sua presença carrega no mundo afro-atlântico? Para alguns, certamente, tais perguntas podem parecer estranhas ou despropositadas. Para outros, trata-se de uma questão ético-política urgente em nosso tempo presente¹³⁵. Particularmente, é reconhecido que o que esteve e está em jogo, no processo de constituição da educação, erigida pelo mundo ocidental, é a destituição e o apagamento dos corpos, saberes e linguagens subalternizados e racializados pelo projeto colonial moderno. Trata-se, portanto, do reconhecimento da centralidade destes saberes ante ao projeto colonial que nos foi imposto, o que implica pensar quais epistemologias foram e são capazes de estruturar formas contracoloniais de educação, pensamento e vida. Quais fundamentos podem, portanto, alicerçar modos de produção de saberes e práticas descentralizadas da racionalidade instrumental

135

Ver Leda Maria Martins (1995, 2021a, 2021b); Luiz Rufino (2019; 2023) e Déa Trancoso (2024).

erigida pelo Ocidente? Nunca esquecendo ser o Ocidente uma invenção que se estruturou sob as bases do colonialismo, no interior de um projeto de espólio e massacre (simbólico, epistêmico e material) dos povos por ele subalternizados.

Como é possível, portanto, responder a estes questionamentos? No itan¹³⁶ que abre este ensaio, encontramos uma embocadura, uma boca de mata por onde é possível entrar para caçar os fundamentos, conceitos e agenciamentos, que nos permitem flechar o coração do projeto colonial. No itan de Exu e Orunmilá, a vida, sob a metáfora do caminho, se descobre como um tensionamento entre acidentes e encontros, entre desorientação e orientação, entre destino e errância. Como na palavra *e-ducere*, educar significa “conduzir para fora” (Masschelein, 2008). Abrir o caminho, lançar à errância (Serres, 1993), abrir o corpo ao trajeto, abrir trajeto no corpo, colocar-se no caminho e ser por ele envolvido, ser levado ao mundo e ao extraordinário de sua experiência, abrir clareiras na mata, que permitam mirar melhor o nosso alvo. É a partir desta abertura de caminho, desta abertura à errância, portanto, que busco tramar um encontro inaudito entre Exu, a *parresía* e a pedagogia, inspirado na filosofia mestiça de Michel Serres, e orientado pela filosofia cínica de Michel Foucault.

Nesta encruzilhada (Martins, 2021a; Rufino, 2019), neste espaço de confluência (Bispo, 2023), educar se converte em uma experiência que se faz enquanto se é lançado à errância, enquanto se é exposto à vida, aos compromissos e laços ético-políticos que ela nos demanda. É na encruzilhada, portanto, neste lugar mestiço, neste encontro atlântico entre Exu, a pedagogia e a filosofia cínica, que pretendo indagar como este orixá é capaz de fornecer, como senhor da linguagem, outros códigos, semânticas e cosmovisões, através das quais palavra e vida coincidam (*parresía*). Estruturando, assim, modos de vida capazes de sustentar uma ético-política,

136

Itã, itan ou itan (em iorubá) são os relatos míticos da cultura nagô-iorubá.

que tome a educação como um gesto de abertura e de engajamento à vida, reconhecendo, no movimento de exposição à vida (e ao que nela há de diferença, reciprocidade e partilha), o fundamento próprio ao ato educativo.

Assim, na primeira sessão, procuro traçar as relações possíveis entre Exu e a *parresía* cínica, para, em seguida, analisar, em diálogo com Jan Masschelein (2008), Michel Serres (1993) e Michel Foucault (2011), os significados possíveis de uma educação pensada a partir do olhar (atenção), risco e errância, na qual Exu seja firmado como o tropos de um saber que funda a educação como experiência contracolonial.

EXU E A *PARRESÍA* CÍNICA

Esú, Elégbara, Eleguá, Legbá, Bará. Potência encantada, guardião dos caminhos, travessias, encruzilhadas. Aquele que faz e desfaz, ata e desata, ser ambíguo, ambivalente, múltiplo, mestiço, errante... mas, não menos, certo. Mensageiro dos diferentes mundos, orixá das brechas, aquele que vibra assentado nos corpos, nos poros, nos veios da matéria, nas práticas, poéticas, usos, jogos, movimentos, mandingas... Nos fazeres, nos modos de vida do outro, nos modos transviados de vida. Muitos são os nomes de Exu, tanto quanto são seus predicados. Muitas são as palavras que buscam decifrá-lo, decodificá-lo ou mesmo erigir para ele uma hermenêutica. Neste sentido, é muito importante lembrar (como autoprecaução) que as palavras são, elas próprias, obra e domínio de Exu. Afinal, Exu é o portador da linguagem de Orunmilá entre os humanos, ao mesmo tempo que é o silêncio que antecede cada fala. Assim, podemos pressentir, na companhia do senhor dos caminhos, os motivos pelos quais a linguagem é sempre um desvio, um drible em relação ao real, um movimento para o qual o real sempre nos escapa

(nos diria Jacques Lacan¹³⁷), ao mesmo tempo em que confere existência à própria realidade. Neste sentido, novamente, Exu (o real) aparece como o inapreensível, aquele que, mesmo catiço, jamais é aprisionado, pois ele é o próprio movimento, que, em sua mágica aparência, engana e escapa, ao mesmo tempo que se deixa ver no lugar em que não está.

Portanto, se é Exu desviante, desviante é a palavra que fala. Palavra afiada, falada ou cantada, é ela quem vibra, cria e corta a teia que tece e ordena o mundo. Desviante, errante, portanto, mas ao mesmo tempo “acertante”. Afinal, Exu é aquele que acertou o pássaro ontem, com a pedra que só jogou hoje.

Diferentemente da palavra de Exu, está a palavra escrita, esta matéria orgânica morta, esta liturgia canônica, ordenadora das coisas e dos mundos erigidos pelo colonialismo. E é em sua gramática, esta tecnologia ordenadora do mundo, dos céus e da terra, essa ordem onto-teo-tecnológica, que impede que nos livremos de Deus e de todos os seus demônios, é a partir dela que se estrutura as regras de inclusão e expulsão dos sentidos da vida e da morte. A gramática, este latifúndio de palavras-cerca, que se acercam do mundo, derubando florestas, secando os rios, rasgando a terra e pastoreando os corpos. Domesticando a palavra selvagem, subordinando a alteridade, a pluriversidade do mundo, constrangendo, em sua intimidade retórica, aprisionando em sua senzala epistêmica, acorrentando corpos e subjetividades à monocultura epistemológica ocidental.

Se a palavra escrita, da qual a gramática é sua lei e seu arquivo, estrutura os regimes de verdade, orientando as tropologias e teleologias da civilização ocidental, a palavra viva, palavra-corpo, aquela que se convencionou denominar oralidade (em oposição à palavra escrita), é quem orienta as memórias vivas a partir da errância.

137

Jacques Lacan propõe pensar o real como o intangível, inapreensível, cuja substância não se dá a conhecer a não ser como linguagem. A linguagem simbólica, o imaginário e o real conformariam, segundo Lacan, uma tríade, da qual um setor ou nível não é traduzível ao outro. Ver Jacques Lacan (1998).

Isto é, sempre dispondo de um modo transversal e travesso de pensar a verdade, reorientando os sentidos e movimentos da memória no presente, em um processo de tensionamento entre lembrança e esquecimento, entre verdade e ficção, entre o real e o simbólico. Tal como os mitos, uma ação mágica na qual a relação se estrutura entre o que se preserva simbolicamente e o que a poética é capaz de cantar, reencantar ou reencarnar no presente.

É, neste sentido, que acredito ser possível pensar a palavra em Exu: uma palavra sem hermenêutica e sem gramática, ao menos tal como o Ocidente urdiu tais conceitos. Uma palavra nômade, que voa pela boca, e que se converte em uma prática do dizer, uma forma entre muitas de firmar a verdade, algo muito parecido com aquilo que Michel Foucault denominou de aleturgia: um certo modo de dizer a verdade, sem basear-se em um regime de verdade. Um modo de praticar a palavra, como modo de existência, e não como forma de acesso ao conhecimento instrumental, não como busca da revelação da verdade de si, mas como uma prática orientadora de um cuidado de si e de um certo modo de estar no mundo. Palavra que é, portanto, uma operadora da verdade, mas de uma verdade somente possível enquanto invenção, escândalo e insurgência. Portanto, uma palavra que se diz e se faz como verdade, na medida em que se estrutura numa ética, em certo modo de ser no mundo, que tem no escândalo e na insurgência a sua força motriz.

A essa palavra escandalosa, a essa palavra insurgente e corajosa, a esse modo de dizer a verdade, os antigos cínicos deram o nome de *parresía*. Michel Foucault foi o responsável por estudar esta forma aletúrgica, esse modo de dizer a verdade entre os antigos filósofos cínicos, para os quais o risco, o perigo, a insurgência e o escândalo eram traços éticos centrais ao uso da palavra verdadeira. A palavra, o modo de dizer a verdade, tinha por função mudar o valor da moeda. Isto é, modificar o sentido e significado da verdade, tal como canonizada pela civilização grega, transvalorar seus valores

sedimentados, mesmo que, para isso, fosse necessário arriscar a própria vida. Como afirma Frederic Gros (2004, p. 162):

A filosofia cínica, além da diversidade de seus exemplos, comporta dois núcleos duros: um determinado uso da fala (uma franqueza rude, áspera, provocadora) e um modo de vida particular, imediatamente reconhecível (uma vida de errância crítica e de pobreza, um manto imundo, um alforje e uma barba hirsuta).

Neste sentido, os antigos cínicos tinham um compromisso ético com a vida em sua dimensão trágica e selvagem. A vida precisava ser dita, pronunciada e provada em sua própria existência, mesmo que se colocasse em risco a própria vida, de tal modo que vida e palavra fossem (co)fundidas em um modo de vida. Uma estética da existência para a qual o desvio, a errância, significava o caminho ao encontro da própria vida, uma vida que somente exposta à crueza e a beleza, ao sofrimento e ao prazer, ao imprevisto e às contingências, daria conta de expor os poderes castradores e ordenadores da cidade grega e de sua civilização, desse universo demasiadamente humano, humanista, racionalista e narcísico. O compromisso existencial de filósofos cínicos, como Diógenes, foi o de transgredir e transvalorar os sentidos dados à vida pela cidade, tendo a filosofia como prática da verdade, de um “[...] dizer verdadeiro sem vergonha e sem medo, do dizer verdadeiro ilimitado e corajoso, do dizer verdadeiro que impulsiona sua coragem e seu atrevimento até que ele se torne insolência intolerável” (Foucault, 2011, p. 153). O escândalo do corpo e da palavra tinham, por função ética, deixar a pólis nua diante do sol.

É neste sol cínico, que ilumina e queima todas as frinchas da cidade, que a *physis*, a natureza, Gaia e toda a sua força imanente se tornam manifestas como valor trans-histórico e transcultural. E é aqui em Exu, essa força iorubana e afrodiáspórica, esse vórtice que atravessa o mundo atlântico com sua boca voraz que tudo come, é nele e por ele que penso ser possível encontrar na *parresía* cínica uma nova encruzilhada, por onde a palavra verdadeira possa constituir modos

de vida insurgentes. Mais ainda, é na *parresía* cínica que se torna possível encontrar um contravalor ocidental, um deslocamento, um desvio, uma dissidência interna em relação ao modo como o próprio Ocidente veio a se constituir como epicentro global da racionalidade, do humanismo antropocêntrico, do individualismo liberal, da superioridade racial e da domesticidade colonial. Fundamentos estes lastreados e sedimentados no mito fundador da civilização grega, no mitologema do milagre grego, originariamente confrontados pela filosofia cínica.

Portanto, se os cínicos foram para a Europa e para a tradição filosófica ocidental, uma força dissidente e transviante, em relação ao seu modo de vida civilizado, Exu é, para o mundo colonial europeu, uma força insurgente, selvagem e desestabilizadora, não à toa confundida e reinventada pelo Ocidente como o próprio demônio. Como afirma Pierre Fantumbi Verger (2002, p. 76):

Ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no com o Diabo, fazendo dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.

Tal como os cínicos eram odiados pela civilização grega por incorporarem a vida filosófica como escândalo da verdade, colocando-se à margem da cidade por sua vida errante e reprovável, Exu é aquele que expõe, em sua nudez fálica, os interditos da própria civilização ocidental. Exu e a verdade cínica, portanto, têm em comum uma verdade escandalosa e insolente, cuja potencialidade está em expor a contraface da civilização grega e cristã ocidental. O impensável, o interdito, o censurável e o recalcado ganham expressividade como componentes centrais e estruturadores da vida. Portanto, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, os cínicos se constituem como a potência errante e escorraçada, que constituiu o núcleo

universal da filosofia grega (Foucault, 2011, p. 178), Exu é a potência errante que dá centralidade ao que foi relegado à sombra do Ocidente, restabelecendo o valor a tudo que se tornou reprovável, pecaminoso ou herético, recolocando, no centro da encruzilhada, os corpos, saberes e práticas que os processos de sujeição colonial converteram em abjeção e descarte.

CAMINHAR COM EXU: EDUCAÇÃO, OLHAR, RISCO E ERRÂNCIA

Ciumento da perfeita harmonia existente entre dois amigos, Exu decidiu colocá-los em desacordo. Com esse propósito, vestiu um chapéu de um lado branco puro e de outro vermelho brilhante e passou entre os dois amigos que estavam trabalhando em seus campos, saudou-os e seguiu.

Quando ele já havia passado, um disse para o outro:

“Que bonito chapéu branco!”

“De modo algum”, respondeu o outro; “é um belo chapéu vermelho.”

A partir daí, começou uma disputa tão intensa entre os dois homens que um deles acabou rachando a cabeça do outro com um machado

(Baudin, 1885 *apud* Silva, 2024, p. 357).

Gostaria de explorar um caminho diferente ou uma idéia diferente. Na verdade, quero entender o “educar o olhar” não no sentido de educare (ensinar), mas de e-ducere, como conduzir para fora, dirigir-se para fora, levar para fora. E-ducare o olhar não significa adquirir uma visão crítica ou liberada, mas sim libertar nossa visão. Não significa nos tornarmos conscientes ou despertos, mas sim nos tornarmos atentos, significa prestar atenção (Masschelein, 2008, p. 36).

Sob certas condições, educar é, acima de tudo, uma atitude de constituição de experiência. Não a execução procedimental de uma técnica, simplesmente. Mas, sim, uma atividade que ocupa quem o faz, com um processo de constituição de si. Experiência que implica, necessariamente, um processo de feitura do sujeito sobre si mesmo. Entre movimento e envolvimento, o caminho é o território aberto, no qual quem caminha traça os contornos da estrada ao mesmo tempo em que traça os contornos de quem se torna. Exposto ao percurso, às suas vicissitudes e diferenças, aos seus riscos e imprevisibilidades, o sujeito que caminha é transformado pelo caminho.

Como afirma Michel Serres, “não há aprendizado sem exposição, às vezes perigosa, ao outro” (Serres, 1993, p. 15). Expor-se é, em primeiro lugar, uma condição indicativa de quem caminha. Significa, antes de tudo, que o sujeito caminhante se encontra aberto. Aberto à diferença, ao inaudito e à inconclusão. Por isso, toda travessia explora o contato com diferentes formas vivas ou mortas, sejam elas objetos, plantas, pedras, humanos ou animais. A travessia se faz, ao mesmo tempo, como o movimento de contato com a diferença, com o outro, mas também com o que é comum ao mundo. Se faz ao se tomar contato com o inaudito, com aquilo que é próprio à singularidade da experiência de constituição do sujeito. Estar aberto é reconhecer a inconclusão do processo formativo, naquilo que o caminho faz com quem caminha. É estar vinculado ao passo de cada momento presente, como uma abertura pela qual o corpo é atravessado pelo espaço e pelo tempo. Esta abertura designa uma condição de porosidade, o tráfego entre o dentro e o fora, o movimento e a circularidade entre o que a estrada oferece e o que o corpo é capaz de reter e devolver ao mundo. Mas, não menos, designa a condição de inconclusão. Inconclusão, pois o trabalho sobre si mesmo, esta atividade de conhecer o corpo no mundo e o mundo no corpo, é uma atividade sem fim, sem forma, sem objetivo ou ponto de chegada. Uma atividade metamórfica, móvel, instável, estabelecida na codependência de todas as relações, nas relações de troca e reciprocidade, sem as

quais nada adquire forma dentro deste conjunto impermanente que a experiência traça.

Caminhar é adquirir distanciamento crítico, que não é chegar a um metaponto de vista, mas a uma distância em que a “alma” se dissolve a partir do interior. É uma prática de “**pôr em risco sua própria formação de sujeito**” (Butler, 2001) através de **uma relação diferente com o presente** – é também por isso que Foucault considera a crítica “uma questão de atitude” (Masschelein, 2008, p. 39).

Caminhar guarda uma relação de intimidade com o olhar. Por isso, Jan Masschelein opta por falar do caminhante como aquele que se afasta do ponto de partida, como quem toma distanciamento crítico em relação às suas próprias origens. Entretanto, tal distanciamento não implica tão somente tomar um ponto de vista privilegiado, uma perspectiva melhor assentada em relação ao que se observa. Não significa “nos tornarmos conscientes ou despertos, mas sim nos tornarmos atentos, significa prestar atenção” (Masschelein, 2008, p. 36). A atenção aparece aqui como um modo pelo qual a educação estabelece uma relação com o tempo, com o cuidado e com a alteridade. Relação com o tempo na medida em que exige o que os budistas chamariam de um estado de presença, um certo tipo de ligação com o tempo presente, que vincula o corpo ao todo, os pés à terra, os olhos à paisagem, a língua ao orvalho, a pele à brisa. Atenção que sustém uma posição de cuidado consigo e com o mundo ao redor, que orienta uma ética que compreende o conhecimento e o pensamento como ações de atenção consigo, com o que se é e com o que se torna. Por fim, a atenção não poderia estar completa caso não considerasse a condição de alteridade, a aproximação, o contato, o vínculo e o reconhecimento do outro em mim, pois, se trata de estar interessado naquilo que se passa no mundo e naquilo que tem o condão de transformar tudo o que (não) sei e tudo o que sou. Atenção que só pode existir como fundamento de experiência quando permitimos estar expostos ao mundo. É adentrar em um estado de experiência no qual o mundo se abra para mim,

se apresente e permita que eu possa ser transformado. “Porque não há aprendizado sem exposição, às vezes perigosa, ao outro. Nunca mais saberei quem sou, onde estou, de onde venho, aonde vou, por onde passar. Eu me exponho ao outro, às estranhezas” (Serres, 1993, p. 15). Novamente, exposição, estar fora de posição, significa colocar a nossa posição em jogo. Arriscar dissolver a alma, arriscar perder quem se é. Como diria Michel Foucault, é estar aberto à difícil tarefa de fazer algo com aquilo que fizeram de nós.

A questão do caminhar não é que ele nos ofereceria uma visão (leitura) “melhor” ou uma visão mais completa, que nos permitiria transgredir os limites de nossa perspectiva, mas sim que ele nos permite, por assim dizer, **uma visão além de toda perspectiva, um olhar que nos transforma (e é, portanto, experiência) enquanto a sua evidência nos comanda.** Ele permite **um olhar além de toda perspectiva**, já que a **perspectiva está presa a um ponto de vista no sentido de posição subjetiva**, ou seja, exatamente a posição do sujeito em relação a um objeto/objetivo. **Caminhar significa colocar essa posição em jogo**, significa ex-posição, estar fora-de-posição (Masschelein, 2008, p. 37).

Em outro famoso itan, Exu aparece como aquele que provoca dissensão entre dois homens. Dois grandes amigos acabam brigando diante da diferença de perspectivas frente ao gorro de duas cores de Exu. O que este conto informa sobre a cosmovisão fon-iorubá diz respeito ao modo como o conhecimento é encarado no interior da experiência nativa. Diferentemente da noção ocidental de conhecimento, na qual as diferenças se afirmam em matizes binárias e opostas, o que está em jogo é, como afirma Jan Masschelein, “um olhar além de toda a perspectiva”, o que significa que o deslocamento é uma atitude fundamental à educação, posto que coloca em jogo a própria noção de perspectiva. Em outras palavras, a própria noção de conhecimento. Por isso, mais uma vez, caminhar e educar (*educere*) é se colocar em “ex-posição”, em um modo deslocado, “fora-de-posição”, espaço através do qual o processo de transformação do olhar e de

SUMÁRIO

transformação do sujeito permitem o encontro atento com a alteridade do mundo, um encontro com a diferença que habita o comum. Encontro que, na relação de partilha e reciprocidade com o caminho, orienta a diferença que constitui o caminhante, sustentada tão somente pela relação que sua diferença estabelece com o mundo comum pelo qual caminha.

Se Exu é quem permite a dissensão, o desencontro de perspectivas, não é para que ao fim os dois amigos disputem a verdade (o gorro de Exu) até a morte, mas para que nós possamos ouvir o sopro deste saber, e refletir sobre um outro desenlace possível em nossa própria história, um que reconheça que, para educar os nossos sentidos, é necessário movimento e envolvimento, contato e exposição, diferença e partilha. Reconhecer que a educação pela errância não é aquela que conduz ao erro, e que a educação como exposição não é a que conduz à vulnerabilidade. Esta é a perspectiva colonial de educação, pois a compreende como um caminho prescrito e seguro, em cuja a verdade (colonial, cristã, cartesiana, patriarcal) se estrutura a normalização das condutas e o lugar do saber técnico-operativo ocidental. Por isso, o gorro de Exu é um chamado à atenção, um tipo de atenção que se dê para além de toda busca adequada de perspectiva, mas uma atenção compreendida como possibilidade, possibilidade que se abre em cada novo movimento, em cada novo momento presente, que reconhece o tempo de cada coisa, os diferentes lugares e as mudanças que implicam um reposicionamento constante do olhar; também, uma atenção que seja compreendida como relação, como um tipo de envolvimento com o mundo, que se aperceba que estar atento ao mundo é estar atento ao outro e a si mesmo, é não dispensar o cuidado, a constituição ética de um certo modo de viver, atento aos movimentos e transformações, acercando-se dos saberes que o caminho ensina, para que possamos abrir picada no coração da floresta e retomar a educação como prática de vida.

Eis o traço que une Exu à educação (*educere*) e a *parresía* (coragem da verdade). Exu, como epistemologia viva, como palavra,

saber e educação, convoca à exposição (ex-posição) em seu duplo sentido de risco e transformação. Risco, que enquanto perigo, aponta para um uso da palavra escandalosa e verdadeira, na medida em que seja capaz de sustentar uma postura ético-política na relação consigo e com o mundo. Transformação do olhar, no sentido de movimento constante, de desvio de perspectiva em relação ao que se é e ao mundo, para que a educação cumpra a sua função de constituir uma atenção permanente e renovada em relação ao mundo em sua condição de impermanência.

NAS ENCRUZILHADAS DO MUNDO COMUM (CONSIDERAÇÕES FINAIS)

Como vimos na abertura deste ensaio, Exu, a verdade que habita o corpo (Exu Bará), que se manifesta na palavra viva, é uma verdade constituída pelo desvio e pelo acidente, constituída por uma experiência da errância, portanto. É neste sentido que Exu é um pedagogo por excelência, na mesma medida em que o pedagogo é, para Michel Serres, um caminhante, aquele que viaja com a criança, aquele que conduz a criança na saída da *oikos*, da família, do conforto da casa, do universo das certezas e da indiferença ao mundo comum. Como afirma Michel Serres (1993, p. 15):

Viagem das crianças é o sentido lato da palavra pedagogia. Aprender lança a errância. Explodir em pedaços para se lançar em um caminho de destino incerto exige um heroísmo que sobretudo a infância parece capaz de mostrar, embora ela deva ser seduzida para encetá-lo. Seduzir: conduzir para outro lugar. Bifurcar a direção dita natural. [...] Bifurcar quer dizer obrigatoriamente decidir-se por um caminho transversal que conduz a um lugar ignorado. Sobretudo: jamais tomar a estrada fácil [...]

É este pedagogo que leva à errância, a um lugar imprevisto, que convoca para cada orí o cuidado de si, o zelo por sua própria singularidade ante as imprevisibilidades do caminho. É no caminho, portanto, que se molda a experiência, caminho cujo corolário é a constituição da diferença, da autonomia e do encontro nas encruzilhadas do mundo comum. É na errância, portanto, que a diferença pode emergir como um acontecimento singular. O contrário da errância é a normalização dos corpos, a prescrição das condutas, a pavimentação dos caminhos, a linearização da história, a universalização do saber e a panoptização do tempo. Não fosse a malandragem de Exu, que nos desvia do reto caminho, dos caminhos da normalização e da normatização, a batalha estaria decidida, a colonização dos corpos assegurada e o império jamais poderia ruir. Afinal, Exu, como saber disruptivo, é quem abre caminho para modos de vida que sejam capazes de se estruturar a partir do enfrentamento ao colonialismo, na “negaça”, no “passa pé” e no “jogo de corpo” (Rufino, 2019; 2023), restabelecendo outras relações cósmicas, de contato, reciprocidade e partilha com o mundo, concebendo a educação como um “fenômeno mais que humano” (Rufino, 2023, p. 23).

Exu é a educação pensada a partir da errância e a vida como escândalo da verdade! A verdade enquanto escândalo, enquanto afirmação de uma ética da coragem, é o que permite ao corpo pulsar no mundo sua singularidade radical. A palavra e o corpo que se pronunciam enquanto coragem da verdade são, portanto, a presença de Exu cavalcando em nossos corpos, interpelando nossas certezas, movimentando nossa inquietude e insurgência, nos conduzindo errantes pelos caminhos de Orunmilá.

SUMÁRIO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BISPO, Antônio dos Santos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso dado no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.

GROS, Frédéric. **Foucault**: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

LACAN, Jacques. **Para-além do princípio de realidade** (1936). *In*: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**. São Paulo: Perspectiva. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021a.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021b.

MASSCHELEIN, Jan. **E-ducando o Olhar**: a necessidade de uma pedagogia pobre. *Revista Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 35-47, jan.-jun. 2008. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-31432008000100005. Acesso em: 26 de fevereiro de 2025.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. **Ponta-cabeça**: educação, jogo de corpo e outras mandingas. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.

SERRES, Michel. **Filosofia Mestiça**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Exu**: Um Deus Afro-atlântico no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2024.

TRANCOSO, Déa. **Catimbó Zen**: existências compartilhadas – uma Filha da Folha e os Exus Zambarado e Calunga da Calunga Grande em arte, clínica, educação, alegria e cura. Tese de Doutorado em Educação. Unicamp, 2024.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

12

Rogério Klaumann
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

AS MANIFESTAÇÕES POPULARES QUE ABALARAM O BRASIL EM 2013 E A FUNCIONALIDADE RELIGIOSA DO RITO DE EXPIAÇÃO¹³⁸

138

Texto originalmente escrito em julho de 2013.

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-453-712

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Pode-se dizer que o Estado brasileiro, constituído em suas lutas partidárias, sempre viveu, vive e viverá momentos de ebulição e insatisfação sociais. É de sua natureza. Essa instituição com a proclamação da República, em 1889, desenvolveu um regime eleitoral que só aos poucos foi incorporando novos atores sociais na cena política, permitindo, com isso, o direito ao voto. E esse Estado legitima-se e consolida sua hegemonia mediante a representação de uma maioria normativa que, ao instituir um *padrão ideal* como paradigma de referência, opera um duplo movimento: por um lado, produz sentidos socialmente validados e, por outro, deslegitima e esvazia epistemologicamente as expressões da alteridade. Nesse processo dialético de inclusão/exclusão, todo sujeito que transcende ou contesta esse paradigma dominante é sistematicamente relegado a um *status de minoria*, ainda que temporário, na medida em que suas reivindicações são interpretadas como desvio em relação à normatividade estabelecida.

As manifestações populares que se têm vivenciado no Brasil, desde o dia 06 de junho de 2013, se constituem, pois, como um conjunto de processos estratégicos de “tornar-se minoritário” e, portanto, detentores de direitos reivindicativos e de um “status de minoria”, assegurando-se, na condição de quem reivindica, os desejos e as vontades individuais e de grupos.

Nos espaços públicos de reivindicação (ruas, praças e esplanadas), as minorias são todo mundo e a maioria, constituída pelo regime democrático representativo, torna-se ninguém, pois essa maioria fica impedida de reivindicar e sem possibilidade de decidir, apenas eleger. Por isso, os dirigentes eleitos tornam-se alvo da contestação, sendo posicionados num lugar que jamais conseguirão representar os anseios da própria maioria, exatamente porque ela não existe mais, senão em forma de um padrão ideal, de uma generalidade.

Ela afirma-se, então, pela existência de um padrão, querendo realizar uma imagem sensata de si. Mas essa maioria não é uma pessoa, ela é esse padrão ideal em que as pessoas jamais conseguem se reconhecer nele.

Por mais que se busquem encaminhar propostas, dar possíveis soluções, agilizar projetos de lei e inviabilizar outros, os dirigentes eleitos e os seus partidos políticos só conseguem dirigir seus discursos para a imagem de uma maioria que não corresponde, de fato, às exigências e às demandas dos sujeitos que reivindicam e se apresentam na condição de minorias. A emergência das manifestações populares no Brasil, que se desencadeia nos últimos dias, alerta para esse fenômeno social inconcluso e cíclico da democracia representativa que não consegue nunca responder de maneira veloz e razoável aos indivíduos.

NA RUA POR DIREITOS

A luta pela redução do preço das tarifas do transporte público, e até mesmo pelo fim desta tarifa para estudantes, serviu de bandeira para que o Movimento Passe-Livre, nascido em 2003, voltasse a reunir uma população em passeata pelas ruas de algumas cidades do Brasil. O serviço de transporte público no Brasil é realmente precário, com baixo investimento em todo o seu sistema e com constantes greves do setor. E embora não seja uma reivindicação nova na história do país, outros tantos movimentos organizados e sujeitos orientados, talvez por uma vontade catártica de se manifestar e de se apoderar da cidade, se somaram às passeatas, formando uma multidão que não para de ir seguidamente às ruas faz algumas semanas. Todos esses mais diversos sujeitos, com intenções variadas, têm ocupado, de forma prolongada, os espaços destinados à circulação de veículos e praças públicas, estabelecendo-se

frequentemente em frente a edifícios públicos e empresas privadas como forma de protesto. São passeatas que a imprensa nacional vem incessantemente espetacularizando, qualificando-as ora como pacíficas, ora como violentas. O que aparece no relato de um jornalista e no enquadramento daquele que opera uma câmera de televisão sempre será um recorte difícil de ser analisado, mas com certeza é revelador de algumas de muitas situações, certamente uma parte do todo, um teatro de cenas provisórias que tenta dar visibilidade às intenções e às ameaças de quem reivindica. Afinal, em um contexto marcado pela imprevisibilidade, nunca se sabe por quanto tempo e por onde as vagas de manifestantes andarão e ocuparão ruas, praças e pontes. As manifestações se constroem, assim, como eventos espetaculares, com o intuito de atrair a atenção dos que assistem por meio da plasticidade das cores, cartazes, slogans, gestos e pela confusão de vozes, que criam uma atmosfera de caos visual e sonoro.

Há algum tempo, movimentos sociais voltados ao combate à homofobia, feministas em defesa da descriminalização do aborto e grupos em defesa das igualdades étnico-raciais vêm expressando seu descontentamento em relação a certos líderes políticos. Estes, ao invés de promoverem a construção de políticas públicas mais inclusivas e orientadas à garantia de direitos, têm obstado a implementação de ações efetivas nesse sentido. Esses movimentos e grupos, ao se posicionarem, denunciam a perpetuação de um quadro de exclusão e marginalização, que se reflete em práticas políticas que negligenciam a necessidade de uma maior equidade social e o reconhecimento das múltiplas diversidades que constituem a sociedade. Um exemplo claro disso é o polêmico projeto de lei conhecido como "cura gay", que propunha tratamentos psicológicos com o intuito de "curar" a homossexualidade, um retrocesso em relação aos avanços em direitos humanos e liberdade individual. Além disso, unindo-se a essas manifestações, destacam-se os grupos religiosos minoritários, sobretudo, os pentecostais, que, com uma representação superior a 22% da população, ou seja, cerca de 42,3 milhões

de pessoas, possuem uma influência considerável no Parlamento. Esse grupo se opõe veementemente ao casamento entre pessoas do mesmo sexo e à descriminalização do aborto, configurando-se como um importante ator no cenário político atual, com uma agenda conservadora que colide diretamente com as demandas de setores progressistas da sociedade.

Todos esses grupos já vinham se articulando e ganhando força através das redes sociais, e sempre manifestavam a vontade de sair às ruas para pressionar os representantes da democracia brasileira. Assim, se, aparentemente, em um primeiro momento, a motivação para uma multidão ir ao espaço de circulação da cidade de maneira grandiloquente era para protestar contra o aumento das tarifas do transporte público em algumas cidades do país, rapidamente outras bandeiras se ergueram. Esses diversos movimentos sociais entraram num espaço de concorrência e disputa por seguidores e visibilidade. Deles, algo também vinha para animar os sujeitos a tomarem a decisão de se agregarem às marchas. Além disso, num contexto de insatisfação com determinadas políticas do governo da presidenta Dilma Rousseff, voltadas ao reconhecimento de diversas minorias e de apelo por uma tarifa de transporte socialmente justa, a alta dos preços de alimentos nos últimos meses ajudava também a criar as condições para a emergência dessas grandes manifestações.

Neste sentido, pode-se perguntar como sujeitos tão diversos e em concorrência podiam se reconhecer como um corpo fortemente unido e reivindicativo, considerando suas demandas tão diversas e, ao mesmo tempo, tão distintas e conflitantes? Problemas urbanos, crônicos e, portanto, históricos no Brasil foram apontados como elementos de aglutinação desta multiplicidade e totalidade de minorias: saúde, educação, moradia e serviços de qualidade. Aparentemente, a solução apresentada e muito divulgada pela imprensa seria acabar definitivamente com a corrupção; e trata-se mais aqui da corrupção praticada por políticos. Veem-se cartazes reivindicando a melhoria dos serviços públicos de saúde, de educação e de transportes,

mas sobre um deles, pode-se ler, por exemplo: "Contra a corrupção, Jesus é a solução".

Não se negam lideranças e grupos sociais organizados e engajados participando das marchas e reivindicando um espaço de diálogo com as autoridades políticas, mas as manifestações afiguram-se cada vez mais como um movimento espontâneo, amplo demais e sem planejamento. São os políticos que escolhem seus interlocutores e definem as bandeiras que devem entrar na agenda de discussão no país. Apressam-se a responder para uma multidão esmigalhada em seus desejos e vontades múltiplas. Aliás, em algumas cidades já houve a redução das tarifas, e começa a tramitar, no Congresso Nacional, uma lei que permite o passe livre para todos os estudantes, soando como discursos claramente demagógicos.

Tudo isso, todavia, sufoca o debate, faz esquecer outros temas de relevância social e a necessidade de desvios orçamentários para atender as demandas, e escondem as manobras políticas e os projetos de lei considerados agora de menor interesse público. A democracia representativa se sente acuada diante dos protestos, defende-se em seu princípio de maioria ao escolher e definir apressadamente propostas, e decidir por todos, vendo-se aniquilada na sua condição parlamentar de estudar a matéria, debater, priorizar demandas, entrar em consenso, seguir trâmites e votar. Ações casuísticas são tomadas sem se levar em conta a complexidade social e a pressa, no regimento de democracia representativa, torna-se inimiga da sensatez.

Deve-se dizer ainda que as manifestações populares no Brasil mostram não somente uma insatisfação com a elite dirigente eleita pela lógica majoritária ou a insatisfação com as instituições políticas de modo geral, mas também revelam um atrito nunca resolvido e cíclico com o padrão ideal e instituído por uma maioria despersonalizada. O padrão democrático representativo não consegue traduzir as vontades dos sujeitos em suas diferenças, e, por

isso, e de alguma forma, as manifestações sempre encontrarão eco e impulsionarão à adesão.

No sistema político e representativo do Brasil sempre haverá uma busca por um devir, um tornar-se alguém no vazio insensato do seu padrão ideal e majoritário de verdade. E quanto mais se tem vontade e desejo de tornar-se fundamental na existência da maioria mais os sujeitos se esvaziam de si e de suas individualidades. Portanto, para ser reconhecido em suas vontades, é preciso pelo menos parecer minoritário. Se as manifestações populares permitem talvez visualizar e apontar para novos padrões, às vezes estas mesmas manifestações não passam de apenas respiros vulcânicos de um padrão ideal que se tornou pesado demais para se levar.

Há também, nestas manifestações populares, um horizonte de desejo amplificado, que busca chamar a atenção do mundo para o seu endereço postal e seus dramas, a fim de provocar arranjos nacionais e internacionais possíveis, e fazer com que os problemas dos seus bairros se tornem problemas próximos dos outros que estão distantes deles. A Copa das Confederações, organizada pela FIFA, e que se realiza no Brasil, é palco não somente da espetacularização do futebol, mas da oportunidade do mundo olhar para os dramas sociais do país. Se os gigantescos gastos públicos e privados com essa copa e com os preparativos com a Copa do Mundo, em 2014, e as Olimpíadas, em 2016, são signos de referência para o mundo da prosperidade brasileira e de sua expansão econômica – o Brasil é atualmente a sétima maior economia do planeta – não pode deixar de ser alarmante e paradoxal a imensa insatisfação dos manifestantes com esses gastos, sobretudo, públicos, já que muitos outros dramas sociais não alcançam uma mesma resolução imediata. De templos do futebol, os estádios recém-inaugurados viram alvos dos protestos e a competição internacional da Copa das Confederações constitui-se em estratégia de propaganda para anunciar ao mundo o descontentamento e a contradição em que se encontra o país. Então, os que protestam se percebem e as outras populações percebem que não é

possível fazer perdurar uma injustiça social e absoluta simplesmente por uma questão moral, mas pela própria percepção da realidade.

A FUNCIONALIDADE RELIGIOSA DO RITO DE EXPIAÇÃO E A RECUSA DE UMA POLÍTICA ENGAJADA

A emergência das manifestações populares que abalam o Brasil tem, como se viu, suas características e razões próprias. Elas se apresentam, antes de tudo, como o respiro vulcânico e espontâneo de uma coletividade que se reúne esmigalhada em suas concepções de cidadania e desengajada na continuidade de fazer valer suas orientações, exatamente por ser múltipla, diversa e desarticulada, porém em busca do estável e do revigoramento ainda de uma democracia representativa e, portanto, uma democracia vazia dos sentidos e das representações dos próprios sujeitos. Afinal, não há, nesse grande movimento, aqueles que, de fato, por serem muitos e distintos, possam propor ou sentar à mesa para negociar, apenas pedem pra alguém fazer e realizar. E os sujeitos que se apresentam nessas manifestações como distintos e, portanto, como minorias, se expõem no ritual da instabilidade democrática e no conflito inevitável das diferenças identitárias, porque não deixam de fazer valer suas crenças e seus desejos.

De fato, é inevitável o conflito, os desentendimentos pela própria fragilidade dos laços que mantinham a unidade de posições tão distintas e paradoxais. Os diversos movimentos e sujeitos, que compõem a multidão de manifestantes, se rivalizam e começam a se hostilizar. Os próprios líderes do Movimento Passe Livre anunciam que não irão mais convocar manifestações na rua, preocupados que estão com a "direitização das passeatas." Identidades próprias,

que estavam disfarçadas pela luta comum contra a corrupção e por melhorias sociais, são reativadas e buscam agora também seu reconhecimento nos discursos dos dirigentes. De um lado, apresentam-se manifestantes ligados a partidos políticos de esquerda – interditados de ostentar seus símbolos de filiação – e de outro lado aqueles que recusam a interferência de partidos e da militância. Brigas e desentendimentos são próprios, então, dessas manifestações. Marchas pacíficas e ações violentas seguidas de vandalismo – como aquelas contra o Palácio do Planalto e o Congresso Nacional – são frutos também dessa concorrência pelo protagonismo.

Mas, ao saírem às ruas, os manifestantes também falseiam sua corresponsabilidade nos atos cotidianos de injustiça social, deslocando esses atos tão somente para as esferas públicas e para seus dirigentes. Revela-se a percepção arraigada de que o Estado democrático é a expressão de toda a corrupção, desmandos e arbitrariedades (Girardet, 1987). Pois, querendo negar uma possível participação nos problemas sociais disseminados por toda sociedade brasileira, também não se colocam como sujeitos engajados socialmente para denunciar e desconstruir, em seus microespaços de atuação e micropoderes (Foucault, 1979), a rede de injustiças e de corrupção que se mantém e se alastra pelo Brasil.

A condição espontânea de adesão dos indivíduos e grupos às manifestações ampliou a crítica feroz aos políticos, mas instaurou inversamente a recusa de uma política popular mais participativa, engajada e fundamental para a transformação social, pois se tornou ampla demais, sem objetivos claros, sem planejamento, sem uma pauta propositiva aos políticos e, portanto, imprecisa e vazia. Aliás, no Brasil, sempre houve uma explícita rejeição aos partidos políticos e à política que encontra raízes profundas em sua história. Isto só revela, na verdade, um sistema político pouco inclusivo, sem interesse de contar com a participação da população no processo de construção de uma sociedade mais igualitária. Ademais, os dirigentes eleitos, ao definirem o que entra na pauta de discussão para dar respostas às

reivindicações, recolocam também, a cada passeata, os indivíduos e os movimentos sociais em uma situação de concorrência e disputa pelo protagonismo. E, assim, condenados a se desfazerem e se encontrarem separados, sozinhos, desamparados e negando a sua cumplicidade com a injustiça social, voltam-se a agarrar ávida e democraticamente à ideia de maioria representativa, orientando-se, outra vez, por um padrão social ideal, e, por isso, vazio de seus desejos individuais ou de grupo. Esse tipo de regime democrático representativo brasileiro não os contemplará em suas necessidades específicas, visões de mundo e opções.

Essas manifestações populares no Brasil posicionaram os seus manifestantes na construção da sociedade, dando-lhes um protagonismo mesmo que disfarçado, mas os colocaram também diante da necessidade de se constituírem tão somente como uma maioria democrática que inevitavelmente os esvaziará, e que apresentará, de forma maniqueísta, “inimigos” e “heróis” (Girardet, 1987). Se os partidos e os políticos foram interditados de estarem participando das manifestações, serão esses mesmos partidos e políticos chamados a responder e a prefigurar a imagem desejada de uma pretensa maioria. Não é possível ver nestas manifestações uma vontade firme e coerente dos manifestantes em querer uma participação popular ativa na vida política, senão na condição de quem delega aos representantes e exige deles a resolução dos seus quereres.

Nesses espaços de reivindicação e ritualização, não deixará de existir, portanto, um mercado simbólico (Bourdieu, 1999) da oferta de “bons” e “maus” políticos, na esperança de identificar e preservar a ideia do dirigente certo para uma maioria despersonalizada, atributo da democracia representativa. Afinal, conforme René Girard (1982, 2011) dizia, todo conflito nasce de um desejo mimético e, portanto, o mecanismo do bode expiatório, que resolve esses conflitos, torna-se fundamental. Neste caso, os atuais dirigentes e os partidos políticos passarão a ser alvo de críticas, sofrerão algum castigo de expiação, se reposicionarão e trarão para a cena certamente a necessidade

de um novo e de novas leis. Não há dúvidas que, nesse reposicionamento, poder-se-ão incorporar novidades, mas quase sempre se renovará mais a indumentária da democracia representativa do que o seu conteúdo e as suas práticas.

A saída parece ser apresentar um sentido de renovação, de possibilidade de um novo, de uma reinvenção que formalize uma adesão não aos propósitos minoritários, mas ao que se institui como comum, como padrão ideal. E, assim, tal como a urgência da modernidade, há a urgência do novo diante da ebulição das mais diversas e paradoxais reivindicações, já que os sujeitos não se equalizam ou se consensualizam em suas fronteiras. Parece inevitável a produção do “inimigo e pecador”, e, antiteticamente, do “herói e salvador”. Essas figuras nascerão sempre de uma parcela de espontaneidade criadora e de outra parcela de intencionalidade dos grupos. Em outras palavras, quem irá restaurar a estabilidade e quem irá sofrer o castigo público por essa desordem sempre inevitável e cíclica do mundo democrático representativo?

O rito da expiação celebrado e ritualizado nas manifestações revela a insatisfação, contamina a sociedade e intensifica desejos miméticos (“se ele pode, eu também posso e quero”), mas exige também alguma coisa ou alguém para expiar e um herói para representar e resgatar a paz social. A instabilidade que é instaurada por esse rito ritualizado luta e deseja também a estabilidade tranquilizadora de uma nova ordem democrática representativa que necessariamente tentará ordenar os sujeitos pela sua condição de maioria e, portanto, esvaziada. Afinal, na democracia moderna, volta-se sempre à ideia de maioria como a solução do drama do desejo de todas as minorias – que é, enfim, de todos – e o ciclo se renova.

Alguém ou alguma coisa deve expiar ou justificar o desequilíbrio do sistema social, que também foi instaurado por todos em sua parcela de corresponsabilidade e falta de engajamento cotidiano na vida política do país. É aqui somente que o respiro vulcânico

dessas manifestações pode ganhar de fato fôlego e unidade. No anseio de encher de sentido aquilo que é sempre vazio dos sentidos dos sujeitos, a ideia de maioria se refaz, se personifica e assume o papel de reguladora. A democracia moderna se recria. Esta prática ritual democrática vulcânica e cíclica faz parte do jogo de poder e de uma funcionalidade social-religiosa de expiação e de criação, sugerindo possibilidades de assimilação de novos valores e a cristalização do imaginário da unidade das diferenças pela ideia inerente e contínua de maioria.

UMA BREVE CONSIDERAÇÃO FINAL

A renovação constante das manifestações de rua assume, de fato, um caráter ritualístico e o seu ritual oferece, sem dúvida nenhuma, uma repetição orgânica e coerente ao pretender organizar um caos que escapa à própria racionalidade humana. Como nos rituais fúnebres, há um sentido de ordem e de direção dado ao caos provocado pelo mal irremediável que é a morte, para que ela, a morte, não tripudie ainda mais da limitada compreensão que temos da nossa natureza mortal e desorganize de vez o equilíbrio existencial que se deseja para os vivos. Assim, para que o ritual das manifestações também ganhe espaço e força organizadora sobre o caos social, provocado por uma suposta desordem político-econômica, é preciso um ritual que possa prometer uma restauração, inauguração ou reinauguração do ordenamento.

Nos ritos de expiação, como são essas manifestações, cria-se um sentido de direção e de promessas, em que se acredita possível alcançar um equilíbrio e, quando pouco, vislumbrar um futuro que se quer harmônico e, novamente, ajustado. No entanto, para que isso se concretize, cabeças, quase sempre, precisam rolar. Aliás, como já apontava Raoul Girardet (1987), emerge, a partir desse rito *continuum*

de expiação, o novo mito unificador, com sua pregação geralmente autoritária e suas mitologias conspiratórias, pretensamente restauradoras, desde que todos se unam, por desejo ou por força, à vontade do "salvador". Eis o dilema do eterno retorno das múltiplas possibilidades farsescas da democracia representativa a dar azo a eventuais regimes ditatoriais de plantão! Nunca foi tão importante e crucial, para além da democracia representativa, falar de política, fazer política e participar ativamente dela, a fim de romper com o ciclo vicioso de certos ritos, mitos e mitologias que começam a pulular. Isso, certamente, vale tanto para o presente quanto para o amanhã!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

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

GIRARD, René. **Violência e o sagrado**. São Paulo: Ed. É Realizações, 2011.

GIRARD, René. **Le Bouc émissaire**. Paris: Le livre de Poche, 1982.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOBRE OS AUTORES

Ana Lúcia Ferreira

Socióloga, investigadora do Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta de Portugal; doutoranda em Estudos Globais, na Universidade Aberta; mestre em Coaching, Inteligência Emocional e Programação Neurolinguística pela Universidade Isabel I de Castilla; pós-graduada em Sociologia da Cultura e dos Estilos de Vida pela Universidade do Minho; em Psicologia Criminal, pelo Instituto Superior de Gestão e Administração de Leiria; e em Trauma, Emergência e Apoio Humanitário, pela Escola Superior de Saúde do Instituto Politécnico de Leiria; colunista convidada em jornais regionais, distritais e nacionais, e conferencista na área da Sociologia e dos Estudos Globais.

Endereço eletrônico: analuciaff@sapo.pt

Camilo Buss Araujo

Doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professor de História no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua nas áreas de História do Brasil Republicano, História Social e História Política. Desenvolve pesquisas sobre partidos, eleições e trabalhadores na América Latina. Tem experiência na supervisão de estágios de licenciatura em História. Participa de projetos de extensão vinculados à formação de professores.

Endereço eletrônico: camilobuss@gmail.com

Emerson Sena

Doutor em Ciência da Religião. Graduado em Ciências Sociais (Antropologia). Ambos pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor do Departamento de Ciência da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR), da Universidade Federal de Juiz de Fora. Coordenou o Programa de Pós-Graduação entre 2012-2015. Em 2016, foi bolsista-pesquisador pelo Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD-CAPES), junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém. Em 2018, atuou como pesquisador visitante pelo CNPQ junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. Desenvolve pesquisas nas áreas de: 1) Religião e espaço público (laicidade, política, estilos de vida, terapêutica, redes sociais/mídias); 2) teorias e métodos do estudo da religião.

Endereço eletrônico: emerson.pesquisa@gmail.com

SUMÁRIO

Filipa Araújo

Doutora em Literatura Comparada pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), com uma tese sobre “a receção dos *Emblemata* de Alciato na produção literária do Barroco em Portugal”. É Professora Auxiliar convidada na FLUC e investigadora integrada no Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos (UC), onde coordena o grupo de trabalho “Camões, muda poesia e emblemática”. A sua investigação foca-se na cultura do Renascimento e do Barroco, com particular incidência nas relações texto/imagem e nos estudos interartes. É Membro da Comissão Organizadora das Comemorações dos 500 anos do Nascimento de Camões na Universidade de Coimbra.

Endereço eletrônico: medeiros.filipa@gmail.com

José Carlos Lopes de Miranda

Licenciado em Filosofia e Humanidades (Universidade Católica Portuguesa), Doutor em Teologia (Institutum Patristicum Augustinianum da Universidade Lateranense de Roma) e em Filosofia (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa). Foi Assistente do Centro de Estudos Clássicos (UCP 96-98), Bolseiro da Comissão dos Descobrimentos (Arquivo Vaticano 99-00) e da Fundação para a Ciência e Tecnologia (*Augustinianum*, 00-03). É, desde 2004, docente da Universidade Católica Portuguesa, em que lecionou Ética, Doutrina Social da Igreja, Antropologia, Latim, Patristica e coordenou o Doutoramento em Estudos da Religião e o Mestrado em Filosofia. Coordenou a versão e anotação dos textos latinos nos 30 volumes da *Obra Completa do Padre António Vieira* e das *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa* (C. Leitores, 2014 e 2019).

Endereço eletrônico: jcmiranda@ucp.pt

José Eduardo Franco

Historiador. Investigador-coordenador com equiparação a Professor Catedrático da Universidade Aberta (UAb) de Portugal, diretor do Centro de Estudos Globais da UAb, titular da Cátedra UNESCO/CIPSH de Estudos Globais, e membro da Academia Portuguesa da História. Tem sido Professor-visitador da Universidade Paris II – Panthéon-Assas e da Universidade Federal de Sergipe. Coordena atualmente o Programa de Doutoramento em Estudos Globais na UAb. Doutorou-se em História e Civilizações pela EHESS-Paris, em Cultura pela Universidade de Aveiro, sendo mestre em História Moderna pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e mestre em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da mesma Universidade de Lisboa.

SUMÁRIO

Concluiu com sucesso a coordenação de vários projetos de investigação de grande fôlego (e.g. Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa, 30 vols., dir. J. E. Franco e C. Fiolhais e Obra Completa do Padre António Vieira, 30 volumes, Dir. JE Franco e Pedro Calafate). Foi-lhe atribuída, em 2015, a Medalha de Mérito Cultural do Estado Português, o mais importante galardão atribuído pelo Governo Português como reconhecimento dos serviços prestados à Cultura e à Ciência.

Ciência Vitae: <https://www.cienciavitae.pt/portal/8712-5B36-6B35>

Endereço eletrónico: eduardofranco.ceg@gmail.com

Luís Miguel Figueiredo Rodrigues

Doutor em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa com a tese intitulada "O digital no serviço da fé. Formar para uma oportunidade". Mestre em Ciências da Educação com especialidade em Pedagogia do e-Learning pela Universidade Aberta. As principais áreas de investigação situam-se a nível da Teologia Prática e dos Estudos Globais, nomeadamente o fenómeno da experiência de fé, a aplicabilidade dos métodos de pesquisa empírica no âmbito da reflexão teológica, a didática do ensino da religião e o desenvolvimento global das culturas digitais.

Endereço eletrónico: figueiredorodrigues@ucp.pt

Natan Alves David

Mestre em Relações Internacionais pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa, Mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, com especialização em Diplomacia pela Université de Lorraine-Nancy, França e graduado em História pela Universidade Tuiuti do Paraná.

Endereço eletrónico: alvesd.natan@gmail.com

Porfírio Pinto

Doutor em Estudos de Literatura e Cultura pela Universidade de Lisboa (2018). Atualmente, é investigador integrado do Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta, onde coordena uma linha de investigação e participa em vários dos seus projetos, nomeadamente o *Dicionário Global das Heresias*, o "Projeto Vieira Global", a *História Global do Imaculismo*, entre outros.

ORCID: 0000-0003-3127-1420.

Endereço eletrónico: porpinto@gmail.com

SUMÁRIO

Rafael Araldi Vaz

Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professor no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade do Planalto Catarinense (UNIPLAC). Coordenador do grupo de pesquisa NuPEB (Núcleo de Pesquisa em Educação Básica) e pesquisador colaborador do Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Desenvolve pesquisas nos campos da História da Educação sobre educação, religião e religiosidades; educação antirracista, dispositivo racial e (des)colonialidade; ensino de história e usos do passado; educação, neoliberalismo e governamentalidade, com ênfase nos estudos de Michel Foucault.

Endereço eletrônico: araldivaz@yahoo.com.br

Rogério Luiz Klaumann de Souza

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná com Pós-doutorado em Ciências Sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. Coordenador do Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC/UFSC). Professor Titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, investigador internacional do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, professor colaborador do Programa de Doutorado em Estudos Globais da Universidade Aberta de Portugal e pesquisador de produtividade do CNPq. Destaca-se como especialista na área da história das religiões e das religiosidades, com ênfase na dinâmica transnacional do pensamento social católico ao longo do século XX, examinando suas redes intelectuais, circulação de ideias, bem como seus desdobramentos políticos, econômicos e socioculturais.

Endereço eletrônico: rogerklaumann@gmail.com

ÍNDICE REMISSIVO

A

Ação Católica 14, 15, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 62, 138

Ação Integralista Brasileira 139, 167

ação política 16, 52, 57, 80, 81, 98, 99

ACP 28, 29, 30, 31

acumulação 244, 248, 252, 256

adaptação 15, 19, 26, 117, 210, 214, 215, 224, 225, 226, 234

adolescentes 107, 133, 252, 258

afinidades eletivas 13, 15, 21, 43, 45, 69

algoritmo 241, 257, 263, 264

alienação 85, 184

alteridade 77, 82, 88, 106, 305, 311, 313, 318

ambiente 123, 126, 165, 200, 201, 213, 217, 219, 220, 222, 225, 231, 232, 233, 256, 273, 293

América Latina 43, 51, 61, 62, 117, 119, 140, 141, 143, 144, 198, 245, 247, 330

amizade social 199, 202

anarcocapitalista 241, 249, 260, 266

anonimato 213, 228, 233

anticomunismo 16, 135, 138, 139, 148, 158, 159

anticomunista 16, 139, 142, 158, 159, 161, 165

antiliberal 139, 140

Antropologia 330, 331

Apostolado dos Leigos 35, 40

arte 50, 79, 102, 203, 246, 252, 268, 274, 277, 316

autoridade religiosa 18, 129, 211, 213, 214, 217, 224, 235

B

Bahia 249, 278, 279, 295, 298

bolhas de filtro 222, 232

bom samaritano 197, 198, 204

C

capital 111, 112, 113, 117, 118, 120, 121, 122, 131, 132, 136, 138, 144, 149, 150, 151, 155, 159, 182, 194, 240, 241, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 255, 256, 257, 260

capitalismo 14, 18, 19, 48, 51, 54, 55, 65, 72, 80, 88, 90, 137, 138, 143, 144, 145, 152, 158, 182, 239, 240, 241, 242, 244, 246, 248, 249, 250, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 270

capitalismo liberal 88, 138, 144

capitalistas 118, 143, 240, 243, 248, 257

católica francesa 51, 55

catolicismo social 15, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 64, 66, 69, 72, 89

CEB 113, 116, 124

cenário político 58, 155, 321

censura 209, 229, 230, 235, 251, 254, 259, 284

ciberespaço 208, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 236, 255

classe 53, 87, 118, 123, 149, 150, 186, 244, 246, 274, 285

CMP 112, 113, 114, 115, 116, 124, 127, 129, 131, 132

CNPq 9, 42, 333

colonialismo 303, 305, 315

comunhão 89, 199, 228, 234, 235

comunidade 48, 59, 76, 78, 80, 82, 84, 87, 90, 102, 115, 118, 126, 166, 202, 214, 223, 224, 225, 232, 253, 272, 274, 286

comunismo 25, 119, 120, 129, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 161, 162, 164, 165

comunista 64, 80, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 165, 167, 269

comunitária 46, 59, 91, 105, 144, 214, 216, 219, 233, 234

conceitos 85, 104, 121, 196, 303, 306

concorrência 219, 240, 248, 321, 325, 326

conflito 19, 144, 145, 146, 161, 199, 200, 202, 240, 324, 326

congresso 113, 115

SUMÁRIO

- conhecimento 19, 26, 47, 51, 59, 83, 84, 122, 128, 169, 175, 209, 218, 229, 250, 255, 279, 294, 306, 311, 312
- consciência 38, 43, 59, 60, 61, 76, 77, 85, 87, 88, 90, 93, 96, 97, 98, 107, 122, 132, 149, 151, 160, 175, 181, 195, 245
- conscientização 14, 48, 49, 58, 59, 61, 62, 104
- conservadores 16, 64, 69, 137, 140, 161, 165
- construção de uma sociedade 55, 57, 80, 200, 325
- construção de um projeto 66, 94
- consumo 109, 179, 216, 217, 235, 246, 250
- cooperação internacional 15, 45, 48
- corrupção 80, 84, 321, 322, 325
- criação de comunidades virtuais 18, 219
- crise do humano 191, 203
- crise ecológica 191, 200, 201, 203
- cristãos 16, 24, 32, 33, 36, 37, 56, 62, 71, 90, 108, 118, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 149, 151, 153, 155, 156, 158, 163, 165, 192, 202, 225, 230, 243, 246
- cristianismo 13, 14, 25, 64, 88, 116, 117, 118, 119, 129, 132, 140, 209, 212
- cristianismo protestante 116, 117, 118
- cultura do descarte 192, 233
- cultura do encontro 202, 203, 233
- D**
- defesa da dignidade humana 14, 79
- democracia 16, 20, 30, 40, 41, 45, 48, 50, 55, 58, 59, 73, 79, 80, 81, 84, 101, 135, 137, 139, 141, 143, 144, 159, 161, 162, 163, 166, 239, 243, 245, 258, 259, 268, 270, 319, 321, 322, 324, 326, 327, 328, 329
- democracia cristã 16, 40, 55, 58, 135, 144, 166, 245
- desenvolvimentista 44, 49, 55, 144
- desenvolvimento econômico 13, 15, 16, 42, 44, 45, 48, 55, 57, 61, 66, 69, 70, 144
- desenvolvimento nacional 68, 72
- desigualdade digital 232, 233, 235
- dignidade humana 14, 57, 59, 79, 96, 137, 187, 196, 197, 204, 233
- direitos humanos 13, 15, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 63, 67, 98, 100, 140, 192, 259, 267, 320
- discípulo 170
- diversidade 25, 31, 34, 39, 83, 85, 93, 96, 187, 199, 204, 222, 248, 251, 307
- Doutrina Social da Igreja 16, 17, 46, 137, 139, 140, 143, 149, 168, 177, 179, 180, 181, 183, 187, 188, 190, 193, 194, 196, 198, 205, 331
- E**
- ecologia humana 196
- educação libertadora 55, 61, 62, 72
- educação total 16, 76, 98, 101
- encíclica social 193, 196
- encíclicas sociais 17, 192, 194, 196, 200
- encíclica verde 192
- evangelização 18, 27, 126, 210, 214, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235
- evangelização digital 18, 228, 229, 232, 233, 234, 235
- experiência 18, 30, 31, 56, 72, 78, 106, 126, 127, 131, 166, 169, 180, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 222, 223, 224, 225, 228, 230, 232, 234, 235, 237, 303, 304, 310, 311, 312, 314, 315, 330, 332
- experiência religiosa 208, 214, 216, 225, 237
- exploração 57, 60, 84, 104, 116, 117, 118, 119, 120, 181, 218, 249
- F**
- Facebook 213, 215, 216, 254, 257
- família 24, 32, 41, 75, 133, 139, 146, 147, 150, 192, 193, 202, 219, 251, 253, 278, 314
- fascismo 138, 139, 140, 144, 243
- financeirização 244, 247, 251, 254, 269
- fragmentação da autoridade religiosa 18, 213, 214, 235
- fraternidade 75, 79, 83, 86, 91, 98, 118, 120, 121, 192, 196, 198, 202, 253
- Fundação Calouste Gulbenkian 41, 76, 81, 88, 97, 99, 100, 101
- G**
- garantia dos direitos humanos 45, 52
- gênero 242, 244, 246, 251, 252, 260, 261
- globalização 93, 96, 98, 101, 104, 193, 195, 202, 209, 234, 241, 244, 254, 256

golpe 16, 17, 48, 64, 73, 132, 136, 137, 155, 160, 162, 163, 164, 166, 263, 294

guerra 14, 30, 35, 43, 47, 55, 58, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 112, 114, 117, 121, 122, 130, 132, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 166, 192, 194, 239, 246, 259, 268, 287

H

hierarquia católica 25, 34, 65

humanismo integral 55, 56, 61, 76, 86, 144

humanização do trabalho 180, 185

I

Igreja Católica 14, 17, 23, 26, 28, 29, 39, 50, 137, 138, 148, 151, 160, 209, 212, 225, 231, 246

injustiça social 324, 325, 326

inovação tecnológica 18

instituições religiosas 214, 246

inteligência artificial 17, 188, 213, 227, 229, 230, 235, 241, 254

J

justiça social 13, 15, 16, 17, 42, 45, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 116, 119, 120, 121, 128, 131, 138, 140, 142, 159, 194, 195, 197, 231, 243, 255

L

liberdade de expressão 130, 230

liberdade religiosa 230

liturgia 305

livros 20, 59, 115, 136, 165, 209, 263, 265, 275, 277, 295

M

meios de comunicação 18, 210, 211, 214, 219

movimento social 46, 48

O

organizações internacionais 257

P

paz social 162, 198, 204, 327

políticas públicas 14, 200, 248, 254, 255, 258, 260, 320

pós-modernidade 64

R

redes sociais 53, 208, 212, 215, 216, 217, 219, 224, 226, 227, 230, 231, 232, 233, 239, 246, 250, 254, 258, 261, 288, 321, 330

religião digital 225

T

transformação social 14, 46, 62, 66, 68, 325

V

valores éticos 14, 58

www.pimentacultural.com

VOLUME
2 RELIGIÃO
E PODER

Quando a religião se engaja com a sociedade

CRISTIANISMO SOCIAL
E SUAS AFINIDADES ELETIVAS
ensaios sobre poder religioso,
política e cultura no Brasil
e em Portugal

APOIO:



LARC
Laboratório
de Religiosidade
e Cultura da UFSC

