

## DA SOCIEDADE SEM CLASSES À CIVILIZAÇÃO DO AMOR: A PASTORAL DA JUVENTUDE DO BRASIL NA DÉCADA DE 1980\*

*Marilane Machado<sup>1</sup>*

---

**Resumo.** Através deste artigo pretende-se problematizar a formação do discurso da pastoral da juventude do Brasil na década de 1980, percebendo nele a influência das experiências anteriores dos movimentos de juventude católicos considerados da denominada "esquerda católica". Pretende-se, também, observar os conflitos entre esses e a hierarquia da Igreja Católica, num período marcado pela grande divulgação da Teologia da Libertação no Brasil.

**Palavras-chave:** Igreja Católica; Pastoral da Juventude; Teologia da libertação; movimentos sociais.

## FROM A CLASSLESS SOCIETY TO A LOVE-BASED CIVILIZATION: THE YOUTH PASTORAL IN BRAZIL DURING THE 1980S

**Abstract.** Issues and problems concerning the genesis of the discourse of the youth pastoral movement in the 1980s in Brazil are identified. Current research pinpoints in it the influence of former Catholic youth movements' experiences, the so-called "Catholic left". Consequently, the conflict between these movements and the Catholic hierarchy during the period characterized by the great dissemination of Liberation Theology in Brazil is investigated.

**Keywords:** Catholic Church; Youth Pastoral; Liberation Theology; social movements.

---

\* Artigo recebido em 10/02/2006 e aprovado em 02/09/2006.

<sup>1</sup> Mestranda do curso de pós-graduação em História da Universidade Federal da Santa Catarina / Bolsista CAPES.

## DE LA SOCIEDAD SIN CLASES A LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR: LA PASTORAL DE LA JUVENTUD DE BRASIL DURANTE LA DÉCADA DE 1980

**Resumen.** A través de este artículo se pretende profundizar sobre la formación del discurso de la Pastoral de la Juventud de Brasil durante la década de 1980, percibiendo la influencia de las experiencias anteriores de los movimientos juveniles católicos, identificados con la llamada “izquierda católica”. También se pretende observar los conflictos entre dichos movimientos y la jerarquía de la Iglesia Católica en un período marcado por la gran divulgación de la Teología de la Liberación en Brasil.

**Palabras-clave:** Iglesia Católica, Pastoral de la Juventud, Teología de la Liberación, movimientos sociales

---

A década de 1980 foi um período muito significativo para a história da Igreja Católica do Brasil, por conta da influência da Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla (1979), que, ao reafirmar a *opção preferencial pelos pobres* feita pelos bispos de Medellín (1968), fez com que a Teologia da Libertação se fortalecesse e ganhasse espaço dentro da Igreja Católica, permitindo que surgissem, a partir da matriz teórica daquela teologia, diversos movimentos populares que contribuiriam consideravelmente no momento de redemocratização e abertura política pelo qual passava o Brasil.

É importante ressaltar que estamos analisando a Igreja Católica como instituição, em seu caráter temporal, fazendo um estudo político desta e relacionando-a com a sociedade. Essa perspectiva de análise não é recente, mas é profundamente influenciada pelos trabalhos de Thomas Bruneau, Scott Mainwaring, Ralph Della Cava e Márcio Moreira Alves, que desenvolveram suas pesquisas ao longo das décadas de 1970 e 1980.

A Igreja Católica não constitui um bloco coeso e homogêneo de idéias, mas, conforme o estudo de Roberto Romano, é uma instituição multinuclear, que carrega em seu interior diferentes tendências culturais e políticas, sendo o discurso teológico o seu

discurso oficial, através do qual assume seu posicionamento político perante a sociedade (ROMANO, 1979).

Deduz-se que, ao assumir um posicionamento oficial através de seu discurso teológico, a Igreja, em sua hierarquia, entra em conflito com os diversos grupos sociais que se formam em seu interior, já que esses assumem posicionamentos contraditórios aos seus. Isso nos remete a estudos como os de Heloísa Helena T. de Souza Martins e Jessie Jane Vieira de Souza.

A primeira autora partiu de uma concepção de Igreja como uma instituição permeada de tensões e conflitos gerados por transformações em seu interior, causando visões diferentes, as quais refletem as transformações da própria sociedade em que está inserida (MARTINS, 1994). Jessie de Souza, por sua vez, partiu da definição de Igreja de Roberto Romano, explicitando uma nova preocupação de entender a condição de corpo místico portador de uma verdade transcendente assumida por ela, pensando, assim, ser impossível analisar a Igreja Católica sem compreender suas propostas teológicas, pois é a partir dessas que se torna possível entender sua atuação como agente social (SOUSA, 2002).

O objeto central desses dois estudos, no entanto, não foi a Igreja Católica, mas a sua relação com os movimentos sociais, que passaram a ser a preocupação principal, numa perspectiva na qual é muito significativo o trabalho de Eder Sader, que apresenta experiências de trabalhadores da grande São Paulo no período de 1970 a 1980, dedicando certa atenção aos grupos sociais que buscavam na Igreja Católica do período mais um espaço de atuação (SADER, 1988). Os movimentos sociais, portanto, se constituem como objeto central desses estudos.

### A JUVENTUDE NA IGREJA

A Pastoral da Juventude do Brasil faz parte do setor de Juventude da Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e é definida como o conjunto de grupos de jovens das paróquias e comunidades eclesiais de base (CNBB, 1997, p. 45).

Esse modelo de pastoral começou a ser idealizado oficialmente pela CNBB no ano de 1973. No entanto, até 1983 houve um período conhecido como sendo de *primeiras articulações*. No mesmo ano foi criado o Setor Juventude da CNBB, com uma fase de *elaboração teórica* da Pastoral da Juventude, marcada por reflexões e pela criação de propostas mais sólidas para ela (CNBB, 1997, p. 26-28). Para compreender tal processo, é necessário retroceder um pouco e analisar o caminho percorrido pela Igreja Católica no Brasil, em relação à juventude.

Na década de 1930, a Igreja Católica fez uma primeira e significativa tentativa de aproximação dos leigos jovens, fundando a Ação Católica Brasileira – que, a princípio, seguiu o modelo italiano da divisão entre ramos masculino e feminino. Em 1948, a Ação Católica Brasileira optou pela especialização dos seus grupos, separando-os por classes e categorias sociais. Assim, surgiram os grupos de juventude da Ação Católica: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC) (MOURA, 1981, p. 21-22), que tinham como objetivo a evangelização dos jovens, partindo das suas necessidades específicas. Para isso, foi introduzido um novo método de atuação: o *ver-julgar-agir*, que pretendia unir a fé à realidade vivida por um determinado grupo social. Partir da realidade específica dos jovens (*ver*), confrontar a realidade observada com a fé (*julgar*) e, a partir daí, tentar uma ação concreta transformadora do meio social analisado (*agir*).

Esses movimentos juvenis – a princípio criados para atender a uma necessidade da ala conservadora clerical, objetivando cristianizar a elite e visando os possíveis futuros governantes que representassem os interesses da Igreja Católica – tornaram-se mais autônomos posteriormente, com a reorganização da Ação Católica Brasileira. A partir de então, aproximaram-se gradualmente da esquerda católica e entraram em conflito com a hierarquia eclesiástica. Scott Mainwaring explica esse fato como decorrente da autonomia que esse tipo de movimento leigo adquiria. Mesmo criado segundo os interesses da hierarquia, esta não exercia controle completo sobre os participantes,

embora esses também não atingissem total autonomia (MAINWARING, 1989, p. 83-84).

Ao discorrer sobre as propostas teológicas da Igreja da Ação Católica, Riolando Azzi afirma que o objetivo do movimento foi a formação de católicos praticantes, comprometidos com a hierarquia no projeto de uma sociedade cristã. Não havia interesse no povo propriamente, mas na interferência que poderia ser exercida sobre os dirigentes e as leis do país. Na teologia da Restauração Católica (1920-1960), houve o interesse da hierarquia eclesiástica em reconquistar o poder perdido com a separação da Igreja e do Estado – sendo que a Igreja se considerava uma força espiritual pairando acima do Estado (AZZI, 1981, p. 35-40).

Pode-se supor que a Igreja Católica, antes vista somente como espaço do sagrado, passa a ser “profanada”, ao se tornar espaço de discussões de âmbito social e político. Tal situação começa a incomodar os leigos e o clero mais conservador, sobretudo as classes dominantes, os detentores do poder econômico, social e político. Também passaram a ser introduzidos novos conceitos de fé . O resultado disso foi a extinção oficial dos grupos da Ação Católica, com o golpe militar no ano de 1964.

Além de ser perseguida pela ditadura, o que aconteceu com a parcela progressista do clero brasileiro que acreditava nas experiências da Ação Católica para com os menos favorecidos? Não podemos crer que simplesmente se calaram e aceitaram as decisões vindas “de cima”. Toda a movimentação promovida na Igreja, naquele período com certeza influenciou e atualmente ainda influencia, substancialmente, a Igreja e a sociedade.

Com o fim dos grupos da Ação Católica a Igreja também perdeu, pois era interessante para a instituição que existisse em seu interior o maior número de membros possível defendendo seus ideais. Para não perder esses jovens, que não estariam mais engajados com a instituição religiosa, foi criado um novo modelo de movimento de juventude católica, a partir de 1966, os chamados Cursilhos de Cristandade para a Juventude.

Ao contrário dos grupos extintos da Ação Católica, esses não tinham um envolvimento político claro com as camadas sociais mais baixas. Eram controlados pelo clero e seu método de trabalho tinha uma preocupação com os aspectos pessoal e espiritual, atingindo as pessoas não mais por sua realidade social, mas pelo impacto emocional causado em seus encontros (WEBER, 1990, p. 46-47). Essa preocupação com o mundo interior remete somente aos problemas pessoais, e as pessoas esquecem que muitos desses problemas estão inseridos num contexto social e são fruto desse contexto. Era o modelo ideal para o período ditatorial pelo qual passava o país. Enquanto os jovens estavam na igreja, preocupados com as suas individualidades, não contestavam o que acontecia na política e na sociedade. Tais movimentos ainda sobrevivem, com a mesma metodologia de trabalho.

A partir de 1973, segundo o Marco Referencial da Pastoral da Juventude do Brasil, voltou a haver, por parte da Igreja do Brasil, a preocupação com um outro modelo de grupo de Juventude (CNBB, 1997, p.26-27). Uma vez que os cursilhos eram (e ainda são) freqüentados por pessoas de uma classe social mais abastada, fez-se necessário atingir uma parcela maior da população, pois a Igreja não podia perder fiéis (WEBER, 1990, p. 47).

Assim como os Cursilhos de Cristandade seguiram um modelo criado para atender às necessidades de uma época, a Pastoral da Juventude, articulada em 1973 e concretizada institucionalmente em 1983, criou uma proposta de trabalho surgida de uma realidade histórica, em que já havia no Brasil uma “Igreja engajada”.

No interior da Igreja Católica aconteceu, entre 1962 e 1965, o Concílio Vaticano II. Conforme já apontado, a partir desse Concílio houve uma série de novas propostas para a atuação do leigo na Igreja. O jovem também recebeu atenção especial:

Os jovens têm uma grande influência na sociedade atual. Modificaram-se profundamente suas condições de vida, sua maneira de pensar e as relações com suas famílias. Muitas vezes mudam rapidamente de condição social. No entanto, apesar de suas responsabilidades políticas e econômicas

crecerem, verifica-se que estão muito mal preparados para assumi-las (VATICANO II, 1998, p. 370-371).

Verificou-se a importância essencial da juventude para a Igreja, pelo seu dinamismo e propensão a mudanças, já que se trata de uma fase transitória da vida, entre a infância e a idade adulta, e, principalmente, pela influência que exerce na sociedade, considerando-se que serão esses jovens os responsáveis pelo futuro da sociedade. É do interesse da Igreja, portanto, prepará-los para assumir responsabilidades em nome do catolicismo.

Nesse sentido, foram realizados na América Latina, nos anos de 1968 e 1979, duas Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano (Celam) em Medellín e Puebla, respectivamente. Com essas conferências, procurou-se adaptar à realidade da América Latina as propostas do Concílio Vaticano II. A principal inovação da Conferência de Medellín foi que, ao serem aplicadas as propostas do Vaticano II à realidade do continente latino-americano, os bispos assumiriam que essa realidade é a de países subdesenvolvidos, nos quais grande parte da população vive em situação de pobreza. Por esse motivo, na referida conferência, a Igreja assumia uma opção preferencial pelos pobres. No entanto, haveria o devido cuidado para que a população não desvirtuasse a doutrina católica e não acatasse ideologias contrárias a ela.

A preocupação explícita em relação aos pobres, ou às conseqüências que poderiam vir à tona se a Igreja continuasse omissa com relação a essa pobreza, trazia uma atenção, ainda que tímida, ao que concernia aos jovens. Pensava-se que a juventude formava um novo corpo social, com suas próprias idéias e valores, e que a impossibilidade de participar da vida em sociedade lhe causaria uma marginalidade forçada. Nesse sentido, era preciso que os jovens não vissem a Igreja somente como o corpo clerical, mas que viessem dela participar e com ela se identificassem, a fim de não se fecharem em grupos “agressivos” (CELAM, 1977).

Assim, na América Latina, a Igreja passou a criticar tanto o sistema capitalista, por suas injustiças, quanto o comunismo, por sua suposta violência e ateísmo – tendo em vista que esse foi o período de

Guerra Fria, com a Revolução Cubana de 1959 representando uma ameaça para os governantes dos países da América Latina.

Se devemos favorecer todo esforço honesto visando a promover a renovação e elevação dos pobres e de todos os que vivem em condições de inferioridade humana e social, se não podemos solidarizar-nos com sistemas e estruturas que encobrem e favorecem graves e opressoras desigualdades entre as classes e os cidadãos de um mesmo país sem realizar um plano efetivo para remediar as insuportáveis condições de inferioridade que muitas vezes sofre a população menos favorecida, nós mesmo repetimos mais uma vez a este respeito: nem o ódio, nem a violência, são a força de nossa caridade. Entre os diversos caminhos que levam a uma justa regeneração social, não podemos escolher nem o do marxismo ateu, nem o da rebelião sistemática, nem muito menos o do derramamento do sangue e o da anarquia. Distingamos nossas responsabilidades das dos que, pelo contrário, fazem da violência um ideal nobre, um heroísmo glorioso, uma teologia complacente (CELAM, 1977, p. 17-18).<sup>2</sup>

A proposta de Medellín para a articulação da juventude com a Igreja latino-americana inseria-se na opção pelos pobres, mas com os devidos cuidados para mantê-los dentro dos padrões religiosos. Admitia-se a injustiça do sistema social e a necessidade de sua transformação, desde que as mudanças fossem assumidas pelos cristãos católicos. Reafirmou-se, na conferência, a idéia já proferida no Concílio Vaticano II, de que a juventude era o “rejuvenescimento” da Igreja, exercendo papel decisivo no processo de transformação do continente, considerando-se, também, o fato de a maioria da população do continente ser formada por jovens.

A Conferência de Medellín deu, portanto, as primeiras diretrizes para a formação de uma Pastoral de Juventude engajada à realidade social da população. Essas propostas foram reafirmadas, anos depois, na Terceira Conferência Episcopal Latino-Americana,

---

<sup>2</sup> A citação transcrita é parte do discurso do Papa Paulo VI na abertura da Segunda Conferência do Episcopado Latino Americano.

realizada em Puebla, no ano de 1979. A diferença com relação à anterior foi que, além de reafirmar uma opção preferencial pelos pobres, também se fazia uma opção pelos jovens, criando diretrizes mais sólidas para a atuação da juventude na Igreja, diretrizes essas que muito influenciariam o trabalho pastoral.

De maneira implícita, percebe-se que o modelo de Pastoral da Juventude proposto em Puebla se dirigia aos jovens que ainda não haviam ingressado em nenhum dos movimentos de juventude que existiam na Igreja. À pastoral que se propôs formar, então, atribuíram-se parâmetros que se adequassem à realidade dessa juventude, que geralmente se encontrava fora da Igreja justamente por sua “rebeldia” e pelos questionamentos que fazia a toda estrutura rígida. Entre algumas das intenções do CELAM na proposta de formação dessa Pastoral, cabe destacar:

A pastoral da juventude deve ajudar também a formar jovens de maneira gradual para a ação sócio-política e para as mudanças de estruturas, de menos humanas em mais humanas, segundo a Doutrina Social da Igreja.

Formar-se-á no jovem um sentido crítico frente aos meios de comunicação social e aos contravalores culturais que as diversas ideologias tentam transmitir-lhe, especialmente a liberal capitalista e a marxista, para que não seja por elas manipulado (CELAM, 1977, p. 367).

Como já assinalado, a Pastoral da Juventude do Brasil começou a ser articulada em 1973, mas sua formação como Pastoral institucionalizada se deu em 1983, após a Conferência de Puebla, recebendo, portanto as influências e propostas dessa Conferência não somente para a juventude, mas para a evangelização de maneira geral.

Um antigo conflito existente entre setores progressistas e conservadores da Igreja também ganhou novo impulso após Puebla, pelo fortalecimento de uma proposta teológica que, de certa forma, transformou a Igreja na América Latina: a Teologia da Libertação. Outro fator de mudança foi a morte do Papa Paulo VI, em 1978, tendo assumido o pontificado João Paulo II, em 1979 – um clérigo conservador, de acordo com especialistas na área de religião. Sendo

assim, a Pastoral da Juventude é analisada no contexto da Igreja da década de 80: no pontificado de João Paulo II e durante a consolidação da Teologia da Libertação.

#### A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A IGREJA CATÓLICA: OS CONFLITOS E A CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO DA PASTORAL DA JUVENTUDE DO BRASIL

A Teologia da Libertação é um movimento teológico que se manifestou nos países da América Latina a partir da década de 1970, pela observação das desigualdades sociais, dos governos que administravam em benefício dos ricos e de um ambiente cultural dependente da Europa e dos Estados Unidos da América. Tem-se ainda como causa direta dessa teologia um possível empenho político assumido pela Igreja a partir do Concílio Vaticano II (MODIM, 1980, p. 25-31).

Mais do que uma corrente teológica, entretanto, a Teologia da Libertação representa um vasto movimento social, o qual Michael Löwy denominou *Cristianismo da Libertação*. Caracterizar o Cristianismo da Libertação como movimento social, no entanto, não significa que seja um órgão integrado e organizado, mas que possui certa capacidade de mobilização das pessoas em torno de um objetivo comum (LÖWY, 2000, p. 57).

Além do mais, o surgimento da Teologia da Libertação através dos escritos teológicos é o resultado de dez anos de *práxis* de cristãos com um compromisso social (como por exemplo, a experiência da Ação Católica) e vários anos de discussão entre progressistas latino-americanos, influenciados por transformações sociais e políticas pelas quais passava a América Latina – a industrialização, a partir dos anos 50, que se desenvolveu com o capital multinacional, gerando subdesenvolvimento dos países do continente; o êxodo rural e o crescimento urbano desordenados. Fato bastante significativo nos debates políticos do continente foi a Revolução Cubana de 1959, que provocou o aparecimento das guerrilhas em diversos países e os diversos golpes militares de segurança nacional contra o comunismo (LÖWY, 2000, p. 69-78).

Como "fundador" teórico da Teologia da Libertação pode-se destacar o nome de Gustavo Gutiérrez. Nascido em 1928, em Lima, Peru; frequentou cinco anos de estudos na Faculdade de Medicina da Universidade Nacional de Lima antes de tornar-se clérigo, e ordenou-se sacerdote em 1959, também em Lima. Suas idéias foram lançadas na Conferência de Medellín, defendendo uma teologia que partisse da *práxis* histórica do homem. Em 1971, foi lançada sua obra *Teología de la Liberación* (MODIM, 1980, p.65-81).

O teólogo denunciou em sua obra a existência de grandes diferenças sociais e, em decorrência dessas, a luta de classes. Ao mesmo tempo, demonstrou a preocupação com a "unidade", uma das maiores pretensões da Igreja. Sua maior questão é, portanto, como a luta de classes e a unidade podem estar juntas, tendo em vista, segundo ele, a impossibilidade de neutralidade em relação à primeira, pois "negar o fato da luta de classes é, na realidade, tomar partido em favor dos setores dominantes." (GUTIÉRREZ, 1975, p. 229).

Sua conclusão é que a aceitação da luta de classes seria a opção por uma determinada classe social em detrimento de outra, idéia aparentemente contrária à visão evangélica, que anunciou o amor de Deus a todos; esse seria, no entanto, o desafio do cristão comprometido com o processo de libertação, pois os ricos estariam "em situação de pecado" e, por isso, deveriam ser libertados dessa condição, enquanto os pobres estariam sendo oprimidos por aqueles. Assim, a luta de classes levaria à libertação.

Ama-se aos opressores libertando-os de sua própria e desumana situação, libertando-os de si próprios. A isto só se chega optando resolutamente pelos oprimidos, ou seja, combatendo contra a classe opressora. Combater real e eficazmente, não odiar; nisso está a retidão, nova como o evangelho: amar os inimigos. Nunca se pensou que isto fosse fácil, porém, enquanto se tratava de praticar certa doçura de caráter, pregava-se sem dificuldade. Não se seguia o conselho, mas ele era ouvido sem inquietação. Hoje, no contexto da luta de classes amar os inimigos supõe reconhecer e aceitar terem-se inimigos de classe e ser preciso combatê-los. Não se trata de não ter inimigos, e sim de não excluí-los de nosso amor. Mas o amor não suprime a

qualidade de inimigos que possuem os opressores, nem a radicalidade do combate contra eles. O 'amor aos inimigos' longe de suavizar as tensões, termina por questionar o sistema e converte-se em fórmula subversiva (GUTIÉRREZ, 1975, p. 230).

No Brasil, como principal "expoente" dessa teologia, com diversas obras publicadas, destaca-se Leonardo Boff. Nascido em 14 de dezembro de 1938, Boff tornou-se franciscano, tendo completado os estudos filosóficos e teológicos em Curitiba (PR) e Petrópolis (RJ). Especializou-se em Teologia Dogmática na Universidade de Munique, Baviera (MODIM, 1981, p. 103-121).

"Um teólogo não vive no ar; participa da Igreja e da sociedade; tanto uma quanto outra não são corpos homogêneos, mas são atravessados de tendências, interesses e conflitos" (BOFF, 1982, p. 30): partindo dessa concepção é que Leonardo Boff fundamentou seu pensamento. A emergência de um novo modelo de Igreja pressupunha que a prática religiosa partisse da realidade que a envolvia. No caso de Boff, essa era a realidade brasileira da década de 1980, mesmo que a temática da libertação no Brasil já aparecesse nos primeiros anos da década de 1960, com as várias tentativas de aproximação da população mais carente, pressupondo, ainda, a falta de um engajamento, como foi o caso do movimento de Educação de Base (MEB), a Ação Popular (AP), o Método Paulo Freire e demais movimentos que contaram com a participação de cristãos e agentes de pastoral (JOC, JUC e JEC, principalmente) (BOFF; BOFF, 1982, p. 22-23).

Cabem na Teologia da Libertação, portanto, análises históricas, sociais, políticas e econômicas do espaço de inserção social, bem como uma ação pastoral que auxilie no processo de "libertação integral" do ser humano, ou seja, "ver Deus e seu Reino lá onde não se anunciam como Deus e como Reino, isto é, dentro dos processos econômicos e políticos" (BOFF; BOFF, 1982, p. 26). Os "inimigos" dessa teologia são, no entendimento de Boff, os que reduzem a fé apenas ao âmbito do culto e da piedade, pois "a fé possui, inegavelmente, uma dimensão política, e hoje ela é urgente, é exigência do Espírito à sua Igreja, mas ela não absorve toda a riqueza

da fé, que deve também encontrar outras expressões dentro do processo de libertação integral, como a expressão mística, litúrgica, pessoal." (BOFF, 1982, p. 41).

Propôs que a Igreja se responsabilizasse pela conscientização em relação aos reais mecanismos do subdesenvolvimento, que fossem apontadas as contradições entre o desenvolvimento dependente observado em toda a América Latina e o processo de libertação do ser humano. O sujeito histórico da libertação deve ser o próprio povo oprimido, enfatizando-se a importância de um trabalho de conscientização dentro da Igreja. Além disso, defende uma Igreja *de* pobres e *com* pobres, e não *para* os pobres; ou seja, devem ser ultrapassadas tanto as estratégias assistencialistas quanto as reformistas de ação (BOFF, 1982, p. 26).

No assistencialismo, o pobre é visto como um "coitado", e a pobreza entendida como um vício causado por indolência, ignorância e maldade humana. No reformismo, por sua vez, é somente o "objeto da ação de cima", e a pobreza vista como atraso econômico e social. Para a Teologia da Libertação, a solução ideal é a "revolução", em que o pobre é visto como "sujeito", e a pobreza como "opressão", fruto da própria organização econômica da sociedade (BOFF; BOFF, 1986, p. 42-44).

Essa teologia defende uma sociedade alternativa e a crítica ao sistema capitalista e às injustiças sociais geradas por esse sistema. Para tanto, defende-se que a Igreja participe da vida política, acredita-se ser impossível uma neutralidade nesse sentido: "Se nossa homilia não abordar a justiça, a fraternidade, a participação, se não denunciar as violências que ocorrem, está mutilando o Evangelho e emasculando a mensagem dos profetas e do maior deles, Jesus Cristo" (BOFF, 1982).

Encontra-se em Boff, ainda, a contradição entre "Igreja-Povo de Deus" e "Igreja-Hierarquia". Na visão do teólogo, a instituição está ligada ao poder – que pode ser corrompido – pois precisa garantir seu espaço no mundo; por isso, o cristão deve olhar para o passado da Igreja-Instituição para que seus erros não se perpetuem:

A Igreja, que surgiu como ruptura da sinagoga, corre o risco de transformar-se ela mesma numa sinagoga, numa grande seita

fechada sobre si mesma e controlada em tudo pelos clérigos. A lógica do poder é querer mais poder, conservar-se, preservar-se, entrar em compromissos e, caso corra risco, fazer concessões para sobreviver. Tudo isso podemos averiguar da história da Igreja-Instituição (BOFF, 1982, p. 91).

De acordo com o pensamento de Boff, entende-se que a instituição eclesial, pela necessidade de garantir seu poder, pode, por vezes, refazer seu discurso para não perder seu espaço na sociedade. Assim, embora entre em conflito com as novas idéias que vêm da "periferia" e não do "centro", as admite e incorpora em seu discurso oficial.

Evidentemente a velha Igreja olhará com certa desconfiança para a nova Igreja na periferia e para com as liberdades evangélicas que ela se toma, poderá ver nela uma concorrente; gritará em termos de Igreja paralela; magistério paralelo, falta de obediência e lealdade para com o Centro! A Igreja nova deverá saber usar de uma inteligente estratégia e tática: não deverá entrar no esquema de condenações e suspeitas como o Centro poderá fazer. Deverá ser evangélica, compreender que a instituição enquanto é poder somente poderá usar a linguagem que não ponha em risco o próprio poder, que sempre temerá qualquer afastamento do comportamento ditado pelo Centro e verá isso como deslealdade. Apesar de poder compreender tudo isso, a Igreja nova deverá ser fiel ao seu caminho; deverá ser lealmente desobediente. Explico-me: deverá buscar uma profunda lealdade para com as exigências do Evangelho; deverá ouvir a voz do Centro para se questionar da verdade de sua interpretação evangélica; caso estiver crítica e profundamente convencida de seu caminho deverá ter a coragem de ser desobediente no Senhor e no Evangelho às imposições do Centro, sem rancor nem lamúria, mas numa profunda adesão à mesma vontade de ser fiel ao Espírito como presumimos existir também no Centro (BOFF, 1982, p. 107).

O pensamento de Eder Sader está em conformidade com o de Leonardo Boff, quando pensa que a Teologia da Libertação foi

utilizada como uma estratégia institucional: a abertura de espaço para reformulação do discurso e da prática de uma Igreja em crise ocorreu pelo deslocamento de seu público; a partir dela emergiram novos sujeitos históricos, novos espaços políticos e movimentos sociais populares. Esses movimentos sociais, por sua vez, recorreram às matrizes discursivas e as adaptaram às suas próprias necessidades e concepções. "De onde ninguém esperava, pareciam emergir novos sujeitos coletivos, que criavam seu próprio espaço e requeriam novas categorias para sua inteligibilidade." (SADER, 1988, p. 24).

As pastorais da Igreja, na concepção de Sader, tiveram sua gênese quando a instituição tomou consciência de que estava perdendo a influência sobre a população mais pobre. Essa ação pastoral teve característica particular a partir da década de 1970, em virtude de uma alteração de conjunto na ação da Igreja, da qual emergiu a Teologia da Libertação. (SADER, 1988, p.149)

Não se deve pensar, no entanto, que a emergência de novos personagens foi um desdobramento somente da ação da Igreja. Os movimentos sociais encontraram na Igreja mais um espaço para se organizar e explicitar sua opção de transformação social. Essa opção se uniu à teológica, já que a Teologia da Libertação optou politicamente pelos excluídos e oprimidos da sociedade, fazendo com que as práticas de tais movimentos alargassem os espaços da participação política, através da politização de questões do cotidiano (SADER, 1988, p.20).

Apontamos ainda, como mais um fator de mudança, a eleição de Karol Wojtyla – João Paulo II, em 1978, para o papado. Na visão de Zilda Márcia Gricoli Iokoi, aparentemente houve certa aceitação da Teologia da Libertação por parte do novo Papa, manifestada na abertura do Terceiro CELAM, em Puebla.

O papado, então, constituiu uma imagem popular de si e aproximou-se mais dos fiéis. Em sua viagem, foi acolhido por numerosos cortejos populares, e ao pronunciar-se na abertura do Celam em 28 de janeiro de 1979, fez duras críticas aos excessos dentro da Igreja, mas na terceira parte de seu discurso, apoiou a aproximação com os "deserdados, doentes, presos, famintos, solitários (...)" Ao citar em seu

discurso Lucas, Mateus, e Marcos, aceitara, segundo Dussel, os pilares da teologia da libertação, ou seja, "o homem à beira do caminho, na exterioridade do sistema, o pobre diante do samaritano (IOKOI, 1996, p. 59).

No entanto, na referida conferência, houve uma tentativa de retomada de controle por parte da hierarquia da Igreja, sendo que o Celan proibiu a participação dos teólogos da libertação na conferência (LÖWY, 2000, p. 81). Percebe-se que a ala progressista da Igreja soube utilizar-se do discurso do Papa a seu favor, o que não significa dizer que esse discurso fosse progressista, tampouco suas ações. Entende-se que a Igreja fez determinadas concessões porque se tornara impossível negar a Teologia da Libertação e a realidade por ela denunciada. Mas, ao mesmo tempo, a Igreja tentou exercer controle sobre as práticas desencadeadas por essa teologia.

Tendo isso em mente, pode-se observar que o momento de articulação e estruturação da Pastoral da Juventude correspondeu ao momento de influência da Teologia da Libertação, vinda das conferências de Medellín e Puebla. A pastoral que nasceu foi, portanto, permeada por tais propostas, mas também pelos conflitos que surgiam com essas novas propostas. Que conflitos foram esses?

Na década de 1980, a Igreja brasileira possuía um clero predominantemente conservador, já que dos 334 bispos brasileiros não mais que 60 eram considerados populares (MOURA; SALEN, 1981, p. 62). As idéias de protesto da Teologia da Libertação, com relação aos aspectos social (opressão coletiva, exclusão e marginalização), humanístico (injustiça e negação da dignidade humana) e religioso (noção de pecado social, atuando na dialética de teoria da fé e *práxis* da caridade) – bem como agregando a seu discurso até mesmo ideologias não-cristãs, como a do materialismo histórico, fez com que a parte conservadora da hierarquia da Igreja se manifestasse contrária às suas idéias, argumentando que a fé e a política não deveriam confundir-se (BOFF; BOFF, 1986).

Enquanto a Teologia da Libertação pregava que "no Terceiro Mundo, entre os últimos, a fé é também e sobretudo política" (BOFF; BOFF, 1986, p. 60), o Papa João Paulo II, em sua primeira

visita ao Brasil, deixou clara, em várias ocasiões, a sua posição contrária a tal afirmação. Para a autoridade máxima da Igreja Católica, "a missão da Igreja não se pode reduzir ao sócio-político, mas consiste em anunciar o que Deus revelou sobre si mesmo e sobre o destino do homem"<sup>3</sup>, ou seja, a Igreja deveria cuidar do aspecto espiritual, enquanto as ações políticas ficariam a cargo das instituições competentes para isso. A partir dessa idéia, delimitou-se também o papel do leigo e do sacerdote:

Fique bem claro que o serviço sacerdotal, se quer permanecer fiel a si mesmo, é um serviço essencialmente espiritual. Que isso seja hoje acentuado contra as multiformes tendências à secularização do serviço do padre, reduzindo-o a uma função meramente filantrópica. Seu serviço não é do médico, do assistente social, do político ou do sindicalista.<sup>4</sup>

Evidencia-se, portanto, que as inovações propostas pelo Concílio Vaticano II e pelas conferências de Medellín e Puebla foram interpretadas e utilizadas por cada uma das alas da Igreja da maneira que melhor lhes convinha: "A opção pelos pobres, na qual a Assembléia dos Bispos em Puebla quis comprometer a Igreja na América Latina, é essencialmente esta: que os pobres sejam evangelizados, que a Igreja desdobre de novo todas as suas energias para que Jesus Cristo seja anunciado a todos, principalmente aos pobres."<sup>5</sup> Ao dizer isso, na ocasião de sua vinda ao Brasil, João Paulo II deixou claro que a Igreja-Instituição deveria ter como objetivo principal arrebanhar fiéis. Para tanto, adaptou sua doutrina a seu novo público: pobres e jovens, mas sem contemplar um comprometimento concreto. Essa visão de Igreja, como já destacado, entrava em choque com a visão proclamada pela Teologia da

---

<sup>3</sup> Trecho da Homilia da Missa em Brasília. Reportagem: O que disse João Paulo II - Revista Veja - 09 de julho de 1980.

<sup>4</sup> Trecho da homilia da missa no Maracanã. Reportagem: O que disse João Paulo II - Revista Veja - 09 de julho de 1980.

<sup>5</sup> Trecho do discurso do Papa João Paulo Segundo aos trabalhadores no Morumbi. Reportagem: O que disse João Paulo II - Revista Veja - 09 de julho de 1980

Libertação, que enfrentou abertamente a rigidez institucional católica, defendendo uma “Igreja popular”.

Enquanto para Leonardo Boff "o teólogo da libertação mantém uma relação decididamente crítica frente ao marxismo" e, por esse motivo, "Marx (como qualquer outro marxista) pode, sim, ser companheiro de caminhada" (BOFF; BOFF, 1986, p. 46), para a Igreja, representada pela figura do Papa, “a libertação cristã usa meios evangélicos, com sua peculiar eficácia, e não apela para a dialética da luta de classes ou à práxis ou à análise marxista.”<sup>6</sup>

Através dessas evidências poder-se-ia dizer que o Papa João Paulo II foi um conservador, no período do qual se está tratando? A revista *Veja*, do dia 09 de julho de 1980, em edição especial pela vinda do Papa ao Brasil, de maneira muito inteligente, intitulou sua reportagem especial de "João Paulo une o Brasil". Esse título resume perfeitamente a intenção da Igreja com a vinda de seu maior representante a esse país. No corpo da mesma reportagem, lê-se o seguinte:

Boff, contra quem se arrasta no Vaticano um processo de heresia, pela Congregação da Doutrina da Fé, saiu terça-feira da missa campal no Aterro do Flamengo, no Rio de Janeiro, irreconhecível - vestia o hábito de franciscano, que raramente enverga, e parecia um jovem beato à antiga recém-saído do seminário. "Ele apertou minha mão!", gritava. E repetia: "Ouvii meu nome e apertou minha mão"<sup>7</sup>

Esse gesto do Papa – apertar a mão do maior divulgador da Teologia da Libertação no Brasil – pode até ter sido mera formalidade, mas, ao fazê-lo, tanto o Papa quanto Leonardo Boff demonstraram ao povo brasileiro que faziam parte da mesma Igreja, apesar de todas as divergências encontradas em seu interior. Portanto, unir o Brasil e, principalmente os católicos, seria a função do Papa – cuidar de seu "rebanho" e fazer com que ele se multiplique. Para

---

<sup>6</sup> Trecho do discurso do Papa aos Bispos do CELAM. Reportagem: O que disse o Papa – Revista *Veja* – 09 de julho de 1980.

<sup>7</sup> Trecho da reportagem Especial: João Paulo une o Brasil - Revista *Veja* - 09 de julho de 1980.

tanto, era necessário entrar em conflito com um ou outro setor de sua Igreja. Embora fosse conservador, algumas vezes foi necessário parecer progressista, não adotando uma posição rígida para não perder em nenhum dos dois lados.

Essa Igreja em conflito abriu espaço aos jovens na década de 1980, e controlaria a ação dos jovens pelos anos seguintes. Ao falar aos jovens do Brasil, em Belo Horizonte, João Paulo II confirmou todas as análises efetuadas em nossa pesquisa até o momento:

Abertos para as dimensões sociais do homem, vocês não escondem sua vontade de transformar radicalmente as estruturas que se lhes apresentam injustas na sociedade. Vocês dizem com razão, que é impossível ser feliz, vendo uma multidão de irmãos carentes das mínimas oportunidades de uma existência humana. Vocês dizem, também, que é indecente que alguns esbanjem o que falta à mesa dos demais. Vocês estão resolvidos a construir uma sociedade justa, livre e próspera, onde todos e cada um possam gozar dos benefícios do progresso. (...) Aprendi que um jovem cristão deixa de ser jovem e há muito não é cristão, quando se deixa seduzir por doutrinas ou ideologias que pregam o ódio e a violência. Pois não se constrói uma sociedade que mereça o título de humana, desrespeitando e, pior ainda, destruindo a liberdade humana, negando aos indivíduos as liberdades mais fundamentais. (...) um jovem começa perigosamente a envelhecer quando se deixa enganar pelo princípio fácil e cômodo de que "o fim justifica os meios", quando passa a acreditar que a única esperança para melhorar a sociedade está em promover a luta e o ódio entre grupos sociais, na utopia de uma sociedade sem classes, que se pode revelar bem cedo na criação de novas classes. Convenci-me que só o amor aproxima o que é diferente e realiza a união da diversidade (CNBB, 1980, p. 33-35).

Foi diante desse impasse que os jovens se organizaram em uma pastoral, encorajados pelas idéias libertadoras, mas controlados pela hierarquia conservadora, que garante o poder da Igreja Católica. Temos em vista, no entanto, que esse controle foi limitado. Assim

como aconteceu com os movimentos de juventude da Ação Católica, podemos crer que a *práxis* da Pastoral da Juventude, que teve seu discurso em formação nos anos 80, ultrapassou os limites impostos pelo controle hierárquico.

Sim à vida  
sim ao amor como vocação humana  
sim à solidariedade  
sim à liberdade  
sim à verdade e ao diálogo  
sim à participação  
sim ao esforço permanente pela paz  
sim ao respeito pelas culturas  
sim ao respeito pela natureza  
sim à integração latino-americana.  
A construção da Civilização do Amor é um repúdio aos anti-valores:  
Não ao individualismo  
Não ao consumismo  
Não à absolutização do prazer  
Não à intolerância  
Não à injustiça  
Não à discriminação e à marginalização  
Não à corrupção  
Não à violência.  
Na construção da Civilização do Amor a PJ do Brasil reafirma:  
O primado da vida humana sobre qualquer valor ou interesse  
Primado da pessoa sobre as coisas  
Primado da ética sobre a técnica  
Primado do testemunho e da experiência sobre as palavras e as doutrinas  
Primado do serviço sobre o poder  
Primado de uma economia solidária sobre a produção de riqueza  
Primado do trabalho sobre o capital  
Primado da identidade cultural brasileira e latino-americana sobre outras influências culturais hegemônicas

Primado da fé e da transcendência sobre toda tentativa de absolutizar o ser humano. (CNBB, 1997, p.36)

Percebe-se, através desse trecho do documento da CNBB, a preocupação da Pastoral da Juventude com a supremacia dos valores culturais latino-americanos sobre os contravalores, ou seja, as influências européias e norte-americanas no continente latino-americano, que geraram o capitalismo dependente e o subdesenvolvimento, tão debatidos pela Teologia da Libertação. A crítica ao individualismo e ao consumismo e a ênfase no primado do trabalho sobre o capital, por sua vez, podem ser entendidas como uma crítica ao capitalismo; no entanto, a Pastoral da Juventude não assumiu abertamente qualquer simpatia para com os sistemas comunistas.

Assim foi construído o discurso dessa pastoral, assumindo elementos daquela Teologia; por exemplo, "o ecumenismo e o diálogo com o diferente", e tentando não contradizer o discurso oficial da Igreja, agregando elementos dos discursos do Papa João Paulo II. Ao defender uma sociedade sem classes, tão temida pela hierarquia eclesiástica por remeter aos regimes comunistas, a Pastoral da Juventude falava em "civilização do amor", que não poderia ser atingida através do ódio ou da luta entre classes – características que remetiam ao materialismo histórico, tão combatido pela Igreja.

#### FONTES E REFERÊNCIAS

ALVES, M. M. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

AZZI, R. Panorama geral: A teologia no Brasil: considerações históricas. In.: CEHILA. *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.

BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. Ensaio de eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, C.; BOFF, L. *Da libertação*. O sentido teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BRUNEAU, T.C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

\_\_\_\_\_. *Religião e politização no Brasil: A Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Loyola, 1979.

CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina*. Conclusões de Medellín. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*: Conclusões da Conferência de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1979.

CNBB. *Marco referencial da pastoral da juventude do Brasil*. Estudos da CNBB, n° 76, 1997.

\_\_\_\_\_. *Todos os pronunciamentos do papa no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1980.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_. Panorama geral: A busca dos pobres de Jesus Cristo. In.: CEHILA. *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.

IOKOI, Z. M. G. *Igreja e camponeses*. Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo. Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: FAPESP, 1996.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. São Paulo: Vozes, 2000.

MAINWARING, S. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARTINS, H. H. T. de S. *Igreja e movimento operário no ABC: 1954-1975*. São Paulo: Hucitec, 1994.

MODIN, B. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MOURA, A. C.... et. al./ SALEN, Helena. (coord.). *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981.

MURARO, V. F. *Juventude operária católica*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROMANO, R. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SOUSA, J. J. V. de. *Círculos Operários: A Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

VATICANO II. Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. 12, 958. In.: Mensagens, discursos e documentos. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 1998.

WEBER, N. P. *Pastoral da Juventude em Santa Catarina e a gestão de militantes para o movimento popular*. Florianópolis, 1990. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). UFSC.