

DOSSIÊ: Empreendimentos sociais, elite eclesiástica e congregações religiosas no Brasil  
República: a arte de “formar bons cidadãos e bons cristãos”

## A Igreja Católica e as experimentações pastorais e missionárias na década de 1960: a experiência de *Gioventù Studentesca* no Brasil<sup>1 2</sup>

### *Catholic church and the pastoral and missionary experimentations in the 1960s: the Gioventù Studentesca experiment in Brazil.*

Massimo Bonato <sup>(i)</sup> <sup>(ii)</sup>

<sup>(i)</sup> Pós-doutorando no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil; [massimobonato@gmail.com](mailto:massimobonato@gmail.com).

<sup>(ii)</sup> Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo n. 165783/2015-0

**Resumo:** A constatação da crise da religião católica na Europa no período pós-1945 e a convicção por parte dos pontífices e da hierarquia episcopal de que esse fenômeno podia ser estancado ou revertido é gatilho para que se invista em projetos pastorais inovadores e em iniciativas missionárias experimentais. Na onda do entusiasmo que segue ao anúncio do Concílio Vaticano II, em 1959, experiências pioneiras ganham mais destaque e projeção internacional. O presente artigo tem como objetivo apresentar as experiências missionárias da organização italiana *Gioventù Studentesca* (GS), na cidade de Belo Horizonte nos anos 1960, e compreender os efeitos que as apostas em iniciativas experimentais tiveram na ressignificação da concepção tradicional de missão e no que se refere à afirmação de uma nova visão de participação dos leigos na vida da Igreja.

**Palavras-chave:** crise do catolicismo, missão, inovações pastorais, secularização

<sup>1</sup> Este texto apresenta parte dos resultados da tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), intitulada *Igreja Católica e modernização social. A crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960* (Bonato, 2014) e desenvolvida com base em fontes documentais, entrevistas e histórias de vida. Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada em outubro de 2015 no *II Colóquio Internacional Congregações Católicas, Educação e Estado Nacional*, Campinas-SP.

<sup>2</sup> Apoio: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação; Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

**Abstract:** *The acknowledging of the crisis of the catholic religion in Europe during the post-1945 period, and the conviction of the pontifices and of the episcopal hierarchy that this phenomenon could be stalled or reversed, is the trigger to invest in innovative pastoral projects and in experimental missionary initiatives. Following the enthusiasm resulting from the announcement of the Second Vatican Council, in 1959, pioneer experiences gained distinction and international projection. In this regard, the present article proposes to discuss the missionary experiences of the Italian organization Gioventù Studentesca (GS), in the city of Belo Horizonte in the 1960s, and to understand the effects that the betting on experimental initiatives had on the redefinition of the traditional notion of the mission and on what refers to the affirmation of a new vision regarding the participation of lay people in church affairs.*

**Keywords:** *Catholicism crisis, mission, pastoral innovation, secularization*

## Introdução

No começo da década de 1950, o episcopado europeu manifestava suas preocupações diante dos efeitos secularizantes dos processos de modernização capitalista. A constatação de perda de influência social e cultural do catolicismo em diversos países europeus, juntamente com dados quantitativos que indicavam a diminuição das práticas regulares e uma crise das vocações sacerdotais, desenvolvia, no seio da igreja, a conscientização de que, além da necessidade e da importância de mobilizar o laicato – como medida para enfrentar as ameaças vindas das ideologias políticas dos dois principais blocos –, também era urgente concentrar atenções e mais esforços no planejamento das atividades missionárias fora do Velho Continente. Crescia, na cúria romana, uma percepção de que as perdas de fiéis provocadas pela descristianização do Velho Mundo, se talvez não pudessem ser diretamente revertidas, podiam ser compensadas por meio de uma evangelização da África e da Ásia, aliada a uma reevangelização da América Latina.

Nesse sentido, a atuação do pontífice Pio XII – com a encíclica *Evangelii Praecones*, de 2 de junho de 1951, e sucessivamente a encíclica *Fidei Donum*, de 21 de abril de 1957 – procurou estimular as atividades no âmbito missionário. A *Fidei Donum* abria uma nova estrada no campo da evangelização, permitindo que o clero secular das dioceses europeias e norte-americanas pudesse prestar seus serviços por um período temporário, mais ou menos longo, em favor

daquelas Igrejas locais, sobretudo da África, mas também da América Latina ou da Ásia, mais carentes em seus números de ministros ordenados (Guasco, 1986, 2002, 2005; Zorn, 2002).

Entretanto, é preciso ponderar que essa encíclica, que abria caminho a inovações na ação missionária com a concessão de novas modalidades de colaboração para o clero diocesano e para os leigos, desvela toda uma série de dificuldades que as instituições missionárias enfrentavam na década de 1950. Jean-François Zorn explica que, nesse período, se manifestou uma verdadeira “crise das instituições missionárias”, sobretudo em sua capacidade efetiva de engajar os católicos a se envolverem nesse âmbito e de recrutar seminaristas. Esse problema se refletiu diretamente em uma queda das vocações que tenderia a se ampliar ao longo das décadas de 1960 e 1970 (Zorn, 2002).

Além dessas dificuldades, a hierarquia da Igreja Católica se dava conta de que uma concepção de missão rigidamente vinculada a uma ação de proselitismo talvez comportasse, em termos práticos, a perda efetiva da capacidade de mobilização dos católicos, numa época na qual a opinião pública se tornava mais sensível às questões relacionadas direta e indiretamente ao desenvolvimento econômico e social. Gradativamente, ao longo da década de 1950, nos discursos da hierarquia eclesiástica começava a emergir uma concepção de missão que buscava conjugar a atuação missionária com um empenho social em favor de países que sofriam com o problema da pobreza, fome, educação, saúde (Zorn, 2002).

O papa João XXIII, com a encíclica *Princeps Pastorum*, de 29 novembro de 1959, continuou a galgar a linha de seu antecessor, promovendo a formação do clero local e a valorização do papel do laicato nas atividades missionárias (Panazzolo, 2006). Se as encíclicas de Pio XII, na procura de incentivar as atividades missionárias, haviam sinalizado a importância de entender a missão a partir de uma visão menos ligada a objetivos de explícita conversão e mais a uma ação de promoção humana, o anúncio do Vaticano II (25 janeiro de 1959) e encíclicas como a *Mater et Magistra* (15 de maio de 1961<sup>3</sup>), com ênfase na questão social, forneciam os motivos para que a ação missionária fosse repensada concretamente como uma abertura da Igreja ao mundo e aos problemas sociais em escala planetária (Montero, 1995). Criavam-se as condições para que, no mundo católico, se constituísse uma visão crítica acerca

<sup>3</sup> Segundo Sabine Rousseau (2012), 1961 pode ser considerado como o ano zero do terceiro-mundismo cristão.

dos desequilíbrios inerentes aos processos econômicos de desenvolvimento do capitalismo. Difundiu-se a convicção de estabelecer redes de cooperação com os países do terceiro mundo.

Se, no começo do século XX, a Europa representava cerca de 68% da população católica do mundo, essa percentagem, na década de 1970, caiu bruscamente para 38%. A América Latina, que, no começo do século, se projetava com expressivos 21,98%, na década de 1970 chegou a 40,38%, revertendo o quadro global da presença da Igreja Católica e tornando-se a região com o maior contingente dessa população no mundo (Beozzo, 2003b). Conforme observa Oscar Beozzo (2003b), a partir de 1970 o catolicismo, além de assumir em seu rosto feições latino-americanas, assistiu a um progressivo crescimento também na África e na Ásia, se consolidando como uma religião na qual 67,31% dos fiéis se encontravam fora do continente europeu. Mesmo que apenas em termos quantitativos, o catolicismo se “deseuropeizava”, tornando-se mais latino-americano e mais extraeuropeu, como pode ser verificado no Quadro 1.

**Quadro 1 - Distribuição dos católicos pelos diversos continentes: 1900-2000**

CONTINENTES	1900		1970		2000	
	*n°	%	*n°	%	*n°	%
África	1,9	0,71	45,0	6,75	120,3	11,37
Ásia	11,1	4,16	50,9	7,63	110,4	10,44
Aust/Oceania	1,0	0,37	4,5	0,67	8,2	0,75
Europa	180,7	67,80	256,1	38,41	285,9	27,04
América Latina	58,6	21,98	269,2	40,38	481,1	45,50
América do Norte	13,0	4,87	57,4	8,61	71,0	6,71
Total	266,5	100,00	666,6	100,00	1.057,3	100,00
TOTAL CRISTÃOS	558,1		1.236,6		1.999,5	
% CATÓLICOS		47,75		53,90		52,87

\*n° em milhões de pessoas.

Fonte: LTK, t. 11, Freiburg: Herder Verlag, 2001, pp. 242-244 (tabelas e porcentagens do autor) citado por Beozzo, 2003b, p. 54

Uma tradição de evangelização mais arraigada e consolidada do que na África e na Ásia faz com que a América Latina, também em razão de sua grande população de católicos, ganhe um destaque especial nas estratégias missionárias da Igreja Católica (Dusquense, 1972). Além desses aspectos, a África apresenta um quadro de turbulências políticas decorrentes dos processos de descolonização e comporta, para a ação missionária, um grau maior de dificuldades de adaptação aos contextos socioculturais locais. Outro elemento que precisa ser considerado nesse deslocamento das estratégias da Igreja Católica em direção à América Latina é que, no decorrer da década de 1960, o evento da revolução de Cuba, com a ameaça de um possível avanço do comunismo, contribuiu para que o Vaticano dedicasse um cuidado especial à região.

Nesse quadro histórico, ao longo da década de 1950, o Brasil progressivamente ganhou destaque, tornando-se um contexto eclesial profícuo para a realização de experimentações e inovações no campo pastoral. A própria Igreja do Brasil, conforme destacam alguns estudiosos (Beozzo, 2003a; Bosi, 2007; Serbin, 2008), se tornou um espaço de experimentações sem igual, levadas a cabo com o suporte de missionários europeus em colaboração com o clero e os religiosos nativos. Segundo Denis Pelletier (1996, citado por Bosi, 2007), que estudou a trajetória do frade dominicano Louis-Joseph Lebret, “na gênese do terceiro-mundismo católico do movimento Economia e Humanismo, o Brasil serviu, de certo modo, de laboratório e de terreno de experimentação” (p.92).

Segundo Serbin (2008), no período pós-1945, entravam no País missionários europeus e norte-americanos que atuavam como agentes de modernização do catolicismo brasileiro. Trata-se de um grupo heterogêneo em suas visões de Igreja e concepções das práticas pastorais. Há padres diocesanos, religiosos e leigos que, portanto, se diferenciam por via da posição ocupada, pelo grau de formação recebida, assim como em virtude da cultura católica adquirida em seu contexto de procedência. Há missionários provenientes da França, alguns desses com visões progressistas e politizadas que se inspiram e são influenciados pelas experiências pioneiras de pastoral dos padres operários. Há holandeses e belgas, com uma cultura teológica mais sensível a uma concepção de Igreja menos clerical e mais aberta a uma maior participação dos leigos. Há italianos, que, embora não sejam insensíveis a realizar projetos sociais de intervenção contra a pobreza, se mostram mais alinhados a uma visão pastoral em sintonia com a doutrina oficial de Roma.

Esse fluxo de missionários direcionado ao Brasil não deve ser visto apenas como um aumento da Igreja do Brasil em seu número de agentes. Representava também a entrada de ideias novas decorrentes do clima de *aggiornamento* que se difundia pelo mundo católico (O'Malley, 2010).

Se olharmos de forma específica para o contexto italiano, conforme aponta Maurilio Guasco (1986), mesmo antes do Vaticano II, é possível falar de uma Igreja “em estado de missão” (Poulat, 1996). No final da década de 1950, esse clima é respirado nos seminários e nos institutos missionários, mas também fora desses ambientes de formação, nas paróquias, nas universidades católicas e no meio dos grupos de laicato organizado.

Em 1962, para que iniciativas missionárias da Igreja italiana, voltadas para a América Latina, pudessem ser mais estruturadas, foi criado o *Comitato Episcopale Italiano per l'America Latina* (CEIAL). Essa instituição oferecia aos sacerdotes diocesanos, religiosos, religiosas e leigos propostas de formação para que se preparassem para atuar no campo missionário. Em 1966, com a criação do *Movimento Laici per l'America Latina*, se estruturou concretamente uma proposta voltada especificamente para o mundo dos leigos (Guasco, 2005).

Também, nas dioceses italianas, se proliferava toda uma série de experiências que, a partir das intuições de um sacerdote ou pelo espírito de leigos mais ativos, mobilizava jovens católicos a se engajarem em experiências missionárias direcionadas para os países do sul do mundo.<sup>4</sup> O espírito de evangelização foi renovado também por um ideal de solidariedade com os países do terceiro mundo, o que fez com que, gradativamente, uma concepção crítica das estruturas socioeconômicas vigentes na época comece a se difundir no mundo do laicato católico italiano.

Estreitaram-se os laços de uma colaboração da Igreja italiana com a América Latina e, de forma especial, com o Brasil. Essa cooperação internacional, ao mesmo tempo em que buscava responder a desafios como a escassez de sacerdotes nativos e as carências na formação

---

<sup>4</sup> Tais iniciativas surgiram na onda de uma sensibilidade crescente aos problemas dos países em desenvolvimento e de forma mais expressiva nas dioceses do norte da Itália. Podem-se mencionar, na arquidiocese de Milão, os projetos sociais realizados pelo industrial Marcelo Candia no norte do Brasil. Outro exemplo se deu a partir da iniciativa de um sacerdote salesiano, Ugo De Censi, com a criação da organização *Operazione Mato Grosso*, que oferecia aos leigos a possibilidade de se empenhar em experiências de voluntariado na América Latina. Tratava-se de experiências muito diversas entre si, mas que tinham em comum o intuito de mobilizar especialmente os mais jovens, a construção de um novo sentido para as práticas de apostolado tradicional e a ressignificação do pertencimento à Igreja.

do clero nas terras brasileiras, procurava incentivar uma ação anticomunista no País. Serbin (2008) aponta como esse conjunto de desafios de natureza distinta, estruturais e políticos, contribuiu para que, em nível global, a Igreja Católica articulasse e promovesse uma estratégia de caráter internacional.

Em compasso com esse processo, chama atenção, na Arquidiocese de Milão, a experiência missionária realizada no Brasil pelo grupo da *Gioventù Studentesca* (GS). O movimento da GS pode ser considerado como uma tentativa de resposta, em termos de grupo institucionalmente organizado de leigos – especificamente com jovens estudantes secundaristas –, à perda de influência social e política da Igreja Católica no período pós-Segunda Guerra na cultura italiana. Esse cenário pode ser considerado um desafio que estimulou encontrar soluções experimentais e iniciativas de inovação no âmbito pastoral. A iniciativa missionária que, por sua vez, surgiu dentro da organização, pode ser avaliada como seu principal impulso vital, ousado e corajoso. Sua ideia era projetar a GS em escala global.

Voltamo-nos, assim, para esse grupo católico como observatório privilegiado para se olhar para as experimentações pastorais e missionárias na década de 1960. A escolha se justifica também tendo em conta que a experiência no Brasil pode ser estimada como uma das expressões mais audaciosas da história e do desenvolvimento institucional do movimento da GS.

## ***Gioventù Studentesca* – inovações, experimentalismo e abertura para o mundo**

O movimento de *Gioventù Studentesca* surgiu em Milão em 1954<sup>5</sup> e, a partir de outubro, passou a ser dirigido por um jovem sacerdote de 32 anos, de nome Luigi Giussani<sup>6</sup>. Naquele mesmo ano, Giussani começava a atividade de ensino como professor de religião em uma das mais tradicionais e prestigiosas escolas públicas da cidade de Milão, o *Liceo Classico Berchet*.

<sup>5</sup> Para sermos mais precisos, é necessário pontuar que a GS nasceu nesse período de um ramo da Ação Católica arquidiocesana de Milão que já existia. Um movimento com o nome *Gioventù Studentesca* havia sido criado em 1945, no âmbito da estrutura tradicional da Ação Católica centralizada, por iniciativa de Giancarlo Brasca, presidente da AC da arquidiocese de Milão de 1958 a 1969 (Camisasca, 2001).

<sup>6</sup> Luigi Giovanni Giussani (Desio, 1922 – Milão, 2005).

A GS nasceu, na concepção de Giussani, como uma proposta ao mesmo tempo “concreta” e “visível” na sociedade (Abbruzzese, 2001), voltada a reavivar o pertencimento dos jovens estudantes à religião católica. Para Giussani, tal propósito não podia ser realizado investindo-se forças dentro de uma concepção de catolicismo tradicional urbano na qual prevalecia uma disposição mental mecânica e pouco consciente às práticas religiosas. Era preciso educar. Ou melhor, Giussani estava convencido de que era urgente reeducar os jovens à cultura católica (Giussani, 1987).

O sacerdote acreditava que a presença da Igreja devia ser revitalizada naqueles meios sociais onde os jovens passariam o seu maior tempo. Ou seja, os ambientes onde estudavam ou trabalhavam. De acordo com essa visão, Giussani decidiu focar o meio estudantil, até porque identificava nas escolas públicas italianas a presença e a difusão de uma cultura secularista que deseducava os jovens e os deixava indiferentes ao cristianismo. Nesse meio, era preciso que o catolicismo, como cultura, se posicionasse contra as ideologias políticas, seja de inspiração comunista ou de matriz liberal. Assumindo uma postura crítica contra a laicização da cultura, ao longo da segunda metade da década de 1950, o movimento da GS se afirmou como presença ativa e combativa, expandindo-se em pouco tempo nos meios estudantis de prestigiosos colégios de Milão e das cidades próximas.

Desde seu surgimento, a GS se apresentava como uma organização bem estruturada por via de uma série de características que, na época, eram vistas como inovações. Uma dessas é que, à diferença dos outros ramos da Ação Católica (AC) milanesa, a GS se constituía como um grupo misto onde homens e mulheres estavam juntos. A proposta de Giussani rompeu com a cultura organizacional da AC tradicional, baseada num modelo organicista (Pace, 2003), que prevê uma divisão segundo critérios como o sexo, a idade e a profissão. A GS se encontra como um movimento a meio caminho entre o padrão centralizado da AC, italiano, e o padrão especializado, francês. É preciso registrar que a GS não pode ser assimilada completamente nem a um, nem a outro. Embora procurasse se inserir em ambientes sociais e, portanto, rompesse com a concepção estritamente territorial tradicional do padrão centralizado, à diferença do padrão francês, não adotava o método “ver, julgar, agir”.

Outro importante elemento de inovação do movimento era o fato de que a GS procurava se abrir para o mundo. Ou seja, mesmo sendo uma organização católica, não pretendia se voltar somente a estruturas eclesiais ou se ocupar apenas de questões religiosas, de

doutrina, etc. Os jovens membros da GS eram estimulados a se interessarem e se ocuparem de tudo o que pertencia ao universo da cultura, da atualidade e da sociedade.

De acordo com essa atitude secular, intramundana, o movimento da GS se estruturou, planejou e realizou suas atividades de acordo com três dimensões institucionais: cultura, caridade e missão (Giussani, 1987).

A primeira dimensão, da *cultura*, abraçava uma multiplicidade de iniciativas. Reuniões, congressos, publicações de periódicos, etc., buscavam partilhar um ideal comum, baseado numa visão cristocêntrica. Mas, para que o cristianismo pudesse se tornar de fato uma cultura capaz de estar concretamente viva e atuante no mundo juvenil, era necessário um método em grau de educar e formar os jovens nos valores católicos. Movido por esses propósitos ambiciosos, Giussani propôs fundamentar seu método pedagógico numa iniciativa denominada de *raggio*: reunião periódica do grupo em torno da qual a GS estruturou sua vida e que se tornou o momento educativo no qual se dão a internalização e a conscientização dos valores religiosos (Giussani, 1987).

A segunda dimensão, da *caridade* (chamada também de *caritativa*) previa um empenho concreto dos membros da GS em uma série de atividades de solidariedade social em favor de pessoas em dificuldade, idosos, pessoas com deficiências, filhas de detentos, etc.

A terceira dimensão da GS é a de *missão*. Cabe pontuar que, no pensamento de Giussani, a dimensão missionária adquiria uma importância crucial. Para ele, a urgência missionária era uma dimensão essencial do fato cristão e da vida eclesial. E, de acordo com essa visão, ele procurava imprimir a missão como uma marca e um princípio ideal do grupo.

Giussani, em sintonia com as disposições do próprio Pio XII – expressas na encíclica *Fidei Donum* –, buscou superar uma concepção rígida da atividade missionária confiada apenas aos sacerdotes e aos religiosos. Ele procurou criar as premissas para que os próprios leigos se tornassem agentes ativos na obra missionária, vista não apenas como um horizonte ideal. Para concretizar essa perspectiva para os jovens leigos da GS, fez recurso à sua rede de relações e entrou em contato com católicos da arquidiocese de Milão que eram ativos e influentes no mundo missionário.

Assim, podem-se destacar principalmente dois nomes: o industrial milanês Marcello Candia e o Padre Aristide Pirovano, sacerdote do *Pontifício Instituto das Missões Exteriores* (PIME)

e bispo de Macapá (Bocci, 2010; Camisasca, 2001). Candia e Pirovano tiveram um papel direto em orientar Giussani na escolha do Brasil como país no qual a GS começaria a realizar suas iniciativas missionárias. Em agosto de 1960, Giussani realizou uma viagem ao País juntamente com o monsenhor Pirovano. Naquela ocasião visitou as cidades de Macapá, Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo e o estado do Paraná.<sup>7</sup> Foi o primeiro contato com o País e a oportunidade de avaliar qual seria, eventualmente, o melhor lugar para realizar a iniciativa missionária.

Outras circunstâncias também fortaleceram a convicção de realizar a experiência missionária no Brasil. Marcello Candia havia apresentado a Giussani a irmã Rafaela, da Congregação do Espírito Santo de Lucca<sup>8</sup>, que dirigia, em Belo Horizonte, o colégio Helena Guerra (Camisasca, 2001). E, de fato, seria em Belo Horizonte que se concretizariam as possibilidades de um intercâmbio missionário, uma vez que o contexto urbano de uma cidade em desenvolvimento econômico industrial, segundo Giussani, era mais apropriado para levar adiante o projeto missionário que havia em mente para a GS. Os contatos com Marco Aurélio Veloso, líder da *União dos Estudantes Católicos de Minas Gerais* (UEC), em visita a Milão para conhecer as iniciativas do grupo milanês, também contribuíram para o fato.<sup>9</sup>

O movimento da GS foi então convidado para participar de um congresso organizado pela UEC, em Belo Horizonte, em julho de 1961. As bases da realização da iniciativa em Belo Horizonte eram fortalecidas por uma sintonia ideológica com o movimento da UEC, que se empenhava numa atividade anticomunista em ambientes estudantis de Minas Gerais. Posição contrária, por exemplo, àquela da *Juventude Universitária Católica* (JUC) e da *Juventude Estudantil Católica* (JEC), vistas, por sua vez, como movimentos abertos à influência da propaganda comunista (Gioventù Studentesca in Brasile, n.d.).

Nesse cenário, se concretizaram as bases para uma iniciativa mais estruturada por parte da GS. O planejamento para que os membros pudessem se inserir no meio estudantil de Belo Horizonte envolveu desde o apoio do bispo da capital mineira, Dom João Rezende Costa, à

<sup>7</sup> Informações da viagem de Giussani ao Brasil se encontram na *Revista Okara*, revista bimestral ítalo-brasileira n. 1. Junho 1962, [arquivo Fraternalità Comunione e Liberazione Milano]. Ver também Camisasca (2001).

<sup>8</sup> A *Congregazione Suore Oblate dello Spirito Santo* nasceu na Itália, na cidade de Lucca, em 1882 por iniciativa de Elena Guerra. A fundadora tomou como padroeira e modelo do serviço humilde da congregação a silenciosa Santa Zita. Informações disponíveis no site: <http://www.oblatespiritofirenze.it/congregazione.html>

<sup>9</sup> Uma breve história da UEC é apresentada em artigo da *Revista Okara*, revista bimestral ítalo-brasileira n. 1, junho 1962.

afinidade ideológica com a UEC e, sobretudo, a adesão do colégio Helena Guerra, dirigido pela Congregação do Espírito Santo de Lucca, que disponibilizava alojamento para as mulheres e no qual os integrantes da GS vieram a atuar como professores e colaboradores. Quatro jovens, dois homens e duas mulheres, decidiram passar um ano em Belo Horizonte para se dedicar a recriar o movimento da GS enquanto se dedicavam ao ensino. Foi esse, de fato, o começo das iniciativas missionárias.

O colégio Helena Guerra era uma escola feminina que desenvolvia uma nova proposta pedagógica, alinhada a um compromisso social. Um de seus objetivos era o de incentivar que as alunas se conscientizassem das questões sociais, realizando atividades nos ambientes populares da cidade (Bimbi, 1990). Tentava-se também misturar alunos de diferentes estratos sociais dentro de um mesmo ambiente escolar.

Os militantes da GS trabalhavam no colégio, ministrando aulas, e procuravam congregar os estudantes e reproduzir os momentos de encontro como o *raggio*. Para além das aulas, a atuação no Helena Guerra se deu em duas frentes. A primeira, contando com a colaboração da UEC, e a segunda por meio da participação das religiosas do colégio, em ações nas periferias da cidade. Na favela *Vila Operária*, começaram, ainda em 1962, a realizar trabalhos com crianças pequenas e gestantes, e a oferecer orientações sobre higiene, hábitos sanitários e alimentares. Também estabeleceram contatos com outras congregações estrangeiras de freiras, que, na capital mineira, dirigiam colégios.

Os militantes que primeiro se aventuraram nessa empreitada no Brasil passaram a ser vistos como referências para os demais integrantes do movimento na Itália. Seu testemunho projetou para a GS uma experiência original de cristianismo e consolidou uma representação ideal do que seria o modelo de missionário. A iniciativa no Brasil se tornou uma referência para todo o movimento na Itália. Após a experiência de um ano em Belo Horizonte, os pioneiros foram recebidos como desbravadores, corajosos e dedicados ao movimento, capazes de uma entrega total. Seu retorno influenciou a adesão e o comprometimento de muitos outros jovens, e seu testemunho estimulou tomadas de decisões em favor de novas experiências missionárias. Assim, de forma paralela a essas iniciativas temporárias, surgiam pedidos de quem estava disposto a se engajar numa escolha de vida mais definitiva.

Foi nesse sentido que teve início um fluxo de membros da GS, homens e mulheres, em direção ao Brasil, não mais como uma iniciativa temporária e provisória, mas como uma escolha de cunho mais permanente. Alguns jovens da GS optaram por ingressar no Seminário Coração Eucarístico de Belo Horizonte. Essa escolha era estimulada, e até bem vista, também pelo fato de haver uma crise de vocações no Brasil (Antoniazzi, 2002).

À medida que a presença da GS ia crescendo, com o aumento no número de militantes em Belo Horizonte, a atuação começou a se expandir para outros colégios administrados por congregações religiosas, onde representantes do grupo ministravam aulas de ensino religioso. Além disso, a inserção de alguns militantes no Seminário da capital mineira permitia que o grupo procurasse se inserir nas estruturas eclesiais. Tal fato era importante por garantir legitimidade para essas figuras, como representantes formais da Igreja, e para o movimento em si.

A atuação nas favelas e em comunidades carentes próximas da cidade, iniciada desde sua chegada ao Brasil, era voltada para uma ação de tipo caritativo, sem nenhuma intenção específica de promover uma mudança social. No entanto, a presença da GS no Brasil, no decorrer do tempo e por meio de tais iniciativas nas favelas, conheceu uma evolução em suas ações sociais. Pode-se destacar um censo religioso-social<sup>10</sup> que buscava entender as necessidades básicas da comunidade e também compreender seus hábitos religiosos, notadamente os motivos de aderirem ou não às práticas.

A presença da GS nesses ambientes também era marcada por atividades de animação e de catequização com as crianças, por momentos de oração e de celebração de missas, de reuniões, encontros semelhantes ao *raggio* e, mesmo, posteriormente, pela realização de atividades esportivas, de teatro, etc. Os militantes se dedicavam também a promover uma espécie de educação para a higiene, para a puericultura, para o cuidado com as crianças e com as grávidas e a dar orientações e apoio às mães pobres.<sup>11</sup> Nos anos sucessivos, começaram a ser envolvidas nessas ações também algumas jovens estudantes brasileiras vindas dos colégios nos quais os membros da GS atuavam.

<sup>10</sup> L'amicizia diventa feconda. *Milano Studenti*. Anno VII, Ottobre-Novembre, 1962, numero 1.

<sup>11</sup> Okara, revista bimestral ítalo-brasileira. Numero 3, Dicembre 1962. [arquivo Fraternità di Comunione e Liberazione Milano]

As iniciativas do movimento culminaram com a construção de uma capela e com um salão anexo para a realização das reuniões. O grupo voltava esforços também para a construção de uma escola e para a oferta de bolsas de estudo para as crianças carentes da região.<sup>12</sup> Os militantes da GS, ao mesmo tempo em que buscavam uma aproximação com a população local, queriam criar condições para facilitar a inserção dos moradores da comunidade no mercado de trabalho e contribuir com a geração de renda.<sup>13</sup> De acordo com esses propósitos, os jovens da GS procuravam constituir uma cooperativa de trabalho, voltada a disponibilizar possibilidades de ocupação para os moradores e desenvolver atividades de urbanização da favela. Ainda nessa linha, o grupo buscava criar projetos para oferecer cursos de qualificação profissional aos moradores, como os de pedreiro, pintor e de corte e costura. Por meio da concretização dessas ações sociais na *Vila Operária*, criaram-se as condições para que o engajamento e a perspectiva de participação dos militantes italianos ganhassem novas significações.

## Dificuldades de atuação e de inserção social

A atitude muito audaciosa e experimental do movimento de enviar um grupo ao Brasil comportou também um custo. O ineditismo da ação em Belo Horizonte era verificado tanto em termos da realização da missão em si, da ida de militantes para um país desconhecido, quanto em termos de elaboração e preparação para esse tipo de iniciativa. O planejamento para desenvolver a atividade missionária se pautava fundamentalmente no método pedagógico criado por Giussani e também, em boa medida, na confiança gerada pelo sucesso que o movimento havia obtido em sua rápida difusão nos colégios de Milão e de cidades próximas.

É preciso ponderar que os jovens que chegavam ao Brasil, embora gozassem de certa posição de liderança no movimento na Itália e dispusessem de uma dose elevada de autonomia para tomar decisões, precisavam se confrontar com uma realidade estudantil, social e política que tornava muito mais difícil do que havia sido imaginado o objetivo de se afirmar de forma estrutural no novo país, como movimento organizado. Para além do ambiente estritamente estudantil dos colégios, os jovens missionários da GS, sem contarem de fato, com uma

<sup>12</sup> Una lettera dal Brasile. *Milano Studenti*. Anno XII, 8 Giugno, 1966; “Il lavoro alla Vila Operaria”. *Milano Studenti*. Anno XIV, 6 Aprile 1967.

<sup>13</sup> La carità di ogni giorno. *Milano Studenti*. N. 2, Dicembre, 1967.

autoridade de coordenação presencial e sem orientações específicas sobre os rumos a seguir ou a quem se reportar, se deparavam também com uma realidade marcada profundamente pelos altos níveis de desigualdade econômica, pobreza e de desamparo social.

Vale ainda notar que os militantes da GS se inseriram num contexto eclesial marcado por uma série de tensões que vinham se alastrando desde o começo da década de 1950. As divisões internas à própria Igreja belo-horizontina se repercutiam diretamente em embates externos a ela, notadamente no âmbito do movimento do laicato católico (Antoniazzi, 2002).

O conflito político-ideológico entre vertentes distintas de movimentos de leigos católicos se acirrou progressivamente no período anterior ao golpe militar de 1964. De um lado, se sobressaíam a *Juventude Universitária Católica* (JUC) e a *Juventude Estudantil Católica* (JEC), que apoiavam as reformas de base do governo Goulart. Posição ainda mais radical foi assumida pela *Ação Popular* (AP), movimento autônomo formado em 1961 por membros da JUC e inspirado no cristianismo (Della Cava, 1975; Mainwaring, 2004). Por outro lado, os Congregados Marianos, o movimento *Tradição, Família e Propriedade* (TFP) e a *Liga da Mulher Democrática* (Limde), de tendência conservadora, se opunham às reformas e acusavam os movimentos da Ação Católica de aderir ao comunismo. A polarização chegou ao auge em 1964. A situação iria se agravar ainda mais para a Ação Católica com a intervenção dos militares, a partir do dia 1º de abril (Antoniazzi, 2002; Mata, 2007; Neves, 2006).

O cenário de agitação política nacional evidentemente não podia deixar indiferentes os militantes. No entanto, em função do ambiente e da rede de relações nas quais estavam inseridos, a construção de uma percepção crítica da situação levou um bom tempo para ser maturada. Apesar de afetados pelas condições políticas e sociais encontradas no Brasil (sobretudo impactados pela questão social e pela pobreza), a inserção no País, dentro de ambientes da Igreja Católica, criou para os jovens da GS uma espécie de distanciamento e de proteção quanto à intensidade dos reais acontecimentos verificados. A própria inserção diferenciada – o fato de serem missionários, de serem italianos, de pertencerem a um grupo – criou uma espécie de blindagem que, por algum tempo, “anestesiou” os componentes do grupo e impediu que tomassem plena consciência do real estado das coisas, ou mesmo que pudessem maturar posições individuais próprias a respeito do quadro social e dos acontecimentos que marcavam o Brasil naquele momento.

No grupo de Belo Horizonte, naquela fase, repercutiam os efeitos provocados pelas mudanças na liderança do movimento na Itália. Devido a incompreensões com as autoridades episcopais milanesas, o padre Giussani foi afastado e enviado a estudar nos Estados Unidos. A direção da GS foi assumida pelo padre Vanni Padovani. Essa troca de comando acabou tendo implicações na orientação do movimento da GS como um todo, provocando a criação de dois grupos: um reunido em torno do novo assistente e outro constituído de pessoas que permaneciam fiéis à autoridade do padre Giussani. Emergiram, assim, na GS duas concepções de militância: uma que procurava alinhar o empenho religioso a uma maior sintonia com a atuação social, com as transformações e com o curso das mudanças sociais e da história e outra que, ao invés disso, continuava a se referir a uma visão de mundo que encontrava seu critério fundamental em Cristo, na obediência e na autoridade da hierarquia.

A vivência no Colégio Helena Guerra também não seria sempre harmoniosa. Aos poucos, começaram a transparecer entre a GS e a direção do colégio modos distintos de entender o trabalho pastoral. O movimento da GS começou a entrar em divergência com a orientação pedagógica do colégio, que mantinha uma linha mais voltada a uma educação da conscientização crítica, atenta a uma sensibilização à cultura popular. A proposta educativa elaborada pelas freiras do Espírito Santo de Lucca se identificava com a perspectiva de transformação da sociedade a partir dos métodos de educação popular – tais como o elaborado por Paulo Freire e também os adotados nos meios católicos brasileiros pelo Movimento Educação de Base (MEB) – que buscavam, por meio de uma conscientização das camadas populares, criar as condições efetivas para uma mudança social das estruturas de desigualdade e injustiça do Brasil.

No que se refere à exigência de uma renovação pastoral e às iniciativas de presença na favela, que o colégio queria adotar, de fato não havia muitas diferenças entre o colégio e o grupo da GS. A questão da divergência pode ser situada em um sentido mais político-ideológico e de visão de mundo, que impedia um terreno de comum acordo.

O experimento pedagógico do Helena Guerra, de educar e, ao mesmo tempo, conscientizar as filhas da alta burguesia belorizontina quanto às injustiças sociais e às desigualdades do sistema capitalista brasileiro, começaria a gerar tensões e conflitos na sociedade mineira, resultando, em 1969, no fechamento da instituição (Bimbi, 1990). O grupo de freiras responsável pela criação do colégio e por uma série de atividades de educação voltadas para os

âmbitos populares entrará entraria em conflito com a hierarquia da Igreja, chegando a criar uma comunidade laica, a qual daria continuidade a uma vivência de fé cristã, mas sem ter vínculos jurídicos com o aparelho eclesiástico.

Esse conjunto de dificuldades deixou os integrantes do grupo de Belo Horizonte numa posição difícil, no momento em que tiveram que optar por se posicionar adiante da situação de miséria social difusa, perante o regime militar e a própria situação da iniciativa missionária. Acompanhar as orientações do novo assistente ou seguir a proposta de Giussani? As incompreensões tendiam a crescer.

Também no Seminário de Belo Horizonte, a inserção e a adaptação dos jovens italianos encontravam dificuldades devido, inclusive, às próprias carências de estruturas e condições econômicas. Os seminaristas viviam num ambiente que apresentava precariedade seja no âmbito da formação, seja nas condições básicas de moradia e de alimentação. No final do Concílio, o clima de dificuldade também se refletia na contraposição entre os formadores e os seminaristas. Nesse cenário, o arcebispo Dom João Resende Costa optaria por uma reorganização do Seminário, mudando sua direção no intuito de tentar aplicar as reformas do Vaticano II e resolver os conflitos internos (Antoniazzi, 2002).

## **O engajamento político e a dissolução do experimento**

Uma nova consciência crítica, que se colocava em oposição à dependência econômica do País, ao subdesenvolvimento e à situação social precária, – com a negação dos direitos básicos à saúde e à educação às camadas mais baixas da população e um cenário de repressões e abusos de direitos cometidos pelas autoridades militares – começou a penetrar no grupo dos jovens missionários. A concepção de caridade do movimento da GS – e de que diante da realidade brasileira da pobreza era preciso uma atitude de partilha, de estar presente sem que isso implicasse um engajamento – passou a ser questionada por alguns integrantes.

Para alguns, tornava-se plausível uma concepção que buscasse solucionar os problemas sociais, não mais tentando agir numa dimensão estritamente religiosa e intimista, mas, sim, atuando diretamente nas mudanças das estruturas sociais. A ideia de revolução se instalava no

grupo. O contato com o mundo estudantil, com a *Ação Popular* e com outros grupos de católicos, como a *Juventude Operária Católica* (JOC), fez despertar uma nova consciência no meio da GS.

Os militantes começaram a enxergar o mundo que os cercava, seus objetivos como cristãos e mesmo o próprio movimento de uma maneira diferente. Emergiu, após esse “tirar a venda”, um novo sentido para a experiência missionária. E essa nova concepção não deixou de gerar incompreensões e desentendimentos, acirrando a divisão que já havia se instalado no grupo de Belo Horizonte.

De um lado, a questão da coerência com o ideal cristão internalizado na GS. De outro, a fidelidade à proposta originária da GS. Os dois lados, no entanto, disputavam o sentido de autenticidade e de originalidade daquilo que propunham. As duas vertentes se apresentavam como aquela que mantinha a ideia originária, autêntica, aprendida na GS.

O primeiro grupo, composto por pessoas que se engajaram no movimento estudantil, passou a questionar e a duvidar se o posicionamento que o movimento assumia era coerente com o que havia sido aprendido na GS, e se estava de acordo com as necessidades e as reivindicações que seus membros encontravam no dia a dia. Nas atividades caritativas, na vida profissional, na vida estudantil, na universidade ou mesmo para quem estava no seminário. Há quem acredite que a escolha de se engajar no movimento estudantil, na política e no empenho social tenha sido uma opção coerente diante da realidade social brasileira. Procuravam, nessa perspectiva, unir o evangelho, o cristianismo e seus princípios a uma atuação que pudesse traduzir concretamente os valores aprendidos na militância.

Outra vertente do grupo não se reconhecia nesse sentido de militância nem na possibilidade de um engajamento mais diretamente político. Encarava essa ideia com perplexidade, como um rompimento com o grupo, e como uma forma de vivência da militância – e mesmo da prática cristã – que era estranha à GS.

Diante dessa situação de embates e de divisão no grupo de Belo Horizonte, as autoridades do movimento na Itália, personificadas por Giussani (então tornado à Itália), acreditaram que seria importante realizar um esclarecimento e decidiram intervir. Dirigiram-se ao Brasil para pressionar os militantes “desviados” dos propósitos iniciais e “punir” aqueles que não retornassem ao caminho trilhado pelo movimento. As incompreensões aumentaram, uma vez que parte dos militantes não entendeu o sentido da intervenção e não se reconheceu mais

no discurso defendido por Giussani e seus seguidores. A intervenção firme por parte de Milão se deu ao longo de 1967. Principalmente as mulheres, atuantes nos bairros *Vila Operária* e *Vila 31 de Março*, não conseguiam se alinhar com as novas posições sustentadas por Giussani. A intervenção contribuiu, assim, para a ruptura definitiva de alguns integrantes.

O que houve, nesse cenário, foi que as maturações de trajetórias individuais não se deram de forma integrada. Para as pessoas que escolheram se engajar na política, tratou-se de uma questão de valores religiosos e também da afirmação do princípio de autonomia do sujeito. Giussani reconheceu a importância do desejo de busca por uma vida autêntica. A divergência entre sua visão e a do grupo que aderiu a essas posições se situava em outro ponto. Para ele, era uma questão de método, de interpretação do significado de valores cristãos no momento em que o cristianismo não podia ser meramente colocado ou subordinado ao plano de um empenho social, ético.

Cabe frisar, nesse sentido, que a tensão entre fé e política se apresenta na maioria das organizações no mundo católico. No caso específico de Belo Horizonte, não havia de fato uma sinergia entre a Igreja local e os anseios de engajamento político do laicato organizado. Os militantes católicos envolvidos com o movimento estudantil e operário haviam assumido uma disposição crítica perante a Igreja da cidade, por não ser publicamente comprometida com a causa dos oprimidos. Tal fato contribuiu inclusive para o seu afastamento – uma vez que não encontravam mais dentro da Igreja espaço para desenvolver uma experiência de militância cristã compatível com a luta contra miséria e precariedade nas quais se encontrava uma grande parcela da população brasileira. A própria organização de *Ação Popular* nasceu da incapacidade das lideranças da Igreja Católica em entender as reivindicações dos jovens.

Para o grupo da GS de Belo Horizonte, o espírito missionário que havia orientado a escolha pela inserção no Brasil assumiu, gradativamente, outros tons: a oposição ao neocolonialismo; o terceiro-mundismo; a questão do desenvolvimento; a ideia de revolução. O romantismo revolucionário penetrou de forma intensa no grupo, e o movimento estudantil, por sua vez, proporcionou aos militantes uma autêntica escola de formação cultural, de sociedade e, sobretudo, de política brasileira (Löwy, 1979; Ridenti, 2003).

Ao longo de 1968, a situação em Belo Horizonte se agravou. Começou a deflagração do grupo do Brasil e houve uma espécie de diáspora. Alguns chegaram a abandonar definitivamente

o movimento e romper também seus laços com a Igreja. Deixaram o conforto da moradia, provida pela GS no centro da cidade, para se mudar para a periferia ou para a favela. Encontraram o sentido de engajamento fora do movimento. Outros continuaram no movimento, mas participando dos acontecimentos da esfera política, ainda que com seus vínculos com Milão cada vez mais enfraquecidos. No seminário, a situação também era de turbulências. Alguns militantes optaram por sair e se engajar. Naquele momento, a escolha por se empenhar na política pesou mais sobre a intenção de permanecer rumo à ordenação sacerdotal.

Na Itália, o movimento, ao longo de 1968, também conhecia uma situação turbulenta, e a contestação se tornava radical. A politização do grupo do Brasil se mostra como uma vanguarda no movimento como um todo, já que a experiência brasileira sempre foi vista como pioneira, exemplar e inovadora. Os missionários de Belo Horizonte eram reconhecidos como os “portadores ideais” da identidade do movimento (Rusconi & Saraceno, 1970), e o seu fracasso não poderia deixar de ter implicações diretas sobre o movimento como um todo, abalando sua coesão e, até mesmo, as motivações de todos os membros da GS.

Com a entrada, em 1967, dos militantes da GS da Itália no movimento estudantil – e com o apoio da então direção do movimento a essa iniciativa –, o arcebispo de Milão decidiu intervir, enviando uma carta, na Páscoa de 1968, na qual condenava o movimento estudantil e buscava solucionar os problemas na GS. No verão de 1968, o arcebispo revogou o mandato do então assistente eclesiástico, o padre Vanni Padovani, que foi afastado do movimento em setembro de 1968 (Camisasca, 2001; Rusconi & Saraceno, 1970).

Com a substituição do assistente da GS na Itália, o grupo de Belo Horizonte perdeu mais uma referência e uma ligação com o centro de Milão. Após todos os acontecimentos relatados, as turbulências internas e externas e a diáspora iniciada após 1967, a iniciativa da GS no Brasil chegou ao fim. Após menos de uma década, mais da metade do grupo (considerado a ponta mais avançada da GS) já tinha deixado o movimento ou voltado para a Itália.

Na Itália, após a crise de 1968, metade dos militantes deixou a GS (Abbruzzese, 2001; Giussani, 1987). Dessa forma, se deu uma espécie de “purificação do movimento” (Rusconi & Saraceno, 1970). O grupo que havia se concentrado em torno de Giussani tentou se consolidar, recompor uma unidade como movimento católico organizado. A referência que conjuga essa

nova agregação é a ideia de dar continuidade ao que havia sido iniciado e desenvolvido na GS desde sua gênese. Com uma valorização da dimensão espiritual e uma identificação plena com a Igreja Católica como instituição e com sua hierarquia, em 1969 padre Giussani criou o movimento *Comunione e Liberazione* (CL) (Savorana, 2013).

O movimento, ainda que com nova nomenclatura – de CL – não desconheceu seu passado e sua história, desenvolvida a partir da GS. Pelo contrário, reivindicou uma continuidade do movimento anterior. Reestruturou-se institucionalmente, procurando sempre atuar na Itália nos âmbitos da escola e também ampliando, entre outras frentes, sua presença na universidade e no mundo editorial, sem deixar de afirmar a vocação missionária. De acordo com essa perspectiva, o novo movimento não deixou as portas fechadas para buscar uma evolução no Brasil e no mundo.

## Considerações finais

Na década de 1950, na Igreja Católica, ainda se pensava que a crise do catolicismo europeu, com o declínio das práticas e das vocações religiosas, poderia ser um fenômeno passageiro. No Vaticano e nos meios da hierarquia eclesiástica europeia, acreditava-se que um exército bem motivado, composto por clérigos, religiosos e leigos, recorrendo a novas modalidades e experimentações pastorais pudesse reverter o jogo. O que se via era uma Igreja mobilizada, em estado de missão permanente.

De fato, o próprio movimento da GS nasceu na década de 1950 com esse espírito, de tentar parar ou, na melhor das hipóteses, reverter o processo. A GS nasceu com a utopia de recristianizar os ambientes sociais e se posicionar ativamente perante o processo de progressiva secularização da cultura e da sociedade italiana. Assim como o movimento, os seus integrantes eram portadores de um entusiasmo cristão que, em virtude do rápido sucesso local obtido na arquidiocese de Milão, ousadamente os levou a pensar que seria possível desde logo se expandir pelo mundo afora.

Olhando hoje, fica bastante claro que a aposta da GS no Brasil, considerado como um país promissor para o desenvolvimento do movimento, se revela mal ponderada. A avaliação da intervenção missionária não levou suficientemente em conta a realidade e as especificidades do

contexto cultural brasileiro. Em nossa pesquisa, constatou-se que, em termos institucionais, de fato, da experiência missionária da GS no Brasil pouco ficou depois de sua deflagração. No entanto, as marcas do experimento precisam ser procuradas em outras direções: no âmbito da história do movimento como um todo, nas trajetórias individuais de seus integrantes e na influência que os desdobramentos da experiência trouxeram para o mundo católico (tanto para o contexto eclesial italiano quanto para o brasileiro). Uma avaliação análoga poderia ser aplicada também para experiências como a da Congregação das freiras do Espírito Santo com seu experimento pedagógico do Colégio Helena Guerra.

A GS, da mesma forma que outros grupos de missionários ou movimentos de leigos organizados, no clima de tensões e contradições do pós-concílio, teve necessariamente que reavaliar o sentido de sua atuação, assim como repensar-se institucionalmente como organização de cristãos. Vários processos sociais e culturais, múltiplos e simultâneos, internos e externos ao aparelho eclesial, assim como dinâmicas históricas particulares do contexto brasileiro – juntamente com outras de caráter internacional – devem ser levados em conta. Entretanto, uma atenção especial deve ser dada à conjuntura política e aos efeitos do clima cultural do Brasil na passagem da década de 1960 para a de 1970. A Igreja Católica brasileira foi impactada, nesse período, pelos efeitos do endurecimento do regime militar. Membros da Igreja sofreram violências e perseguições do poder militar. A situação foi marcada por tensões e conflitos. O clero passou por uma fase de crise de identidade (Serbin, 2008). Muitos seminários chegaram a ser fechados. Seminaristas, sacerdotes e grupos de freiras escolheram viver em pequenas comunidades nas periferias, nas favelas, fora das estruturas tradicionais de formação, saindo dos conventos e da administração de colégios prestigiosos para viver mais próximos de pessoas pobres (Beozzo, 2003a).

Considerando esse cenário de tensões e lacerações, acreditamos que, no caso específico da experiência da GS no Brasil, o que deve ser ponderado não é tanto o alcance do sucesso ou da derrota da experiência missionária em questão. Embora os resultados concretos não tenham sido os esperados, naquele momento, pelo movimento, a semente plantada ali trouxe outro tipo de efeito. Mesmo sendo ainda um embrião, o experimento missionário se colocou como uma abertura em favor da maior participação dos leigos na vida da igreja. Nesse sentido, a GS, com sua ousadia, antecipou e foi precursora de uma mudança que viria a se estabilizar e se institucionalizar de vez na vida da Igreja pós-conciliar por meio dos movimentos eclesiais.

Mesmo que a GS não possa ser classificada como um grupo católico progressista, voltado a promover processos de descentralização e desclericalização do poder, antecipou um tipo de configuração institucional – o *movimento eclesial* – e que permitiu que a participação e as experiências da vida cristã se pluralizassem e se diversificassem em maior sintonia com as mudanças culturais e sociais ocorridas ao longo das décadas de 1950 e 1960. Essa disposição da GS é sacramentada por meio de sua passagem a *Comunhão e Libertação* (CL). Com sua trajetória de desenvolvimento internacional, CL se insere num novo panorama eclesial no qual outros movimentos muito diferentes entre si, por sua proposta de vida religiosa e pelo perfil de seus membros, se estabilizam e são institucionalizados (entre estes, além do próprio *Comunhão e Libertação*, pode-se mencionar: *Caminho Neocatecumenal*, *Movimento dos Focolares*, *Renovação Carismática Católica*, etc.) (Faggioli, 2008; Pace, 2003).

Embora, evidentemente, o movimento da GS não tenha sido uma instituição missionária de tipo tradicional, a experiência no Brasil, com suas conquistas e limites, também representa um observatório para se entender a mudança de condições culturais, atitudes subjetivas de fé e demanda de novos arranjos institucionais na vida da Igreja Católica. A trajetória missionária da GS pode contribuir também para uma melhor compreensão da presença e da atuação de grupos organizados de católicos estrangeiros num panorama religioso e cultural que tende a pluralizar-se, diversificar-se e, sobretudo, a destradicionalizar-se, no que diz respeito às escolhas de fé dos indivíduos e às suas adesões às práticas religiosas.

## Referências

- Abruzzese, S. (2001). *Comunione e liberazione*. Bologna: Il Mulino.
- Antoniuzzi, A. (2002). Faces e fases da Igreja de Belo Horizonte dos anos 50 aos anos 70. In A. Antoniuzzi, L. Neves, & M. Passos (Orgs.), *As veredas de João na barca de Pedro* (pp. 63-142). Belo Horizonte: PUC Minas Editora.
- Beozzo, J. O. (2003a). A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. In Instituto Nacional de Pastoral (Org.), *Presença Pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB (1952-2002)* (pp. 425-458). São Paulo: Paulinas.
- Beozzo, J. O. (2003b). Grandes questões da caminhada do cristianismo na América Latina e no Caribe. In W. Sanchez (Org.), *Cristianismo na América Latina e no Caribe: trajetórias, diagnósticos, perspectivas* (pp. 21-137). São Paulo: Paulinas.
- Bimbi, L. (1990). *Lettere a un amico. Cronache di liberazione al femminile plurale*. Genova: Marietti.
- Bocci, M. (2010, maio/dicembre). La Chiesa in quanto tale. Il Concilio indiviso, da Gioventù Studentesca a Comunione e Liberazione. *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*. Anno XLV, Vita e Pensiero, Università Cattolica del Sacro Cuore, 187-281.
- Bonato, M. (2014). *Igreja católica e modernização social. A crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960*. Tese de Doutorado em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Bosi, A. (2007). Da esquerda cristã à teologia da libertação. In I. Jinkings, & J. A. Peschanski (Orgs.), *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado* (pp. 87-100). São Paulo: Boitempo.
- Camisasca, M. (2001). *Comunione e liberazione. Le origini (1954-1968)*. Cinisello Balsamo/Milano: San Paolo.
- Della Cava, R. (1975). Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro - 1919-64. *Estudos Cebrap*, 12, 5-52.
- Dusquense, J. (1972). *La gauche du Christ. Peut-on concilier Marx et Jésus?* Paris: Grasset.

- Faggioli, M. (2008). *Breve storia dei movimenti cattolici*. Roma: Carrocci.
- Gioventù Studentesca in Brasile. Milano. [Archivio Fraternità Comunione e Liberazione Milano]  
Sem data.
- Giussani, L. (1987). *Il movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*. Milano: Jaka Book.
- Guasco, M. (1986). Il modello del prete fra tradizione e innovazione. In A. Riccardi (Org.), *Le chiese di Pio XII* (pp. 75-117). Bari: Laterza.
- Guasco, M. (2002). *La formazione del clero*. Milano: Jaka Book.
- Guasco, M. (2005). *Chiesa e cattolicesimo in Italia (1945 – 2000)*. Bologna: EDB.
- Il lavoro alla Vila Operaria. (1967, Aprile). Milano Studenti. Anno XIV, 6.
- L'amicizia diventa feconda. (1962, Ottobre/Novembre). *Milano Studenti*. Anno VII(1).
- La carità di ogni giorno. (1967, Dicembre). Milano Studenti, 2.
- Löwy, M. (1979). *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo: LECH Livraria Editora Ciências Humanas.
- Mainwaring, S. (2004). *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense.
- Mata, S. R. (2007). A dialética do aggiornamento. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, 43, 144-157.
- Montero, P. (1995). O problema da cultura na Igreja Católica Contemporânea. *Estudos Avançados*, 9(25), 229-248.
- Neves, L. (2006). *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Okara. (1962, Dicembre). 3 [archivio Fraternità di Comunione e Liberazione Milano].
- O'Malley, J. (2010). *Che cosa è successo nel Vaticano II*. Milano: Vita e Pensiero.
- Pace, E. (2003, julho/agosto). Crescei e multiplicai-vos. Do organicismo à pluralidade dos modelos no catolicismo contemporâneo. *Concilium*, 3, 68-81.
- Panazzolo, J. (2006). *Missão para todos: introdução à missiologia*. São Paulo: Paulus.
- Pelletier, D. (1996). *Économie et humanisme. De l'Utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*. Paris: Le Cerf.

- Poulat, E. (1996). *L'Era post-cristiana: un mondo uscito da Dio*. Torino: SEI.
- Ridenti, M. (2003). Cultura e política brasileira: enterrar os anos 60?. In M. Ridenti, Marcelo, E. Bastos, & D. Rolland (Orgs.), *Intelectuais: sociedade e política, Brasil-França* (pp. 197-212). São Paulo: Cortez.
- Rousseau, S. (2012). Un tiers-mondisme chrétien. In D. Pelletier, & J. Schlegel, *À la gauche du Christ. Les Chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours* (pp. 457-482). Paris: Seuil.
- Rusconi, G. E., & Saraceno, C. (1970). *Ideologia religiosa e conflitto sociale*. Bari: De Donato.
- Savorana, A. (2013). *Vita di Don Giussani*. Milano: Rizzoli.
- Serbin, K. (2008). *Padres celibato e conflito social. Uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Una lettera dal Brasile. (1966, Giugno). *Milano Studenti*, Anno XII, 8.
- Zorn, J. F. (2002). Crisi e mutamenti della missione Cristiana. In G. Alberigo (Org.), *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura - Crisi e rinnovamento. Dal 1958 ai giorni nostri* (Vol. 13, pp. 313-344). Roma: Edizioni Borla/Città Nuova.

### **Arquivos e acervos visitados**

Archivio Biblioteca Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME) Milano.

Archivio Storico dell'Azione Cattolica della Diocesi di Milano.

Archivio della Fraternità di Comunione e Liberazione (CL) Milano.

*Submetido à avaliação em 30 de junho de 2016; aceito para publicação em 2 de fevereiro de 2017.*