

Igreja Católica, política e moral durante a Ditadura Militar Brasileira (1964-1985)

Catholic Church, politics and morality during Military Dictatorship in Brazil (1964-1985)

Sara Cristina de Souza

Mestranda em História Cultural - IFCH/UNICAMP

Bolsista CNPq

Correio eletrônico: scsouza@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende refletir sobre a construção da idéia de uma Igreja Católica política e contestadora durante a Ditadura Militar Brasileira, analisando as concepções de catolicismo, política e moral presentes dentro da instituição através de seus grupos leigos. Com a ajuda de reflexões a respeito do embricamento entre a política e a moral cristã – como as realizadas por Hannah Arendt, Quentin Skinner e Reinhart Koselleck –, o Movimento de Cursilhos de Cristandade foi escolhido por, diferentemente dos católicos da libertação, optar, em plena ditadura, por viver uma religião mais privada, separada do espaço público e das questões sociais mais urgentes do período, mostrando assim uma heterogeneidade dentro da Igreja muitas vezes não analisada nos trabalhos historiográficos sobre o tema.

Palavras-Chave: Igreja Católica Brasileira – Igreja e Política – Política e Moral - Movimento de Cursilhos de Cristandade – Teologia da Libertação.

Abstract: This article intends a reflection on the idea of a political and contestable Catholic Church during the Military Dictatorship in Brazil, analyzing the conceptions of Catholicism, politics and Christian morality inside this institution through its lay groups. Based upon thoughts and theories about the intersection between politics and Christian morality – as those developed by Hannah Arendt, Quentin Skinner and Reinhardt Koselleck – the Cursilhos de Cristandade Movement was chosen because during the political dictatorship, it preferred to live a more private religion, apart from the public space and responsibilities, instead of behaving as liberation Catholics. This fact showed us different thoughts inside the Catholic Church, several times ignored in historiographic researches about the theme.

Key-words: Brazilian Catholic Church – Church and Politics – Politics and Morality - Cursilho de Crisandade Movement – Theology of Liberation.

Não somos saudosistas. Nosso Projeto é para hoje. E está voltado, com vigor irresistível, para o futuro.

Não queremos excluir ninguém. Mesmo quando o nosso coração nos pede excomunhão. Mas não aceitamos coexistência pacífica com as Formas de opressão e desrespeito à dignidade do povo.

Levamos no mais profundo de nós mesmos, UMA CERTEZA: Em nós, conosco, apesar de nós, sempre, o ESPÍRITO DE DEUS está preparando hoje o POVO LIVRE NUMA TERRA NOVA.

Animados dessa Esperança profunda, vamos UNIDOS NO MESMO PROJETO FRATERNAL, viver as decisões que assumimos.

Crateús, 31 de dezembro de 1971.

+ Antônio Fragoso

(*Encontro Diocesano de Pastoral. Diocese de Crateús, 1972:01 – grifos do autor*)

Escrita no início da década de 1970, a mensagem do então bispo de Crateús Antônio Fragoso é um dos muitos exemplos utilizados por pesquisadores e estudiosos para endossar uma das principais teses sobre a Igreja Católica Brasileira durante a Ditadura Militar. Pautada em uma leitura do Evangelho que ressaltava a libertação espiritual e material do homem, parte da hierarquia e dos leigos encontraram a mensagem libertadora de Cristo em sua vida humilde e contestadora. Dom Fragoso, assim como muitos de seus contemporâneos, acreditava que a Igreja não poderia colaborar ou se omitir frente à opressão e exploração impostos pelos sistemas políticos e econômicos. Afinal, o “espírito de Deus” presente nos homens e na Igreja deveria ajudar o mundo a construir uma nova realidade, na qual o “povo livre” pudesse viver em uma “terra nova”, edificada principalmente sobre os valores cristãos, como a fraternidade e a bondade.

A partir de tais idéias, a maioria dos trabalhos sobre o tema ressaltam o papel de oposição política que a Igreja Católica exerceu durante o governo

militar. A Teologia da Libertação, como ficou conhecida posteriormente¹, propunha reflexões um tanto subversivas aos olhos militares, e seu ideal de libertação atingiu não só a liturgia e os grupos de oração, mas também abrangia propostas exteriores, sugerindo mudanças na vida material das pessoas. Um desses trabalhos foi a criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975 para atuar na defesa dos pequenos proprietários e posseiros frente aos grandes latifundiários da Região Norte. Dessa Comissão originou-se o atual Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), organizado e ativo desde meados da década de 1980.

Reforma agrária, construção da “terra nova” – todas essas características organizaram uma “religião politizada” e engajada aos olhos dos pesquisadores, atuante na sociedade como um todo. Além dessa forma direta de participação, a Igreja também se preocupava com uma atuação indireta, visando, por exemplo, a educação política de seus membros. Conscientizados de maneira correta, saberiam escolher seus governantes e fazer com que eles também aderissem à causa libertadora de Cristo.

Uma carta escrita ao “povo de Deus” pelos clérigos de Miracema do Norte (TO) em meados da década de 1970 traz algumas informações interessantes sobre como o cristão deveria votar² e como a Igreja, por sua vez, teria como missão “esclarecer as consciências”(*Carta Pastoral da Prelazia de Miracema do Norte*, 1975-76). Segundo os autores, a atuação política da Igreja e dos cristãos deveria ser baseada no amor, pois “o amor é a lei fundamental da perfeição humana, e por isso mesmo da transformação do mundo” (Desenvolvimento, *idem*). No entanto, não bastava simplesmente amar: era necessário demonstrar esse amor em “serviço concreto” para o próximo. Esse serviço, para a Igreja, abrangia, dentre outras coisas, a educação política dos cristãos, a qual visava alertar a importância de sua atuação política direta no mundo. Como escrito na

¹ Segundo Rose Marie Muraro, o nome *Teologia da Libertação* foi criado em 1972 pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, baseado nas experiências e atividades do laicato brasileiro sob influência de Dom Hélder. (Muraro, 2000:187)

² Eleições de âmbito local, para vereadores e prefeitos.

carta, “a Igreja como comunidade não quer tirar de ninguém a sua responsabilidade de se engajar criticamente na política. Pelo contrário, é esta ação política de seus membros que a Igreja quer” (idem, ibidem).

Como atuar politicamente, no entanto, a carta não aponta: simplesmente diz que cabe a cada cristão encontrar a maneira pela qual poderia contribuir para a política brasileira, porém não se esquecendo do que significa política para o cristão. Segundo os clérigos, “a política em seu verdadeiro sentido é um conjunto de ações pelos quais os homens buscam uma forma de convivência entre os indivíduos, grupos, nações que ofereça condições para a realização do bem comum. Em outras palavras, é o exercício do poder a serviço do bem estar da comunidade. Portanto, o exercício do poder político é uma intervenção consciente no presente, visando a modificação do futuro; como sabemos, a história é feita por homens conscientes, e o futuro não é predeterminado. As escolhas livres dos homens vão decidir se o nosso mundo vai se tornar mais humano, ou mais desumano.” (idem, ibidem)

Entendendo a política, então, como um meio de realizar o bem comum e tornar o mundo mais humano, o cristão atuaria politicamente, seja em sua casa, seu bairro ou nos partidos políticos. Não há lugar pré-determinado para essa prática. No entanto, caso o cristão, também cidadão, escolhesse algum partido político, ele nunca deveria esquecer as diretrizes cristãs. Afinal, “quem entra em um partido político não pode deixar a moral de lado. Sendo político, ele não deixa de ser homem, e muito menos de ser cristão”. (idem, ibidem)

Nessa carta, encontra-se uma forte imbricação entre atuação política e moral cristã, a qual, aos olhos dos autores, não apresenta nenhum problema, pelo contrário. Em sua opinião, “o problema moral surge não tanto do fato de alguém ter poder, mas do uso que a gente faz deste poder” (idem, ibidem). Com a política imbuída de uma moral cristã, a terra nova com certeza seria construída e o Reino dos Céus poderia, enfim, ser estendido para a realidade terrena.

Dessa maneira, é comum destacar-se que para os católicos das décadas de 1960 e 1970 a política não se dissociava da religião, da moral, da vida privada e da fé. Endossando esse argumento, Dom Aloísio Lorscheider, cardeal-arcebispo de Fortaleza durante esse período, disse em entrevista à revista *Família Cristã* que “o homem é um ser político por natureza. Toda ação nossa, por mínima que seja, tem conotação política, tem repercussão sobre a história dos homens. É ingênuo pensar que somos apolíticos. Não existe pessoa apolítica”. Por não haver pessoa apolítica, na visão do bispo, a Igreja deveria trabalhar nessa educação conscientizadora, “ajudando os membros da comunidade a fazerem, de forma consciente e livre, a sua opção político partidária”, pois “é dever do cristão engajar-se politicamente. É dever do cristão acompanhar a vida política do País e ser o melhor cidadão do seu País. Ora, é muito difícil, para não dizer quase impossível, para um cristão colaborar na construção de uma sociedade mais dentro do plano de Deus sem um engajamento político moral” (“Dom Aloísio: Não podemos dissociar fé e política”).

O engajamento político moral defendido por Lorscheider encontrava-se na aceitação do embricamento entre fé e política. Como o bispo afirma, “não podemos dissociar fé e vida. Política é vida, como economia é vida, como cultura é vida, como religião é vida. Não podemos dissociar fé e economia, fé e cultura, fé e religião, fé e política” (idem). Esse embricamento, no entanto, trazia uma relação de subordinação da política em relação à moral cristã. Analisando atentamente, percebemos que a grande tônica desse discurso político é o discurso religioso, e é a partir dos valores cristãos que essa política inseparável da vida é construída. A verdadeira fé cristã, aos olhos da Teologia da Libertação, deveria perseverar nesse embricamento, lutando contra a opressão e a favor da justiça social. Caso isso não ocorresse, caso o cristão reduzisse sua fé a orações e rituais, ele não seria um verdadeiro cristão e não praticaria a verdadeira fé, como escreveu o teólogo Leonardo Boff (Boff, 1980).

Alguns autores, trabalhando com a questão da política e suas diferentes teorias ao longo do tempo, nos ajudaram a pensar como esse pensamento político cristão foi construído e fez com que duas esferas – a moral e a política –, antes separadas, encontrassem-se unidas não só na Teologia da Libertação, como também em discursos políticos construídos fora dos muros eclesiásticos. Além disso, suas reflexões também proporcionaram um olhar mais heterogêneo para a Igreja Católica, na qual não apenas a Teologia da Libertação era atuante, mas também outros grupos cujos pensamentos cristãos não estavam envolvidos diretamente com a política. Ao invés de julgá-los como “burgueses” e “apolíticos”, podemos analisá-los como grupos em busca de uma religião privada, relacionada a valores de um cristianismo não tão ligado à esfera política, como veremos nas próximas páginas.

A construção e o encontro da política e da moral

Ao trabalhar com o conceito de política, Hannah Arendt, filósofa alemã, retoma o conceito de *bios politikos* elaborado por Aristóteles na Grécia Antiga. Para Aristóteles, o *bios politikos* estava diretamente ligado à ação humana, atividade primeira que, segundo Arendt, diferencia os homens dos animais por considerar a interação da pluralidade humana sem o intermédio da matéria. Ela não estava ligada à necessidade ou à sobrevivência da espécie, mas sim às idéias humanas e a sua capacidade de congregação, no caso, na *polis* grega. O *bios politikos*, então, propiciava a vida pública na *polis*, ligada à discussão de pensamentos e à *vita contemplativa*, separada, por sua vez, das necessidades primárias da espécie – congregadas no labor e no trabalho, ou seja, na *vita activa*. (Arendt, 1993:21)

A vida da *polis* ocupava, para o grego, a esfera pública, enquanto a *vita activa* ocupava uma esfera privada. Na esfera pública não havia trabalho ou força. Nas palavras de Arendt, “o ser político, viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou

violência.” (idem: 35) O debate e a construção de idéias era o centro da vida da *polis*. Antagonicamente, encontra-se a esfera privada, centrada na família e no lar, onde a necessidade reinava sobre todas as atividades exercidas. Nesse ambiente havia desigualdades e hierarquizações – os papéis dos homens e das mulheres bem definidos, por exemplo – enquanto que na esfera pública, na *polis*, não havia diferenças. Lá havia igualdade (idem: 41) – apenas os iguais poderiam fazer parte da *polis* – e liberdade, pois “a vitória sobre as necessidades da vida constituía a condição natural para a liberdade na *polis*” (idem: 40) – sendo que “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. (idem: 41)”

Dessa maneira, temos o espaço privado construído separadamente do político. O espaço privado, com suas regras próprias de comportamento – sua moralidade –, constituía a sociedade da época, onde os homens poderiam demonstrar suas fraquezas, inseguranças e crenças, agindo como homem-animal buscando sua sobrevivência no mundo. Nesse mesmo espaço encontramos o lugar no qual o cristianismo começou a atuar no Império Romano.

O surgimento do cristianismo, na análise de Arendt, é fundamental para compreender o embricamento entre a esfera pública e a esfera privada. No início, as comunidades cristãs formaram-se fora da vida pública, no interior de pequenos grupos excluídos da política. Com a ascensão da religião católica à religião oficial do estado romano, no entanto, o social, ora privado, elevou-se a categoria pública. Preocupações que antes se restringiam à vida familiar passam a ser, também, preocupações políticas – o trabalho, a subsistência, a crença dos homens componentes daquela sociedade. Com a dissolução do Império Romano e o início da Era Medieval, a Igreja Católica tornou-se o único poder institucionalizado, pois com o paulatino enfraquecimento da esfera pública – como concebida na *polis* – todas as atividades se restringiram à vida

outrora privada e então dominante. A religião, a partir de então, foi quem ofereceu um novo tipo de cidadania aos homens. Nas palavras de Arendt:

(...) após a queda do Império Romano, foi a Igreja Católica que ofereceu ao homem um substituto para a cidadania antes outorgada exclusivamente pelo governo municipal. A tensão medieval entre a treva da vida diária e o grandioso esplendor de tudo o que era sagrado, com a concomitante elevação do secular para o plano religioso, corresponde em muitos aspectos à ascensão do privado ao plano público da antigüidade. É claro que a diferença é muito marcante; pois, por mais 'mundana' que se tornasse a Igreja, o que mantinha coesa a comunidade de crentes era essencialmente uma preocupação extraterrena. Somente com alguma dificuldade é possível equacionar o público com o religioso; mas a esfera secular sob o feudalismo era, de fato, em sua inteireza, aquilo que a esfera pública havia sido na antigüidade. Sua principal característica foi a absorção de todas as atividades para a esfera do lar (onde a importância dessas atividades era apenas privada) e, conseqüentemente, a própria existência de uma esfera pública. (idem: 43)

A esfera pública – política – foi absorvida pela esfera privada – sociedade – , imbuída de uma moralidade marcadamente cristã durante a Idade Média. É claro que é necessário considerar que não só a tradição católica fazia parte dos costumes da Europa medieval, mas a grande maioria deles estava pautada no que o catolicismo indicava como certo e errado, sagrado e profano, etc. Nesse ínterim, a política também foi absorvida pela sociedade, pelas atividades ligadas à subsistência. A esfera política só volta a ganhar atenção com o questionamento dos valores medievais, do qual o Renascimento criou suas principais teorias políticas.

Um dos grandes nomes da teoria política do Renascimento italiano é Nicolau Maquiavel, principalmente por sua obra mais conhecida, *O Príncipe*. Na renascença italiana, Maquiavel, dissertando sobre a política de Florença, tentou resgatar o espaço original da política, então envolta pela moralidade católica. Nos “espelhos dos príncipes” estudados por Quentin Skinner, livros de aconselhamento escritos por pensadores italianos para os príncipes e senhores de suas cidades, o autor ressalta os valores cristãos imbuídos nos argumentos políticos apresentados. Um dos pensadores analisados por Skinner é Patrizi, o

qual defendeu em seus tratados que o príncipe, para ser um bom governante e manter o seu poder, deveria ter, entre outras coisas, *virtus*. Essa *virtus*, para o autor, significava um conjunto de qualidades individuais do governante ligadas às principais virtudes cristãs, como a justiça e a busca do bem comum, pois, em seu raciocínio, “todas [as] virtudes de nada valerão se não estiverem completadas e sustentadas pelas qualidades cristãs fundamentais, a piedade, a religião e a fé” e insiste em que “a maior virtude de todas está na fé cristã, que ‘exibe um tal esplendor que na sua falta todas as demais virtudes dos reis e príncipes empalidecem’ (...) A menos que os governantes cultivem essa qualidade, conclui Patrizi, ‘sua sabedoria será vã e falsa’, sua temperança ‘triste e envergonhada’, sua fortaleza d’alma ‘covarde e torpe’, e a justiça que ministrarão ‘não passará de derramamento de sangue’”. (Skinner, 1996:147)

Diferentemente de Patrizi, Maquiavel, considerado “diabolicamente perverso” aos olhos dos moralistas cristãos, propôs que o cristianismo não deveria ser a base da política dos governantes, pelo contrário. Afirma que “na prática, a fé cristã elevou os valores errados, já que ‘apresentou como o maior bem para o homem a humildade, a abnegação e o desdém pelas coisas deste mundo’ (...) O resultado desse ‘padrão de vida’ foi tornar o mundo fraco e oferecê-lo ‘como presa aos maus’”. (idem: 187) No raciocínio de Maquiavel, o príncipe deveria ser sábio para utilizar tanto o bem quanto o mal para a manutenção da ordem e do poder, ou seja, utilizar-se daquilo que, aos olhos cristãos, não seria considerado correto. Nesse sentido, o autor considera “impossível atingir os fins desejados se não for pelos meios que não deseja. A questão a resolver é se, de fato, quer excluir por completo aqueles métodos e ‘viver como um cidadão privado’, ou se dispõe a ‘ingressar na trilha do malfazer’ a fim de manter seu estado” (idem: 203).

Essa passagem é significativa para a presente análise pois Maquiavel, na interpretação de Skinner, ressaltou a diferença e, talvez, o antagonismo entre a prática política e a moralidade cristã. Afinal, se o príncipe agisse como um verdadeiro cristão, sua política seria tola, fraca, e ele não conseguiria manter

seu estado. Retomando o que já se refletiu com a leitura de Hannah Arendt, a moralidade cristã é privada, e não pública como a política e, nesse ponto, Maquiavel encontrou problemas quando ambas as esferas estavam imbricadas não só nos espelhos dos príncipes, mas também no governo de muitos territórios europeus.

As idéias de Maquiavel, no entanto, não fizeram com que, afinal, a política e a moral novamente se separassem. Apesar de não ser um moralista cristão, ele próprio elaborou uma moralidade alternativa para a política (idem: 155) ao defender que o errado pode ser por vezes permitido e que, mesmo quando dele o príncipe precisasse lançar mão, deveria sempre aparentar que as virtudes cristãs são as que prevalecem – uma moralidade um tanto questionável aos olhos de qualquer religião, mas lógica dentro do jogo político europeu da Renascença. No entanto, não foi sua moral que prevaleceu na política, e sim outras, derivadas em sua maioria de valores cristãos.

Essa moral cristã pode ser encontrada inclusive no século XVIII, como nos discursos contestadores ao Antigo Regime proferidos por diferentes grupos sociais. Um deles, analisado por Reinhart Koselleck, foi a maçonaria. Os maçons, em sua sociedade secreta, acreditavam que um novo homem, o “Deus da Terra” surgiria e governaria o mundo, concretizando o que eles denominavam como o “Grande Plano Internacional” (Koselleck, 1999: 115). Com esse governo, o mundo seria justo e honrado, e os homens poderiam viver em segurança e liberdade, livres do despotismo dos governantes absolutistas. O “Grande Plano”, nesse sentido, pode ser analisado também com um plano de salvação que, outrora pensado na eternidade, é secularizado através das teorias políticas maçônicas.

Entre aqueles que compartilhavam dessas teorias encontrava-se Turgot, Primeiro Ministro de Luís XVI nos anos anteriores à eclosão da Revolução Francesa. Com suas propostas de reforma e teorias políticas, Koselleck afirma que, com ele, um censor moral entra no cenário político. (idem: 122)

Para Turgot, na análise de Koselleck, o governo ideal seria o absolutismo esclarecido, ordenado não pela vontade arbitrária do soberano, mas por um direito inerente a todos os seres humanos, o direito moral, cuja fonte se encontraria em todas as consciências. Esse direito daria ao governante e à política a legitimidade moral necessária para que se pudesse com ela governar. Analisando atentamente, percebe-se que a doutrina de Turgot é mais moral que política, subordinando a última à primeira – nas palavras de Koselleck, “no anonimato político da razão, da moral, da natureza, etc., residiam uma peculiaridade e uma eficácia políticas. Ser apolítico é seu *politicum*”. (idem: 129)

Nessa “política apolítica” então construída, o homem simples e apolítico – por não participar da esfera pública e da política – se transformava em uma “autoridade humanitária” (idem: 131), pois, sendo homem como o soberano, também tinha consciência e portava consigo, portanto, o mesmo direito moral que o príncipe. Nesse sentido, poderia analisar e cobrar sua política em prol do bem comum e associada aos valores humanos. Essa nova autoridade atuava, assim, com reivindicações políticas, e caso o soberano não obedecesse a essa autoridade, ele poderia ser encarado como um “tirano desumano” (idem: 132).

Organizada de tal forma, a categoria moral foi transformada em ação política, e apenas ela era legítima. Como afirma Koselleck, “a totalidade moral destitui o direito de existir de todos os que não queiram submeter-se a ela”. O soberano, o príncipe absolutista, perderia seu governo caso à moral não prestasse contas e juízo. Dessa maneira, temos o que o autor chama de moralização da política, e também, em contrapartida, a “politização total do mundo do espírito” (idem: 134). Essa análise é essencial para as nossas reflexões. Vemos, através dessas leituras, a crescente submissão da esfera política à esfera moral. Ambas encontram-se imbricadas e lê-se nesses trabalhos as alterações políticas desse embricamento. No entanto, as transformações também surgiram para a esfera moral. O mundo do espírito também foi politizado, e o pensamento moral ou religioso que não atendesse a essa nova forma de pensar poderia ser descartado como inútil ou alienante

pelos crentes mais fervorosos. Mesmo nas teorias políticas mais contemporâneas, como as de Immanuel Kant (Kant, 1784) e Karl Marx (Marx, 1845), a política continua subjugada a um discurso moral, pautada principalmente na razão e nos direitos humanos, assim como a moral e, no nosso caso, a religião também passaram a se preocupar com questões políticas, públicas.

Igreja Católica Brasileira, a esfera pública e a esfera privada

Pensando nos argumentos acima expostos, é possível voltar às reflexões sobre a Igreja Católica brasileira primeiramente sugeridas. O Brasil, durante parte do século XX, viveu sob ditaduras, dentre as quais a Ditadura Militar de 1964 a 1985. Nesse período, os portadores da “verdadeira fé” aludida por Boff acreditavam que um dos deveres da Igreja Católica era moralizar e cristianizar a política, levando toda a sociedade à construção futura do Reino de Deus. Sua atuação era pública, sua fé encontrava-se em uma esfera pública, e esse era o caminho cristão, pois não havia como dissociar fé e política.

Nesse mesmo período, mesmo que não privilegiados pela historiografia, encontramos outros grupos dentro da Igreja Católica que não compartilhavam com esse “cristianismo engajado”. A “outra fé”, aludida por Boff como burguesa e alienante, se preocupava com questões mais espirituais, privadas, separadas da esfera política. Como escreveu Hannah Arendt, as ditaduras representam “o fim da liberdade política, mas a vida privada e a atividade não política não são necessariamente afetadas” (Arendt, 2004: 95). Para esses grupos, a religião poderia ser uma atividade não política, como foi o caso do Movimento de Cursilhos de Cristandade.

O Movimento de Cursilhos de Cristandade (MCC) nasceu na Espanha nas décadas de 1930-40, impulsionado pelas peregrinações da Juventude da Ação Católica Espanhola no caminho de Santiago de Compostela. O bispo de Ciudad Real (na ilha de Palma de Mallorca), dom Juan Hervás, foi seu mentor, o qual

começou, em suas missas semanais para dirigentes da Ação Católica (AC), a proferir homilias de caráter formativo, buscando ensinar sistematicamente a esses dirigentes os principais pontos da doutrina católica.

Às vésperas de uma dessas peregrinações, no ano de 1949, dom Hervás decidiu intensificar essa formação através de um pequeno curso de três dias – um *cursillo* – exclusivo para membros selecionados da AC. Entusiasmado com o que acreditava ser uma “nova espiritualidade moral cristã” – adaptada aos novos tempos, mas absolutamente fiel aos dogmas e tradições cristãos – novos *cursillos* foram organizados, não só para participantes da AC, mas para todos aqueles identificados como os líderes – “vértebras” – de suas comunidades. Essa característica era essencial para se participar de um *cursillo* pois, segundo os idealizadores do movimento, cristianizar as vértebras era o primeiro passo para se cristianizar todo o mundo.

Com esses objetivos os *cursillos* (aqui denominados “cursilhos” ou simplesmente “cursilho”) chegaram ao Brasil durante a Semana Santa de 1962, na cidade de Valinhos (SP), tendo como participantes membros da comunidade espanhola de São Paulo e, posteriormente, brasileiros (a partir do terceiro cursilho). A partir de então, sua expansão foi rápida por várias dioceses do Brasil, encontrando força em especial na classe média paulistana, da qual provieram os principais dirigentes brasileiros na década de 1970. Seu objetivo inicial, no entanto – formar vértebras no fundamental cristão – começou a modificar-se com a prática crescente dos cursos de cristandade. Neles encontramos cada vez mais cristãos que, em sua maioria, não eram líderes em suas comunidades, mas pessoas que buscavam modificar-se moral e espiritualmente através do cursilho, transformando-se em verdadeiros maridos, esposas, trabalhadores ou jovens cristãos (Dana, 1975: 30). A preocupação inicial, nesse sentido, passou paulatinamente de uma dimensão pública – formação de vértebras – para uma privada – aprimoramento moral e espiritual – a qual se constituiu como a tônica do MCC no Brasil.

A identificação do MCC como retiros de “recuperação espiritual” e seu relacionamento íntimo da fé com o indivíduo, e não com o mundo como o todo, fez com que muitos críticos e católicos “progressistas” alinhados com a Teologia da Libertação considerassem o movimento como uma célula apolítica e alienante dentro da Igreja Católica por não dar a devida atenção aos problemas sociais e políticos brasileiros durante a Ditadura. Essa interpretação sobre o “conservadorismo” de grupos como o MCC pode ser encontrada também na própria historiografia sobre o período, que também relacionava intimamente a fé católica com a política e vice-versa (Alves, 1979). No entanto, podemos reinterpretá-los, modificando um pouco a expressão de Koselleck, como grupos que buscavam um espírito despolitizado, ligado às reflexões sobre a separação entre a esfera política – pública – e a esfera religiosa – privada. Este é, ao que parece, o caso dos Cursilhos.

O ideal cursilista, por exemplo, sugeria que os cristãos deveriam organizar-se seguindo como modelo as primeiras comunidades cristãs descritas por Paulo no Novo Testamento. Nessas comunidades, a moralidade cristã era diversa daquela proposta pelos teólogos da Libertação. Segundo Arendt, “a moralidade cristã (...) sempre insistiu em que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui, em primeiro lugar, um ônus aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os negócios públicos” (Arendt, 1993: 69). A religião, assim, libertava o homem da preocupação com a esfera pública, e não o contrário.

Um outro exemplo que nos ajuda a entender essa separação entre a religião e o espaço público seria o ensinamento cristão essencial: a bondade. A bondade, em teoria, deveria ser cautelosa, ou seja, não deveria alardear os seus feitos. Como dizem os católicos, “que a sua mão esquerda não saiba o que faz a sua mão direita”. De acordo com Arendt, “a bondade contém, obviamente, certa tendência de evitar ser vista e ouvida. A hostilidade cristã em relação à esfera pública, a tendência que tinham pelo menos os primeiros cristãos de levar uma vida o mais possível afastada da esfera pública, pode

também ser entendida como conseqüência evidente da devoção às boas obras, independentemente de qualquer crença ou expectativa” (IDEM:84-85). Nesse caso, vemos não só a separação entre a religião e o mundo público, mas também o antagonismo entre as duas esferas. A bondade é privada, não pública, e a ela todos têm acesso, diferentemente da esfera pública – e assim a extraterrenidade do cristianismo fica latente:

A extraterrenidade da experiência religiosa, na medida em que é realmente a experiência do amor no sentido de atividade – e não a outra, muito mais freqüente, de passiva observação de uma verdade revelada – manifesta-se dentro do próprio mundo; como todas as outras atividades, permanece neste mundo e tem que ser realizada dentro dele. Mas essa manifestação, embora ocorra no espaço no qual outras atividades são realizadas – e dependa desse espaço – é de natureza ativamente negativa: por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros. (idem: 87)

Consciente talvez dessa extraterrenidade ou da inadequação do discurso religioso para a política, Maquiavel acreditava que a Igreja era má influência pois participava dos assuntos seculares (idem: 88), originalmente fora de sua alçada. No Brasil da década de 1960, a má influência, na visão de muitos, era a não participação na vida política e a restrição do cristianismo à esfera privada.

Dessa forma, podemos pensar que, ao se estudar a história da Igreja Católica no Brasil durante a Ditadura Militar, há que se considerar a existência não de apenas um catolicismo no interior da Igreja, “contestador e libertador”, mas de múltiplos catolicismos, cada qual enxergando a missão da Igreja de acordo com suas expectativas – ora como instituição política, ora pertencente a uma esfera mais privada. Em ambos os casos, a moral permanece, também, diferenciada para cada uma das esferas.

No caso dos Cursilhos e dos grupos adeptos a um cristianismo mais privado, a não participação na esfera política poderia não ser apenas alienação, mas também a tentativa de não aliar o cristianismo à injustiças e opressões, pois ausentando-se da vida pública esses grupos se isentavam,

conseqüentemente, de qualquer responsabilidade moral ou política sobre a ditadura, as torturas e os males decorrentes da vida pública (ARENDR, 2004:110). O que interessava era a mudança interior dos crentes, nos quais a moral cristã continuava intacta apesar do golpe de Estado e das injustiças sociais. A lei divina, em sua sabedoria e eternidade, saberia punir os culpados nas instâncias pertinentes e agraciá-los os fiéis que se mantiveram alinhados com a bondade e as preocupações espirituais. O cristianismo, assim, voltava-se um pouco à sua acepção original, alienando-se da esfera pública na medida em que queria continuar a pertencer à esfera privada de cada um dos cristãos, libertando-os, à sua maneira, de responsabilidades públicas em tempos de ditadura.

Referências Bibliográficas

ALVES, M. M. *A Igreja e a Política no Brasil*. 1979. São Paulo, Editora Brasiliense.

ARENDR, H. *A Condição Humana*. 1993. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. 2004. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo, Companhia das Letras.

BOFF, L. *Teologia do Cativo e da Libertação*. 1980 (1ª edição; utilizada aqui: 1998). Petrópolis, Editora Vozes.

DANA, O. *Os Deuses Dançantes. Um estudo dos Cursilhos de Cristandade*, 1975. Petrópolis, Editora Vozes.

ESCRIBANO, F. *Descalço sobre a terra vermelha*. 2000. Tradução de Carlos Moura. Campinas, Editora da UNICAMP.

KANT, I. *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. 1784 (1ª edição alemã; utilizada aqui: 1986). Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo, Editora Brasiliense.

KOSELLECK, R. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. 1999. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro, EdUERJ/Contraponto.

MARX, K., ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. 1845 (1ª edição; utilizada aqui: 1999). Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, Editora Hucitec.

MURARO, R. M. *Memórias de uma mulher impossível*. 2000. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. 1996. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras.

Fontes

Carta Pastoral da Prelazia de Miracema do Norte. A Política a Serviço da Comunidade. Arquivo Edgard Leuenroth, JNA Pasta 496, desl. 1 mod 3B.

“Dom Aloísio Lorscheider: Não podemos dissociar fé e política”. Entrevista concedida à revista *Família Cristã* (transcrita, datilografada em folhas de sulfite sem numeração). Arquivo Edgard Leuenroth, JNA Pasta 340, desl. 1 mod 3B.

Diocese de Crateús. *Encontro Diocesano de Pastoral. Diocese de Crateús – 1972*. Arquivo Edgard Leuenroth, JNA Pasta 242, desl. 1 mod 3B.

VVAA. *Roteiro de Estudos – Escolas Vivenciais. Módulo I – Formação Básica. Primeira Parte: O Movimento de Cursilhos*, 2006. Movimento de Cursilhos de Cristandade do Brasil, São Paulo, Brasil.