

O romantismo revolucionário da Ação Popular: do cristianismo ao maoísmo

Prepared for delivery at the 1998 meeting of the Latin American Studies Association, The Palmer House Hilton Hotel, Chicago, Illinois, September 24-26, 1998. SMO14

Marcelo Ridenti

*

na JEC, os assistentes apresentavam o Cristo como [...] o homem que veio para fazer uma revolução, não uma revolução em termos políticos, mas de qualquer maneira uma revolução, pessoal, humana, de salvação. Isso continha uma mística tremendamente forte para nós. [...] Foi com esse embalo místico que chegamos à AP: temos uma missão, somos uma geração com uma missão salvadora. [...] Mais tarde, quando o maoísmo, na versão idealista e voluntarista da pequena burguesia do Brasil, absorve a AP, é essa mesma mística que lhe vai servir de base, como um reencontro histórico [...]. Essa idéia de missão, de testemunho, de compromisso radical com uma causa e com a idéia de revolução [...] a mesma perspectiva de compromisso, a mesma pureza, responsabilidade, auto-renúncia (Souza, 1978: p.70-1).

Introdução

Este artigo aborda a trajetória da Ação Popular (AP), do cristianismo da Ação Católica no final dos anos 50 e início dos 60, passando pela influência guevarista, até a adesão ao maoísmo, em 1968, e sua dissolução no início da década de 80.

A história da AP ficou marcada pelo seu romantismo revolucionário – romantismo entendido como "uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista moderna, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno)", nos termos de Michael Löwy e Robert Sayre (1995: p.34). O romantismo revolucionário procuraria "instaurar um futuro novo, no qual a humanidade encontraria uma parte das qualidades e valores que tinha perdido com a modernidade: comunidade, gratuidade, doação, harmonia com a natureza, trabalho como arte, encantamento da vida" (1995: p.325). Parece que, além de apostar numa utopia anticapitalista moldada no passado, o romantismo revolucionário caracteriza-se também pela ênfase na prática, na ação, na coragem, na disposição, na vontade de transformação, muitas vezes em detrimento da teoria e dos limites impostos pelas circunstâncias históricas objetivas.

* Professor Assistente Doutor do Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Autor de *O fantasma da revolução brasileira* (São Paulo: Ed. UNESP, 1ª. reimpressão, 1996); *Política pra quê? Atuação partidária no Brasil contemporâneo* (São Paulo: Atual, 5ª. ed., 1996); *Professores e ativistas da esfera pública* (São Paulo: Cortez, 1995); dentre outros livros e artigos.

Cabe frisar, entretanto, que o romantismo das esquerdas nos anos 60 e 70 – particularmente o da AP – não era uma simples volta ao passado. Ele buscava no passado elementos para a construção da utopia do futuro. Não era, pois, um romantismo qualquer, no sentido da perspectiva anticapitalista necessariamente prisioneira do passado, geradora de uma utopia irrealizável na prática. Tratava-se de romantismo, sim, mas *revolucionário*. De fato, visava-se a resgatar um encantamento da vida, uma comunidade inspirada na idealização do homem do povo, cuja essência estaria no espírito do camponês e do migrante favelado a trabalhar nas cidades. Mas essa volta ao passado seria a inspiração para construir o “homem novo”. Buscavam-se no passado elementos que permitiriam uma alternativa de modernização da sociedade que não implicasse a desumanização, o consumismo, o império do fetichismo da mercadoria e do dinheiro. Não se tratava de propor a mera condenação moral das cidades e a volta ao campo, mas sim de pensar – com base na ação revolucionária a partir do campo – a superação da modernidade capitalista cristalizada nas cidades, tidas na época como “túmulos dos revolucionários”, na expressão do teórico guevarista francês, Régis Debray.

O interesse pela AP, nos vários momentos de seu romantismo revolucionário, não se restringe à sua importância nos movimentos sociais e políticos, especialmente no meio estudantil. A saga romântica da AP importa também porque, naquele período, em alguns países da América Latina, ocorreu a passagem de grupos políticos cristãos ao marxismo, por intermédio do maoísmo. De modo que estudar a evolução ideológica da AP pode eventualmente trazer luz ao conhecimento de uma parcela da esquerda latino-americana.¹ Além disso, o processo que gerou a AP no seio da Igreja foi precursor da Teologia da Libertação e de importantes movimentos católicos nos anos subsequentes, por exemplo, as Comunidades Eclesiais de Base.

Como já disse o ex-militante e dirigente da AP, Herbert José de Souza, conhecido como Betinho, “nós éramos resultantes de um processo com profundas raízes sociais encontradas no Brasil. E, no Brasil, até 64, uns 90% dos militantes políticos, ou eram católicos ou tinham pai e mãe católicos, tinham saído do cristianismo” (Souza, 1978: p.72). É para o entendimento desse fenômeno de politização dos católicos – tão importante no Brasil e na América Latina – que este artigo pretende contribuir.

¹A passagem do cristianismo ao marxismo-leninismo – por intermédio da versão do maoísmo difundida após a chamada “revolução cultural chinesa” de 1966 – ocorreu em alguns países latino-americanos, além do Brasil. Assim, por exemplo, “no Peru o mesmo aconteceu com o grupo *Crítica Marxista*, no Chile com o Movimento de Ação Popular Unitária (MAPU)”, dentre outros, cuja militância era composta especialmente por ex-integrantes da Ação Católica, que fora implementada pela Igreja em toda a América Latina. É o que informa uma reportagem da série “Contribuição à História da esquerda-brasileira, 1960-1979”, sob coordenação do historiador Marco Aurélio Garcia, publicada no jornal *Em Tempo*, n. 82, 20 a 26 de setembro de 1979.

Raízes da Ação Popular: a Juventude Universitária Católica

A Juventude Universitária Católica (JUC) era um setor especializado de um movimento mais amplo, a Ação Católica (AC), apostolado de leigos promovido pela alta hierarquia da Igreja Católica em todo o mundo, a partir dos anos 30.

A AC foi criada no Brasil em 1935 pelo arcebispo do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme, sob o governo de Getúlio Vargas, com o qual conviveu bem. A base para sua fundação foi o Centro D. Vital, inspirado pela *Action Française*. Fundado em 1922, o Centro aglutinava parte da intelectualidade católica conservadora e defendia um nacionalismo de direita. Sob direção de Jackson de Figueiredo, nos anos 20, apoiou os integralistas, movimento fascista brasileiro que contaria também com a simpatia do sucessor de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima – que mais tarde se tornaria um expressivo intelectual católico de esquerda – e D. Hélder Câmara, que logo renegaria o fascismo: nomeado assistente da AC em 1947, foi sendo cada vez mais sensibilizado pela problemática social, até tornar-se verdadeiro símbolo do clero progressista.

Só por volta de 1950 a JUC passou a organizar-se nacionalmente, no interior da AC, tornando-se um movimento social significativo. Na época, ela se movia principalmente no universo ideológico do catolicismo tradicional. Como aponta José Luiz Sigríst (1982: p.27-37, 51-53), a preocupação era dar formação aos membros da JUC, aprofundando sua fé e espiritualidade. Voltando-se sobre si mesmos, reafirmando os valores oficiais da Igreja, os integrantes da JUC tendiam a compor uma elite acadêmica católica. A visão de mundo que deu origem à JUC estaria ancorada na doutrina medieval da Igreja: a tarefa do homem na Terra seria espelhar a ordem divina ideal, tanto em sua alma quanto na sociedade. Assim, a predisposição seria valorizar a ordem e a harmonia social, acatar as estruturas e as instituições existentes, cujos eventuais problemas estariam nas falhas das pessoas que as compõem. Caberia, no máximo, reformar as consciências individuais para que uma ordem harmônica e justa imperasse no mundo, espelhada na vontade de Deus.

Em seus primeiros anos de atuação nacional, a JUC criou uma identidade enquanto representação oficial da Igreja no meio universitário. Segundo Sigríst, o "outro" em oposição ao movimento seria o mundo moderno, encarnado na maior parte do meio universitário, resistente ou alheio à mensagem católica, e que deveria ser conquistado para a ordem divina, a ser restaurada na Terra pela mediação da Igreja, a qual, na universidade, seria a própria JUC (1982: p.36-37).

Não se deve imaginar, contudo, que nos anos 50 a JUC fosse um movimento ideologicamente monolítico: ia-se gestando em seu interior o salto de participação social que afloraria explicitamente no fim da década, como aponta Luiz Alberto Gomes de Souza (1984: p.107-152).

Com o tempo, os jovens da JUC passaram a questionar aspectos das idéias dominantes na Igreja, como a passividade política diante da ordem estabelecida, num contexto de convivência universitária com outras correntes de pensamento, especialmente as socialistas e comunistas, às quais precisavam fazer frente. Eles eram influenciados pela discussão teórica no interior da própria Igreja, em particular pelas obras de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Pierre Teilhard de Chardin; ficaram marcados pelo pontificado progressista do Papa João XXIII a partir de 1958; além de confrontar-se com as desigualdes gritantes da sociedade brasileira e com o ascenso na mobilização política de trabalhadores urbanos e rurais, numa dada evolução da conjuntura política nacional – nos anos liberais do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960) – e internacional, notadamente com a vitória da Revolução Cubana em 1959.

Um documento, publicado em 1960, no *Boletim da JUC*, fazia um balanço de dez anos de organização da entidade em âmbito federal. Desde 1950, a JUC reunia anualmente um Conselho Nacional, com ampla participação dos militantes.² O documento esboçava uma autocrítica, que pode ser sintetizada na seguinte frase: "Nós sabemos que existe uma Providência que governa a História, mas talvez tenhamos ignorado que esta Providência quer que sejamos nós os executores de sua vontade". Mais adiante, a questão ficava ainda mais explícita, embora fazendo uso de linguagem cautelosa: "A própria condição histórica que atravessamos parece-nos situar a tônica da realidade numa inserção no social, na encarnação total no temporal presente, o que poderia inclinar-nos talvez a pensar em uma insistência maior na ação sobre as estruturas" (In Sigrist, 1982: p.39-40).

A História continuava a ser vista como desígnio de Deus, mas a atitude deixava de ser passiva. Ao invés de acatar a ordem supostamente natural da sociedade existente, tratava-se de agir em nome de Deus para transformar "as estruturas", criar uma ordem socialmente justa, baseada nos princípios cristãos. Agora, a ação dos universitários católicos colocava em segundo plano seu ideal inicial, de recrutar e salvar almas no meio acadêmico, inserindo-as na Igreja. A universidade passava a ser abordada como um meio complexo, no interior de uma sociedade mais abrangente, o que implicava estender a atuação da JUC para fora dos muros acadêmicos.

A questão não era mais salvar algumas almas, chegar a alguns poucos eleitos que constituiriam uma elite católica na universidade. O destinatário da salvação passava a ser "as massas humanas", cuja plena realização estaria obstruída pelas estruturas econômicas, sociais e políticas existentes, que urgia modificar. Para isso, seria preciso ir além da hierarquia eclesiástica: "No nosso papel de leigos, vanguarda da igreja, atuando no primeiro front – nós que abrimos as trincheiras, é imperioso que nos arrisquemos. O risco é um dado do cristão.

² Por exemplo, aquele que ficou conhecido como o "Congresso dos 10 Anos da JUC", em 1960, contou "com aproximadamente 500 representantes de quase todos os estados do país. Seus resultados expressaram uma vitória da corrente progressista da JUC", segundo Aldo Arantes e Haroldo Lima, que militaram na JUC, depois na AP e no Partido Comunista do Brasil (PCdoB), do qual hoje são dirigentes nacionais (1984: p.28).

Devemos arriscar-nos mais que a Hierarquia. Nossa bagagem é a busca incessante da santidade" (*Boletim da JUC*, In Sigrist, 1982: p.44). Começava a ser contestada a autoridade eclesiástica, abria-se o campo de tensão com a hierarquia da Igreja.

A princípio, a obra de Maritain foi um referencial teórico cristão a dar sustentação à evolução política e ideológica da JUC. A entidade adotou explicitamente seu conceito de "Ideal Histórico", exposto no texto "Da necessidade de um Ideal Histórico", apresentado pelo padre Amery Bezerra, assistente da JUC de Recife, à reunião do Conselho Nacional da JUC, realizado em Belo Horizonte, em 1959. O conceito apareceu novamente no documento "Diretrizes mínimas para o ideal histórico do povo brasileiro", aprovado no Congresso dos dez anos da JUC, em 1960, no Rio de Janeiro. Esse documento já revelava a "opção por um 'socialismo democrático' e pelo que chama de 'revolução brasileira'" (Arantes e Lima, 1984: p.28). Então, as fontes cristãs já não eram as únicas para as lideranças da JUC, que começavam a aproximar-se do marxismo.

Ao tomar "consciência de que nós ajudamos a construir a história" – conforme a formulação do número 4 do *Boletim da JUC* –, seria preciso encontrar "soluções cristãs" para os problemas sociais, buscando "novas linhas de ação", com base em um "ideal histórico concreto", uma "essência ideal realizável", na expressão de Jacques Maritain em *Humanismo Integral: uma visão nova da ordem cristã*, livro traduzido para o português por Afrânio Coutinho e publicado no Brasil pela editora Dominus, em 1962 (*In Sigrist*, 1982: p.22 e 47). Num mundo polarizado pela guerra fria, buscava-se em Maritain um caminho dentro do ideário católico, que não fosse nem a adesão ao comunismo – essa "ideologia de decomposição revolucionária que se eleva contra a própria idéia de cristandade" –, nem a inércia conformista dos cristãos frente à ordem capitalista estabelecida. Procurava-se atingir "um primado vital da qualidade sobre a quantidade, do trabalho sobre o dinheiro, do humano sobre a técnica, da sabedoria sobre a ciência, do serviço comum das pessoas humanas sobre a ambição individual de enriquecimento indefinido ou a vontade estatista de poder ilimitado" (*In Sigrist*, 1982: p.53).

Constatando que vivia num mundo polarizado entre capitalismo e comunismo, ambos anticristãos, mas também sem as ilusões dos católicos tradicionalistas de um retorno ao paraíso perdido medieval, a JUC encontrava no "ideal histórico" de Maritain uma das bases para o "engajamento cristão eficaz", em sua luta dentro da Igreja, pela participação política ativa de todos os católicos – e fora dela, em busca de uma sociedade justa e cristã, acima dos sistemas capitalista e comunista.

Entretanto, é preciso frisar o uso inovador da obra de Maritain pela ascendente ala esquerda da JUC, como parte de um "esforço de transição para superar uma visão tradicional da Igreja e do mundo. As categorias de Maritain são empregadas então a outra situação e mesmo fora do clima social-cristão de outros países" (Gómez de Souza, 1984: p.103). A JUC utilizou com originalidade

o pensamento de Maritain, num "*clima ideológico* que não era mais o da construção de uma 'nova cristandade', nem dos programas reformistas da democracia cristã", como fora o caso da construção do Partido Democrata-Cristão no Chile, por exemplo (1984: p.58).³

O "ideal histórico" logo passaria a ser considerado ultrapassado pela ala esquerda da JUC, dada a magnitude de suas pretensões transformadoras, numa conjuntura de radicalização das lutas de classes na sociedade brasileira no princípio dos anos 60, contemporânea da ascensão do guevarismo na América Latina. Os autores preferidos, no âmbito do catolicismo, passavam a ser "Emmanuel Mounier e Pierre Teilhard de Chardin. O primeiro pela dimensão cristã do seu 'existencialismo', frente a outros não cristãos. O segundo, por apresentar uma alternativa cristã para uma visão 'científica' da História, e, assim, fazer frente ao aspecto 'científico' do materialismo dialético". Ainda segundo Sigrist, os "problemas da 'existência concreta' e da 'história' polarizam as indagações fundamentais dos militantes" (1982: p.24). Nas palavras de Betinho, o "engajamento católico nos levava a acreditar na revolução personalista de Emmanuel Mounier, na visão histórica de Teilhard de Chardin, em uma crítica aguda ao capitalismo, que não respeitava a pessoa humana" (Souza, 1996b: p.15). Baseados em depoimento de Francisco Whitaker, Löwy e Garcia-Ruiz afirmam que "a JUC e de modo geral a Ação Católica brasileira dividem-se, ao longo dos anos 50, em duas tendências divergentes: a dos discípulos de Maritain, que se tornarão democratas-cristãos, e aquela dos discípulos de Lebreton e Mounier, que tomará o caminho do socialismo" (1997: p.21).

O padre Lebreton esteve no Brasil várias vezes, a partir de 1947, e manteve contato com dirigentes da JUC, como Plínio de Arruda Sampaio, que o encontrou em 1953, segundo Gómez de Souza (1984: p.115). Outros "pensadores católicos mais avançados" – caso de Jean-Ives Calvez (autor de um livro sobre Marx, que foi a primeira aproximação de muitos militantes católicos com o marxismo), Leon Bloy, Bernanos, dentre tantos – também davam subsídios à JUC, em particular, e aos católicos de esquerda, em geral. Pode-se ter idéia da influência de pensadores católicos franceses sobre os brasileiros por intermédio de textos de Betinho (Souza, 1996: p. 23, 34, 123) e de Löwy e Garcia-Ruiz (1997), dentre outros. Mas a incorporação era feita de modo criativo:

aquilo que os brasileiros fizeram não consistiu em aplicar no Brasil um corpo de idéias francesas, mas de utilizá-las como ponto de partida para criar idéias novas, para inventar uma cultura político-religiosa [...] de inspiração propriamente brasileira. Pode-se considerar essas idéias e práticas dos anos 1960-62 como o nascimento, pela primeira vez, de um pensamento/ação ("ver,

³Nas palavras de Luiz Alberto Gómez de Souza, que participou da JUC e, posteriormente, da AP: "Maritain e mais tarde Mounier ou Teilhard de Chardin não foram adotados porque tinha ocorrido uma 'conversão' a seu pensamento, mas sobretudo porque se opunham a outros autores que se queria deixar de lado e abriam pistas que poderiam ser utilizadas, ainda que com muita liberdade. Chegava-se a eles freqüentemente por uma via negativa e pelo desconhecimento de outras ferramentas teóricas melhores". Seus conceitos eram usados "em situações que eles, ao criá-los, nem podiam prever que viessem a existir" (Souza, 1994: p.158).

julgar, agir”) cristão autenticamente latino-americano.⁴ // A lógica interna da reinterpretação ou da mudança em relação à problemática francesa pode ser resumida por um termo: “radicalização”. (Löwy e Garcia-Ruiz, 1997: p.26)

Talvez o *Personalismo*, de Mounier, tenha sido dos mais influentes na JUC, na fase do início dos anos 60, ao pretender ser "uma terceira posição entre o 'idealismo desencarnado', desligado da realidade, e o marxismo, que supostamente não levava em conta os valores do indivíduo". A inserção da JUC no movimento estudantil fazia com que as idéias de Mounier estivessem presentes em importantes documentos da União Nacional dos Estudantes (UNE), como a *Declaração da Bahia*, conclusão do I Seminário Nacional de Reforma Universitária, realizado em maio de 1961, na qual constava que "em nossos dias trata-se menos de optar entre o socialismo e o capitalismo, do que escolher uma forma de socialismo que possibilite a realização do homem e da humanidade". O humanismo de Mounier também se encontra na *Carta do Paraná*, documento da UNE de março de 1962, que "fala de uma universidade como expressão de um humanismo integral a que repugna o homem dividido em compartimentos estanques" (Arantes e Lima, 1984: p. 27-30).⁵

Na esteira do humanismo, o documento "Juventude cristã hoje", escrito por Betinho em 1962, destacava uma atitude fundamental de sua "geração: a adesão ao drama do homem, de todos os homens, a luta pela universalização concreta da Redenção colocada não no plano de uma visão dualista, mas de uma concepção do homem como um todo, indissociável, organicamente definido. [...] voltamos à perspectiva universal do Cristianismo: todos os homens e o homem todo são objeto de amor e da Salvação" (*In* Lima, 1979: p.108-9). Mais adiante, acrescenta-se: "Absolutizamos o homem como fruto mais perfeito da Criação. Como fim último da História Humana, como tendo uma vocação eterna de encontro com o Absoluto" (*In* Lima, 1979: p.112).

Mas esse humanismo já não era apenas cristão, vinha mesclado com um esboço de análise das classes de inspiração marxista, como se evidencia, por exemplo, no seguinte trecho da referida *Declaração da Bahia*, na redação da qual os estudantes da JUC tiveram participação direta: "[...] cumpre que os estudantes, principalmente os universitários, colocados numa perspectiva proletária, aliem-se às classes trabalhadoras, e, ao mesmo tempo que forneçam a estas subsídios para o aceleração de seu processo emancipatório, sofram, por parte delas, a

⁴ O método “ver, julgar, agir” foi incorporado criativamente pelos católicos brasileiros para tomar posição frente aos problemas sociais. Originalmente desenvolvido pelo padre belga José Cardijn, o método envolvia “partir da realidade em que os leigos estão inseridos (ver); analisar esta realidade à luz da fé (julgar); agir em sentido transformador dessa realidade (agir)”. Até hoje, por exemplo, a Pastoral da Juventude faz uso desse método (ver Boran, 1994 e Martins, 1997).

⁵ “Os escritos de Mounier são conhecidos no Brasil graças a uma antologia de textos publicada em Portugal em 1960 (*Textos escolhidos*. Ed. por João B. da Cota, Lisboa : Morais). No Brasil, *Sombras de medo sobre o século XX* (Rio de Janeiro: Agir, 1958) é um dos raros livros traduzidos antes do início dos anos 60. Entretanto, muitos intelectuais e estudantes cristãos, compreendendo o francês, lêem suas obras desde os anos 50” (Löwy e Garcia-Ruiz, 1997: p. 21). A mesma observação vale para outros pensadores católicos franceses influentes no Brasil.

influência revolucionária que só essas classes, atualmente, podem exercer" (*In* Sanfelice, 1986: p.34).

Questionada pelo episcopado e impulsionada por um movimento social que já não cabia nos limites da Igreja, a ala mais à esquerda da JUC rompeu com a entidade em 1962, para criar a Ação Popular (AP), como veremos adiante. Podada pela hierarquia, carente de seus melhores quadros – que foram para a AP –, confrontada com o golpe militar de 1964, a JUC foi gradualmente perdendo força. Em seu Conselho Nacional de 1967, já muito enfraquecida, a JUC deixou de se considerar parte da Igreja, propondo-se meramente um "movimento de cristãos". Realizou ainda um Encontro Nacional em 1968, no qual ficou evidente o esvaziamento da entidade, que se dissolveu.

Entretanto, os debates, a vivência e a militância na JUC tiveram desdobramentos significativos na vida política brasileira. Assim, muito da participação católica nas Comunidades Eclesiais de Base, a partir dos anos 70, e da própria versão brasileira da chamada "Teologia da Libertação", são devedoras da JUC – e também da Juventude Estudantil Católica (JEC), organização da Ação Católica para estudantes secundaristas, os quais, chegando ao ensino superior, incorporavam-se à JUC.⁶

A influência da JUC chegou mesmo a ultrapassar as fronteiras nacionais, a julgar pelo depoimento do peruano Gustavo Gutiérrez, autor do livro *Teologia de la liberación*, publicado em Lima, em 1971. Ele declarou a Gómez de Souza que, enquanto redigia esse livro, em 1969, "parou na metade e sentiu necessidade de vir ao Brasil para discutir certos detalhes e entrevistar alguns antigos militantes da JUC, sobretudo aqueles do período 1960-1963" (Gómez de Souza, 1984: p.9).

Especialmente a ordem dos dominicanos foi influenciada pela militância na JUC naquele período, inclusive alguns frades que, depois de 1964, ligaram-se ao esquema guerrilheiro organizado pelo líder comunista Carlos Marighella, fundador da Ação Libertadora Nacional (ALN), em 1967.⁷

Por outro lado, alguns militantes da JUC, e mais tarde da AP, viriam a ocupar postos importantes no governo de Fernando Henrique Cardoso – eleito presidente do Brasil em outubro de 1994, graças a uma aliança entre a social-democracia e as forças conservadoras da política brasileira –, caso de José Serra, Paulo Paiva, Paulo Renato Souza, Sérgio Motta, Vilmar Faria, dentre outros ministros e funcionários graduados.

Neste artigo, o propósito é focar os rumos da parcela dirigente mais politizada da JUC nos anos 60, que deu origem à Ação Popular (AP), nascida sob signo cristão, mas crescentemente influenciada por idéias marxistas, até chegar ao maoísmo.

⁶ Segundo Betinho: "A JEC, de modo geral, dependia do assistente eclesiástico; se o assistente fosse progressista, a JEC era progressista; se não era, a JEC era conservadora [...] Quando a gente chegou na JUC a gente já tinha autonomia também, já não dependíamos tanto do assistente..." (1996: p.34)

⁷ A relação entre os frades e a ALN foi relatada por frei Betto no livro *Batismo de Sangue* (1983).

Surgimento e consolidação da Ação Popular

A AP surgiu em 1962 como organização autônoma, implantada principalmente no movimento estudantil, no qual manteve a Presidência da UNE e de muitos centros acadêmicos locais e regionais durante os anos 60. Gestou-se no interior da JUC, que mostrara sua força política organizada no XXIII Congresso Nacional dos Estudantes, em 1960, quando compôs a chapa eleita para a diretoria da UNE com outros grupos de esquerda.

Nos anos 50, havia acirrada disputa entre esquerda e direita pelo controle da UNE. De 1950 a 1956, a entidade esteve em mãos de setores ligados à União Democrática Nacional (UDN), o partido de direita mais importante da época. No final dos anos 50, comunistas e socialistas passaram a ser hegemônicos na UNE; para manter sua escassa maioria na direção da entidade, precisavam do apoio de outros estudantes. Daí aproximarem-se de setores da JUC, que não votava em bloco nas eleições para a UNE: alguns de seus membros pendiam para a direita, outros para a esquerda.⁸

Por volta de 1960, a tendência de esquerda passou a predominar no interior da JUC e a organizar-se num "setor político", especialmente significativo em Minas Gerais, onde se destacaram militantes como Herbert José de Souza (Betinho), Vinícius Caldeira Brant, Henrique Novais, dentre outros, com atuação especialmente significativa na Universidade Federal de Minas Gerais, cujo Diretório Central dos Estudantes (DCE) era controlado pela esquerda da JUC, que mantinha relações estreitas com integrantes do clero progressista, como o Frei Matheus e o Padre Lage. No Rio de Janeiro, então capital do Brasil, a esquerda da JUC também era forte, especialmente na Universidade Católica (PUC-RJ), cujo DCE foi presidido por Aldo Arantes; ali também contava com o apoio de membros do clero, como o Padre Henrique Lima Vaz, que foi um dos principais ideólogos da JUC e da AP no início dos anos 60. Na Bahia, com respaldo de padres como Jerônimo de Sá Cavalcanti e Dionísio Sciucchetti, a JUC foi representativa no movimento estudantil, que contava com a militância de Paulo Mendes, Haroldo Lima, dentre outros. São Paulo, Pernambuco, Goiás e Rio Grande do Sul foram outros estados com destaque da JUC no seio do movimento estudantil, conforme relatam Arantes e Lima (1984: p.28-29).⁹

Dada sua crescente organização, as lideranças da JUC passaram a encabeçar a frente de esquerda que dirigia a UNE. Assim, em 1961, o jucista Aldo Arantes foi eleito presidente da entidade, aliado ao Partido Comunista (PCB) e a outras forças progressistas que compunham a chapa vencedora. Mas Arantes foi

⁸É preciso reiterar que a JUC, dada sua condição de representação estudantil dos católicos, sempre esteve marcada pela diferenciação interna, com setores mais ou menos conservadores ou progressistas.

⁹ Segundo Betinho, "o padre Vaz foi nosso ideólogo, porque o frei Matheus foi o inspirador". Frei Matheus Rocha foi fundador da JEC; enquanto o padre Henrique Vaz – leitor de Marx, Engels, Hegel, Heidegger e outros pensadores – escreveria a "parte ideológica, teórica, filosófica" do documento fundador da AP. (Souza, 1996: p. 23 e 38)

obrigado a afastar-se da JUC, devido à aproximação com os comunistas e ao reconhecimento por parte da UNE, sob sua gestão, da União Internacional dos Estudantes, ligada a Moscou, como apontou Souza (1984: p.187). Este foi apenas um exemplo dos atritos com a hierarquia católica, aos quais a radicalização política de lideranças da JUC levava. Começava a amadurecer a ruptura dos setores de esquerda da JUC com a Igreja. Formou-se, então, o chamado "Grupão", organização transitória da JUC para a AP.

Tendo em mente a formação de uma organização política autônoma, líderes esquerdistas da JUC promoveram a chamada "UNE-Volante", em que dirigentes da UNE deslocavam-se por todo o país, levando aos estudantes mensagens de conscientização e luta política. A adesão em âmbito nacional à "greve do 1/3" – que reivindicava um terço de participação estudantil em todos os colegiados universitários – facilitou a articulação de uma nova organização política, com base na esquerda da JUC, em todo o país. A pretensão era criar no Brasil uma terceira via, socialista e democrática, ao mundo polarizado da guerra fria.

Uma série de três reuniões constituiria a AP. A primeira, no início de 1962, aprovou o "Estatuto Ideológico" da nova agremiação, que defendia o socialismo democrático e a revolução brasileira. Escolheu-se o nome provisório de Grupo de Ação Popular (GAP), logo abandonado, para a sigla não ser confundida com uma organização de extrema direita, o Grupo de Ação Patriótica. O nome e a sigla AP seriam assumidos na segunda reunião de fundação, em junho de 1962, em Belo Horizonte, com representação de 14 estados. Finalmente, em fevereiro de 1963, em Salvador, ocorreu a terceira reunião, a mais significativa na etapa de fundação, constituindo-se no I Congresso da AP, cujo nascimento alguns autores datam a partir daí (ver, por exemplo, Reis e Sá, 1985: p.36).

Os principais dirigentes fundadores, participantes do I Congresso da AP, foram: Herbert José de Souza (Betinho, eleito coordenador nacional), Aldo Arantes, Luís Alberto Gomes de Souza, Haroldo Lima, Cosme Alves Neto (todos também presentes nas duas reuniões anteriores do processo de fundação), além de Duarte Pereira, Antonio Lins, Severo Sales, Péricles dos Santos, Maria Angélica Duro e Manuel Joaquim Barros (Arantes e Lima, 1984: p.40).

O I Congresso da AP aprovou o *Documento Base* da organização, que orientou sua atuação política até por volta de 1968.¹⁰ O texto aboliu qualquer referência ao cristianismo, o que significou uma ruptura com a JUC. Mas o ideário cristão ainda estava presente, por exemplo, na afirmação abstrata de que "nosso compromisso único é, pois, com o homem" (In Lima, 1979: p.118), sob clara inspiração da reflexão anterior, desenvolvida no seio da JUC, na qual vários integrantes da AP continuavam a atuar paralelamente.

Por outro lado, sob o impacto recente da vitória da revolução cubana, as idéias marxistas mesclavam-se à inspiração cristã no documento, que adotava a

¹⁰A íntegra do Documento-Base, bem como de outros documentos importantes da esquerda católica, de 1959 a 1977, encontra-se no livro *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, de Luiz Gonzaga de Souza Lima (1979).

"perspectiva do socialismo como humanismo, enquanto crítica da alienação capitalista e movimento real da sua superação" (In Lima, 1979: p.126). Defendia-se o caráter socialista da revolução brasileira, embora a análise ainda se prendesse a uma visão dualista da economia e da sociedade: haveria a coexistência de um setor arcaico e "feudal" em parcelas do campo, com um setor capitalista crescente no conjunto da sociedade; a proposta era lutar contra "a dupla dominação capitalista (internacional e nacional) e feudal", com prioridade para a organização de operários e camponeses, numa política de "preparação revolucionária" (In Lima, 1979: p.138-44). A proposta de socialismo, contudo, afastava-se da fórmula "ditadura do proletariado", vigente no leste europeu (In Lima, 1979: p. 134-138).

Outro fator decisivo para os dirigentes de esquerda romperem com a JUC e fundarem a AP foi a necessidade de aproximação com a sociedade mais abrangente, fora do movimento estudantil. Sem abandonar o trabalho com universitários e secundaristas, a AP pretendia lançar-se com prioridade à organização política de operários e camponeses. Entre esses últimos, conseguiu certa inserção, especialmente por meio da participação nos Movimentos de Educação de Base (MEB), da Igreja, que aplicavam o método revolucionário do católico Paulo Freire na alfabetização de adultos, buscando conscientizá-los politicamente durante a aprendizagem. A AP também teve certo êxito no processo de organização de sindicatos rurais, promovido pela Superintendência para a Reforma Agrária (SUPRA), órgão do governo federal, criado em outubro de 1962 pelo Presidente da República, o trabalhista João Goulart. Por aí se vê que a AP, embora com discurso e postura à esquerda do governo, integrou-se ao esforço reformista da época, a partir da ação do Estado, junto ao qual reivindicava a implementação das chamadas "reformas de base" na sociedade brasileira, como a reforma agrária, educacional, fiscal, administrativa e outras que promovessem melhor distribuição de riquezas e direitos sociais.

O pós-1964

Com o golpe de 1964, muitas lideranças foram perseguidas e a AP seriamente atingida: sem lograr opor resistência, os principais dirigentes esconderam-se ou saíram do país, caso de José Serra, Betinho e Aldo Arantes.

Nesse ínterim, muitos deixaram de militar. A criação da AP já significara a perda dos integrantes da JUC que não acompanharam a radicalização de seus líderes de esquerda. No imediato pós-golpe de 1964, a direção da AP chegou a fazer parte da articulação frustrada de uma resistência armada, organizada a partir do exílio uruguaio pelo ex-governador gaúcho, Leonel Brizola.¹¹ Por outro

¹¹A proximidade de dirigentes da AP com os nacionalistas no exílio uruguaio, durante quase um ano, foi abordada no livro de memórias do brizolista Índio Vargas (1980: 13,14 e 18), e nos depoimentos de Betinho (Souza, 1978: p.80-1; e 1996: p.58-67). A aproximação entre a AP e os nacionalistas já vinha do imediato pré-golpe de 1964: Brizola colocou Betinho como coordenador de seus "grupos de 11", cargo que não teria tempo para ocupar, pois "chegou o golpe" (Souza, 1996: p.51).

lado, após o golpe, uma leva de desiludidos com a derrota também abandonou a organização. A maioria dos remanescentes reorganizou-se e aprovou a *Resolução Política de 1965*, na linha do *Documento Base* de 1963, mas com ênfase na necessidade da luta armada revolucionária, o que aproximou a AP da visão de mundo dos revolucionários de Cuba. Esse passo não foi acompanhado por todos os integrantes da AP, que sofreu outras perdas, compensadas em parte pelos novos militantes conquistados, sobretudo, no movimento estudantil. Houve ainda, no decorrer do processo, aqueles que trocaram a AP por grupos que realizavam ações armadas urbanas, como o Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR) (Gorender, 1987: p.118).

A partir da Reunião do Comando Nacional, em 1965, Aldo Arantes passou a ser o novo Coordenador da AP, que divulgava suas orientações pelo jornal mensal *Revolução*, mimeografado, substituído em 1968 pelo *Libertação*, que chegou a tirar 56 edições, até ser fechado em 1975, segundo Arantes e Lima (1984: p.70-71). Aos poucos, a AP reagrupava-se, baseada no setor no qual era mais representativa, o estudantil. A partir do XXVIII Congresso da UNE, em 1966, retomou a hegemonia na entidade, como aponta, dentre outros, Martins Filho (1987).

A AP, seguindo os ventos da esquerda latino-americana no período, fez preparativos para ações armadas, chegando mesmo a envolver-se num atentado, em 1966. Jair Ferreira de Sá revelou ao *Jornal da República* de 8 de setembro de 1979 – em história posteriormente confirmada por Duarte Pereira, em depoimento a Jacob Gorender (1987: p.112-3) –, que, na fase castrista da AP, um comando autônomo, chefiado por um militante expressivo, perito em explosivos, detonou por conta própria uma bomba no aeroporto de Recife, em atentado contra a vida de Costa e Silva, Ministro da Guerra, indicado pelo regime militar como próximo Presidente da República. Houve mortos e feridos, que não tinham relação com o objetivo do atentado, cujos verdadeiros autores não foram descobertos pela polícia na época.¹²

O resultado dessa ação no interior da AP foi a dissolução imediata dos comandos armados paralelos. A Direção Nacional havia optado pela luta armada, mas não tomara conhecimento prévio do atentado, que condenou. O episódio colaborou para o questionamento do "foquismo" (idéia de que a revolução poderia começar a partir da ação armada de pequenos grupos de vanguarda, a partir de um foco rural, como na revolução cubana, segundo argumentação de Regis Debray, s.d.) e da prática de ações armadas urbanas, bem como para o reexame

¹²Por muito tempo, o atentado foi erroneamente atribuído a militantes de outras organizações, particularmente Edinaldo Miranda de Oliveira e Ricardo Zaratini. Hoje se sabe que os autores eram da AP, um deles Raimundo Machado, morto pela polícia em 1971, quando pertencia a outra organização, a VAR-Palmars. Mantém-se o segredo quanto aos nomes de outros possíveis envolvidos, que ainda estariam vivos. Recentemente, em extensa reportagem, baseada em inúmeras entrevistas, o *Jornal do Commercio* (23/07/95, p. 6-15), de Recife, levantou uma série de nomes de prováveis envolvidos, especialmente o do ex-padre Alípio de Freitas, que em 1968 deixou a AP para integrar-se ao PRT. Na 5ª edição revista de *Combate nas trevas* (1998: p. 122 e segs), Gorender confirma a responsabilidade de Alípio de Freitas pela coordenação do atentado.

da aproximação com Cuba, fortalecendo na AP os propositores da estratégia da "guerra popular prolongada". Quanto aos autores do atentado, Betinho relatou que "passaram por uma reeducação ideológica, de efeito tão improdutivo quanto o atentado", pois "um deles foi designado para trabalhar numa área camponesa do interior do Estado do Rio. Dois meses depois, nos procurou para dizer que ia tudo muito bem, porque ele conseguira umas 40 bananas de dinamite numa pedreira da região" (*Jornal do Commercio*, 23/07/95, p.14).

O desastre da ação de Recife foi fundamental para afastar a AP do processo de ações armadas urbanas em que naufragou boa parte da esquerda brasileira, entre 1969 e 1971, notadamente organizações como a Ação Libertadora Nacional (ALN), a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), o Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8), dentre dezenas de outros pequenos grupos guerrilheiros (Gorender, 1987; Ridenti, 1993).

Depois de 1964, a AP enviou alguns militantes a Cuba e outros para a China, que vivia no período o processo da chamada "revolução cultural proletária". Foram-se formando duas alas no interior da AP: a chamada "corrente 1", que transplantava para o Brasil o modelo revolucionário chinês, cuja influência pode ser constatada no documento de 1967, intitulado *Esquema dos Seis Pontos*, redigido pelo dirigente Jair Ferreira de Sá, após estada na China¹³; e a "corrente 2", liderada por Vinícius Caldeira Brant e Altino Dantas, resistente à maoização da AP e considerada "foquista" por seus adversários.¹⁴

A luta interna culminou com a expulsão dos adeptos da "corrente 2", durante a I Reunião Ampliada da Direção Nacional da AP, em junho-julho de 1968, a primeira em que a organização se assumiu como marxista-leninista: estava definida a adesão da AP ao maoísmo. Os expulsos da AP juntaram-se a outros segmentos esparsos de esquerda para constituir o Partido Revolucionário dos Trabalhadores (PRT), que aderiu à guerrilha urbana e mais tarde veio a dissolver-se, com a prisão e a morte de vários de seus militantes. Anos depois, com a democratização política da sociedade brasileira, vários ex-integrantes da "corrente 2" da AP envolveram-se diretamente na criação do Partido dos Trabalhadores (PT), em 1980.

¹³O *Esquema dos seis pontos*: 1. definia o pensamento de Mao Tse Tung como a etapa atual de desenvolvimento do marxismo; 2. caracterizava a sociedade brasileira como semifeudal e semicolonial; 3. estabelecia o caráter nacional e democrático da revolução brasileira; 4. optava pela guerra popular como caminho revolucionário (em oposição ao foquismo); 5. colocava a tarefa de reconstruir o partido revolucionário marxista-leninista no Brasil; 6. apontava para a integração na produção como meio de transformação ideológica dos militantes da AP.

¹⁴Dentre esses adversários estavam Aldo Arantes e Haroldo Lima, autores de um livro sobre a história da AP, que assim caracteriza a posição da "corrente 2": "Sustentavam posição anti-revisionista, mas não defendiam a existência de uma terceira etapa do marxismo-leninismo. Consideravam capitalista a sociedade brasileira, não viam nela nenhum traço feudal significativo, razão por que defendiam uma revolução imediatamente socialista para o país. Não tinham resposta clara a respeito do caminho da revolução, embora alguns de seus mais destacados representantes tivessem nítida posição 'foquista'. Sustentavam que no país nunca existira um partido proletário, sendo necessário não a 'reconstrução do partido', como formulava a 'corrente 1', mas a sua 'construção' " (Arantes e Lima, 1984: p.71).

Entre 1966 e 1969, a AP logrou inserção sobretudo no meio estudantil, radicalizado naquele período. Dividia com outras correntes de esquerda, notadamente com as dissidências armadas do PCB, a direção do movimento dos estudantes.¹⁵ A AP conseguiu eleger sucessivos presidentes da UNE, em congressos concorridos, realizados na clandestinidade, muitas vezes no interior de estabelecimentos cedidos por setores da Igreja Católica, o que só se pode compreender dada a ligação histórica da AP com a Igreja.¹⁶ Em 1966, José Luís Moreira Guedes foi escolhido presidente da UNE; em 1967, Luís Travassos; em 1968-69, Jean Marc Van der Weid, substituído após ser preso, em 1970, pelo seu vice, Honestino Guimarães, que viria a ser assassinado pela polícia política, em 1973, quando a UNE já havia sido desorganizada pela ditadura militar.

Entretanto, se a maior significação política da AP sempre esteve no movimento estudantil, isso não quer dizer que a organização deixasse de atuar em outras frentes. Ao contrário, dava ênfase à necessidade de inserção nos movimentos operário e camponês, especialmente neste último. Assim, militantes da AP participaram das greves operárias de 1968 em Osasco e Contagem, integraram-se ao movimento operário em São Paulo e no ABC paulista, com atuação especialmente entre os metalúrgicos, em comissões de fábrica e oposições sindicais.¹⁷ No campo, a AP tinha frentes de trabalho político em vários estados. Eis alguns exemplos: a organização de trabalhadores rurais no Vale do Pindaré Mirim, no Maranhão, comandada pelo legendário Manoel da Conceição; na Zona da Mata, em Pernambuco; e em Água Branca, no Sertão de Alagoas (ver Arantes e Lima, 1984: p.88-97).¹⁸

¹⁵Para uma discussão mais detalhada da conjuntura do período e das divergências entre as esquerdas, ver Gorender, 1987; Martins Filho, 1987; Ridenti, 1993, dentre outros.

¹⁶Várias reuniões e congressos dos estudantes – locais, regionais e até nacionais, como dois congressos clandestinos da UNE, de 1966, em Belo Horizonte, e de 1967, em Vinhedo – tiveram lugar em estabelecimentos católicos, o que valeu perseguições e pesadas críticas do regime e de seus aliados aos que acolheram os universitários. A repressão feroz às manifestações estudantis e a setores católicos de oposição, especialmente em 1968, levou a que não só religiosos progressistas, mas a própria Igreja como instituição, participassem, em junho daquele ano, da "Passeata dos Cem Mil" no Rio de Janeiro. Contudo, a Igreja sempre manteve uma postura conciliadora, e pacifista, que nem sempre era a mesma dos padres e fiéis de suas bases, radicalizados como outros segmentos sociais na conjuntura de 1968.

¹⁷Sobre a presença ativa da AP nas fábricas do ABC (onde participou de várias pequenas greves, paralisações e "operações tartaruga" na segunda metade dos anos 60), na formação do Movimento Intersindical Antiarrocho, e na manifestação de 1o. de maio de 1968 na Praça da Sé, ver os depoimentos de José Barbosa Monteiro (*In* Cavalcanti e Ramos, 1978: 113-143; e *In Cadernos do Presente*, 2, 1978: 23-28), e ainda os documentos da AP e trechos de autocrítica de P. Torres, coletados por Celso Frederico (1987: 117-138 e 266-313).

¹⁸O Projeto Brasil Nunca Mais (BNM) catalogou alguns processos na Justiça Militar contra a AP, nos quais estavam envolvidos lavradores: o de número BNM 15, de 1967, que apurava atividades do Regional goiano da AP e seu trabalho junto aos camponeses; o BNM 507, referente à atuação clandestina da AP na região de Recife, em 1969; e o número 215, de 1969, que junta dois processos concernentes à ação "subversiva" da AP junto a camponeses em Pindaré Mirim, comandada por Manoel da Conceição. Esses dados revelam que havia trabalho de organização da AP junto aos homens do campo, ainda que tímido nas suas proporções, especialmente para essa organização, cuja linha dava relevância ímpar às lutas no campo. Consta que na fase pré-maoísta da AP, em 1967, quando os setores castristas ainda tinham força no grupo, chegou a

Esses movimentos da AP junto a trabalhadores urbanos e rurais não conseguiram lograr uma significação política mais abrangente. Entretanto, a concentração de esforços para inserir-se entre as bases da sociedade revelava a linha que começara a predominar na direção da AP a partir de 1967, tornada oficial em 1968: sob inspiração da "revolução cultural proletária" chinesa, tinha início a "integração na produção" ou "movimento de proletarização" dos militantes de origem pequeno burguesa, que constituíam vasta maioria na AP.

O "movimento de proletarização" dos militantes

Para os dirigentes da AP, "a visão científica da organização só poderia nascer da prática (como ensinava Mao) e esta significava concretamente a incorporação dos militantes à produção". Nesse processo, a maioria dos militantes e dirigentes foi enviada às fábricas e ao campo para realizar trabalho produtivo, o que era visto "como o fator gerador de uma nova consciência revolucionária, muito mais do que qualquer discussão teórica" (*Em Tempo*, n. 82, 20 a 26 de setembro de 1979: p.13).

Haroldo Lima e Aldo Arantes relatam que a experiência de proletarização foi aplicada intensivamente no segundo semestre de 1968 e em 1969, declinando em meados de 1970. Eles fizeram um balanço do processo, tomando uma amostragem de 120 militantes (90 assalariados rurais ou camponeses e 30 trabalhadores fabris), distribuídos em 23 frentes de trabalho (16 no campo e 7 em áreas operárias urbanas), em 8 regiões ou estados do país. Das 23 frentes, 8 pereceram (7 na zona rural e 1 na urbana) e 15 teriam prosperado, segundo os autores, que apontaram problemas na experiência, como a falta de "aprofundamento do debate teórico e ideológico", a "ruptura com as raízes da organização", a generalização do método para a maioria dos militantes, além da atenção excessiva à proletarização, reduzindo-se "a importância da integração na luta das massas e a assimilação da ideologia e da política proletárias". Em contrapartida, a integração na produção teria deixado saldo positivo, ao "consolidar e ampliar importantes trabalhos populares da AP e inaugurar novas frentes em áreas trabalhadoras. Contribuiu para que muitos quadros e militantes tivessem um contato mais direto com as massas" (Lima e Arantes, 1984: p.110-119).

Já para Betinho, o processo de proletarização significava "purgar todas as vestes de pequeno-burguês e tornar-me um operário [...] O sentimento de culpa da pequena burguesia, o sentido de missão, o envolvimento cultural, ideológico, e um secreto desejo que eu tinha de viver até as últimas conseqüências uma experiência de me identificar com o operário e o camponês me levaram a aceitar o desafio" (Souza, 1978: p.82). Relata, então, dentre outras experiências frustrantes, como conseguiu emprego numa fábrica de cerâmica, numa cidade

haver preparação para a tomada de cidades no interior do Maranhão. Haveria cerca de 200 lavradores, liderados por Manoel da Conceição, prontos para entrar em ação. Entretanto, como não vinha a esperada ordem da direção da AP para o ataque, o projeto frustrou-se.

pequena, próxima de São Paulo, onde acabou inventando um método de produção de xícaras que potencializava o rendimento da força de trabalho – o que tornou sua "proletarização" mais proveitosa aos donos da fábrica que aos demais operários. Segundo Betinho, a política de integração na produção foi "resultado de uma perda de pé na realidade", um retrocesso mesmo em relação ao início da AP, que alocava os militantes no seu próprio meio de origem, onde tinham condições de fazer um trabalho político, ao invés de deslocá-los de sua cidade e círculo social (Souza, 1978: p.82-88; 1996: p. 84-93; e 1996b: p. 41-48).

Também Duarte Pereira e Jair Ferreira de Sá criticaram o processo de proletarização dos militantes, muitos dos quais se desestruturaram social e psicologicamente, "jogados em situações aflitivas. Na maioria dos casos, [a proletarização] provocou efeito destruidor na base estudantil da AP", segundo o historiador Jacob Gorender, que conclui que "os resultados negativos da integração à produção, desenvolvida de 1967 a 1971, devem ter pesado para que não fosse repetida" (1987: p.115).

A dissolução da AP

A adesão da AP ao maoísmo e suas relações estreitas com a China tenderam a aproximá-la do partido reconhecido oficialmente pelo governo chinês como seu correspondente brasileiro: o Partido Comunista do Brasil (PCdoB). Mas a fusão entre as duas organizações, incentivada pelos chineses, tinha entraves históricos a superar. De fato, AP e PCdoB chegaram ao maoísmo por vias bem diversas: a AP por uma evolução particular do cristianismo; o PCdoB em função de sua ruptura com o Partido Comunista Brasileiro (PCB), originada do ostracismo a que haviam sido relegados os ex-dirigentes stalinistas após a *Declaração de Março de 1958*, como desdobramento das lutas no interior do PCB e do impacto sobre o partido do XX Congresso do PC soviético. Expulsos do PCB, vários antigos dirigentes resolveram reorganizar o partido, em 1962, retomando o nome que havia sido recentemente abandonado pelo PCB, de Partido Comunista do Brasil. Em busca do resgate do stalinismo e de reconhecimento internacional, o PCdoB logo viria a encontrar um aliado na China, após o conflito sino-soviético.

De modo que a aproximação do PCdoB com o maoísmo veio de uma identidade histórica comum, ancorada no marxismo-leninismo-stalinismo.¹⁹ Ao passo que a prevalência do maoísmo na AP ligou-se essencialmente à afinidade romântica dessa organização com a "revolução cultural proletária". De resto, AP e PCdoB, durante os anos 60, sempre se antagonizaram na disputa pela vanguarda da revolução brasileira; não seria fácil apagar as diferenças de lado a lado, o que gerou um longo processo de debate entre os dois grupos, e no interior deles, antes de ocorrer a fusão.

¹⁹ O mesmo vale para as dissidências do PCdoB, que continuaram fiéis ao maoísmo: a Ala Vermelha (Ala) e o Partido Comunista Revolucionário (PCR). No entanto, essas organizações – notadamente a Ala – deixaram-se levar pela "revolução cultural" mais acentuadamente que o PCdoB.

Em junho de 1969, realizou-se a II Reunião Ampliada da Direção da AP, que elegeu a Comissão Executiva Provisória, dirigida por Jair Ferreira de Sá e composta também por Duarte Pereira, Haroldo Lima, Aldo Arantes, José Renato Rabelo e Paulo Wright. Então, a AP começou a escolher áreas para a organização de atividades de guerrilha rural. A aproximação com o PCdoB continuava em curso, mas encontrava resistências de um setor da AP, que punha em questão a linha política do PCdoB, que não era considerado como verdadeiro partido revolucionário, o qual deveria ser construído a partir da própria AP.

O processo de luta interna na AP generalizou-se na preparação da III Reunião Ampliada da Direção Nacional, realizada em março de 1971, na qual se estabeleceu uma maioria identificada programática e ideologicamente com o PCdoB, enquanto uma minoria insistia nas restrições àquele partido, discordando de sua caracterização da revolução brasileira como nacional e democrática, do culto a Stálin e da proposta de guerra popular camponesa. Apesar das divergências, a Reunião aprovou um "Programa Básico", que manteve precariamente a unidade da AP, marcada por concessões de ambas as partes, resultando num documento eclético, de muitas afinidades com o PCdoB – por exemplo, a defesa aberta de Stálin e da etapa nacional-democrática da revolução brasileira –, mas que insistia na luta pela construção de um "partido inteiramente novo". Após a Reunião, a AP passou a denominar-se Ação Popular Marxista-Leninista (APML), e a organizar-se pelo "sistema de comitês" próprio do centralismo democrático leninista, em substituição ao sistema de comandos vigente desde 1965, resquício da fase guevarista da organização (Arantes e Lima, 1984: p.134).

Maioria e minoria compuseram-se para eleger por unanimidade o primeiro Comitê Central, cujo *Bureau* Político era composto pelos mesmos membros da até então chamada Comissão Executiva Provisória. Apesar das constantes prisões de militantes da AP entre 1969 e 1971, em vários estados brasileiros, a Comissão Executiva logrou manter-se intacta naquele período, vivendo em rígida clandestinidade.

Ainda no primeiro semestre de 1971, o *Bureau* Político reuniu-se e a luta interna não pôde mais ser contornada. A minoria, representada na direção por Jair Ferreira de Sá e Paulo Wright, e a maioria, composta por Arantes, Lima e Rabelo – que redigiram o chamado "documento dos três" ao Comitê Central, reconhecendo no PCdoB o verdadeiro partido revolucionário – além de Duarte Pereira, que estava com a maioria, mas insistia na construção de um novo partido. A maioria decidiu pela incorporação ao PCdoB, posição a ser ratificada no II Congresso da AP, que deveria ter sido convocado, mas não foi, devido às dificuldades impostas pela rígida clandestinidade e aos desdobramentos da luta interna, que polarizava a maioria defensora da revolução nacional e democrática contra a minoria proponente da revolução socialista no Brasil, inspirada em idéias de autores como Gunder Frank (1964, 1970) e Caio Prado Jr.(1966), embora continuasse a se considerar maoísta.

No decorrer de 1972 e 1973, a luta interna acirrou-se até o ponto da ruptura, passando a haver duas organizações que reivindicavam a sigla APML. A primeira era a antiga minoria, liderada por Jair Ferreira de Sá e Paulo Wright, que haviam sido destituídos de seus cargos e depois expulsos pela maioria da antiga organização. Com o apoio de militantes e do membro do Comitê Central, Manoel da Conceição, eles trataram de reorganizar a sua APML, que chegou a ter certo peso no movimento estudantil na segunda metade dos anos 70, constituída na tendência "Refazendo". Apesar da morte ou da prisão de alguns de seus dirigentes – como Paulo Wright, assassinado em 1973 –, a APML duraria até o início dos anos 1980, quando se auto-dissolveu.²⁰ Então, muitos dos membros da organização integraram-se às forças que construíram o Partido dos Trabalhadores, onde se reencontraram com outros militantes dos setores progressistas da Igreja católica, cujas origens também remontavam à JUC, e com os quais o pessoal da APML jamais havia perdido contato, conseguindo junto a eles, por exemplo, o empréstimo de propriedades da Igreja para a realização de encontros e congressos clandestinos.

Enquanto isso, em 1972, após o expurgo da minoria, a maioria da direção da APML ultimava as negociações para incorporar-se ao PCdoB. O início da Guerrilha do Araguaia – promovida pelo PCdoB no sul do estado do Pará – e as prisões e mortes de dirigentes daquele partido, que o enfraqueciam organicamente, estimularam ainda mais a fusão: em 17 de maio de 1973, o *Bureau* Político do Comitê Central da APML divulgou a circular "Incorporemo-nos ao PCdoB". A adesão da APML deu forças ao PCdoB, cujo novo Comitê Central passava a contar com cerca de metade dos membros originários da extinta APML, com raízes na antiga JUC (Gorender, 1987: p.112-118; Arantes e Lima, 1984: p.143 e segs.).

Cristianismo-guevarismo-maoísmo: romantismo revolucionário

"Ao chegarmos a adotar o maoísmo como uma religião em 1968-1969, tínhamos uma base para isso. Por que fomos nós e não os outros grupos?" (Souza, 1978: p.72). É dessa questão de Betinho, fundador e ex-dirigente da AP, que trataremos agora, para concluir este estudo.

A adesão da AP ao guevarismo, depois ao maoísmo, pode ser explicada primeiramente pela afinidade entre o romantismo revolucionário presente nesses ideários e aquele que dera origem à AP, ainda no interior da JUC, todos a

²⁰ No início de 1981, realizou-se o II Congresso da APML: a maioria decidiu continuar a organização e integrar-se ao PT, a minoria optou pela extinção da APML. Divergências no interior do Congresso e imediatamente posteriores a ele fizeram com que os vários núcleos se dispersassem, o que permitiria datar o fim da organização como entidade nacional em 1981, embora setores organizados regionais continuassem a reivindicar-se como APML no decorrer dos anos 80, caso do Comitê Regional da Bahia. Devo essas informações a Franklin Oliveira, que me cedeu cópia da entrevista que realizou com Jorge Almeida, membro da última direção nacional da APML. Um depoimento de Jorge Almeida – especialmente sobre a última fase da organização, entre 1979 e 1981 – encontra-se em *O sonho era possível* (Harnacker: 1994: p. 138-141).

valorizar a idéia de um povo em combate à modernização capitalista da sociedade.

Já destacamos um documento da JUC, de 1960, sobre o "ideal histórico" cristão. Nele estão presentes vários componentes românticos, que seriam retomados na fase socialista da AP, por exemplo, a aposta na "vivência", na luta, no "risco" do militante em busca da "santidade".²¹ Esse voluntarismo era acompanhado da crítica romântica à modernidade, inspirada em teólogos franceses, como Maritain, que valorizava o "primado da qualidade sobre a quantidade, do trabalho sobre o dinheiro, do humano sobre a técnica, da sabedoria sobre a ciência", do serviço comunitário sobre a ambição de enriquecimento individual (*In Sigrist, 1982: p.53*). Essa valorização da qualidade, do trabalho, do humano, do coletivo, com a recusa implícita do fetichismo da mercadoria, encontra evidente correspondência com visões de mundo marxistas.

Vários traços românticos permitiram uma afinidade entre o cristianismo, por um lado, e o guevarismo e o maoísmo por outro: a identificação com o camponês, tomado como autêntico representante do povo; a negação da modernização conservadora da sociedade, do rápido processo de industrialização e urbanização que oprimia o povo; o combate ao dinheiro e à fetichização impostos pelo mercado capitalista; o sacrifício pessoal do militante em nome da causa popular; dentre outros.²²

Evidentemente, apesar desses elementos comuns, cristianismo, guevarismo e maoísmo não eram a mesma coisa. A adesão da AP a cada um desses ideários, sucessivamente, expressou o desenvolvimento particular de um movimento social mais amplo em curso no Brasil, que dava base de existência material para esses ideários, como já apontei em outro lugar (Ridenti, 1993). No caso da AP, a principal inserção sempre esteve no movimento estudantil. Dadas as condições de radicalização das lutas políticas nos anos 60, particularmente no meio universitário, o cristianismo já não servia para expressar a vontade de transformação de parte dos jovens da JUC, que constituiriam a AP. Impunha-se a superação dos estreitos limites institucionais da Igreja católica. Guevarismo e maoísmo – caminhos militares de libertação a partir do campo e de identidade com os pobres da terra – pareciam adequados para negar a vida de tédio e acomodação das camadas médias urbanas, ameaçadas pelo empobrecimento. Contra a decadência que a modernização da sociedade anunciava para as camadas médias, uma geração de estudantes atribuía-se uma missão salvadora: liderar a revolução brasileira, em identidade com o povo, superando sua origem pequeno-burguesa.

²¹ "abrimos as trincheiras [...] O risco é um dado do cristão. [...] a busca incessante da santidade" (*In Sigrist, 1982: p.44*).

²² Note-se que muitas dessas características românticas estariam presentes, alguns anos depois, a partir de 1970, nas obras e na prática de vários católicos latino-americanos, que formulariam a conhecida "teologia da libertação". Esta não foi um raio em céu azul, mas resultado de uma experiência social acumulada por setores progressistas da Igreja ao longo do tempo, na América Latina (ver, dentre outros, Löwy, 1991).

Também é preciso lembrar que o prestígio mundial do guevarismo e do maoísmo nos anos 60 não era gratuito: a revolução cubana vinha de vitória recente e a chinesa parecia ganhar novo alento com a "revolução cultural proletária", a partir de 1966. Outros exemplos vivos enfatizavam as lutas a partir do campo, casos da guerra no Vietnã e da luta vitoriosa pela independência da Argélia. Com a decadência do PCB no pós-64, a difusão de idéias que constataavam certa acomodação da classe operária com a ordem capitalista e o esvaziamento crescente do modelo soviético de socialismo – cada vez mais considerado burocrático e satisfeito com o cenário internacional estabelecido pela guerra fria, inapto a criar o “homem novo” –, era natural que a esquerda brasileira procurasse fontes de inspiração em revoluções vitoriosas na época, o que colocava em alta o guevarismo e o maoísmo, cujos limites históricos logo viriam a revelar-se.

O romantismo revolucionário tendia a florescer numa sociedade como a brasileira, que se industrializou e urbanizou muito rapidamente a partir dos anos 50. Em especial após o golpe de 1964, as idéias de industrialização, urbanização e modernização passaram a associar-se à truculência do regime militar, ao seu projeto de progredir "com segurança", que implicava restrições às liberdades democráticas e o desenvolvimento desigual e combinado da sociedade brasileira, gerador de extrema concentração de riquezas. Então, setores sociais passaram a identificar no urbano, conscientemente ou não, a modernidade da revolução autocrática e burguesa, que usurpava direitos de cidadania recém conquistados. O guevarismo e o maoísmo dos grupos de esquerda na época, especialmente da AP, eram parte de um movimento social mais amplo de negação da cidade, em busca de retorno às raízes rurais, ao paraíso perdido da sociedade brasileira, à verdadeira identidade de um povo, que estaria na alma do homem do campo. Esse movimento mais amplo evidenciou-se, por exemplo, na defesa das raízes camponesas da cultura brasileira, que artistas e intelectuais realizaram no período, como tentei demonstrar em outro trabalho (Ridenti, 1993: p.73-115).

Até aqui, foram apontadas algumas afinidades entre o romantismo revolucionário de cristãos, guevaristas e maoístas nos anos 60, que permitiram à AP transitar por esses três ideários, numa trajetória que não foi acompanhada por todos os militantes. Mas ainda não se respondeu à questão de Betinho: por que só a AP, dentre as várias organizações inspiradas no guevarismo, caminhou para o maoísmo?

Partamos da resposta dada pelo próprio Betinho: só a AP teria se tornado maoísta, pois apenas ela surgira "da Ação Católica e os outros não" (Souza, 1978: p.72). Assim, haveria uma identidade especial entre cristianismo e maoísmo, na forma como ele foi incorporado pela AP – além daquelas características já apontadas, que seriam válidas também para outras formas de romantismo revolucionário, como o guevarismo.

Lembremos que o maoísmo só veio a chamar a atenção dos dirigentes da AP com o processo da "revolução cultural" na China. Até então, a AP fora influenciada pelo romantismo revolucionário vitorioso da revolução cubana. A

partir de 1967, o maoísmo passou a conquistar rapidamente corações e mentes de muitos militantes, pois veio a calhar para resolver uma série de impasses políticos e ideológicos no interior da AP, advindos de sua origem cristã.

Muito marcada por seu passado católico, a AP buscava superar o idealismo característico da sua primeira fase. Ora, dentro das correntes teóricas marxistas, naquele momento, destacava-se a de Althusser, que pretendia construir uma teoria científica da sociedade, liberta de quaisquer ideologias mistificadoras, inclusive aquelas da tradição marxista historicista e humanista.²³ A adesão ao maoísmo, por intermédio de Althusser – comum a alguns grupos de origem católica na América Latina –, parecia resolver o problema ao optar pela suposta cientificidade do materialismo marxista, como negação da ideologia do "idealismo cristão", que até recentemente ainda sobrevivera na AP, mesclado com um historicismo marxista supostamente pequeno-burguês, cuja superação também era almejada.

Althusser foi um autor que muitos não hesitariam em classificar como marxista positivista, cientificista, adversário do romantismo revolucionário. Haveria aqui uma contradição com o que expusemos anteriormente, ao afirmar que a AP identificou-se com o maoísmo pelos seus traços de romantismo revolucionário? A resposta é não, pois, como expõe Gorender: "Por um processo contraditório não raro encontrado nas conversões ideológicas, o positivismo althusseriano não dissolveu o fundo religioso da AP. Esse fundo ficou recalcado e mascarado ao nível do consciente. Mas fortalecido ao se revestir de nova forma, na aparência contrária ao velho conteúdo. O maoísmo se enraizou na AP apoiado, com um dos pés, no ideário cristão e, com o outro pé, no dogmatismo de procedência althusseriana" (1987: p.114).

Já destacamos que, para escapar da origem pequeno-burguesa, a AP promoveu um processo de "integração na produção", a partir de 1967-1968. Inspirava-se de imediato na "revolução cultural" chinesa, mas remontava inconscientemente às experiências dos padres operários franceses no pós-guerra.²⁴ O sacrifício pessoal do militante intelectualizado para reeducar-se no meio do povo – conforme a proposta da "revolução cultural" – lembrava o sacrifício cristão. O igualitarismo maoísta, em busca de eliminar a distância e a diferença entre trabalho intelectual e trabalho manual, remetia involuntariamente ao cristianismo, ao despojamento franciscano, à comunhão com o povo de Deus.

²³ Althusser orientou, entre 1966 e 1967, em Paris, um grupo de estudos de latino-americanos, dentre os quais alguns brasileiros e a chilena Marta Harnecker, também ex-cristã e originária da Ação Católica, autora de conhecido manual sobre *Os conceitos elementares do materialismo histórico*, que difundiu em todo o continente uma versão do "marxismo que, aos olhos de muitos, aparecia excessivamente sistematizado e no qual a dimensão da luta de classes era escamoteada" (*Em Tempo*, n. 82, 20 a 26 de setembro de 1979).

²⁴ Löwy e Garcia-Ruiz chamam a atenção para a inspiração da JUC e da esquerda católica brasileira na experiência francesa dos padres operários, "conhecida graças às obras de M. D. Chenu – notadamente *Pour une théologie du travail* (Paris, seuil, 1954) – e sobretudo graças à presença, no Brasil, de numerosos missionários dominicanos que participam dessa iniciativa" (1997: 22-24)

A integração na produção, informada explicitamente pelo maoísmo, pode ser vista também como a obediência implícita às recomendações românticas do padre Almey Bezerra, no documento de 1959, "Da necessidade de um ideal histórico". Já na primeira frase desse texto, expressivo da virada socializante da JUC, registrava-se que: "a missão da JUC, como de toda a ação católica, não é aquela de formar líderes, mas a de formar santos". No último parágrafo do documento, a idéia era reiterada: "a verdadeira caridade nos leva desde agora e em todo tempo a querer a santificação dos irmãos que só Deus opera pelo ministério da nossa palavra, do nosso sofrimento, das nossas obras de misericórdia e não sem atenção aos méritos da nossa oração e nossas virtudes" (*In Lima, 1979: p.79 e 83*). O documento destacava ainda a "necessidade do conhecimento da realidade histórica", não só pelo estudo das ciências sociais, mas sobretudo "pela vivência ou engajamento pessoal. Valor deste conhecimento por 'co-naturalidade' e experiência". A tarefa de realização do "ideal histórico concreto" não pertenceria à hierarquia, "mas às elites católicas, e supõe e aproveita o trabalho e contribuição de todos" (*In Lima, 1979: p.82*). Seria uma elite de santos, com uma missão revolucionária, redentora da humanidade, possível por meio da "experiência", da "vivência", do "engajamento pessoal" na realidade cotidiana do povo.

Em outro contexto histórico, e com outra capa ideológica, através da proposta maoísta de integração na produção, colocava-se novamente uma visão redentora da luta revolucionária, conduzida por uma elite comunista abnegada e sacrificada, a compartilhar a vida com camponeses e operários. Santos comunistas unidos ao povo numa vivência revolucionária, com a certeza científica de sua missão histórica salvadora, eis o amálgama do maoísmo cristão, de um romantismo revolucionário marcado pela "idéia de missão, de testemunho, de compromisso radical com uma causa e com a idéia de revolução [...] a mesma perspectiva de compromisso, a mesma pureza, responsabilidade, auto-renúncia" (Souza, 1978: p.70-1). Mantinha-se a "visão religiosa do revolucionário como um apóstolo", com a missão de convencer as pessoas a entrarem no apostolado (Souza, 1978: p.102).

Na AP, o maoísmo também aparecia como "direito à rebelião", conforme avaliação posterior de Jair Ferreira de Sá: parecia ser "uma resposta concreta à crise do marxismo, ao mesmo tempo em que enraizado numa realidade nacional e profundamente didático" (*Em Tempo*, n. 82, 20 a 26 de setembro de 1979: p.13). Esse depoimento do principal introdutor do maoísmo na AP vai no sentido apontado por Perry Anderson, que destacou algumas razões para a atração do maoísmo sobre a juventude ocidental no final dos anos 60. Eis algumas delas, baseadas nas "imagens ideais" projetadas pela "revolução cultural" chinesa no exterior: combate ao processo de burocratização dos países socialistas; política externa chinesa de solidariedade ativa com os povos do Terceiro Mundo; ênfase interna na ação espontânea das massas no processo de ruptura da divisão entre campo e cidade, trabalho intelectual e trabalho manual; igualitarismo social, em detrimento das forças cegas do mercado; administração popular direta; uso da energia e do entusiasmo da juventude (Anderson, 1983: p.84-5). O caráter juvenil e rebelde da "revolução cultural", com destaque para a ação espontânea das

massas, tinha afinidades com uma organização de jovens, que se insurgira contra a hierarquia burocrática da Igreja e valorizava a ação revolucionária das massas, como a AP.

Por fim, devem ser considerados como fatores de aproximação de ex-cristãos do maoísmo o aspecto do culto à personalidade de Mao, o endeusamento de sua liderança e o caráter sagrado atribuído a seus escritos, notadamente o famoso Livro Vermelho, súpula dogmática de seu pensamento. Assim, a figura do Cristo Salvador, cuja palavra e ação sagradas redimiriam a humanidade, foi substituída no imaginário de muitos integrantes da AP pelo vulto revolucionário de Mao, cujos ensinamentos científicos trariam a libertação, como apontam as palavras de Betinho: "Depois de Cristo, deu-se o vazio, mas o maoísmo chegou e o camarada Mao pegou de novo a bandeira..." (Souza, 1978: p.72). Segundo ele:

O maoísmo caiu melhor na minha estrutura de inspiração cristã. Um católico praticante fervoroso pode virar um maoísta numa questão de segundos, porque você tem Deus, que é o Mao, tem o camarada que é chefe, você tem a revolução que é inexorável [...] Tem a bíblia vermelha, que é pequenininha e fácil de ler. (Souza, 1996: p. 83)

Assim, conclusivamente, vimos que o maoísmo, tal como foi idealizado no Brasil na segunda metade dos anos 60, tinha uma série de características que o tornavam particularmente atraente para uma organização de origem católica, como a AP: uma formulação teórica que negava o idealismo, combatendo explicitamente as formulações humanistas, propondo a passagem da ideologia à ciência, do ilusório ao verdadeiro; uma proposta de igualitarismo pela integração dos militantes na produção, buscando romper com a origem pequeno-burguesa da maioria dos militantes e com as barreiras entre trabalho intelectual e manual; direito à rebelião, valorizando as ações populares num contexto de crise do marxismo tradicional; endeusamento da figura e dos escritos de Mao; dentre outras.

Para encerrar, vale retomar o depoimento de Betinho, que constatou a necessidade de "uma revisão completa de tudo", da experiência da AP e do conjunto da esquerda brasileira no período (Souza, 1978: p.90-91). Essa "revisão completa de tudo" talvez ainda não tenha sido concluída, mas foi iniciada, como se pode constatar não só pelos trabalhos já escritos sobre o tema, mas principalmente pela ação dos partidos e movimentos de esquerda no Brasil nos anos 80 e 90 – e aí se inclui também a esquerda católica.

Surgiu a alternativa do Partido dos Trabalhadores, congregando experiências anteriores de lutas populares, com três eixos principais: sindicalistas politizados nos embates contra a ditadura, uma esquerda católica atuante nas Comunidades Eclesiais de Base e os herdeiros de pequenas organizações de esquerda. Os partidos comunistas e o Partido Socialista foram legalizados e surgiram também novas agremiações em busca da representação política dos trabalhadores. Muitos remanescentes da AP integraram-se nesse processo, das maneiras mais diferenciadas. Mas esse já seria assunto para outro trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo*. 2a. ed. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- ARANTES, Aldo & Haroldo Lima. *História da Ação Popular, da JUC ao PCdoB*. São Paulo, Alfa-Omega, 1984.
- BETTO, Frei. *Batismo de sangue*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.
- BORAN, Jorge. *O futuro tem nome: juventude*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- CADERNOS DO PRESENTE, 2. Greves operárias (1968-1978). Belo Horizonte, Aparte, jul. 1978.
- CAVALCANTI, Pedro C. U., e RAMOS, Jovelino (org.). *Memórias do exílio*. São Paulo, Livramento, 1978.
- DEBRAY, Régis. *Revolução na revolução*. São Paulo, Centro Ed. Latino-americano, s.d.
- EM TEMPO, 82. "AP, do cristianismo ao marxismo-leninismo". São Paulo, 20 a 26 de setembro, 1979: p.12-3.
- FRANK, A. Gunder. "A agricultura brasileira: capitalismo e o mito do feudalismo". In *Revista Brasiliense*, São Paulo, Brasiliense, jan/fev 1964.
- FRANK, Gunder. *Capitalismo y subdesarrollo en America Latina*. Buenos Aires, Ed. Signos, 1970.
- FREDERICO, Celso. *A esquerda e o movimento operário, 1964-1984*. vol. I, São Paulo, Novos Rumos, 1987.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas – a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo, Ática, 1987.
- HARNECKER, Marta (org.). *O sonho era possível – a história do Partido dos Trabalhadores narrada por seus protagonistas*. São Paulo: Casa América Livre, 1994.
- JORNAL DO COMMERCIO. Recife, 23 de julho, 1995: p.6-15.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- LÖWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo, Cortez/ Autores Associados, 1991.
- LÖWY, Michael, e SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia – O romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1995.

- LÖWY, Michael, e GARCIA-RUIZ, Jesús. Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil. Archives de Sciences Sociales des Religions, janeiro-março de 1997: p. 9-32.
- MARTINS, Suely Aparecida. A pedagogia crítica forjada na prática dos movimentos sociais: o caso da Pastoral da Juventude no Paraná. Projeto de Pesquisa. Mestrado. Unicamp, Campinas, mimeo., 1997
- MARTINS FILHO, João Roberto. *Movimento estudantil e ditadura militar, 1964-1968*. Campinas, Papyrus, 1987.
- PRADO JR., Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1966.
- REIS FILHO, Daniel Aarão & Jair Ferreira de Sá (org.). *Imagens da revolução*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.
- RIDENTI, Marcelo S. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo, Ed. UNESP/FAPESP, 1993.
- SANFELICE. José L. *Movimento estudantil: a UNE na resistência ao golpe de 1964*. São Paulo, Cortez, 1986.
- SIGRIST, José L. *A JUC no Brasil, evolução e impasse de uma ideologia*. São Paulo, Cortez/UNIMEP, 1982.
- SOUZA, Herbert José de. Depoimento. In: Cavalcanti e Ramos, *op. cit.*, 1978, p.67-111.
- SOUZA, Herbert José de. *No fio da navalha*. Rio de Janeiro: Revan, 1996.
- SOUZA, Herbert José de. *Revoluções da minha geração*. Depoimento a François Bougon. São Paulo: Moderna, 1996b.