Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Ciência Política

Christian Jecov Schallenmueller

Tradição e Profecia

O pensamento político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e seu contexto social e intelectual (1952-1964)

São Paulo
2011

Christian Jecov Schallenmueller

Tradição e Profecia

O pensamento político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e seu contexto social e intelectual (1952-1964)

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Mestre em Ciência Política.

Exemplar original.

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Ricupero

São Paulo
2011

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Christian Jecov Schallenmueller

Título: Tradição e Profecia: o pensamento político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e seu contexto social e intelectual (1952-1964)

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Mestre em Ciência Política.

Aprovada em:

Banca examinadora:

Professor (a):

Instituição:

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professor (a):

Instituição:

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professor (a):

Instituição:

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Além das cinzas

Àqueles que tiveram a oportunidade de
conhecer Gildo Marçal Brandão

Quanto tempo dura uma vida?
Como se mede um tempo de vida?
Que tipo de fim é a morte?

Se o legado só se mede pela matéria,
Este legado, assim como o corpo inanimado,
Também é sem vida.
Mas se ele se mede pelo espírito,
Se o legado é cultura e inspiração anímica,
Ele reclama o reacender de sua centelha.

E quando isso acontece
Há quem dure mais que um sopro de vida.

Muitas pessoas foram importantes para a realização deste trabalho. Agradeço nominalmente: ao Gildo Marçal Brandão, mestre e amigo que me estimulou para a pesquisa e me auxiliou nos meus primeiros passos nesta área; ao Bernardo Ricupero, que aceitou me orientar após o falecimento do Gildo e sempre se dedicou muito para me ajudar; à professora Elide Rugai Bastos, que com suas leituras atentas também foi muito importante para o aperfeiçoamento deste trabalho; à Rossana Rocha Reis, que me prestou socorro em um momento de aperto com o projeto; a todos os integrantes do Projeto Temático do Linhagens; aos funcionários da secretaria do departamento de Ciência Política; à professora Sara Albieri, cujas observações também me ajudaram a aperfeiçoar o texto final; ao professor Denis Bernardes, igualmente sempre muito atencioso.

Agradeço também aos meus pais, minha irmã, Sebastian, David e à minha companheira Mariana. Sem contar os amigos que acompanharam minha jornada nestes últimos anos. O suporte destas pessoas foi e será sempre essencial para mim.

Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

RESUMO

Este texto apresenta dois planos de análise. No primeiro, a idéia será desenvolver uma hipótese segundo a qual a relação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro nunca havia sido tão proveitosa para a influência do catolicismo no país como entre os anos 1930 e o início da década de 1960, mesmo se comparando com os privilégios católicos à época em que a Igreja se associava ao Império pelo regime do padroado. Esta hipótese visa a desafiar o entendimento usual na literatura sobre o tema, de que a criação da CNBB, em 1952, seria fruto da “necessidade” da Igreja de se adaptar à sua separação do poder civil. Por isso, ao invés de privilegiar a determinação do contexto político e social sobre a organização institucional do episcopado, uma nova explicação deverá se voltar para as articulações de um grupo de bispos que se constituía como a liderança católica em nível nacional e que visava a requalificar a atuação da Igreja perante o Estado e a sociedade brasileiros. No segundo plano de análise, ao qual será dada uma ênfase maior, a proposta será investigar como esta nova elite viu na colaboração com o Estado desenvolvimentista dos anos 1950 e da primeira metade dos 1960 uma oportunidade de a hierarquia católica brasileira ajudar a definir os destinos da política nacional, o que implicaria, inclusive, um destaque ainda maior da Igreja no cenário sócio-político do país.

Palavras-chave: CNBB. Igreja Católica. Desenvolvimentismo. Reforma agrária.

ABSTRACT

This text has two analytical levels. On the first level, the author develops a hypothesis according to which the relation between the Catholic Church and the Brazilian Federal State has never been so profitable for the influence of Catholicism in this country as between the 1930s and the early 1960s, even in comparison with catholic prerogatives during the time when the Church was linked to the Brazilian Empire through the “Padroado” regime. This hypothesis aims at challenging the usual understanding found in the literature concerning this subject, which is that the foundation of the National Conference of Brazilian Bishops (CNBB), in 1952, was the result of the Church’s “necessity” to adapt itself to its separation from civil power. Hence, instead of emphasizing the influence of the political and social context on the episcopate’s institutional organization, a new explanation will consider the formation of a new clerical group that took the national catholic leadership and tried to redefine the Church’s actions towards the Federal State and the Brazilian society. On the second – and more important – analytical level, the author examines how this new clerical elite found a way to help defining the national political agenda by collaborating with the Brazilian developmental State of the 1950s and the early 1960s. This also brought further prominence to the Catholic Church in the country’s political scene.

Keywords: CNBB. Catholic Church. Developmentism. Land reform.

SUMÁRIO

Introdução	8
PRIMEIRA PARTE: o pano de fundo social e intelectual anterior à fundação da CNBB	
1. Relações institucionais entre a Igreja Católica e o Estado	19
2. A doutrina social do Vaticano de Leão XIII a Pio XII	26
3. Transformações do catolicismo no plano político e sua relação com o Brasil	40
3.1 Jacques Maritain e a democracia cristã	40
3.2 Padre Lebreton e o desenvolvimentismo	47
SEGUNDA PARTE: a CNBB no cenário político-social brasileiro e seu diálogo com a doutrina social do Vaticano e com o desenvolvimentismo	
4. A CNBB nos anos 1950: prática e pensamento político na década do desenvolvimentismo	63
4.1 Fundação e consolidação da CNBB no cenário político	63
4.2 Apresentação dos principais documentos episcopais que precederam a fundação da CNBB	73
4.3 Análise dos principais textos políticos da CNBB na década de 1950.....	78
5. João XXIII, Paulo VI e o Concílio Vaticano II	98
6. A CNBB no início dos anos 1960: reformismo e dissolução da democracia.....	107
6.1 Análise dos principais textos políticos da CNBB no início dos anos 1960.....	114
7. Os pontos centrais do pensamento político da CNBB (1952-1964)	133
Considerações finais	138
Bibliografia	145

Introdução

O objeto

O Brasil é o maior país católico do mundo. Mas o que isto significa para a instituição da Igreja Católica? Afinal, trata-se aqui de um catolicismo sincrético, pouco afeito aos rituais litúrgicos e sacramentais, com uma assiduidade precária às missas. A partir do processo de urbanização do Brasil, desencadeado sobretudo desde os anos 1930, a situação do catolicismo no país tendia a piorar, uma vez que o campo sempre constituiu o nicho de influência católica mais importante. Além disso, a laicização e a secularização do Estado e da sociedade ganhavam espaço, assim como as Igrejas Protestantes, o agnosticismo e o ateísmo.

Mesmo assim, entre os anos 1950 e a primeira metade da década de 1960, a Igreja Católica exerceu uma influência política talvez sem paralelo em sua história recente no Brasil (Cf. Bruneau, 1974; Fuser, 1987; Alves, 1979).¹

Esta força se deve basicamente a três fatores. Primeiro a concentração episcopal em torno da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a partir de 1952, que proporcionaria à Igreja Católica um salto qualitativo enquanto ator político. Segundo o ativismo social dos movimentos leigos, que atualizavam e renovavam a experiência pastoral da Igreja Católica naquele período. E por último a composição da Comissão Central da CNBB, que tinha em sua maioria bispos de orientação progressista, sensíveis às mudanças pastorais por que passava o catolicismo no Brasil e no mundo rumo ao Concílio Vaticano II. Todos estes fatores eram indispensáveis ao sucesso da Igreja Católica no terreno da política nacional. Mesmo porque, embora a centralização episcopal continue, atualmente os movimentos leigos da Igreja Católica não despontam o mesmo ativismo político do final da década de 1950 e início da década de 1960, o que pode explicar, pelo menos parcialmente, um certo esfriamento da presença da hierarquia católica na agenda de debates políticos nacionais, se comparado com o período aqui estudado.

¹ Pelo menos numa perspectiva de contribuição crítica às políticas governamentais, diferentemente do que ocorreria durante o regime militar, quando a atuação política da hierarquia também seria intensa, mas desta vez em oposição ao regime.

Neste sentido, tomo a CNBB e sua experiência de fundação, organização e centralização administrativa no seio da Igreja Católica brasileira para fazer transparecer o argumento segundo o qual boa parte da força das idéias e do engajamento político dos bispos conferenciados naquela época vinha justamente de sua centralização e reorganização administrativa. A partir da fundação da CNBB, a Igreja Católica brasileira ficou mais coesa, podendo definir com clareza e unidade seus objetivos e princípios políticos e sociais perante a sociedade. As ações pastorais, os procedimentos litúrgicos, tudo o que envolve o mundo da Igreja passou a ser comandado pela Assembléia Geral e pela Comissão Central da CNBB. A instituição da Conferência, desta forma, foi um passo fundamental que possibilitou um tremendo salto qualitativo no que concerne à Igreja Católica enquanto um ator político no Brasil, antes pulverizado ou pelo menos dotado de uma coesão capenga, dependente de algumas personalidades políticas intermitentes (como Dom Vital ou Dom Sebastião Leme), cujo controle sobre os procedimentos da própria Igreja era bastante limitado no espaço e no tempo.

A centralização episcopal foi importante também para que se tornasse possível uma mudança significativa relacionada aos posicionamentos políticos geralmente associados à Igreja Católica até então. Em outras palavras, apesar de a Igreja contar com uma maioria conservadora entre seus sacerdotes, tendo, inclusive, muitos movimentos e religiosos que durante o Estado Novo se ligaram ao integralismo, a Comissão Central da CNBB, que passava a comandar o catolicismo oficial por aqui, despontava um posicionamento político relativamente progressista para o Brasil dos anos 1950. Posicionamento este que, no início dos anos 1960, ganharia contornos mais radicais a partir da influência de alguns movimentos leigos, como o Movimento de Educação de Base (MEB).

Por isso, proponho nesta dissertação analisar o processo de criação e de consolidação da CNBB no cenário político brasileiro², sua atuação perante o governo e a sociedade, bem como a visão de mundo por trás daquela atuação. Em vista deste último e mais importante objetivo a ser levado a efeito neste trabalho, será preciso recorrer ao pano de fundo intelectual que informou a produção textual da CNBB: a doutrina social da Igreja Católica, emanada do Vaticano, e portanto referência obrigatória de qualquer instituição que represente o catolicismo oficial em um país; o

² Entre 1952, ano de sua fundação, e 1964, ano do golpe militar no Brasil e no qual se operou também uma reconfiguração substancial nos principais cargos da instituição, de modo a provocar, pelo menos até 1968, um certo recrudescimento do discurso construído desde a década de 1950.

desenvolvimentismo em processo de cristalização e constituição enquanto corrente de pensamento político-econômico hegemônica no Brasil dos anos 1950 (Bielschowsky, 2004); e tentarei brevemente qualificar também as transformações teológicas (especialmente de teólogos de língua francesa) que se operavam no catolicismo internacional e que repercutiam na Igreja Católica brasileira, principalmente entre os movimentos leigos e, a partir deles, entre os bispos mais progressistas.

Por isso, vale destacar aqui que, se a centralização episcopal e a composição predominantemente progressista da Comissão Central da CNBB naquele período foram essenciais para o sucesso de sua intervenção política, elas não foram suficientes. O vigor político daquela instituição vinha em grande parte também do intenso engajamento político de seus movimentos leigos e do fato de que, com o fim do Estado Novo, a sociedade civil brasileira era ainda muito diminuta: poucas instituições livres haviam sido criadas para tomar espaço na cena política. Os sindicatos ainda saíam do controle estatal, os partidos políticos tinham que ser inaugurados. A Igreja Católica, a despeito de todas as ameaças que a cercavam, despontava como a instituição da sociedade civil que tinha maior força política e cultural no país. E ela soube aproveitar este contexto para realmente levar a efeito esta força, para o que, segundo o entendimento dos bispos engajados na fundação da CNBB, seria preciso encetar um processo de centralização e de profunda reorganização administrativa de toda a Igreja Católica no país.

Por uma revisão bibliográfica

Conforme a interpretação mais corrente encontrada na literatura³, a intensificação da aproximação entre a Igreja Católica e o Estado nos anos 1950 tinha dois motivos fundamentais: de um lado, o governo parecia buscar nas bases católicas um nicho privilegiado para o aprofundamento da legitimação de seu projeto político, e, de outro lado, a Igreja, ao afinar seu discurso com o nacionalismo e com o desenvolvimentismo, procuraria renovar sua consonância com os quadros leigos mais atuantes ligados a ela, postura que implicaria reconhecer, pelo menos tacitamente, que, sem esta renovação, minguariam ainda mais tanto a comunhão quanto o sacerdócio católicos. Segundo a maior parte dos trabalhos sobre a relação entre a Igreja Católica,

³ Exemplos: Della Cava (1975), Claudia Fuser (1987), Bresser Pereira (2006), Alves (1979): autores que influenciaram muitos estudiosos das relações políticas entre a Igreja e o Estado e a sociedade no Brasil.

Estado e sociedade no Brasil, o início da decadência do poder católico é associado, em grande parte, ao advento do regime republicano: sobretudo com fim do padroado e com a laicização de atividades antes ligadas àquela Igreja.

Porém, refinando a interpretação mais corrente, segundo Miceli (1988), durante o Império, o regime do padroado estabelecia um mecanismo de investidura e organização administrativa que fazia do prelado uma espécie de setor do funcionalismo público: esta simbiose com o trono, ao mesmo tempo em que assegurava um padrão de estabilidade e força da Igreja Católica no Brasil, representava uma dependência organizacional, política e administrativa em relação ao poder temporal.

A separação entre a Igreja e o Estado com a instauração da República no país implicou um novo desafio: não estando mais sob a tutela e proteção estatais, a igreja Católica tinha que encontrar seus próprios meios de acumular capital financeiro e preservar sua influência cultural. Mas este desafio representava também uma oportunidade desta Igreja buscar de forma autônoma seu fundo de legitimação simbólica na sociedade brasileira. Foi assim que as transformações operadas pelo regime republicano, entre as quais o fim do padroado e a progressiva laicização do ensino, motivaram a hierarquia a expandir seu poder de comando institucional. A criação da CNBB, em 1952, pode ser encarada como uma espécie de coroamento deste processo.

Quanto à análise que pretendo empreender sobre os textos políticos da CNBB no período, a primeira cautela que é preciso levar em conta diz respeito ao fato de que o discurso político da Igreja Católica não é “puramente político”, entendido em sua pragmática secular de uma razão de Estado ou de uma “razão de sociedade”. Romano (1979, p. 20) alerta que este discurso é antes teológico-político. Parece quase redundante uma afirmação como esta no âmbito das publicações de uma instituição da Igreja Católica, mas ela deixa de sê-lo quando se constata que boa parte da literatura que se empenhou nesta temática negligencia este dado.⁴ Nos termos desta literatura, a política católica acaba aparecendo meramente como epifenômeno do real.⁵ Como se a necessidade de aproximação aos ditames da modernidade que lhe era hostil traçasse todos os caminhos percorridos pela Igreja.

⁴ *Ibidem*, p. 20. Wanderley (2007, pp. 206 e 212) também alerta para isso.

⁵ É notável que este tipo de interpretação tenha maculado, inclusive, uma obra biográfica (Piletti e Praxedes, 1997, pp. 167, entre outras passagens), em que seria razoável esperar uma interpretação dos processos históricos mais ligada à potência da intervenção dos sujeitos. De resto, a nota 3 aponta alguns dos textos mais destacados na literatura que compraram este tipo de interpretação.

Por isso aqui vale a pena ressaltar dois fatores. Em primeiro lugar, a Igreja é instituição milenar, portanto, de uma estabilidade sem paralelo na história, e neste sentido, mesmo em situação adversa, não deixa de compor em certa medida, ela mesma, o contexto em que se insere. Esta estabilidade milenar permite que suas mudanças sejam lentas e que as concessões sejam recíprocas, e não sempre apenas da Igreja para o poder temporal.⁶ Em segundo lugar, se foi preciso reconhecer e se unir aos desígnios da modernidade, este processo é realizado por sujeitos, e por isso pode ganhar aspectos e direções muito distintos.

O *telos* da Igreja é a salvação do homem perante o reino de Deus, e os meios devem sempre contemplar a orientação contida na Bíblia, em especial no Novo Testamento. Mesmo assim, em virtude da variedade de vetores morais da Bíblia considerando-se os diferentes Evangelhos, há uma gama razoavelmente grande de possibilidades de interpretações para o “dever ser” da ação humana em cada situação e em cada contexto social. Evidentemente, a interpretação é mediada pela autoridade no catolicismo, mas, ainda que as mudanças ocorram muito lentamente nesta instituição milenar, mesmo as autoridades sofrem algumas alterações em seus posicionamentos éticos e políticos de tempos em tempos, por vezes de forma superficial, outras com maior intensidade.

O atiramento e o lançar-se ao mundo pela hierarquia, em grande parte motivada pelos movimentos de base católicos, a partir de meados dos anos 1950, provocaram profundas conseqüências teológico-políticas, como veremos de forma mais detida a propósito da análise dos textos publicados pela CNBB. A consideração do mundo material, do mundo dos pobres, do subdesenvolvimento e da necessidade de superação (por meios também materiais) destes problemas implicou que a Igreja, por esta via, reconhecesse a materialidade na base da espiritualidade: sem a dignidade material, o ser humano não pode alimentar seu espírito. É claro que do ponto de vista da hierarquia tomista de valores, o mundo espiritual continua superior ao carnal, porém, sem a *prévia* atenção a este, de pouco adiantaria rezar. É um reconhecimento profundo de que a fé não basta para salvar a humanidade. Passa a fazer parte da salvação do homem perante o

⁶ Para sair do âmbito meramente teórico destas considerações, pode-se ilustrar este argumento com os exemplos da resistência do ensino religioso nas escolas públicas ainda por décadas depois da metade do século XX no Brasil, bem como a proibição do aborto (com as exceções do caso de estupro e risco de vida para a mulher) ainda hoje em vigor no país. Ainda vale lembrar, no que diz respeito à lentidão das mudanças na Igreja, da resistência oficial, até o Concílio Vaticano II, quanto à possibilidade de se rezar missa nas línguas dos diferentes países, mantendo o latim que já fora expurgado pelos cultos protestantes desde a Reforma no século XVI. Algo parecido se dá com o celibato, ainda hoje em vigor no catolicismo, mas desde o século XVI abolido pelos protestantes.

reino de Deus, objetivo último da Igreja, sua salvação enquanto cidadão, enquanto homem social. É como se, para não se ver engolida pela modernidade⁷, a Igreja tivesse que se unir ao seu antigo inimigo inexorável: se ela não participar do movimento de busca do bem-estar mundano, a que o Ocidente se lançou desde as primeiras revoluções burguesas, em grande parte tendo que se opor ferozmente ao antigo reino medieval das promessas para além-túmulo, estará ela condenada a perder, inclusive, seu poder simbólico. A Igreja então passa a incorporar o projeto iluminista de liberdade e de superação da alienação (Romano, 1979, p. 39).

Este processo experimentado pela Igreja Católica, não só no Brasil, mas mundo afora, e coroado pelo Concílio Vaticano II, implica também incorporar as ciências humanas como instrumento para avaliar, analisar e propor mudanças para as esferas política, social e econômica. Não é por outro motivo que muitos dos documentos dos bispos a serem analisados apresentam uma clivagem marcante entre o domínio científico e o teológico.

Mas, diferentemente da interpretação mais corrente, assinalada acima, com Mainwaring (1989, pp. 18 a 25 e 33 a 35), Morais (1982) e, ainda que referente a outro período, Miceli (1988), partilho da perspectiva de que as transformações de posicionamentos políticos e de organização institucional não podem prescindir de um conflito entre grupos eclesiais com diferentes concepções de fé e diferentes objetivos.

É claro que a Igreja tem que traçar alianças com o Estado e com os setores dominantes a fim de garantir sua institucionalização e sua afirmação. O que se pretende salientar, contudo, é que este problema estrutural de qualquer instituição com alguma repercussão política não pode explicar sempre suas tomadas de decisão. É preciso recorrer também às discussões de idéias internas à Igreja, bem como ao encadeamento de acontecimentos que teria proporcionado a ascensão de grupos mais progressistas à dianteira do episcopado nacional. Desta forma, sugiro aqui que a emergência de um novo grupo progressista na liderança da cúpula eclesial brasileira, em oposição ao conservadorismo predominante antes da fundação da CNBB, e a abertura do Vaticano às suas práticas, especialmente nos papados de João XXIII (1958 a 1963) e Paulo VI

⁷ Ou pós-modernidade, como querem nomear alguns especialmente o período a partir do pós-guerra. A pós-modernidade seria o fim das grandes narrativas no campo da filosofia e da ciência, cujos critérios modernos de verdade e falsidade seriam substituídos por critérios de eficiência técnica (Lyotard, 2008). Se a Igreja já vinha sofrendo forte oposição das grandes narrativas filosóficas e científicas que emergiram desde a proto-história da modernidade, tanto mais teve seus fundamentos negados quando o gênero todo das grandes narrativas passou a padecer de uma crise profunda.

(1963 a 1978), contribuíram para o sucesso das transformações dos posicionamentos políticos do episcopado perante a sociedade brasileira no período estudado.

Tendo isso em vista, a principal hipótese a ser explorada consiste na afirmação de que o discurso político da CNBB passou a girar em torno dos seguintes eixos principais: o desenvolvimento sócio-econômico do país deveria ser impulsionado pela industrialização, pelos investimentos estatais em infra-estrutura, pela diversificação da produção agrícola, bem como pela redistribuição de terras.

O crescimento da atuação da CNBB e dos movimentos leigos nos anos 1960 no Brasil coincidiu com a fase de mais intenso debate político e na qual foram formuladas as tentativas mais ousadas de se colocar em questão a estrutura sócio-econômica do país (Camargo, 1971, p. 90).

Neste sentido, e levando em conta o contexto social e intelectual do período, os textos publicados por aquela Conferência estavam permeados por dois idiomas centrais com os quais ela tinha que dialogar e para os quais ela precisava prestar contas: um contexto católico-progressista, conformado pela doutrina social do Vaticano, passando pela democracia cristã, especialmente de Jacques Maritain, até chegar no desenvolvimentismo católico do movimento Economia e Humanismo; e um contexto desenvolvimentista brasileiro, delineado sobretudo por Celso Furtado, pelo ISEB⁸, entre outros intelectuais e grupos econômicos, como parte da equipe na dianteira do BNDE⁹.

Como a proposta central é tratar dos textos políticos da CNBB, o termo inicial a que o título se refere é a data de sua fundação, em 1952. Optei por encerrar a análise em 1964 pelo fato de que a partir do golpe militar há um rearranjo na estrutura da Comissão Central da CNBB, de modo que, até 1968, o antigo discurso progressista é amenizado, e a instituição hesita, em diferentes ocasiões, entre o apoio e o distanciamento, ambos comedidos, em relação à ditadura que se instaurava. A partir de 1968, com o AI-5¹⁰ e a Conferência do CELAM¹¹ em Medellín (que aprofundou a experiência conjunta da Igreja progressista da América Latina), a CNBB passou a atuar com maior firmeza contra o regime, constituindo-se em uma das instituições mais importantes no seu combate. De qualquer forma, importa reter de tudo isso que, a partir de 1964, a tônica do discurso e da atuação dos bispos da CNBB deixaria de ser *predominantemente* desenvolvimentista, como era até aquela data.

⁸ Instituto Superior de Estudos Brasileiros.

⁹ O então chamado Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico.

¹⁰ Ato Institucional número 5.

¹¹ Conselho Episcopal Latino-Americano.

Estrutura do texto

A dissertação está dividida em duas partes, além da introdução e das considerações finais. A primeira parte tem o propósito de preparar a segunda. Naquela será dada atenção ao pano de fundo social e intelectual que cercava a fundação da CNBB. Na segunda – e mais importante – haverá uma preocupação atinente à criação desta instituição e ao seu diálogo com as correntes do pensamento político que a informaram e com o contexto político-social dos anos 1950 e início dos 1960 no Brasil.

Na primeira parte, o primeiro capítulo terá o objetivo de investigar as relações entre a Igreja e a sociedade e o Estado brasileiros antes da criação da CNBB. Tal objetivo se justifica porque, para se avaliar em que medida a criação desta instituição fez diferença para a redefinição das características da hierarquia católica enquanto um ator político, será preciso antes investigar a atuação e o pensamento político do catolicismo oficial brasileiro que precedeu a fundação daquela instituição. Já o segundo capítulo contará com uma análise das bases da doutrina social do Vaticano de Leão XIII até Pio XII. Esta doutrina social está para o catolicismo oficial dos diferentes países assim como uma Constituição está para os juristas ou como o stalinismo está para os stalinistas: seus princípios constroem o pensamento político da CNBB, e nesta medida são também cruciais para o entendimento dos desenvolvimentos engendrados pelos textos políticos da Conferência nos anos 1950 e 1960. O terceiro capítulo, ainda na primeira parte, terá o condão de investigar as transformações no pano de fundo intelectual de um catolicismo progressista que tinha suas fontes, sobretudo, em teólogos de língua francesa. A análise da repercussão, especialmente da democracia cristã e do movimento Economia e Humanismo no Brasil, permitirá ao leitor compreender também que boa parte das mudanças do pensamento político da CNBB em relação à cúpula eclesiástica do catolicismo anterior aos anos 1950 devia seus créditos à apropriação desta nova teologia de língua francesa pelos movimentos leigos, intelectuais e mesmo por integrantes da hierarquia católica, alguns dos quais ocupariam cargos na Comissão Central da CNBB. Importante neste ponto também será a consideração do “desenvolvimento harmônico e solidário” de padre Lebreton e do movimento Economia e Humanismo, que teria deitado as bases de uma aproximação possível entre o discurso político da CNBB e o desenvolvimentismo que ganhava contornos hegemônicos no Brasil nos anos 1950.

Na segunda parte, o quarto capítulo começará com uma análise do processo que levou à fundação daquela instituição e à sua colaboração com o desenvolvimentismo dos anos 1950, tanto de um ponto de vista institucional quanto ideológico. Nesta década, a CNBB exerceria um papel central na emergência de pelo menos dois debates na agenda do desenvolvimentismo brasileiro: de um lado, a questão rural e a reforma agrária, de outro, o “problema Nordeste” enquanto uma questão nacional. Neste sentido, aliás, a CNBB desempenharia uma função relevante no processo que levaria à criação da SUDENE¹². O quinto capítulo tratará das evoluções do progressismo católico no seio da doutrina social do Vaticano nos papados de João XXIII e Paulo VI e no Concílio Vaticano II, que em boa parte adotariam uma visão das questões sociais em consonância com o desenvolvimento harmônico de Lebreton, que aos poucos substituiria Maritain como o principal teórico do catolicismo no terreno político-social no período. O sexto capítulo cuidará a princípio da intensificação do engajamento e da capilaridade política dos movimentos leigos ligados à Igreja, especialmente o Movimento de Natal, que pelas escolas radiofônicas e pela sindicalização rural possibilitava um contato mais direto da hierarquia católica com as transformações nos posicionamentos políticos do catolicismo brasileiro operadas pelo laicato. A experiência destes movimentos sociais, bem como as Encíclicas de João XXIII e de Paulo VI e as Constituições pastorais do Concílio Vaticano II propulsionariam a Comissão Central da CNBB rumo a um pensamento reformista, que então passava a engrossar o coro das reivindicações pelas reformas de base e a radicalizar sua concepção a respeito da reforma agrária, defendendo, a partir de 1963, a desapropriação por interesse público como o principal instrumento da redistribuição de terras. Neste contexto, a CNBB tomou posição em uma época em que os embates institucionais e ideológicos se acirravam. Por isso viu surgir também no seio da hierarquia brasileira (assim como no resto da sociedade) a reação de grupos conservadores e reacionários em resposta aos “excessos” cometidos por alguns movimentos sociais potencialmente “revolucionários” aos olhos destes grupos. O golpe militar em 1964 implicaria uma interrupção deste reformismo da CNBB por alguns anos, bem como poria a nu uma das facetas de seu pensamento político a respeito da democracia. O sétimo capítulo retoma os eixos centrais do pensamento político da CNBB entre 1952 e 1964: a harmonia entre capital e trabalho, o desenvolvimentismo e a questão rural. As considerações finais ensaiam uma interpretação sobre esta trajetória

¹² Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste.

da CNBB no cenário político-social brasileiro daquele período, bem como tenta encontrar alguns possíveis motivos do recrudescimento daquela experiência.

PRIMEIRA PARTE

1. Relações institucionais entre a Igreja Católica e o Estado

Durante o Império, a Igreja Católica no Brasil estava sob o regime do padroado, que fazia dos seus sacerdotes uma espécie de funcionários públicos do Estado brasileiro. Os religiosos e religiosas eram pagos pelo Estado, os bispos eram nomeados pelo imperador e havia a prerrogativa imperial do beneplácito, que consistia na mediação pelo poder civil de todas as decisões e orientações emanadas da Santa Sé, as quais, assim, só passavam a ser válidas para a Igreja brasileira uma vez ratificadas pelo imperador. Este regime, ao mesmo tempo em que garantia um nicho de influência da Igreja por meio da utilização da estrutura do Estado, bem como de seu reconhecimento enquanto a religião oficial do país¹³, subordinava os interesses católicos no Brasil ao poder temporal.

O ultramontanismo e a declaração da infalibilidade papal, ambas reações de Pio IX (1846 a 1878) à secularização dos Estados na Europa¹⁴, motivaram a Igreja no Brasil a tentar requalificar seu lugar perante o poder civil, de modo a continuar a se valer dos privilégios de que gozava, mas sem a subordinação ao Império, e sim, antes, ao Vaticano (Carvalho, 1996, pp. 170 e 171). É neste contexto que teria se deflagrado o que ficou conhecido como a “Questão Religiosa” no Império, quando bispos do Norte e do Nordeste passaram a obedecer às diretrizes do Santo Padre antes mesmo da ratificação civil, o que levou a vários conflitos da Igreja brasileira com o poder público no final do período imperial.

Não que os clérigos brasileiros quisessem se separar do Estado à luz das orientações da Santa Sé sob Pio IX. Na verdade, a intenção era justamente que esta relação se estreitasse mais e mais, porém com a diferença de que a Igreja não se submetesse ao beneplácito e a outras prerrogativas do poder civil sobre seus procedimentos, pelo contrário, o estreitamento da relação entre os dois poderes deveria seguir o sentido de uma maior possibilidade de ingerência católica nas decisões civis, fazendo valer o entendimento ultramontano do que significaria aquilo que era conhecido no Império sob a rubrica de “Religião do Estado” (Ferreira, 2010).

¹³ O artigo quinto da Constituição de 1824 rezava que a religião católica apostólica romana continuaria a ser a religião do Império, à semelhança, portanto, do que ocorrera no período colonial.

¹⁴ Pio IX e o ultramontanismo reforçaram o caráter anti-revolucionário e a autoridade religiosa no catolicismo.

Mas o poder civil não pretendia requalificar a situação da Igreja e, levando em conta que o catolicismo tinha pouco impacto na organização das elites, era corpo fraco e desestruturado, a Igreja foi separada do Estado na primeira Constituição republicana, de 1891 (Bruneau, 1974, p. 81). Era um passo contundente no Brasil em direção às rejeições do catolicismo na política, experimentadas em todo o Ocidente, pelo menos desde a Revolução Francesa.

Algumas décadas após a separação entre os dois poderes instituída pela Constituição republicana de 1891, a cúpula eclesiástica passou a insistir no retorno daquela antiga simbiose com o poder temporal. O caso mais conhecido são as manifestações de Dom Sebastião Leme, sobretudo a famosa Carta Pastoral de 1916. Isto reforça o argumento acima delineado, de que, para os religiosos católicos, a Questão Religiosa, pelo menos por parte da Igreja, não era uma investida no sentido de se separar do poder temporal, mas uma tentativa de requalificar sua relação com ele.

Dom Sebastião Leme se tornaria o eminente católico mais influente na vida política do Brasil até sua morte, em 1942. Em sua famosa Carta Pastoral de 1916, ele apontava para o problema da falta de domínio sacramental e cultural católico no país.¹⁵ No texto, reclamava o privilégio moral da Igreja de ver refletida no Estado e na sociedade sua doutrina social (Mainwaring, 1989, p. 45). Esta carta teve grande repercussão entre os sacerdotes na época, pois não era difícil perceber que o processo de reorganização institucional da Igreja não estava contribuindo para seus propósitos de manutenção e aprofundamento de seu monopólio religioso no país, pelo contrário, intensificava sua marginalização progressiva na vida social e cultural brasileira. O novo objetivo da Igreja passaria a ser então se engajar mais uma vez na re-sacralização e na re-evangelização do Estado e da sociedade, “para torná-los mais próximos de Deus” (Bruneau, 1974, p. 15). Dom Sebastião Leme traçava os fundamentos do que ficou conhecido na literatura como a “Igreja da neocristandade” (Mainwaring, 1989, pp. 41 e seguintes).

Entre suas estratégias neste sentido, já então arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme articulou a criação do Centro Dom Vital, em 1922, sob a tutela de Jackson de Figueiredo. A tarefa do Centro era reunir a intelectualidade leiga católica para realizar publicações que pudessem influir na opinião das elites, há tempos afastada da influência cultural e política do catolicismo. O Centro de fato reuniu grandes

¹⁵ *Ibidem*, p. 114.

intelectuais, como o próprio Jackson de Figueiredo, então braço direito de Sebastião Leme, Alceu Amoroso Lima, que com a morte de Figueiredo em 1928 assumiria o comando do Centro, e Sobral Pinto. Com propósito parecido, mais tarde, em 1935, o já Cardeal Leme fundaria a Ação Católica Brasileira (ACB), ainda à época de funcionamento muito semelhante de seu par italiano (Bruneau, 1974, p. 89).

Em meio à instabilidade política que ganhava o país nos anos 1920, a elite política do país voltou a procurar o apoio da Igreja para realçar sua legitimidade. Dom Sebastião Leme não desperdiçou a chance para propor a reaproximação entre a Igreja e o Estado. Apresentou uma Emenda Constitucional para que se desse reconhecimento oficial ao catolicismo como a fé do povo e se permitisse a educação religiosa de volta às escolas públicas. Estas atitudes também reforçam o argumento segundo o qual o objetivo da Igreja, já à época da Questão Religiosa, não era se separar do Estado, mas aumentar sua autonomia e ingerência perante ele.

Contudo, a proposta de Leme não foi aceita. Pouco tempo depois, o último presidente da Primeira República, Washington Luís, veria sua deposição mediada pelo próprio Cardeal Leme, que atuara nas negociações a fim de que as tropas comandadas por Vargas não apelassem para a violência.¹⁶ Isto não significa que, se a Emenda proposta por Sebastião Leme fosse aprovada, o golpe de 1930 não teria sido levado a cabo. Mas denota que, não obstante o reconhecimento do catolicismo como a religião oficial do Estado já não ter mais cabimento em um país caminhando para a modernidade, a Igreja ainda não poderia ser completamente descartada como forte aliada política.

Vargas, apesar de agnóstico confesso, possuindo uma perspicácia política talvez sem par na história recente do Brasil, compreendeu isso e fez de tudo para se aproximar da Igreja durante os 15 anos em que comandou seguidamente a política nacional.¹⁷ Bruneau chega a dizer que o governo autoritário de Vargas teria usado, ao invés de uma ideologia determinada, uma mentalidade assentada no catolicismo. Embora se possa concordar com a afirmação que encontra naquele período uma reaproximação marcante entre Igreja e Estado, o que representaria o reconhecimento de Vargas a respeito da ainda grande força legitimadora da Igreja, talvez seja um exagero a interpretação de Bruneau. De qualquer forma, vale fazer referência a ela para indicar a contundência do

¹⁶ *Ibidem*, p. 81.

¹⁷ *Ibidem*, p. 78.

retorno do catolicismo brasileiro na política, levando alguns intérpretes a apontá-lo como a inspiração de fundo das investidas de legitimação do varguismo.

Cardeal Leme foi amigo pessoal de Vargas e influenciou muitas de suas decisões (Mainwaring, 1989, p. 48). Desde o Governo Provisório, o Cardeal não demorou para aproveitar as novas oportunidades desta aproximação e criou um grupo para acompanhar as reformas na legislação. Em 1932, formou a Liga Eleitoral Católica (LEC). O objetivo não era criar partidos políticos católicos, que eventualmente dividiriam o eleitorado e fragmentariam a força política da Igreja perante o poder civil (Romano, 1979, p. 151). A divisão do eleitorado católico em partidos políticos era considerada como algo contrário ao espírito ecumênico do cristianismo (Amoroso Lima, 1973, p. 243). Por isso, a LEC tinha o condão de representar todos os eleitores católicos, pois indicava candidatos de diferentes partidos, exigindo deles que, se eleitos, se curvassem a algumas das exigências da hierarquia (Bruneau, 1974, p. 82). Dois dos mais eminentes intelectuais católicos leigos, Alceu Amoroso Lima (presidente do Centro Dom Vital desde 1928) e Sobral Pinto, auxiliaram Cardeal Leme nesta empreitada. A maioria dos candidatos que havia sido indicada pela LEC foi eleita para a Constituinte.

Talvez não por acaso, embora a Constituição de 1934 tenha mantido a separação entre a Igreja e o Estado, ela deixou claro que o poder civil poderia ajudar a Igreja financeiramente. Além disso, sacerdotes passaram a ter o direito de voto; o casamento religioso passou a ser reconhecido nos termos civis; e o divórcio ficou proibido. E a maior vitória de todas: a educação religiosa voltava às escolas públicas e o Estado passaria a subvencionar muitas escolas católicas.¹⁸ Antes de 1934, a Igreja não podia comandar hospitais, depois, além de obter a permissão, recebia também recursos do Estado para manter algumas destas entidades, em geral de caráter filantrópico.

A Constituição ditatorial de 1937 não tratou diretamente da Igreja Católica, mas a política governamental de Vargas durante o Estado Novo continuou a operar no mesmo sentido em relação à Igreja.¹⁹ A pedido do Cardeal Leme, por exemplo, Vargas não restabeleceu relações comerciais com a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Aliás, o anti-comunismo era outra fonte de afinidade entre a Era Vargas e a Igreja Católica (Serbin, 2002, p. 84). Muitos sacerdotes e leigos católicos, inclusive

¹⁸ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹ *Ibidem*, p. 83.

padre Hélder Câmara, foram atraídos pela Ação Integralista Brasileira (AIB) em razão de sua ideologia corporativista e avessa ao comunismo.

Durante a ditadura varguista, um dos pontos centrais da reaproximação do Estado com a Igreja estava no fato de que Vargas lançava uma regulamentação corporativista do trabalho, o que implicava uma retração do liberalismo econômico, antigo adversário da Igreja, da Primeira República (por mais eclético que fosse aquele liberalismo). A sociedade corporativa era cada vez mais apoiada pela Igreja, especialmente com o reforço da Encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, publicada em 1931, e que defendia também a harmonia social em oposição à incitação para a luta de classes dos comunistas (Romano, 1979, p. 149).

O Direito do Trabalho no Brasil, bem como a própria CLT (Consolidação das Leis do Trabalho), em grande parte elaborada sob a influência de intelectuais católicos como Oliveira Vianna e Luiz Augusto de Rego Monteiro, inspiraram alguns de seus princípios mais caros no corporativismo das Encíclicas sociais do Vaticano e da Carta del Lavoro de Mussolini. Mas o sindicalismo e o trabalhismo oficiais do Estado Novo impediam que ambos fossem qualificados como “católicos” no Brasil (Torres, 1968, pp. 206 a 210).

Mais tarde, entretanto, os integralistas romperam com a ditadura de Vargas quando este dissolveu os partidos políticos. Tendo isso em vista, o ditador aboliu durante o Estado Novo a AIB que antes o apoiara. Neste contexto, o conservadorismo católico, que tinha como um de seus principais sustentáculos institucionais a AIB, recebeu um grave golpe. Mesmo que uma visão de mundo conservadora entre os católicos continuasse a ser preponderante de um ponto de vista numérico entre seus membros religiosos ou entre seus fiéis, deixava de ter o respaldo de um movimento poderoso, o que contribuiu para a possibilidade de ascensão política de católicos partidários de outras concepções de mundo e de outras concepções de fé.

Outro fator do recrudescimento do flerte com as idéias fascistas entre os católicos estava no fato de que, na Europa, apesar das concordatas, o catolicismo via suas possibilidades de ação cada vez mais mitigadas pelo totalitarismo e pelas ditaduras na Alemanha, França, Espanha e Portugal, importantes países católicos.²⁰ Em reação aos horrores do nazi-fascismo, entre os católicos foi possível encontrar uma série de novos movimentos e produção de discursos mais ligados a uma visão de mundo

²⁰ A Alemanha não era país predominantemente católico, e sim protestante, mas o catolicismo lá era a fé religiosa de algo entre um terço e metade da população.

democrática. De grande candidato a exterminar a ameaça comunista, o nazi-fascismo passou a ser encarado como uma terrível intimidação para os interesses de cristianização do mundo, e teve como uma de suas principais conseqüências, na interpretação do catolicismo oficial, o afloramento da arbitrariedade moral dos Estados seculares anti-democráticos, corroborada de forma e intensidades jamais esperadas pelo terror da Segunda Guerra Mundial e dos campos de concentração.

Já em 1936, Amoroso Lima teria indicado a padre Hélder Câmara a leitura da obra *Humanismo Integral*, de Jacques Maritain, e traduzida pelo próprio intelectual católico leigo (Piletti e Praxedes, 1997, p. 139). Entre outras coisas, a obra condenava o totalitarismo e lançava a possibilidade de uma visão democrático-cristã.²¹ Neste ponto é preciso reconhecer a perspicácia política também de Tristão de Athayde (apelido de Amoroso Lima) e de Hélder Câmara para acompanhar o “espírito do tempo”, pois souberam se apropriar rapidamente das novas ferramentas mais aceitas no cenário político que se configurava, apresentando-se, inclusive, como porta-vozes desta nova concepção de mundo e de política na Igreja.²²

Com a morte do Cardeal Leme, em 1942, assumiu Dom Jaime de Barros Câmara o arcebispado do Rio de Janeiro, o que repercutiu mais uma vez de forma negativa na influência política da hierarquia católica. Voltou a existir uma certa acefalia na liderança da cúpula eclesiástica brasileira, a qual só seria matizada quando Hélder Câmara se tornaria mais tarde secretário-geral da Ação Católica²³, vice-arcebispo da capital e, principalmente, quando ele se constituiria como o principal articulador da fundação da CNBB, em 1952, a qual passaria a dirigir de fato (embora os Cardeais Jaime Câmara e Carlos Carmelo Motta fossem os presidentes).

Bruneau (1974, p. 107) assevera que este tipo de interação entre Igreja e Estado que o Cardeal Leme conseguira estabelecer durante o Estado Novo teria retardado as mudanças necessárias à instituição religiosa para se preparar para os desafios, cada vez

²¹ No capítulo seguinte há um comentário mais detido a respeito da importância da teologia política de Maritain para o catolicismo em geral e para o brasileiro em específico.

²² Os escritos de Maritain que passavam a ser disseminados entre os quadros leigos e entre os religiosos mais influentes do catolicismo brasileiro não reivindicavam apenas uma revolução espiritual nos indivíduos, mas incitavam à ação, mais precisamente à ação política enquanto missão temporal dos católicos.

²³ Nesta época, o modelo de Ação Católica no Brasil passava por uma transformação: de sua antiga inspiração no modelo de Ação Católica Geral italiano para um modelo mais parecido com a experiência da Ação Católica Especializada (ACE) encontrada na França. Desde meados dos anos 1940, alguns movimentos especializados começaram a surgir, o primeiro deles tendo sido a Juventude Operária Católica (JOC), a exemplo do movimento de mesmo nome fundado pelo padre belga Joseph Cardijn na França (Barros, 2003, p. 27).

mais agudos, da sociedade brasileira em rápida transformação. O Estado Novo teria possibilitado à Igreja uma reposição considerável de seus canais de influência, mas ao mesmo tempo em que a tornava mais uma vez dependente do poder civil no país, o que não poderia durar para sempre numa sociedade caminhando para a modernidade.

2. A doutrina social do Vaticano de Leão XIII a Pio XII

A CNBB representa o catolicismo oficial no Brasil. Por isso mesmo, mais do que qualquer outra instituição católica atuante no país, não pode enveredar por posicionamentos políticos que possam ser considerados como heterodoxos pelo Vaticano. É neste sentido que sua fidelidade em relação à doutrina social da Igreja deve se apresentar como a máxima possível. Tendo isso em conta, na medida em que o pensamento político e social da CNBB se encontra constrangido e mesmo adstrito à doutrina social da Igreja Católica em função do caráter internacional desta instituição, valerá uma referência à evolução do pensamento social do Vaticano antes de entrarmos propriamente na discussão dos textos e da atuação política da CNBB.

Antes do marco emblemático da *Rerum Novarum*, assinada pelo papa Leão XIII (1878 a 1903), e que teria revigorado o que a literatura chama de “doutrina social da Igreja”, as questões políticas e sociais eram tratadas de forma rarefeita pelo catolicismo oficial emanado da Santa Sé. Mesmo durante as primeiras décadas da Revolução Industrial e do desenrolar das primeiras revoluções burguesas, as quais – conforme explica Hannah Arendt (2001), entre outros – teriam vivenciado a emergência da “questão social” como central à agenda de disputas políticas, a cúpula eclesiástica da Igreja de Roma pouco se envolveu com o acirramento dos debates que tomavam lugar a partir do desenvolvimento de novas ideologias profanas, especialmente no curso do século XIX.²⁴ Oliveira (2001, p. 25) ressalta que, possivelmente, o principal motivo deste distanciamento resida no fato de que sobretudo a Revolução Industrial se espalhava predominantemente em países protestantes, como a Inglaterra e os Estados Unidos. Países majoritariamente católicos, como França, Itália, Portugal e Espanha, avançariam rumo à industrialização de forma decisiva apenas a partir da segunda metade do mesmo século XIX. Uma explicação como esta leva em conta as importantes bases materiais para a elucidação do tal distanciamento católico, mas por si só não pode explicar tudo. Afinal, este distanciamento espiritual em relação ao mundo profano ganhara força com o integrismo do papa Pio IX (1846 a 1878), antecessor de Leão XIII, e que reiterava o estatuto da Igreja a par e acima do poder temporal.

²⁴ Notadamente o socialismo, o comunismo, o anarquismo e seus embates entre si e em oposição ao liberalismo então dominante.

Sob este pano de fundo intelectual, portanto, as preocupações sociais do catolicismo oficial, quando expressadas, apresentavam-se relacionadas a um ideal nostálgico de retorno ao passado patriarcal e corporativo da Idade Média (Oliveira, 2001, p. 26). E justamente por desprezar a contundência dos acontecimentos históricos que marcavam aquela época, uma tal concepção carecia de uma revisão dos ensinamentos sociais da Igreja perante a situação irreversível criada pela industrialização e pelas lutas por igualdade em toda a Europa.

Mas é também ao longo da segunda metade do século XIX que algumas escolas teológicas, principalmente em França, Itália, Áustria e Alemanha, passaram a realizar a tarefa de atualização dos ensinamentos sociais da Igreja, especialmente pautando-se em desenvolvimentos do neotomismo. Ligados a estas escolas nasceram movimentos e associações católicos que engrossavam o coro das lutas pelos direitos de cidadania naquele continente.

De acordo com Martina (1997, p. 54), Leão XIII se mostrou, desde o início de seu pontificado, bastante sensível a estas transformações de alguns movimentos católicos em relação à questão social. Ainda conforme este autor, pela *Rerum Novarum*, Leão XIII teria sancionado as teses fundamentais da Escola de Liège e da União de Friburgo sobre a possibilidade de intervenção estatal na economia, sobre o aspecto social e humano do salário e sobre as vantagens do associativismo católico.

Leão XIII percebeu que a Igreja, para atestar sua prevalência moral e espiritual no mundo, deveria atualizar e explicitar sua interpretação acerca dos fenômenos sociais e políticos por que passavam, especialmente, as sociedades européias da época. Ele entendeu que o distanciamento em relação aos embates ideológicos profanos, sob o pretexto de indicar a superioridade da doutrina da Igreja pelo seu silêncio²⁵, prejudicava a renovação de seu poder ideológico, e por extensão, também político e mesmo sacramental. Num mundo em que as grandes narrativas do racionalismo e do cientificismo já haviam se sub-rogado à fé e à revelação como fontes da verdade, Leão XIII percebeu que também a Igreja deveria *provar e persuadir* a respeito da superioridade de seus ensinamentos sociais sobre as demais ideologias.

²⁵ Afinal, ainda sob o ponto de vista do integrismo, quem detém a verdade por princípio e por definição não precisa se rebaixar ao embate das discussões de quem não partilha da fé cristã.

A Encíclica²⁶ *Rerum Novarum* (1891) é relativamente curta, de pouco mais de trinta páginas, mas ao mesmo tempo teve uma repercussão, ainda que tardia, extremamente poderosa tanto no seio da Igreja Católica quanto além. Camacho (1995) fez uma divisão desta Encíclica que nos pode ser útil para a compreensão do escopo do documento: há uma introdução, em que se descrevem as condições precárias da classe operária como consequência da Revolução Industrial e do liberalismo; seguida pela primeira parte, uma crítica às alternativas socialistas e correlatas; segunda parte, a elucidação da solução verdadeira; e finalmente a terceira e última parte, uma exortação aos grupos responsáveis pela necessidade de mudança em direção à solução verdadeira e a ratificação do compromisso da Igreja neste sentido.

Já a partir da primeira parte, o papa ressalta que extinguir a propriedade ou colocá-la toda nas mãos do Estado seriam medidas que, ao invés de ajudar a superar os problemas da concentração de riquezas e de indigência, prejudicariam o operário. Além disso, seriam também medidas injustas, pois violariam os direitos legítimos e naturais dos proprietários. O socialismo, neste sentido, roubaria aos operários a possibilidade de engrandecerem seu patrimônio e melhorarem de vida, sendo nada mais que uma falsa solução para os problemas sociais (Leão XIII, 1972, p. 15). Mais do que isso, os socialistas trocariam a autoridade paterna pela do Estado, pervertendo assim a justiça natural. Eles propagariam também a igualdade na miséria e na indigência.²⁷ Ao contrário das ilusões socialistas, conforme o ponto de vista da Igreja, o Estado não pode intervir no santuário da família, a menos que seja para auxiliá-la.

A fim de se encontrar as verdadeiras soluções para a “questão social”, somente a Igreja poderia ajudar os governantes e governados, sendo ela a autoridade máxima neste assunto. Aliás, a função primordial da Igreja seria realizar a mediação entre as almas para apaziguar eventuais litígios provenientes do mundo profano.

Destarte, o primeiro princípio cujo reconhecimento seria necessário para se evitar a luta de classes e os conflitos perniciosos dela decorrentes consistiria em, nos termos do papa, o homem aceitar com paciência sua condição, afinal seria impossível

²⁶ A Encíclica é o principal documento pontifício por meio do qual o Vaticano transmite aos bispos e à comunidade leiga em geral os ensinamentos doutrinários da Igreja em variados campos, sobretudo os campos social, político, econômico e pastoral, uma vez que as diretrizes litúrgicas são em geral destinadas mais propriamente à comunidade religiosa, e por meio de outros documentos papais.

²⁷ *Ibidem*, pp. 19 e 20.

que na sociedade todos fossem elevados ao mesmo nível sócio-econômico (Leão XIII, 1972, p. 21).²⁸

Por isso, do reconhecimento da complementaridade entre capital e trabalho²⁹, o Santo Padre ressalta que não se deveria concluir a respeito de seu conflito, mas de sua cooperação. Sendo assim, estariam entre os deveres do operário, além de trabalhar, ser honesto e reclamar seus direitos dentro dos limites da prudência e da justiça civil, bem como não se deixar levar por discursos artificiosos que sugeririam esperanças tão extravagantes quanto inalcançáveis. De parte dos patrões, estes não poderiam tratar seus trabalhadores como se fossem escravos. Isto bastaria em grande parte, salienta o papa, para amainar o antagonismo entre as classes.³⁰

O Estado também seria outra parte implicada neste processo de superação dos principais problemas sociais e de harmonização das classes. Ele pode intervir para proteger a comunidade e o indivíduo, mas não para tolher-lhes.³¹ O limite de sua interferência vai até o necessário para reprimir abusos e afastar os perigos que ameaçam a comunidade. Seriam suas funções: 1) realizar uma distribuição dos bens mais eqüitativa; 2) estimular a participação do povo na propriedade do solo; 3) remediar o problema da migração. Neste sentido, o Estado exerceria papel fundamental na orquestração da harmonia social.³²

Leão XIII inspira claramente seus ensinamentos acerca da natureza da propriedade em Tomás de Aquino. Enquanto direito natural, a propriedade privada teria o duplo propósito de conservar a própria vida e de permitir a propagação da espécie.³³ A reta razão não deixaria dúvidas a respeito deste direito. Os despossuídos das propriedades imobiliárias supririam suas necessidades pela sua propriedade particular e irremovível, a força de trabalho.³⁴ Nesta perspectiva, então, o domínio da terra cumpre sua função social quando possibilita a outros – que não o proprietário – trabalharem nela para atenderem às suas necessidades. Aliás, a proteção do direito de propriedade seria conveniente também para a preservação da família, base da sociedade.³⁵

²⁸ Vale destacar aqui que o próprio papa reconhece explicitamente nesta Encíclica que estes ensinamentos católicos foram criados, entre outras coisas, para inspirar a resignação (*ibidem*, p. 26).

²⁹ “Não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital” (*ibidem*, p. 22).

³⁰ *Ibidem*, p. 23.

³¹ *Ibidem*, p. 32.

³² *Ibidem*, p. 39.

³³ *Ibidem*, p. 25.

³⁴ *Ibidem*, pp. 16 e 17.

³⁵ *Ibidem*, pp. 18 e 19.

No trecho em que o papa enumera os principais direitos sociais, é possível identificar com facilidade a cristalização de um corporativismo trabalhista que já se fazia notório a partir de algumas associações e sindicatos católicos no final do XIX, mas que passava só então a ser alçado à posição mais alta da doutrina e da hierarquia da instituição, e que mais tarde seria, inclusive, bastante influente em todo catolicismo social da primeira metade do século XX. Os principais direitos, segundo Leão XIII, seriam: propriedade privada, greve, repouso dominical, limitação do tempo de trabalho, justo salário, poupança e repouso remunerado.

Ao cabo da Encíclica, o Santo Padre faz uma defesa ferrenha das corporações católicas (Leão XIII, 1972, pp. 39 e 40). Mesmo porque, ainda à luz da filosofia aristotélico-tomista, o associativismo seria decorrente da natural sociabilidade dos homens.³⁶

Vale dizer que a *Rerum Novarum* passou a ter grande peso nos ordenamentos jurídicos dos Estados Nacionais apenas a partir do Tratado de Versalhes, que teria sido um dos pontos de partida da disseminação das legislações trabalhistas na Europa, bem como, por extensão, da previsão de possibilidade de mediação estatal das negociações entre operários e patrões (Sodré, 1972, p. 7). Ela teria sido um dos documentos mais importantes, segundo Sodré³⁷, no processo de ressurgimento da causa do direito de associação e do sindicalismo cristão.

Em homenagem aos 40 anos da publicação da *Rerum Novarum*, Pio XI divulgou a Encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), pouco tempo depois da crise de superprodução de 1929, que ainda faria sentir seus efeitos devastadores em muitas das economias capitalistas por pelo menos mais alguns anos. As raízes da crise, como se sabe, foram em boa parte endereçadas à desregulamentação econômica dos países capitalistas até então. E esta desregulamentação, por sua vez, seria um dos princípios do liberalismo dominante na época.

Este contexto sócio-econômico era extremamente propício para o catolicismo oficial reiterar a validade e a verdade de sua doutrina social, condenando mais uma vez o liberalismo e considerando-o como causa da expansão da “falsa ideologia” socialista. Pio XI aproveitou o momento para reforçar e aprofundar os princípios lançados por Leão XIII. Este é, pois, o objetivo que marca a *Quadragesimo Anno*.

³⁶ *Ibidem*, p. 41.

³⁷ *Ibidem*, p. 12.

Pio XI reafirma que os problemas sócio-econômicos deitariam raízes não na propriedade privada em si, mas nas vantagens “intoleráveis” de uns sobre outros, pois elas tenderiam a suscitar o surgimento de falsas ideologias, como o comunismo e o socialismo. Por consequência, então, estas vantagens intoleráveis reverteriam contra o próprio domínio da propriedade. O papa destaca que a concupiscência do capital teria sido exagerada por muito tempo, tomando todos os produtos e lucros para si, e deixando ao operariado, no máximo, a garantia de reprodução de suas forças.

Ao invés de extinguir a propriedade, os trabalhadores deveriam poder formar patrimônio, caso contrário, estariam suscetíveis àquelas falsas ideologias. Por isso seria preciso enfrentar mais uma vez a questão do salário justo. Indo mais longe que Leão XIII, Pio XI lança o que nomeou de “teoria do salário” (Pio XI, 1972b, pp. 74 e seguintes).

O papa também reitera a harmonia das classes e o “princípio da função supletiva” dos poderes públicos.³⁸ A livre concorrência é tida novamente como a grande causa da luta de classes.³⁹ A livre concorrência e o poder econômico deveriam se sujeitar, assim, à autoridade pública re-cristianizada, que teria a função de ajustá-los com vistas à consecução do bem comum.⁴⁰ Pelos princípios cristãos, então, certo gênero de bens, por sua importância social, deveria ficar nas mãos do Estado.⁴¹ Na posição católica de meio-termo entre o liberalismo e o socialismo, o papa chama a atenção para o caráter ao mesmo tempo individual e social tanto do capital quanto da propriedade e do trabalho.⁴²

Por isso, a solução se basearia em dois pontos: a reforma e a disciplina dos costumes da sociedade e do Estado conforme os princípios cristãos, e a mitigação do “racionalismo econômico”, defendendo, portanto, a ingerência do Estado na economia para coibir seus frutos indesejáveis e seu pendor amoral.⁴³

A questão do livre associativismo também ganha reforço nesta Encíclica. Ressalta Pio XI que os cidadãos devem poder eleger livremente para si mesmos seus estatutos (Pio XI, 1972b, p. 80). Neste ponto também reclama o reconhecimento, pelo

³⁸ *Ibidem*, p. 78.

³⁹ Por esta razão, o papa afirma que, se o socialismo é uma “falsa consciência”, o liberalismo seria a “falsa realidade” (*ibidem*, p. 85).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 86.

⁴¹ *Ibidem*, p. 88.

⁴² *Ibidem*, p. 86.

⁴³ *Ibidem*, p. 94.

Estado, do sindicato e de seu monopólio na representação das categorias de patrões e de trabalhadores.

Ao cabo da elucidação dos principais argumentos contidos nesta Encíclica, é possível dizer que ela contribuiu decisivamente para a cristalização e o aprofundamento do escopo das bases da doutrina social da Igreja, justamente porque, além de reiterar a *Rerum Novarum*, foi bem mais detalhada do que esta. A partir daqui, então, podemos resumir o núcleo da doutrina social da Igreja nos seguintes pontos. 1) O direito de propriedade é natural e preserva a vida familiar. 2) A propriedade deve atender à sua função social, especialmente ao empregar mão-de-obra. 3) Trabalho e capital devem se solidarizar, pela mediação do Estado, por sua vez amparado nas diretrizes da Igreja. 4) É preciso fazer um esforço de desproletarização dos trabalhadores. 5) Há que se obedecer às orientações da Igreja sobre o que configura um salário justo. 6) Os contornos do chamado “princípio da subsidiariedade” ou “suplementação” do Estado nas atividades econômicas garantem o posicionamento da Igreja em oposição tanto ao liberalismo quanto ao socialismo.

A Encíclica *Divini Redemptoris* (1937), também de Pio XI, foi publicada dia 19 de março de 1937, portanto durante a Guerra Civil Espanhola (1936 a 1939), quando inúmeras igrejas católicas foram destruídas e milhares de padres e bispos foram perseguidos e assassinados, a exemplo do que ocorrera ao longo da Revolução Russa de 1917 e da instalação do governo soviético anos depois por aqueles que carregavam a bandeira comunista. Neste contexto, Pio XI resolveu escrever uma Encíclica exclusivamente dedicada à problematização do comunismo ateu e de suas vertentes. Segundo o papa, a Igreja sofreria, naqueles anos, violência e perseguições como em nenhum outro momento de sua história (Pio XI, 1972a, p. 104).⁴⁴

Este documento papal se divide em duas partes: uma que trata da “falsa consciência” do comunismo, e outra dedicada à “luminosa” doutrina social da Igreja, que se opõe a ele. Escreve o papa que seu objetivo primordial nesta Encíclica seria

⁴⁴ O Vaticano nesta época realmente se encontrava em situação extremamente difícil. A União Soviética rechaçava a religião por princípio, na Espanha milhares de padres e bispos eram mortos, e mesmo na Alemanha nazista a situação não era muito diferente. Muitos religiosos também eram perseguidos por lá, e o nazismo, embora não recusasse o catolicismo por princípio, em muitos pontos entrava em conflito com as Igrejas cristãs. Tendo isso em vista, cinco dias antes da publicação da *Divini Redemptoris*, o papa publicara, dia 14 de março, a Encíclica *Mit brennender Sorge* (“Com preocupação ardente”, em alemão), que condenava severamente a ideologia de superioridade racial e o “paganismo” nazista, bem como suas perseguições religiosas. Esta Encíclica foi lida nas missas católicas de toda a Alemanha no dia 21 de março do mesmo ano de 1937. Estas informações ajudam a entender um pouco mais a situação delicada e tormentosa por que passava a hierarquia católica na Europa naqueles anos, situação esta que ainda duraria por quase uma década.

criticar o marxismo, “dissecando as teorias do materialismo histórico e do materialismo dialético” (Pio XI, 1972a, p. 104). Para o papa, o “materialismo evolucionista de Marx”⁴⁵, que daria origem ao materialismo dialético e histórico, acreditaria existir apenas uma realidade universal, a matéria, a qual evoluiria. A sociedade, de modo análogo, também evoluiria, e seu fim seria a sociedade sem classes. Aqui não haveria lugar para a idéia de Deus, para a alma depois da morte. No marxismo, o conflito impulsionaria a evolução. Os bolchevistas partidários desta concepção falsa teriam a intenção de acelerar esta evolução, estimulando, portanto, a luta de classes. E quem se opõe a isso, como a Igreja Católica, deveria ser destruído sob esta ótica. Pio XI destaca, neste sentido, que o maior perigo para o catolicismo viria do comunismo bolchevista e ateu, pois ele portaria uma ideologia contrária aos direitos naturais e por isso também anticristã.

Embora falso, o comunismo teria conseguido explorar os efeitos perversos da crise econômica desencadeada em 1929. Mais uma vez, o papa reafirma com todas as letras que fora o liberalismo o grande responsável pela preparação do caminho rumo ao comunismo.⁴⁶ Afinal, o liberalismo abandonara os operários e os distanciara da moral cristã.

Na segunda parte da Encíclica, Pio XI passa a opor a “luminosa doutrina da Igreja” àquela “ideologia falsa”. O primeiro princípio que deveria ser reconhecido consistiria no fato de que “Deus é a realidade suprema”.⁴⁷

Diz o papa que a sociedade é meio, e não fim. Ela antes se presta à consecução do fim do homem. Afinal, só o homem tem razão e vontade livre, e não a sociedade, por isso os objetivos finais só podem ser atribuídos a ele.⁴⁸ Mas destacar o homem, alerta o papa, não significa incorrer no liberalismo, que subordinaria a sociedade à utilidade do indivíduo. E sim, antes, fazer florescer as aptidões simultaneamente individuais e sociais em vista da felicidade mundana.⁴⁹

Em sua conclusão, o papa reafirma que a prosperidade não se busca pela luta de classes nem pelo poder tirânico do Estado, mas por um “são corporativismo” que respeite a hierarquia social.⁵⁰

⁴⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁸ Aqui, mais uma vez, como se pode notar, Pio XI retoma claramente a visão tomista do homem como substância e da sociedade, no máximo, como unidade de ordem.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 119.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 120.

Os católicos não poderiam cogitar qualquer tipo de colaboração com o comunismo, mesmo o mais brando. Tendo isso em vista, estaria entre os deveres do Estado Cristão impedir a propaganda atéia, pois não haverá autoridade na terra, acredita o papa, se não se reconhecer mais a autoridade divina (Pio XI, 1972a, pp. 138 e seguintes). Sem o temor a Deus, argumenta, também não haverá fundamento para a moral, e a eficácia da lei dependerá exclusivamente do uso da força pelo Estado.⁵¹ Por isso, o Estado também deveria dar liberdade à Igreja para cumprir sua missão. Especialmente permitindo a expansão e o funcionamento das associações católicas, mantendo o ensino religioso nas escolas públicas e facultando à Igreja sua ingerência no domínio das orientações políticas e sociais.

De Pio XII, que não publicou Encíclicas sociais, valerá aqui referência a dois discursos: a “Radiomensagem de Natal sobre a Democracia”, de 24 de dezembro de 1944, e a “Alocução ao Congresso Católico Internacional da Vida Rural”, de 03 de julho de 1951.

O contexto da radiomensagem de natal de 1944, como se sabe, era o fim da Segunda Guerra Mundial e a vitória iminente dos Aliados. Pio XII não cita explicitamente o nazismo ou o fascismo, mas ao fim da mensagem elogia os norte-americanos e franceses, sem falar nos alemães, e faz menção a apenas um ministro italiano, que teria exercido a função de interlocução da Itália com o Estado Católico. Não é ocioso lembrar aqui que o Vaticano se localizava no olho do furacão de uma das capitais do Eixo, e sua sede oficial e seu status de Estado autônomo e independente foram resultado de uma das Concordatas que a Santa Sé firmara com a ditadura fascista de Mussolini.⁵² Especialmente durante a Segunda Guerra, portanto, Pio XII, mesmo não tendo deixado de criticar o fascismo e o nazismo, não se esquecia de ser muito cauteloso neste sentido (Duffy, 1998).

Nesta mensagem, o papa diz que o papel do Estado tem aparecido como o mais decisivo no destino da vida dos cidadãos. Vale destacar que, tanto nas economias capitalistas sob alguma espécie de regime político liberal quanto naquelas controladas por regimes autoritários, a interferência do Estado no domínio econômico se

⁵¹ É interessante notar que, por exemplo, para Kelsen, no juspositivismo elaborado poucos anos antes desta Encíclica, o fundamento da eficácia das leis é a sanção. O juspositivismo, desta forma, sustenta o respeito à lei fundamentalmente na possibilidade de coerção estatal por meio de seu monopólio no uso da força legítima.

⁵² Refiro-me ao Tratado de Latrão, de 1929.

apresentava cada vez mais marcante.⁵³ Por isso, entende o Santo Padre, toda população passaria a querer participar dele, de alguma forma. A democracia, sendo a mais apta a propiciar a participação, apareceria aos povos como um postulado natural imposto pela razão (Pio XII, 1972b, p. 170).

A respeito da democracia enquanto forma de governo, Pio XII cita Leão XIII, em sua Encíclica *Libertas*, a respeito da posição da Igreja perante o tema: “A Igreja não reprova nenhuma das diversas formas de governo, desde que sejam aptas a proporcionar o bem-estar dos cidadãos” (Leão XIII *apud* Pio XII, 1972b, p. 169).⁵⁴

Do ponto de vista institucional, então, a democracia não seria um problema. Mas seria preciso regradar a democracia provavelmente vindoura no pós-guerra para que o homem permaneça, diz o papa, sujeito, fundamento e fim da sociedade (Pio XII, 1972b, p. 169). Aqui importa destacar que Pio XII praticamente não se refere a aspecto institucional algum da democracia, nem mesmo para distinguir suas características em relação a outras formas de governo. De maneira muito fiel à preocupação tomista de ligar ética e filosofia, ele prescreve a receita das características que devem ter os cidadãos e os representantes do poder civil para que se possa atender ao bem comum. O papa conclui disso, então, que o que salva a democracia da tirania das massas é a moralidade pública dos cidadãos e dos governantes, a qual só pode ser bem cultivada pela finalidade do bem comum transmitida pela Igreja.⁵⁵

Se o Estado não pode dispor de poder total e absoluto, é preciso reconhecer o fundamento transcendente da própria autoridade política: “a majestade do direito positivo humano só será inapelável quando se conformar – ou pelo menos não se opuser – à ordem absoluta estabelecida pelo criador, e posta em nova luz pela revelação do Evangelho”.⁵⁶

Já a pequena “Alocução ao Congresso Católico Internacional da Vida Rural” (1951) é outro importante documento no seio do pensamento político do catolicismo oficial porque trata mais diretamente da questão agrária, embora, em alguns pontos, o texto seja muito genérico. Como a questão agrária será um dos tópicos mais recorrentes do pensamento político católico também brasileiro, mesmo na hierarquia, valerá uma

⁵³ Do New Deal de Roosevelt nos Estados Unidos, passando pelos planejamentos e o forte intervencionismo nazista e fascista nas economias dos países do Eixo, muitos eram os indícios do crescimento do papel do Estado no capitalismo.

⁵⁴ E, na página seguinte da transcrição da mensagem, o papa ressalta que a democracia poderia estar tanto nas monarquias quanto nas repúblicas.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 175.

breve explicitação desta alocução, feita em 1951, pouco tempo antes da criação da CNBB.

Aqui Pio XII considera que o capitalismo industrial contribuiu para tornar possível e estimular o progresso do rendimento agrícola. Além disso, ele teria possibilitado a elevação da qualidade de vida física e espiritual da gente do campo.

O grande problema associado à aplicação do desenvolvimento técnico e industrial no campo não estaria, desta forma, em suas conseqüências para a produtividade, mas na invasão dos modos de vida da cidade no meio rural (Pio XII, 1972a, p. 204). De modo muito parecido com a crítica feita pela antropologia marxista, o papa assevera que a técnica tenderia a padronizar todos os gestos, atuando em detrimento da individualidade do trabalhador. E a mão-de-obra do campo se apresentaria cada vez mais como exército de reserva dos trabalhadores urbanos.

Muitos países do Ocidente vivenciariam um momento histórico de intenso êxodo rural, o qual implicaria, por sua vez, a desagregação da estrutura humana e social de todos os povos. Isto porque a família possuiria o gérmen da comunidade política, e se ela se degenera ou se desintegra, a própria comunidade sofre com isso. No campo, a família tem, segundo o papa, condições de estar mais próxima a seus desígnios, funções e hierarquias originais, além de ter um contato mais direto e freqüente com a natureza, de onde o homem tira suas inspirações verdadeiras e retas, em comunhão com o Evangelho.

Com vistas à superação deste problema, Pio XII destaca algumas alternativas um tanto genéricas, mas que já constituem mais um detalhamento das diretrizes católicas em relação à questão social no campo. Entre as soluções propostas estão: o auxílio às regiões atrasadas, a reforma agrária (assim, sem maiores especificações), a regulamentação das ondas migratórias e a redistribuição das forças produtivas nos territórios.⁵⁷

A reforma agrária, especialmente, teria por objetivo primordial proteger a família rural.⁵⁸ Afinal, a família respeita uma organização hierárquica, mantém a ordem dos seres e dos fins, é a célula da sociedade. No trabalho familiar, conforme o papa, o homem ainda é senhor do seu mundo. Em oposição ao que ocorreria no trabalho industrial. Pio XII destaca as cooperativas como uma boa alternativa para aumentar a

⁵⁷ *Ibidem*, p. 205.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 206.

competitividade das empresas rurais familiares. Pede também uma legislação social própria para o campo nos diferentes países.

Por fim importa ressaltar aqui que a tentativa dos papas de reciclar a teoria política de Tomás de Aquino abria a possibilidade de também a Igreja defender a democracia sem entrar em contradição com seus princípios teológicos e metafísicos. Do ponto de vista tomista, embora Deus seja uno e indivisível e o reino da Terra deva se assemelhar ao reino dos céus, a monarquia, ainda que teoricamente a forma de governo mais perfeita, não o é do ponto de vista prático, pois pode sem muita dificuldade degenerar para a tirania em função da corruptibilidade do homem caído.⁵⁹ Se a questão da forma de governo não é crucial para o pensamento tomista, “a filosofia oficial da Igreja” (Torres, 1968, p. 223), não é problema a Santa Sé se aliar aos desígnios modernos rumo à democracia. Esta é uma das razões, entre outras, por que o tomismo pôde ser aproveitado heurísticamente. E se a Igreja já não pode mais dominar o poder temporal, ela reclama, pelo menos – levando em conta aquela mesma corruptibilidade inerente ao homem caído – o desempenho de um papel central como “conselheira do príncipe” (ou do soberano) na modernidade e no mundo contemporâneo, época como nenhuma outra repleta de “falsas ideologias”.

Neste sentido, são vários os aspectos da influência do pensamento tomista nos principais documentos sociais de Leão XIII, Pio XI e Pio XII. Em primeiro lugar, vale destacar que o que move a política no pensamento oficial católico são menos as questões institucionais, e mais a ética e a necessidade da reforma dos costumes. Os papas também reiteram a existência dos direitos naturais quando pareciam deixados de lado pelo juspositivismo dominante. Além disso, bem ao modo de Tomás de Aquino, ressaltam os aspectos ao mesmo tempo individuais e sociais do bem comum. Aliás, a crítica ao liberalismo, que privilegiaria o indivíduo sem pensar na necessidade do homem de se relacionar socialmente para harmonizar a busca do bem comum, e a crítica ao socialismo, que transformaria a sociedade numa espécie de substância, atribuindo-lhe desígnios próprios, sustenta-se, primordialmente, numa concepção tomista da relação entre indivíduo e sociedade.⁶⁰ O sindicalismo e o associativismo católico, que os papas

⁵⁹ Questão 105, artigo 1º, da Primeira Segunda Parte (I-II) do Segundo Tomo da *Suma Teológica*.

⁶⁰ Em Tomás de Aquino, a finalidade da política é atribuível somente à categoria das substâncias, tais como a natureza, Deus e o sujeito. A comunidade política, entretanto, não é uma substância, e nesta medida não pode ter uma finalidade para si mesma (Barrera, 1999, p. 185). Ela é apenas o que Tomás de Aquino chama de “unidade de ordem”, o tipo hierarquicamente mais inferior de unidade, porque é forjada, referida, portanto, de modo mais indireto à natureza. Para o filósofo medieval, o todo não é a sociedade humana, mas a obra universal de Deus, à qual a sociedade deve se conformar [Questão 91,

passam a apoiar e a estimular, seriam a resposta moderna da Santa Sé à “falsa realidade” do liberalismo e à “falsa ideologia” do socialismo e do comunismo ateu.

O conflito também é encarado como algo negativo, e por isso o princípio da harmonia social deve orientar toda ação política, na perspectiva dos papas. Neste sentido, a luta de classes estimulada pelos comunistas seria perniciosa aos olhos do Vaticano.

Quanto à justiça distributiva de Tomás de Aquino, como escreve Castilho (2008, pp. 61 e 62), os papas tiveram de agregar a justiça social, demanda dos movimentos políticos pelos direitos de cidadania desde fins do século XVIII. A justiça distributiva valeria somente a partir do instante em que todos teriam, pelo menos, asseguradas as necessidades mínimas de uma existência material digna.

Outro ponto importante do pensamento político tomista, a defesa da função social da propriedade⁶¹, voltou a servir aos próprios interesses da Igreja, afinal, conforme seus argumentos, o domínio não pode ter um fundamento exclusivamente econômico, e neste sentido se justifica a propriedade de suas próprias terras. Isto porque a Igreja desempenharia a função social (portanto não apenas espiritual, evangélica) mais importante de todas: ainda que ela mesma não produza alimentos, é a autoridade máxima na questão social, e constrói, assim, o escopo de orientações a serem seguidas por governantes e governados em cada contexto histórico e político.

Neste sentido, a reforma agrária também, antes inimiga da Igreja Católica à época do furor expropriatório dos revolucionários franceses no final do século XVIII, pode passar a ser encarada como algo positivo pelo catolicismo oficial. Afinal, uma vez garantido o argumento da função social da própria Igreja, suas terras não estariam sujeitas à desapropriação, a menos que ela mesma assim entendesse. Portanto fora dos

artigo 1º, da Primeira Segunda Parte (I-II) do Segundo Tomo da *Suma Teológica*]. Portanto, o bem comum não é apenas o bem da comunidade, mas principalmente o da pessoa. Mas o bem comum também não pode ser a mera soma dos interesses dos indivíduos. Ele tem um fim que se coloca além da vontade, mas a par dela, ou seja, ele concorda com a lei natural e com a reta razão. E, neste sentido, embora deva ser avaliado em relação às partes, aos homens, ele tem uma finalidade comum, que os une (Barrera, 1999, pp. 304 e 305).

⁶¹ A doutrina de Tomás de Aquino a respeito da propriedade segue o sentido da conciliação entre cidadão e comunidade que permeia toda sua obra. Ela está resumida nos dois primeiros artigos da Questão 66 da Segunda Segunda Parte (II-II) do Terceiro Tomo da *Suma Teológica*, quando ele analisa a *Política* de Aristóteles. A propriedade privada, enquanto direito natural do homem destinado ao duplo propósito de sua conservação e de sua multiplicação, tem uma dimensão também ambígua: é individual e social ao mesmo tempo. Ela é individual na medida em que pode ser reclamada por quem dela se apoderou legitimamente; mas é social na medida em que o título não lhe basta para encetar a continuidade de sua fruição justa. É preciso também que seus frutos aproveitem a outros membros da comunidade, caso contrário ela não cumprirá seus propósitos originais inscritos na lei de natureza, isto é, não só a conservação do indivíduo, mas da própria espécie.

limites dos domínios rurais católicos, a reforma agrária seria até muito bem-vinda, uma vez que ela representaria a medida mais profícua na consecução do objetivo de preservação da família rural no campo, último reduto em que o homem é dono de si, entra em contato direto com a natureza e conserva a relação hierárquica dos fins e entre os familiares. A família camponesa é, pois, a base remanescente da comunidade política tal como caracterizada ainda por Aristóteles e Tomás de Aquino. Ela aparece como o reduto final da inspiração verdadeira, à qual as demais formas de organização social devem se referir.

Uma vez revigorada e garantido seu esforço de atualização para as questões profanas da modernidade, segundo Otfried Höffe (2003, pp. 100 a 102), a doutrina social da Igreja Católica voltou a se difundir nos ordenamentos jurídicos e nas Constituições de diversos países.

3. Transformações do catolicismo no plano político e sua relação com o Brasil

Embora vários teólogos de língua francesa, como Emmanuel Mounier e Teilhard de Chardin, tenham contribuído para as transformações no comportamento político e pastoral de boa parte dos católicos no Brasil, Maritain e Lebreton assumem nesta dissertação uma posição de destaque porque o primeiro foi o principal responsável pela guinada de muitas lideranças católicas brasileiras do integralismo rumo a uma concepção democrático-cristã, e o segundo foi o mais importante em relação ao reconhecimento de uma autonomia maior entre Igreja e Estado, bem como no que diz respeito ao tema do desenvolvimentismo no universo católico. Entretanto, com relação ao pensamento político da CNBB (a que daremos atenção no capítulo seguinte), as obras de Maritain e de padre Lebreton aparecem como influências não tão diretas como a doutrina social do Vaticano, com a qual a hierarquia precisa constantemente entender-se. Mesmo assim, elas deitaram o pano de fundo das transformações no pensamento pastoral da Igreja Católica que passaram a influenciar o catolicismo progressista mundo afora e em especial em alguns países da América Latina, entre eles o Brasil. Desta forma, Maritain e Lebreton são considerados aqui como as principais referências do catolicismo brasileiro no terreno político dos anos 1950. Suas correntes de pensamento político teriam estabelecido os dois pilares do engajamento do catolicismo brasileiro oficial naquele período: democracia e desenvolvimento.

3.1 Jacques Maritain e a democracia cristã

Maritain foi o primeiro teólogo francês a influenciar de modo significativo as alterações das bases políticas do catolicismo oficial rumo à defesa da democracia. Em meados da década de 1930, ante a ascensão do fascismo na Europa, Pio XI teria pedido a Maritain, na condição de principal teórico do catolicismo na época, que traduzisse em linguagem acessível a doutrina social e ética de Tomás de Aquino, a fim de atualizar, em bases mais sólidas do que era possível fazer por meio das Encíclicas, o pensamento da Igreja e contrapô-lo ao liberalismo, ao socialismo e ao fascismo, as três correntes de

pensamento político que dividiam a geopolítica nos anos 1930 (Amoroso Lima, 1973, p. 155; Bosi, 2001, p. 219).

O sucesso de Maritain, na verdade, foi tamanho que, conforme Alfredo Bosi (2001) e Amoroso Lima (1973, p. 154), sua obra passou a figurar como a doutrina social católica ortodoxa, uma interseção entre o conservadorismo e o progressismo, que, no caso brasileiro, atingiria o auge de sua influência sobre a hierarquia e os movimentos leigos no decurso dos anos 1950. Padre Ernanne Pinheiro (2003, p. 248) também sustenta que a bibliografia lida pelos padres nordestinos durante os anos 1950 era em boa parte marcada pela teologia política francesa, que tinha em Maritain sua primeira referência. Segundo este autor, a renovação da Igreja na França marcava a liderança teológica, pastoral e espiritual da Igreja no Nordeste brasileiro.

Conforme Alfredo Bosi (2001), Claudia Fuser (1987), Amoroso Lima (1973), entre outros, Jacques Maritain também exerceu enorme influência nos meios intelectuais católicos entre as décadas de 1930 e 1950. Ele teria se tornado o maior responsável pelo acoplamento entre humanismo e neotomismo, que caracterizaria, de acordo com Bosi (2001, p. 218), o pensamento católico a partir dos anos 1930. Maritain tentaria acolher, assim, a valorização do humanismo no contexto de uma doutrina teocêntrica, dando o primeiro passo para o que seria identificado como posições “progressistas” na Igreja, embora o próprio Maritain não se reconhecesse exatamente como tal.⁶² Nesta sua empreitada de conciliação do cristianismo com a modernidade, Maritain tornou-se líder, entre os católicos, de um pensamento democrático e cristão. Levando em conta todos estes motivos, valerá uma incursão, ainda que sucinta, em sua principal obra, *Humanismo integral* (1936), bem como algumas considerações sobre sua repercussão no Brasil.

O humanismo integral ou humanismo cristão propõe fazer a síntese entre a visão de mundo dominante na Idade Média (uma visão de mundo, acima de tudo, cristã) e o humanismo, deflagrado desde o Renascimento e que em grande parte se erguera com

⁶² Segundo Amoroso Lima (1973, p. 261), o progressista católico entende que não há lei da natureza nem de Deus que se conforme com a injustiça social. Ele quer mudar a tradicional posição católica do conformismo e da aceitação do reino dos céus como consolação. O progressista se identifica com o ideal de Profecia da Igreja, que vê a história de modo prospectivo. Já os integristas (ou conservadores) têm na Idade Média seu ideal de organização política e social, tomam a supremacia do espiritual como uma impossibilidade de diálogo desta esfera com as questões sociais, tidas como menores (Torres, 1968, pp. 222, 241 e 242). O consolo de uma vida miserável na terra está no reino dos céus. Os integristas em geral são apegados à Tradição da Igreja: seus rituais litúrgicos, sacramentais e às suas antigas alianças. “Progressistas” e “integristas” ou “conservadores” são tipos ideais, mas servem, ainda que de modo um tanto grosseiro em alguns casos, para classificar o espectro político e pastoral do catolicismo naquelas décadas.

vistas à negação do poder da Igreja Católica (Maritain, 1941, p. 86). Tendo em vista justamente esta pretensão “dialética” de sua filosofia, Maritain a classifica como humanismo cristão (ou integral), que superaria as contradições entre estes termos, conciliando-os: “o humanismo cristão, o humanismo integral, é capaz de tudo incorporar, porque sabe que Deus não tem contrário e que tudo é irresistivelmente arrastado pelo movimento do governo divino”.⁶³ Mais adiante, escreve:

[...] as forças históricas parasitadas pelo erro serviram a Deus malgrado elas próprias, e que, a despeito delas, passou por elas, ao longo da história moderna, ao mesmo tempo que as ondas da energia de ilusão, a onda das energias cristãs na existência temporal. Há lugar, no sistema do humanismo cristão, não para os erros de Lutero e de Voltaire, mas para Voltaire e para Lutero na medida em que, apesar destes erros, eles contribuíram na história dos homens para certos crescimentos (os quais pertencem ao Cristo, assim como todo bem entre nós). [...] No sistema do humanismo marxista, porém, não há lugar para Santo Agostinho ou para Teresa D’Ávila, senão na medida em que estiveram um momento em uma dialética que só avança sobre mortos.⁶⁴

Este o grande passo que Maritain pretende dar: neste espírito de reconciliação com a modernidade, a Igreja, através de seus teólogos, como mãe redentora e mestra, acolhe a modernidade e faz sua síntese. Maritain reconhece o homem enquanto sujeito de sua história, mas chama atenção para o fato de que este reconhecimento não implicaria um divórcio com uma finalidade humana voltada para o divino. Pelo contrário: apenas a reintrodução de um plano transcendente, ao qual inclusive a ética se reportaria, poderia salvar a humanidade das atrocidades por que passava numa época de radicalização do projeto iluminista secular. *Humanismo integral* foi publicado pela primeira vez em 1936, quando vários regimes ditatoriais e totalitários já haviam ascendido ou ascendiam na Europa.⁶⁵

Segundo o autor, o socialismo teria o mérito de fazer a humanidade acordar seu senso de justiça e de dignidade do trabalho contra o capitalismo. Mas tendo ele também encetado um sem número de equívocos, notadamente a constituição de uma supremacia da materialidade, urgiria superá-lo igualmente, sem, no entanto, desprezar suas contribuições.⁶⁶ Por isso, seria preciso propor um novo regime e novas estruturas sociais

⁶³ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁵ Salazar em Portugal, a deflagração da Guerra Civil Espanhola naquele mesmo ano, Hitler na Alemanha, Stalin na União Soviética, Mussolini na Itália: eram todas ocasiões recentes ou muito recentes.

⁶⁶ Uma vez que o “tipo burguês de humanidade” também mereceria a condenação do humanismo integral (*ibidem*, p. 90).

que superassem as contradições. Mas o humanismo integral exigiria, sobretudo, “uma subida das forças de fé, de inteligência e de amor brotadas das fontes interiores da alma” (Maritain, 1941, p. 87). Isto é, ele seria derivado de alterações nas inspirações anímicas da humanidade, essencialmente uma questão de espírito, para somente depois se tornar uma questão material.

Seguindo este raciocínio, Maritain salienta mais adiante que os principais problemas da sociedade moderna não estariam no capitalismo em si, “que não é intrinsecamente mau, como diria Marx, mas no culto desenfreado do enriquecimento terrestre, dando forma à civilização”.⁶⁷

A modernidade teria fracassado, continua Maritain, em encontrar, pela filosofia secular, um princípio de unidade para a comunidade política. Sem a unidade de Deus, os teóricos políticos bateram-se por inventar denominadores comuns de outra ordem, mas não foram bem sucedidos. Por isso, a unidade deveria voltar a ser cristã, já que as outras unidades forjadas não disporiam da mesma capacidade de coesão engendrada pela idéia de Deus.

Isto não quer dizer, explica Maritain, que a ordem temporal perderia sua autonomia conquistada: ela continuaria autônoma, mas apenas internamente. Já que, externamente, a ordem temporal se prestaria ao desenvolvimento da vida espiritual. É o ideal da “cidade leiga vitalmente cristã” ou o “Estado leigo cristãmente constituído”.⁶⁸

Maritain entende então que somente o engajamento do cristão na ordem temporal poderia torná-la novamente mais verdadeira. Por isso propõe uma santidade orientada para o temporal, o secular, o profano. Em atenção à sua filiação tomista, considera que a comunidade não pode ser um fim último, como acreditariam os socialistas, devendo ser orientada por um bem maior, a liberdade espiritual.⁶⁹ Por isso, o regime temporal teria que ser essencialmente “personalista”, diferentemente da homogeneidade do socialismo: a fim de servir e respeitar os fins supra-temporais do homem. Citando Tomás de Aquino, Maritain lembra que o regime temporal precisaria atender tanto aos fins materiais e morais da comunidade quanto aos fins espirituais da pessoa humana. Tomás de Aquino seria o principal guia, segundo Maritain, para a adoção de uma posição política “entre o individualismo extremado e uma concepção totalitária” (Maritain, 1941, p. 130).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 111.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 129.

O revigoramento de um pensamento tomista em pleno século XX poderia também, na perspectiva do teólogo francês, lembrar a humanidade que a tecnologia, a indústria e suas máquinas se subordinam antes à comunidade política e ao homem, e não inversamente. No mesmo sentido, a economia, a política e outras áreas do conhecimento também deveriam voltar a se submeter a uma ética transcendental.

Ainda tendo como pano de fundo as ascensões ditatoriais e totalitárias na Europa, Maritain deposita suas esperanças no que chama de “pluralismo”: a comunidade política deve respeitar os diferentes grupos sociais com interesses legítimos, sendo, neste sentido, a democracia a forma de governo mais adequada a permitir tal respeito. Mas o “pluralismo” não seria levado a efeito apenas (e nem mesmo preferencialmente) a partir de uma noção de democracia baseada na atuação de partidos políticos e no voto. Sua concepção de pluralismo passa, sobretudo, por um engajamento maior da sociedade civil, especialmente organizada em sindicatos patronais e de trabalhadores, que buscariam, vigilantes, manter a coesão do corpo político e alcançar o bem comum. Nos termos deste “pluralismo”, seria preciso dar autonomia, o tanto quanto possível, à multiplicidade de opiniões e aos grupos sociais com interesses legítimos.

Sendo assim, Maritain lança as bases de seu ideal societário em torno da constituição de um patrimônio corporativo comum, isto é, ao mesmo tempo em que a propriedade privada não poderia ser extinta, ela passaria a ser partilhada por todos os trabalhadores. Em outras palavras, o corporativismo reverteria não na eliminação da propriedade dos meios de produção: a superação da exploração da mão-de-obra dar-se-ia antes pela propriedade partilhada dos meios de produção. Este sistema, escreve Maritain (1941, p. 182), “supõe a liquidação prévia do capitalismo moderno e do regime privado do lucro”.

No que diz respeito à questão rural, outro ponto importante para o pensamento político do catolicismo brasileiro a partir dos anos 1950, Maritain⁷⁰, referindo-se mais uma vez a Tomás de Aquino, entende que o uso dos bens individualmente apropriados deve servir ao comum de todos. Seria preciso ampliar ao máximo o acesso à terra. Neste sentido, o mal não estaria na propriedade em si, um direito natural, mas no fato de ela estar sob o domínio de poucos ou de nenhum. Maritain considera que, para superar o

⁷⁰ *Ibidem*, p. 177.

problema do acesso à terra, a principal medida seria a adoção da forma de cooperativa nas diferentes atividades de exploração econômica agrícola.

Na parte final de seu livro, apoiada expressamente em artigos de Etienne de Gilson, Maritain volta à questão da relação entre as ordens temporal e espiritual. O autor ressalta que, embora distintos na medida em que têm uma autonomia interna, o temporal se subordinaria externamente ao espiritual (Maritain, 1941, p. 284). A autonomia interna relativa do temporal diria respeito ao plano administrativo, mas em termos da ética e dos princípios da política seria a fé cristã que informaria esta ordem: “a Igreja detém o depósito das verdades temporais reveladas”.⁷¹

Apesar de seu rompimento com o integrismo, que não dialoga com a história e que considera as questões sociais como secundárias, a obra de Maritain tem ainda várias limitações para ser classificada como progressista, mesmo de um ponto de vista católico. Sem dar um passo definitivo rumo ao reconhecimento de uma autonomia plena da ordem temporal, submetida “externamente” aos desígnios espirituais, Maritain ainda afirma a primazia do transcendental. Mesmo a ciência teria perdido, segundo sua perspectiva, ao se tornar mais fenomenológica e menos ontológica, mais imanente e menos transcendente (Amoroso Lima, 1973, p. 174). Além disso, depois de *Humanismo integral*, Maritain voltou a dar as costas aos problemas sociais.

Amoroso Lima⁷² revela que Maritain, e fundamentalmente a obra *Humanismo integral*, teria sido o maior responsável pela atenuação da influência de Jackson de Figueiredo, seu antecessor na liderança do Centro Dom Vital e na edição da revista *A Ordem*, em seu pensamento político e por seu abandono do integralismo rumo a uma postura democrática. Sua aproximação ao pensamento tomista também teria se dado via Maritain.

Estes relatos de Amoroso Lima em *Memórias improvisadas* são significativos não só porque retratam a importância de Maritain para a mudança profunda na postura política daquele que foi “o chefe intelectual do catolicismo no Brasil” no século XX (Torres, 1968, p. 200), mas porque eles são representativos de um processo que perpassava várias personalidades católicas tanto no Brasil quanto no resto da América Latina. Dom Manuel Larraín, no Chile, por exemplo, distanciar-se-ia de seu antigo conservadorismo em direção a uma democracia social-cristã movido a princípio, descreve Amoroso Lima (1973, p. 154), pela obra de Maritain. Algo parecido teria

⁷¹ *Ibidem*, p. 287.

⁷² *Ibidem*, pp. 146 e seguintes.

ocorrido com Hélder Câmara, apresentado à obra do teólogo francês por Amoroso Lima ainda em 1936, quando, aos poucos, o sacerdote cearense abandonava o integralismo e assumia uma postura de combate à pobreza e de transformação dos problemas sociais (Piletti e Praxedes, 1997, p. 139). Estes sacerdotes assumiriam mais tarde posições de destaque na hierarquia católica de seus países e comporiam a vice-presidência do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), fundado em 1955 no Rio de Janeiro e com sede em Bogotá. Hélder Câmara, inclusive, tornado bispo em 1952, assumiria o cargo de secretário-geral da CNBB e da Ação Católica, sendo o principal coordenador das duas instituições, pelo menos durante a década de 1950.

Com relação ao contexto político e social brasileiro, a receptividade da obra de Maritain entre grupos católicos e alguns dos importantes membros da hierarquia contribuiu para o crescimento da oposição à ditadura varguista. O antigo acordo entre a Igreja e o Estado Novo se sustentava na construção de uma economia nacional corporativa edificada em torno de uma legislação trabalhista fortemente inspirada na doutrina social da Igreja Católica (Fuser, 1987, p. 77). Mas a Igreja passava a não aprovar o fato de que o corporativismo se desenvolvia exclusivamente sob os auspícios do Estado, subordinando os sindicatos e o movimento operário às estruturas estadonovistas. Para a Igreja, o associativismo e o corporativismo deveriam ser antes livres das estruturas estatais, para que pudessem se tornar católicos.

A incorporação das obras de Maritain no seio do debate das instituições católicas formadoras de opinião a partir de fins dos anos 1930 possibilitou que, aos poucos, a defesa de uma economia nacional corporativa sustentada por um Estado forte e centralizador fosse substituída pela defesa de um pluralismo político e pela consciência histórica da ordem temporal, isto é, pelo reconhecimento da transitoriedade das formas sociais, o que implicava um certo recuo do antigo integrismo que caracterizava o catolicismo tradicional brasileiro.⁷³ A própria democratização da sociedade facilitou a permeabilidade destas idéias do pluralismo político e da democracia cristã de língua francesa no catolicismo brasileiro de meados dos anos 1940.

Não que estas mudanças tenham atingido todas as publicações católicas no Brasil desde então. Mesmo no periódico *A Ordem*, muitos artigos ainda faziam a apologia de uma ordem social calcada nos valores éticos cristãos referentes ao medievo. Ainda assim, o debate acerca da função social da propriedade, do pluralismo político, da

⁷³ *Ibidem*, p. 78.

pequena propriedade e da limitação dos lucros, por exemplo, ganhava cada vez mais espaço, liderado no país por aquele que se tornou, naquela época, uma espécie de porta-voz do maritainismo no Brasil, Amoroso Lima.

Neste sentido, outros artigos das revistas *Vozes* e *A Ordem* passaram a sustentar algumas das teses da democracia cristã francesa e neotomista, como a fixação do homem e de sua família à terra por meio de uma política agrária que, entre outras coisas, promovesse aumentos da produtividade no campo e a melhoria das condições de vida do trabalhador rural.

3.2 Padre Lebrete e o desenvolvimentismo

Entre o final dos anos 1940 e os primeiros anos da década de 1950 teria tomado lugar o que Bielschowsky (2004, pp. 261 e seguintes) chamou de “amadurecimento do desenvolvimentismo” no Brasil. Nestes anos, segundo este autor, as análises e conceitos econômicos centrais da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL)⁷⁴, tendo em Celso Furtado seu representante brasileiro mais destacado, foram bem recebidos em várias instituições, públicas e privadas, influentes na vida política nacional, tais como a Confederação Nacional da Indústria (CNI), a Comissão Mista Brasil-Estados Unidos, o então chamado Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico (BNDE), boa parte do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), e mesmo as assessorias econômicas dos governos Vargas (da qual Furtado foi um dos integrantes) e Kubitschek.⁷⁵

De acordo com Vera Cepêda (2001), as décadas de 1940 e 1950 marcariam o momento em que ganharia forma a ideologia do capitalismo industrial. Naquelas décadas seria possível perceber o crescimento do projeto de desenvolvimento industrial que tinha sua origem desde o final do século XIX, acelerando-se a partir das políticas de Getúlio Vargas nos anos 1930, e ganhando máxima contundência na década de 1940,

⁷⁴ A CEPAL foi fundada em 1947 por uma Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU).

⁷⁵ Estas instituições transitavam, conforme Bielschowsky (2004), entre as vertentes privada e pública (e dentro desta, entre os nacionalistas e não-nacionalistas), mas todas faziam parte do grupo que o autor caracterizou como “desenvolvimentista”, cujos pontos em comum eram: defesa da industrialização plena (inclusive produção de bens de capital), do planejamento estatal da economia, e mesmo da atuação do Estado em certos setores considerados estratégicos, diferenciando-se, porém, quanto à qualidade e intensidade da exploração estatal de atividades econômicas (divergências entre os do setor público e os do setor privado) e da participação do capital estrangeiro neste processo (divergências entre nacionalistas e não-nacionalistas).

em duas formulações famosas: o embate teórico entre Gudin e Simonsen, e o “Manifesto dos periféricos”, de 1949.

O texto originalmente conhecido como o “Manifesto dos Periféricos”, depois organizado em “O desenvolvimento econômico da América Latina e seus principais problemas” (Prebisch, 1949), pode ser tido como o documento inaugural da posição político-econômica e mesmo ideológica da CEPAL. De forma resumida, os principais elementos da análise deste texto eram: a constatação de uma estrondosa industrialização “espontânea” das economias do continente latino-americano desde a década de 1930; o destaque para o fato de esta industrialização corresponder a um processo completamente novo e, portanto, incomparável, na história da humanidade; a baixa diversidade de atividades econômicas e a alta dependência dos países latino-americanos em relação ao setor primário-exportador, bem como deste em relação ao capital estrangeiro; e, por último, a atenção para a conseqüente necessidade de se tomar as rédeas da industrialização por meio do planejamento estatal, para dar racionalidade à captação e à alocação de recursos (Bielschowsky, 2004, pp. 332 e 333). O conjunto das análises formuladas por Raúl Prebisch, Celso Furtado, dentre outros cepalinos neste e em outros textos, refutava a tese ricardiana das vantagens comparativas da divisão internacional do trabalho, apontando para um desenvolvimento desigual da economia mundial. Neste sentido, a relação centro-periferia tenderia a reproduzir as desigualdades, e não a amenizá-las. Disto se concluía sobre a necessidade de se alcançar o desenvolvimento por meio da industrialização via substituição de importações, protecionismo e planejamento estatal da economia.

Celso Furtado era o principal integrante brasileiro da CEPAL. Em 1948 publicaria sua tese de doutorado na França e, no começo dos anos 1950, assinava alguns artigos da Comissão junto a outros colegas. Em 1954 publicaria a obra *Economia brasileira*, em 1956, *Uma economia dependente*, e, em 1959, o clássico *Formação econômica do Brasil*, em que chegaria à formulação mais acabada a respeito de sua interpretação histórica sobre o subdesenvolvimento brasileiro. Mas já desde o final da década de 1940 e início dos 1950, a CEPAL e Celso Furtado identificavam as principais razões do atraso brasileiro no fato de que a utilização da colônia brasileira pela metrópole portuguesa como mero pólo de extração de minérios e exportação de produtos primários teria levado à formação de uma economia não-diversificada e cujos nichos de alta produtividade se voltavam para o mercado externo, sendo a produção

interna relegada essencialmente a padrões de subsistência, pelo menos até os anos 1930 (Furtado, 1997, pp. 344 e 345).

O processo conhecido como “deterioração dos termos de troca” levaria os países atrasados a transferirem seus ganhos de produtividade para os países ricos, e estes ainda tenderiam a reduzir a importação dos produtos primários pelo protecionismo interno, intensificando o processo de disparidade. Com a crise internacional de superprodução em 1929, a relação demanda/oferta nacional de manufaturas se mostraria sempre num certo descompasso. Além disso, haveria ainda a larga elasticidade da mão-de-obra (e em contrapartida uma pressão baixista nos salários) e uma dificuldade (quase estrutural) de poupança. Em outras palavras, os principais problemas da economia brasileira estariam, de um lado, na não-inversão do lucro disponível em capital (ou seja, um problema de acumulação), e de outro, na insuficiência global de capital (mesmo considerando um aproveitamento mais racional do lucro privado): daí resultariam os baixos salários, o sub-emprego e o desemprego de grande parte da população.

Em resumo, os indícios do atraso brasileiro, encontrados também em outros países latino-americanos, podem ser condensados nos seguintes fatores: baixa diversidade produtiva, reduzida integração vertical e horizontal dos diferentes setores da economia, insuficiência da infra-estrutura, especialização em bens primários oligopolísticos e de exportação, heterogeneidade tecnológica, enorme oferta de mão-de-obra e estrutura institucional pouco favorável ao progresso técnico e à acumulação e distribuição do capital (Bielschowsky, 2004, p. 111).

O desenvolvimento “espontâneo” da indústria desencadeado desde a substituição de importações que tomaria lugar nos países latino-americanos a partir da crise de superprodução em 1929 é encarado pela CEPAL como insustentável a longo prazo, já que faltaria à burguesia deste continente capital interno suficiente para levar a cabo a industrialização e conseqüentemente reduzir sua dependência em relação às economias centrais do capitalismo. Haveria a necessidade de investimentos de proporções incompatíveis com o fôlego desta burguesia. Ao crescimento da demanda por bens intermediários e de capital a partir da década de 1930 se somaria a ainda não suficientemente atendida procura por bens de consumo, elevando a demanda por importação para muito além da capacidade da iniciativa privada de importar. De modo que, depois de um início estrondoso, o processo de crescimento “espontâneo” das indústrias tenderia a se estagnar, tendo como efeito social apenas mais uma intensificação da desigualdade.

A principal implicação que se extraiu desse enfoque foi a de que, embora a industrialização espontânea então em curso fosse o veículo básico para superar a pobreza e reverter a distância crescente entre periferia e centro, ela tinha que ser entendida como um processo altamente problemático (Bielschowsky, 2004, p. 111).

Daí porque as teorias cepalinas chegariam à cara conclusão acerca da necessidade de planejamento das economias periféricas. O Estado deveria comandar a execução da expansão dos setores econômicos, captando e orientando a destinação de recursos financeiros, investindo em setores em que a iniciativa privada fosse insuficiente, e explorando, ele próprio, atividades econômicas consideradas estratégicas, como o petróleo e a mineração, pois serviriam como base para o progresso na diversificação da produção. A industrialização, por sua vez, seria estimulada via seletividade e substituição (planejada) de importações, protecionismo e investimentos em infra-estrutura.⁷⁶

Todas essas novas necessidades requeriam uma reformulação completa não só do papel como também do tamanho do Estado. Ainda seria importante formar grupos ligados a órgãos de planejamento estatal que fornecessem dados, estatísticas, enfim pesquisas sobre a situação sócio-econômica das diferentes regiões dos países latino-americanos. E a partir daí seria, então, possível delimitar os contornos de um plano de ação para o desenvolvimento.

Mesmo no que diz respeito à inflação, o planejamento exerceria um papel central. Celso Furtado, Raúl Prebisch e outros integrantes da CEPAL estudaram a inflação como fenômeno real (como “socialização de perdas da economia”), e não como mero fenômeno monetário. No processo de industrialização, a procura global tenderia a ter uma mobilidade maior do que a oferta global, gerando a escalada nos preços. Mas haveria que se considerar o lado “positivo” da inflação, reconhecendo-a como causadora da taxa de investimento (Furtado, 1997, pp. 298 a 299). Entretanto, para impedir a disseminação dos custos sociais de uma inflação galopante, mais uma vez se chamava a atenção para a importância do planejamento estatal, de modo que se pudessem aproveitar os frutos ocasionais da inflação e bloquear seu custo social (Bielschowsky, 2004, pp. 371 a 384).

⁷⁶ Afinal, uma infra-estrutura precária para o transporte, comunicação e escoamento da produção representaria o que era conhecido em termos cepalinos como um dos principais “pontos de estrangulamento” do desenvolvimento econômico.

Ainda que o desenvolvimentismo enquanto ideologia não tenha inspirado todos os governos do período democrático entre 1945 e 1964 no Brasil, ele esteve presente, pelo menos, nos principais planos econômicos do período e serviu inegavelmente como o pano de fundo do debate e da agenda política da época. Minimamente, é possível dizer que, durante os anos conhecidos como do “populismo”, os governos federais estiveram comprometidos com uma agenda de desenvolvimento sócio-econômico do país via industrialização planejada e fomentada pelo Estado.⁷⁷

O famoso Plano de Metas, do governo Juscelino Kubitschek, por exemplo, partindo de um diagnóstico baseado em documento elaborado em conjunto pelo BNDE e pela CEPAL, seguia muitas das medidas sugeridas por esta Comissão, como a inversão de capitais na estrutura industrial já em atividade e a instalação de uma indústria de base e de equipamentos (Fuser, 1987, p. 101).

Quanto ao cenário político-institucional brasileiro da época, não apenas as equipes econômicas de Vargas, Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart, bem como o BNDE, a Comissão Mista Brasil-EUA, a CNI, entre outras instituições, partilhavam do ideal desenvolvimentista (Bielschowsky, 2004, p. 236). Também o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) reuniu intelectuais que – com algumas diferenças importantes, mas, no que diz respeito ao núcleo das propostas, de modo bem parecido – defendiam o desenvolvimento da indústria e do mercado interno a partir do planejamento e do fomento estatal, de modo a se superar a característica eminentemente agrário-exportadora da economia brasileira e a atribuir maior autonomia para o desenvolvimento nacional (Bresser Pereira, 2005).

O mais importante a reter aqui, de qualquer forma, é o fato de que o desenvolvimentismo surgia como alternativa tanto ao liberalismo, ancorado na primazia das leis do mercado, entre elas a livre concorrência e a auto-regulação da economia, quanto ao socialismo, que pregava a solução inversa, isto é, onde toda propriedade ficaria sob domínio do Estado e a economia seria totalmente planificada. O desenvolvimentismo se apresentava, assim, como uma espécie de solução de meio-termo em uma época marcada por dois fatores opostos, mas complementares. De um lado, a quebra da Bolsa de Valores de Nova York, em 1929, que detonou uma crise sem precedentes no capitalismo mundial, e cujo estopim foi associado, em grande parte, à excessiva desregulamentação liberal das economias capitalistas até então. E de outro

⁷⁷ Com exceção talvez da primeira metade do governo Dutra (Bielschowsky, 2004, pp. 261 e seguintes).

lado, o fortalecimento da aversão ao socialismo e ao comunismo entre as elites dos países latino-americanos, temerosas do crescimento, num contexto de intensificação da Guerra Fria, dos movimentos que carregavam a bandeira vermelha, temor este, aliás, confirmado durante a Revolução Cubana no final dos anos 1950.

A doutrina social do catolicismo construída pelas principais Encíclicas Sociais desde a *Rerum Novarum*, embora guardasse suas diferenças em relação ao desenvolvimentismo, como no que diz respeito à defesa do corporativismo e do associativismo católico, bem como aos aportes morais que cercam suas concepções econômicas, tinha, no essencial, uma grande afinidade com a leitura desenvolvimentista acerca do capitalismo. Oliveira (2001) mostra que o maior objetivo presente em todas as Encíclicas Sociais é justamente traçar as diferenças da doutrina social da Igreja em relação ao liberalismo e ao socialismo. As críticas incidem tanto sobre a livre concorrência e a desregulamentação do mercado, que estariam nas bases das desigualdades sociais e da exploração do homem pelo homem, quanto sobre a planificação total da economia e a abolição da propriedade privada e sua estatização. Neste sentido, os papas lançam mão do “princípio da subsidiariedade”, segundo o qual o Estado deveria interferir na economia na medida em que o exigisse a necessidade de equilíbrio de seus setores, bem como para explorar as atividades em que o capital da iniciativa privada fosse insuficiente, e ainda para explorar ramos considerados estratégicos para a economia, como a produção de petróleo (vide capítulo anterior).

Nos anos 1940, na França, surgia um movimento católico intitulado “Economia e Humanismo”, liderado pelo padre dominicano Louis-Joseph Lebret. Foi um importante movimento político e econômico na época da Resistência Francesa, mas sobretudo depois, durante a Reconstrução do país pós-Segunda Guerra Mundial. O movimento congregava uma série de intelectuais, economistas e sociólogos, tanto católicos quanto não-católicos. Conforme o reconhece a própria literatura pertinente ao tema, ele foi um dos principais pivôs da intensificação do progressismo econômico encontrado nas Constituições emanadas do Concílio Vaticano II e nas Encíclicas Sociais de João XXIII e de Paulo VI (Fuser, 1987). Neste sentido, Lebret foi internacionalmente responsável pela introdução das discussões acerca do tema do desenvolvimento no seio da Igreja. Publicou uma série de livros com estudos e diagnósticos econômicos de reconhecida acuidade técnica. Suas principais obras (como *Dinâmica concreta do desenvolvimento* e *Drama do século XX*), assim como inúmeros artigos publicados pelo padre francês desde o final dos anos 1940, partem de uma caracterização das profundas

desigualdades sociais e econômicas entre os países centrais e os países periféricos do capitalismo. Lebret entende que, ao invés de diminuir, estas desigualdades estariam aumentando com o tempo em função justamente das relações econômicas estabelecidas entre aqueles países, desprovidas de uma regulamentação que prevenisse os Estados mais pobres do desequilíbrio em suas balanças de pagamentos (Lebret, 1947).

Além da desregulamentação das relações comerciais entre países centrais e periféricos, a própria estrutura econômica destes tenderia em geral a reproduzir sua condição de subdesenvolvimento: a insuficiência de transportes, energia, mão-de-obra especializada, entre outros fatores constrangeriam o desenvolvimento industrial. Idéia muito próxima ao que era conhecido na CEPAL como os “pontos de estrangulamento”. Aliás, de fato, as proximidades das análises de Economia e Humanismo com os diagnósticos e mesmo com os conceitos cepalinos não eram fortuitas. As duas obras de Lebret acima mencionadas citam documentos da CEPAL como suas principais fontes.

Padre Lebret veio para o Brasil pela primeira vez (em 1947) justamente no referido contexto de constituição do desenvolvimentismo enquanto, segundo Bielschowsky (2004), a corrente de pensamento hegemônica no país. Neste ano de 1947, Lebret ministrou um curso de economia na Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Desde então, e ao longo dos anos 1950 e início dos 1960, o sacerdote francês fundaria vários grupos de técnicos em planejamento no Brasil (especialmente em São Paulo, no Recife e no Paraná)⁷⁸, e seus textos também ganhariam atenção central nos debates e na formação de leigos de vários dos movimentos especializados da Ação Católica, principalmente da Juventude Universitária Católica (JUC) (Lamparelli, 1994).

O primeiro e mais importante objetivo do “desenvolvimento harmônico e solidário” de Lebret se refere ao imperativo de o sujeito que se desenvolve ter de se tornar apto a engendrar por si mesmo o processo. Deste objetivo emanam todas as outras metas da Economia Humana, pois, entre outras coisas, é da exigência da tomada de autonomia do sujeito que decorre a função formadora e motriz do Estado, que passa a desempenhar papel central no movimento de ascensão sócio-econômica de sua nação, especialmente pelo instrumento do planejamento. Pela breve elucidação destes princípios já se podem constatar proximidades no âmago do desenvolvimento

⁷⁸ As antenas técnicas de Economia e Humanismo no Brasil realizaram uma série de planejamentos econômicos e urbanísticos adotados por várias cidades e Estados-membros brasileiros nos anos 1950, entre os quais o Plano de Ação para o Estado de São Paulo, do governo Carvalho Pinto.

harmônico e solidário às idéias desenvolvimentistas que se alastravam (também institucionalmente) no Brasil a partir dos anos 1950.

A problemática da ocorrência de móveis extrínsecos às forças econômicas de um país na promoção de sua industrialização (conhecido pelo lado cepalino como industrialização “espontânea”) é conhecida, pelo lado da Economia Humana, como a inorganicidade de um processo que conduz a desequilíbrios entre os diversos setores da economia e ao esgotamento de seu progresso a longo prazo, se o Estado não toma as rédeas do desenvolvimento (Sebregondi, 1958, p. 141). Neste sentido, explica Sebregondi⁷⁹ sobre a Economia Humana:

Os desequilíbrios sociais criados pela rapidez excessiva ou pela incoerência do esforço industrial e a crise de contração e de reorganização da fase ‘pós-guerra’ mostraram que muitas vezes o ressurgimento de atividade criado desta maneira estava sobreposto e não integrado à estrutura econômica e social preexistente.⁸⁰

O princípio atinente à autonomia do processo de desenvolvimento também leva à sugestão de Lebreton no sentido da formação de quadros políticos, administrativos e profissionais comprometidos com o planejamento do desenvolvimento. Isto porque a transformação do modo de vida, dos costumes e das instituições também condicionaria fatores de produção, consumo, poupança e as próprias inversões de capital.

Um dos pontos-chave que orientam a pesquisa, para Lebreton, é a hierarquização das necessidades. Em primeiro lugar, segundo o padre dominicano, seria preciso proceder ao levantamento do nível de vida dos diferentes agrupamentos e sua distribuição no espaço considerado, segundo a combinação de diversos critérios. Em seguida, dever-se-ia levar em conta a capacidade do poder público de atender às demandas identificadas, donde surgiria o imperativo do estabelecimento das prioridades, conforme uma tabela de valor que hierarquizaria as necessidades (Lebreton, 1966, pp. 97 e seguintes.).

Outras características atinentes à Economia Humana proposta por Lebreton são: a proporcionalidade entre as possibilidades e as metas, o equilíbrio do desenvolvimento dos diversos setores da economia, a revisão e o senso de realidade dos objetivos nas diferentes fases do processo, além da homogeneidade na adaptação do desenvolvimento

⁷⁹ *Ibidem*, p. 141.

⁸⁰ “Los desequilibrios sociales creados por la rapidez excesiva o por la incoherencia del esfuerzo industrial, y la crisis de contracción y de reconversión de la fase de ‘post-guerra’, han demostrado que a menudo el resurgimiento de actividad creado de esta manera estaba sobrepuesto y no integrado a la estructura económica y social preexistente”.

à natureza íntima do sujeito (sua cultura) e suas potencialidades (de superação política, econômica e social). Disto se extrai que, para Lebret, o desenvolvimento é um processo indivisível: não se pode dar preferência a um setor ou a um grupo; a ascensão precisa ser integrada (Lebret, 1966, pp. 423 e seguintes). Faz-se mais importante a harmonização do crescimento econômico de diferentes setores do que o ingresso de grandes montantes de capital estrangeiro.

Neste sentido, o estudo da economia também deve ser heurístico, quer dizer, constantemente atualizado conforme as mudanças do substrato social sobre o qual se debruça, atentando para as novas fases do desenvolvimento, metas alcançadas ou ainda por ser atingidas.

Jacques Chonchol (1994), personalidade da esquerda católica chilena que se auto-intitula como discípulo de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e de padre Lebret, em entrevista cedida a Alfredo Bosi, disse a respeito das análises econômicas dos grupos católicos latino-americanos oriundos do movimento Economia e Humanismo:

Faltavam-nos ainda instrumentos analíticos e conceituais mais rigorosos para entender a dinâmica do capitalismo na América Latina. Foi a CEPAL, sob o magistério de Raúl Prebisch, que nos ajudou a pensar em termos de desenvolvimento do mercado interno via industrialização. Também deriva da CEPAL a idéia de uma integração latino-americana a partir das suas regiões. O valor de um mercado interno forte, diversificado e equilibrado é a aspiração máxima de um país em desenvolvimento.

Na verdade, Economia e Humanismo ratificava o esforço da CEPAL de buscar uma via teórica e prática latino-americana para o desenvolvimento, não só em razão de uma tentativa de libertação intelectual e acadêmica em relação à Europa e aos Estados Unidos, mas pelo fato de também identificar o progresso capitalista nos países periféricos não como similar a um estágio pretérito do desenvolvimento dos países centrais, mas como um fenômeno único na história do capitalismo Ocidental, e que exigia, portanto, uma formulação endógena para ser superado.

O movimento Economia e Humanismo procurava também uma outra via, distinta daquelas que se apresentavam como alternativas no pós-guerra e no início da Guerra Fria. O “desenvolvimento harmônico” de Lebret pressupunha o respeito às peculiaridades sócio-econômicas dos países e, assim como o desenvolvimentismo no Brasil, defendia a intervenção estatal na economia pelo planejamento (Meyer, 1991, p. 159).

Ainda podemos mencionar a busca, tanto nas concepções do desenvolvimento harmônico e solidário como nos estudos que eram realizados pela CEPAL, de conceitos e explicações econômicas com base na antropologia e na sociologia, além do empirismo nos métodos de investigação indutiva. Em ambas correntes não há um corpo teórico único: as idéias desenvolvimentistas devem se adaptar às condições sócio-históricas de cada país. Nas palavras de Lebreton (1947, p. 566): “A América do Sul não sairá de suas contradições e de seus impasses senão pensando ela mesma o seu dever.”⁸¹

Ao final da análise da principiologia do desenvolvimento harmônico, chegamos à conclusão de que seu projeto deve considerar a redução das disparidades entre os países por meio da aplicação progressiva e em nível global do planejamento econômico e de um direito comercial ultra-fronteiriço que regulasse tanto os termos de troca (impedindo o desfavorecimento de países menos desenvolvidos) como a cooperação entre os Estados Nacionais. Governos de países ricos e pobres deveriam criar em conjunto regras comuns que os obrigassem a subordinar as trocas comerciais às exigências do desenvolvimento equilibrado e cooperativo (Lebreton, 1963, p. 2).

Lebreton exige, inclusive, a criação de um novo direito internacional econômico e comercial que mitigasse a liberdade dos contratos comerciais, signo da “deterioração dos termos de troca” usualmente experimentada pelos países menos desenvolvidos ao fim de uma relação comercial desnivelada. Note-se que o termo entre aspas da frase anterior foi utilizado pelo próprio Lebreton, confirmando sua afinidade com as noções cepalinas:

Quanto às práticas de trocas, o sistema existente, baseado em princípio sobre a liberdade de contratos comerciais, é radicalmente incapaz de assegurar a estabilidade do curso das matérias-primas, de garantir a absorção ou a reserva de produtos, de impedir a deterioração dos termos de troca.⁸²

Mas existem também alguns pontos que diferenciam o “desenvolvimento harmônico” de Lebreton do desenvolvimentismo que, bem ou mal, ganhava contornos de hegemonia no pensamento político brasileiro dos anos 1950. O mais importante deles se refere ao tema da reforma agrária. Enquanto Furtado e outros apontavam para a necessidade de diversificação da produção agrícola, sem, no entanto, indicar que isso

⁸¹ “L’Amérique du Sud ne sortira de ses contradictions et de ses impasses qu’en pensant elle-même son avenir.”

⁸² *Ibidem*, p. 9: “Quant aux pratiques de l’échange, le système existant, basé en principe sur la liberté de contrats commerciaux est radicalement impuissant à assurer la stabilité du cours des matières premières, à garantir l’absorption ou la mise en réserve des produits, à empêcher la détérioration des termes de l’échange.”

pressupusesse uma redistribuição das terras⁸³, Lebret apoiava a reforma agrária: quer em razão de seu conceito de desenvolvimento social⁸⁴, quer em função de uma necessidade de se antecipar a uma revolução socialista a partir do campo, risco que se corria, segundo ele, caso a hesitação do planejamento estatal latino-americano insistisse em se perpetuar neste aspecto. Em colaboração com a Fundação Getúlio Vargas, Lebret dirigiu quatro estudos, um dos quais recomendava, desde 1952, a reforma agrária, momento em que a CEPAL ainda não a defendia (Pérenès, 2007, p. 21). Anos mais tarde, comentando os possíveis efeitos da Revolução Cubana sobre o restante da América Latina, Lebret escreve (1961, p. 25):

Se eles faltam com sua reforma agrária, a permanência de uma estrutura feudal prejudicial provocará uma reação cada vez mais intensa da parte do povo camponês à medida que este aceder à instrução e, a partir disso, à reflexão muitas vezes orientada pela literatura comunista ou castrista distribuída à profusão.⁸⁵

Mesmo assim, importa salientar aqui que havia – tanto no desenvolvimentismo brasileiro quanto na Economia Humana – a idéia de que o progresso econômico, liderado pelo planejamento estatal, conduziria à superação do subdesenvolvimento sem ser preciso recorrer à luta de classes. Miriam Limoeiro Cardoso (1977, p. 209) explica o ideal de coesão social que se apresenta por trás do projeto desenvolvimentista no Brasil. O desenvolvimentismo ofereceria uma forma de encarar o fenômeno econômico e social que desconsiderava os conflitos e as lutas de classes como partes integrantes do processo de desenvolvimento. Este ideal cairia como uma luva para o ponto de vista político-econômico da Igreja Católica, para a qual a coesão social é um dos maiores – se não o maior – pressuposto e imperativo de sua doutrina social. E no caso da Economia Humana, este ideal é aplicado mesmo na questão da reforma agrária.

Neste ponto já podemos identificar também diferenças importantes entre o pensamento político-econômico de Lebret e o pensamento teológico-político de Jacques Maritain. Lebret e o movimento Economia e Humanismo dão um passo adiante de

⁸³ Respondendo uma questão atinente à pertinência da reforma agrária ao cabo de uma conferência, o próprio Celso Furtado disse em *A Operação Nordeste*: “Vejam agora a região da *zona da mata*. É nesta zona que se encontra o latifúndio açucareiro. O mal maior não está em que seja latifúndio, mas em que seja açucareiro” (Furtado, 1959, p. 61).

⁸⁴ Com fulcro na idéia da função social da propriedade, temática esta tratada pelo pensamento católico desde São Tomás de Aquino, em sua *Suma Teológica*.

⁸⁵ “S’ils manquent leur réforme agraire, la permanence d’une mauvaise structure féodale provoquera une réaction de plus en plus vive de la part du peuple campagnard, à mesure que celui-ci accèdera à l’instruction et, par elle, à la réflexion souvent orientée par la littérature communiste ou castriste distribuée à profusion”

Maritain no reconhecimento da autonomia da esfera social, especialmente em seu terreno econômico. Isso não significa que Lebreton tenha dissociado os valores econômicos dos espirituais, mas que não subordina um ao outro. Nas palavras de Amoroso Lima (1973, p. 201), ele os teria solidarizado. O padre dominicano não elaborava uma “economia cristã”; mantinha uma objetividade absoluta na análise dos fenômenos econômicos.

Assim como Maritain, Lebreton também lançou vários livros dirigidos ao engajamento pastoral e social dos leigos e religiosos católicos. Em entrevista, Celso Lamparelli (2007, p. 83), urbanista e professor titular da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP), que havia participado de várias pesquisas realizadas pela SAGMACS⁸⁶, fundada pelo padre dominicano, testemunhou a difusão das concepções pastorais de Lebreton no Brasil:

Alguns meses depois de ingressar no curso da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP, em 1952, comecei a frequentar a equipe da Juventude Universitária Católica (JUC), para a qual, o livro ‘Princípios para a Ação’ do P. Lebreton era leitura básica na formação dos militantes.

Lebreton foi mais um dos importantes teólogos franceses responsáveis pela guinada que o catolicismo tomou em direção ao seu envolvimento temporal. Junto a Maritain, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin e outros, Lebreton fazia um apelo à ação dos cristãos, que deveriam agir junto a seus governos para combater os problemas sócio-econômicos e evitar a secularização de fato das sociedades fundadas historicamente e culturalmente em uma tradição cristã.

Segundo Claudia Fuser (1987, p. 84), os escritos de Lebreton ganharam também o Centro Dom Vital, introduzindo no meio católico o debate em torno das relações entre centro e periferia. Com relação às afinidades com o desenvolvimentismo, o próprio Amoroso Lima, em seu livro *Política* (1932), já enaltecia o aprofundamento da relação entre Igreja e Estado nos primeiros anos do governo provisório de Vargas e a nacionalização de setores básicos da economia, bem como os investimentos em infraestrutura em seu governo. Neste livro, considerava que os setores de transporte, crédito bancário, pesca, mineração, eletricidade, entre outros, deveriam ser nacionalizados em função de sua importância “estratégica” do ponto de vista econômico e militar. Ao

⁸⁶ A Sociedade para Análises Gráficas e Mecanográficas Aplicadas a Complexos Sociais, uma das antenas técnicas de Economia e Humanismo no Brasil.

longo dos anos 1950, Amoroso Lima passaria a ratificar as principais teses do nacional-desenvolvimentismo (Fuser, 1987, pp. 84 e seguintes).⁸⁷

João Camilo de Oliveira Torres (1968, p. 201) chama a atenção para o fato de que, desde a “conversão” de Amoroso Lima à democracia cristã a partir de Maritain, o intelectual católico brasileiro pôde descobrir também as obras de Lebreton, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, entre outros. Nos anos 1960, inclusive, Amoroso Lima se posicionaria contra o golpe militar e romperia com Gustavo Corção, intelectual católico conservador, e com o próprio Maritain, que em seu livro *Le Paysan de La Garonne* recusaria o pensamento histórico de Chardin.

Também em relação à hierarquia, padre Lebreton e outros teólogos franceses ajudaram a preparar o terreno para a adoção de muitos dos conceitos e propostas-chave do desenvolvimentismo brasileiro (Fuser, 1987, pp. 84 e seguintes). Segundo Alves (1979, pp. 126 a 128), o método “ver, julgar, agir”⁸⁸, também inserido num contexto amplo de transformações da teologia e do envolvimento pastoral no catolicismo, sendo amplamente adotado por quadros especializados da Ação Católica no Brasil (especialmente a JUC), demandava que a ação política do católico (novo imperativo pastoral) deveria ser precedida de uma análise acurada da situação social em que se pretenderia intervir. E esta análise acurada da realidade social (o “julgar”), requeria, por sua vez, um referencial teórico, uma embocadura analítica (o “ver”). Pelo menos no que diz respeito à análise da situação sócio-econômica do país, as obras de Lebreton – pela via dos técnicos formados nos cursos e instituições de planejamento de Economia e Humanismo em todo o país, muitos dos quais, aliás, estavam ligados a quadros da Ação Católica Especializada (ACE) – passaram a constituir a principal embocadura teórica do catolicismo progressista no Brasil.

Como sustenta Lamparelli (1994, p. 90), o movimento Economia e Humanismo teria sido um dos maiores responsáveis pela renovação da militância leiga dos movimentos católicos justamente porque soube combinar a espiritualidade cristã socialmente engajada com uma política de solidariedade do Terceiro Mundo e com a

⁸⁷ Entretanto, na revista *A Ordem*, por exemplo, apesar do comando de Amoroso Lima, foram publicados muitos artigos contrários à ideologia divulgada pelo ISEB a partir de fins dos anos 1950. Havia um forte grupo que girava em torno desta revista que se colocava contra as bandeiras da industrialização e do desenvolvimento (Torres, 1968, pp. 250 e 251). Mas este “porém” serve apenas para reafirmar que o catolicismo, mesmo em seu aspecto político, nunca é um só. De qualquer forma, a despeito da força deste grupo, as posições oficiais do catolicismo brasileiro e seu chefe intelectual no período endossavam o desenvolvimentismo, agregando a ele a discussão a respeito da questão agrária.

⁸⁸ Divulgado, a princípio, pelo padre belga Joseph Cardijn, fundador da Juventude Operária Católica (JOC).

pesquisa empírica aliada a um projeto de ação política orientada pelo planejamento estatal. Catolicismo, terceiro-mundismo e os instrumentos técnicos para efetivar transformações sociais sem ser preciso recorrer à luta de classes eram os ingredientes do movimento que encontrariam suas afinidades com a realidade social e política do Brasil de então, especialmente entre os quadros da ACE e entre a ala progressista da hierarquia.

Ralph Della Cava (1975, pp. 16 e 17) também afirma que, já antes dos anos 1950, a militância católica leiga passava a ser, a partir dos quadros da Ação Católica, o nicho de resistência e de renovação do catolicismo brasileiro, com contribuição decisiva de movimentos da esquerda católica francesa, como Economia e Humanismo. Mediante a criação da CNBB, a cúpula eclesiástica brasileira encontraria uma dupla oportunidade: revigorar o sacerdócio e a fidelidade religiosa e reverter sua orientação política, agora predominantemente voltada para uma visão progressista. Ainda de acordo com o mesmo autor⁸⁹, a CNBB passaria a se colocar em harmonia com os projetos desenvolvimentistas das décadas de 1950 e 1960, que encontravam vasta repercussão popular.

Veremos adiante, a propósito da análise dos textos políticos da CNBB, que esta instituição não chegou a citar o padre dominicano francês. Ainda assim, a consideração, mesmo sucinta, das linhas gerais de seu pensamento político-econômico se fez relevante para destacar uma espécie de licença ao catolicismo oficial brasileiro a entender-se com o desenvolvimentismo por aqui. Tanto mais porque, a despeito das restrições iniciais impostas pelo Vaticano a Lebre e ao movimento Economia e Humanismo de modo geral⁹⁰, paulatinamente o padre dominicano passou a substituir Maritain como principal referência dos textos político-sociais da Santa Sé⁹¹, inclusive representando o papa em muitas das reuniões da ONU já no início dos anos 1960. Além disso, como mencionado acima, Lebre formou, por meio de grupos como a SAGMACS, vários técnicos em planejamento no Brasil, muitos dos quais saíram de quadros especializados da Ação Católica. Esta, por sua vez, teve nos textos pastorais de Lebre algumas de suas principais referências. E este ponto é de fundamental importância, pois nos valem

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 39 e 42.

⁹⁰ Depois da primeira viagem de Lebre ao Brasil, em função de algumas acusações de “comunismo” que lhe foram opostas no Vaticano, o sacerdote francês ficou proibido por alguns anos de voltar à América Latina.

⁹¹ Como veremos também em capítulo adiante, suas obras foram fundamentais para o aprofundamento da doutrina social da Santa Sé sob o comando de João XXIII e Paulo VI. A Encíclica *Populorum Progressio*, dedicada a Lebre, faria pouco mais que parafrasear alguns trechos de *Dinâmica concreta do Desenvolvimento*.

aqui de argumento segundo o qual boa parte do próprio engajamento político e social do episcopado conferenciado foi animada pelas renovações pastorais que emanavam dos movimentos leigos. A força da CNBB, de Dom Hélder Câmara, de Dom Eugênio Sales, entre outros, não reside apenas no fato de constituírem as lideranças da hierarquia no país, mas sobretudo porque eles tiveram a perspicácia de perceber que, levando em conta o crescente poder político dos movimentos leigos, garantir à CNBB a liderança também destes movimentos significaria possibilitar à hierarquia valer-se da renovação política do catolicismo e, ao mesmo tempo, controlar os rumos desta renovação.

Não é à toa que, reunindo em torno de Dom Hélder Câmara os cargos de secretário-geral da CNBB e de secretário-geral da ACE, a hierarquia católica pôde selar a unidade das duas pontas de seu contato mais intenso com o poder temporal. A partir desta organização institucional, de um lado, a CNBB passou a ter um controle maior sobre os quadros da Ação Católica, reprimindo alguns de seus posicionamentos políticos mais radicais, mas, por outro lado – o que é mais importante destacar aqui –, a Conferência (e por extensão a hierarquia) se tornou mais porosa às renovações pastorais e de posicionamentos políticos que vinham de seus movimentos de base. O desenvolvimentismo católico de Lebrecht, neste pano de fundo, certamente foi uma corrente de pensamento político-econômico que, a partir dos movimentos leigos especializados, ganhou a CNBB, munindo-a de um instrumental analítico e teórico que a permitia dialogar com e se inserir no debate desenvolvimentista brasileiro do período estudado.

SEGUNDA PARTE

4. A CNBB nos anos 1950: prática e pensamento político na década do desenvolvimentismo

4.1 Fundação e consolidação da CNBB no cenário político

A antiga aliança da Igreja Católica no Brasil com as oligarquias rurais garantia nichos de influência católica, mas ao mesmo tempo em que os regionalizava, tornando-os em geral pouco articulados nacionalmente. Com o processo de urbanização e democratização do país, esta concepção de Igreja se encontrava cada vez mais deslocada (Mainwaring, 1989, p. 53). A partir de 1945, os movimentos políticos no Brasil passaram a ter presença mais estável, organizada e independente, engendrando nova força nas reivindicações pelos direitos de cidadania e, se comparado com o período anterior, com uma rejeição crescente ao autoritarismo e ao paternalismo característicos da neocristandade. Estes movimentos politizaram problemas sociais que existiam há gerações, ajudando a levar estas questões ao clero mais aberto a visões progressistas. É neste novo contexto social de democratização e urbanização do país que um grupo de bispos passou a perceber que o esforço de transferência das estratégias de influência da Igreja para o campo da política, em curso desde os anos 1930 pelo menos, não podia mais depender da ação de alguns poucos líderes, muitas vezes isolados.

Por isso que ao longo deste item é preciso ter em mente que, como pano de fundo da transição do posicionamento político da hierarquia católica que se opera a partir desta época, está em grande parte a própria democratização do país e as transformações das concepções políticas no seio de entidades leigas ligadas ao catolicismo, especialmente a Ação Católica e o Centro Dom Vital, os quais se aproximavam, já no final dos anos 1930, do catolicismo democrático francês (Mainwaring, 1989, p. 46; Fuser, 1987, pp. 43 a 45).

A Constituição de 1946, que inaugurava a democracia no Brasil, não guardava muitas diferenças em relação à Constituição de 1934 no que se referia às relações do Estado com a Igreja Católica (Fernandes, 1948, p. 854). Serbin (2002, p. 85) fala em “concordata moral” entre a Igreja e o Estado, remetendo às concordatas que pouco tempo antes o Vaticano fizera com regimes totalitários ou ditatoriais para sua conservação. No caso brasileiro, entretanto, não havia uma concordata formal,

propriamente, mas a Igreja, mais do que garantir sua sobrevivência, encontrava grandes vantagens e privilégios abertos pelo Estado para que ela pudesse renovar seus canais de influência.⁹²

A partir de 1950, o então monsenhor Hélder Câmara traçou uma estratégia de convencimento da hierarquia a respeito da necessidade de criação de um órgão concentrado que organizasse a Igreja no Brasil. Primeiro convenceu o núncio apostólico, Dom Carlo Chiarlo, com o qual já guardava relações profissionais intensas desde que fora convidado por este para se tornar conselheiro da nunciatura no país. Uma vez conquistado seu apoio, o passo seguinte foi tratar do assunto e apresentar suas razões junto ao então monsenhor Giovanni Montini – futuro papa Paulo VI –, à época ocupante de um cargo semelhante a Secretário de Estado do Vaticano (Piletti e Praxedes, 1997, p. 180). Com estes suportes hierárquicos e com o apoio já pronunciado do Vaticano, a tarefa de persuasão da cúpula eclesiástica brasileira, apesar de dura, tornou-se possível.

Mesmo assim, a criação do Secretariado Nacional da Ação Católica⁹³ (em 1947) e a posterior fundação da CNBB não foram processos simples ou que resultaram quase que de forma orgânica das circunstâncias da Igreja no contexto político-social brasileiro do período. Foi preciso muito esforço de articulação de Hélder Câmara, do então padre José Távora, Cardeal Carlos Motta, entre outros, além de leigos voluntários, para que estas instituições pudessem nascer e sobreviver. Inclusive financeiramente houve muita dificuldade inicial, superada pelo trabalho destes sujeitos a princípio junto a membros da elite que se dispuseram a contribuir para a empreitada, e mais tarde, uma vez conquistada a confiança da hierarquia na capacidade de articulação e organização tanto da cúpula eclesiástica quanto dos movimentos leigos pelo Secretariado, este passou a ser financiado pelas dioceses (Piletti e Praxedes, 1997, pp. 163 e seguintes.).

Por isso, não é demais enfatizar que, ao contrário do que sustenta boa parte da literatura⁹⁴, este esforço não tenha sido resultado da “necessidade” que a “realidade” histórica de um suposto recrudescimento do poder social e político da Igreja Católica impunha, mas que tenha sido fruto, particularmente, da avaliação de alguns de seus

⁹² A Constituição era promulgada em nome de Deus (como até a atualmente em vigor, de 1988, diga-se de passagem), havia a censura de filmes “ímpios” pela Igreja, a ausência de controle de natalidade, a proibição do divórcio. Vários eram os sinais de que as ingerências católicas na política se intensificavam na década de 1950 (Bruneau, 1974, p. 92).

⁹³ A oficialização dos movimentos especializados como integrantes da Ação Católica se deu apenas a partir dos anos 1950 (Barros, 2003, p. 28), quando só então é possível falar propriamente em Ação Católica Especializada (ACE).

⁹⁴ Exemplos: Della Cava (1975), Fuser (1987), Bresser Pereira (2006), Alves (1979).

membros acerca do papel da Igreja perante a sociedade, em contraposição à concepção da neocristandade, até então dominante, que restringia praticamente apenas ao ensino religioso a influência temporal da Igreja. E estes membros, além de proporem esta nova interpretação sobre o papel da Igreja, mostraram grande capacidade de articulação político-institucional, sem a qual suas concepções de fé e de missão temporal dificilmente vingariam.

Também não foi sem resistência que padre Hélder Câmara e companhia conseguiram, pela Comissão Episcopal da Ação Católica, o reconhecimento dos movimentos especializados, tais como a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Universitária Católica (JUC), a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Operária Católica (JOC), entre outros, em 1950 (Piletti e Praxedes, 1997, p. 168).

A CNBB foi fundada em 1952 na capital (Rio de Janeiro), portanto, pelo esforço conjunto de Hélder Câmara e outros padres e bispos interessados na articulação maior da Igreja no Brasil, para reavivar sua organização e influência em baixa desde a morte de Cardeal Leme, em 1942. De acordo com padre Queiroga (1977), com a CNBB, a hierarquia quis marcar a presença da Igreja onde se definiam os destinos da sociedade brasileira. A instituição se constituiu como órgão de concentração episcopal e a instância máxima do catolicismo oficial no Brasil. De acordo com seus Estatutos, qualquer organização católica, para funcionar em âmbito nacional, precisaria da aprovação da aludida Conferência (CNBB, 1960a, p. 38). A CNBB se colocava, assim, como coordenadora da ação pastoral e porta-voz da Igreja Católica no Brasil. A visibilidade e a importância dos movimentos leigos passaram a depender em boa parte do engajamento da hierarquia em razão da alta hierarquização por que passava a Igreja (Wardeley, 2007, pp. 225 e 226). A fundação da CNBB dotou o engajamento do episcopado e seus textos de um peso político bem maior, afinal agora se escrevia e se agia não em nome próprio, mas com o aval do órgão máximo do catolicismo no Brasil. Inclusive os encontros regionais de prelados, bispos e arcebispos, uma vez coordenados e assinados pela CNBB, ganharam uma repercussão política mais acentuada também frente ao governo federal.

No mesmo ano de 1952, Hélder Câmara se tornou bispo e passou a integrar o corpo da Comissão Central da CNBB, ocupando o cargo de secretário-geral, que, na

verdade, era quem detinha o poder de fato para as decisões da instituição.⁹⁵ Era também assistente da Ação Católica, a qual nacionalizara, retirando-a dos mandos e desmandos regionais de cada diocese, e, a partir da fundação da Conferência, colocou a AC sob seu comando: a nacionalização do movimento leigo permitiu que ele tomasse uma feição própria, com maior autonomia (Bruneau, 1974, p. 199).

A maioria dos oito bispos que compunham a Comissão Central da CNBB era proveniente do Nordeste, onde havia uma concentração maior de sacerdotes mais engajados politicamente, embora a hierarquia como um todo fosse composta predominantemente por religiosos ligados ao Centro-Sul.⁹⁶ É neste ponto que se pode afirmar que a fundação desta instituição, mais do que o coroamento da centralização episcopal e da organização para a influência da Igreja na política brasileira, expressava a geração de uma nova elite católica na política, um novo tipo de intelectual e de quadro político ligado à cúpula eclesiástica. O argumento dos sacerdotes engajados na fundação da CNBB era o de fazer os bispos e as dioceses atuarem de maneira conjunta nos problemas que envolviam todo o clero. Com isso, a hierarquia ganharia a possibilidade de contornar o tradicionalismo da maioria das dioceses espalhadas por todo o país e de engendrar uma orientação política e religiosa unificada e mais condizente com a dinâmica da modernização nacional. Uma concepção de fé ancorada no envolvimento com as questões mundanas e na tentativa de superação da miséria e da pobreza ganhou espaço nestes primeiros anos democráticos no Brasil, quando houve um certo recuo (não total, é claro) do pensamento autoritário e quando, em nível mundial, vivia-se a época de ouro da filosofia da ação responsável.⁹⁷

Nestes anos de fundação da CNBB, o país estava mais uma vez sob o comando de Vargas (1951-1954). À luz do que ocorrera no governo provisório e no Estado Novo, este mandato de Vargas também promoveu o crescimento das afinidades entre o poder civil e a Igreja. Ainda que os Cardeais Jaime Câmara e Carlos Motta, além de Dom Hélder Câmara, não guardassem a mesma intimidade que o finado Cardeal Leme, todos mantiveram boas relações com o presidente. Vargas ajudou, por exemplo, na

⁹⁵ Como bispo auxiliar do Rio de Janeiro, a partir de 1952, Hélder Câmara pôde se ver livre dos deveres pastorais de um bispo ordinário e se dedicar à política interna e externa à Igreja.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 198.

⁹⁷ Data desta época o vigor do existencialismo sartreano e um retorno do existencialismo cristão de Kierkegaard. No campo da teologia progressista católica, as obras do padre Joseph Cardijn, de Jacques Maritain e mesmo do padre Lebreton, as quais incitavam à responsabilidade do católico de transformar a realidade social enquanto um dever também cristão, encontravam ampla disseminação entre os movimentos leigos em todo Ocidente, inclusive o Brasil (vide capítulo anterior).

organização e no financiamento do XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, realizado no Rio de Janeiro em 1955 (Piletti e Praxedes, 1997, p. 212).⁹⁸

Como ressalta Vera Cepêda (2001, pp. 170 e 171), toda a década de 1950 é marcada por um certo consenso sobre o momento de ruptura com a herança do passado colonial⁹⁹, o que implicaria assumir definitivamente o projeto desenvolvimentista e impulsionar a industrialização. Por sua vez, este novo projeto nacional também pressupunha renovar a estrutura institucional¹⁰⁰, anacrônica, e estimular a produção tecnológica, tendo em vista a diminuição da dependência externa do país no seu processo de superação do subdesenvolvimento (vide capítulo anterior).

Corroboram a indicação desta tendência os inúmeros órgãos e agências governamentais criados durante o governo Vargas para impulsionar o projeto nacional de desenvolvimento. O Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico (BNDE) foi criado em 1952 e tinha a função de servir como instrumento de crédito e financiamento para diferentes setores da economia nacional. Primeiro, cabia-lhe reunir e interpretar pesquisas e dados coletados por diversas instituições, entre elas especialmente a CEPAL e o Instituto Brasileiro de Economia da Fundação Getúlio Vargas (IBRE-FGV), para depois formular projetos de ação para a intervenção do governo federal. O BNDE, inclusive, avençou um acordo de cooperação com a CEPAL para equipar seus projetos com uma base teórica mais sólida e para aumentar o grupo de economistas no Banco formado pela Comissão. As primeiras conclusões atinentes a um plano de ação diziam respeito à ampliação das fontes de eletricidade e ao reaparelhamento de ferrovias e portos, aumentando a capacidade de armazenamento e seguindo as diretrizes políticas do próprio Getúlio Vargas. Foi também durante este mandato que se instalou o Banco do Nordeste do Brasil (BNB), com o escopo de substituir políticas tidas como assistencialistas contra a seca no Nordeste por políticas condizentes com as características geo-econômicas e sociais da região.

Mas o fato é que, embora não houvesse crise econômica, as desigualdades sociais cresciam naqueles anos, e a industrialização se mostrava pouco eficaz neste sentido. O endividamento externo também passava a ser crônico, apesar da empreitada de Celso Furtado, na equipe econômica do governo Vargas desde 1953, de procurar saldar pelo menos os débitos de pequeno prazo e os juros. Não obstante o vigor do

⁹⁸ Durante este Congresso foi criado o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), do qual Dom Hélder Câmara se tornaria um dos vice-presidentes.

⁹⁹ Mas um dissenso, que fique claro, sobre como levar a cabo esta ruptura.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 177 e 178.

processo de industrialização, percebia-se aos poucos que os principais objetivos associados ao desenvolvimento (a redução da desigualdade social e da dependência) não estavam sendo alcançados, na verdade, afiguravam-se cada vez mais distantes.

Em 1954 teve início a propagação de denúncias de corrupção no governo Vargas, e intensificou-se a insatisfação militar contra a política trabalhista do então Ministro do Trabalho, João Goulart. Um reajuste polêmico do salário mínimo (de 100%) provocou um protesto público de militares contra a “república sindicalista” que estaria sendo constituída. Pouco depois João Goulart foi exonerado do cargo.

Ao mesmo tempo em que a cúpula eclesiástica se aproximava mais uma vez do presidente, Dom Hélder Câmara (que detinha o principal cargo político na CNBB), era confessor do jornalista Carlos Lacerda, opositor ferrenho de Vargas (Piletti e Praxedes, 1997, p. 200). Neste ponto, a hierarquia atravessou mais uma vez um dos capítulos conturbados da história política do país. Entre as relações com o governo e a amizade com Carlos Lacerda, Dom Hélder Câmara preferiu paulatinamente se afastar do jornalista, afinal, enquanto sujeito de notável perspicácia política, o sacerdote não desperdiçava o apoio governamental para as novas empreitadas políticas da Igreja. Mas no mesmo ano de 1954 houve o atentado que levou a vida do major Rubens Vaz e atingiu Carlos Lacerda, levantando suspeitas do envolvimento de Vargas e lançando o país em grande crise política cujo desfecho seria o suicídio do presidente e um golpe “preventivo” encabeçado pelo general Teixeira Lott para que Juscelino Kubitschek pudesse assumir a presidência, de acordo com o resultado das eleições e a contrapelo dos udenistas, entre eles o próprio Carlos Lacerda. Para demonstrar sua neutralidade na radicalização política que tomava lugar logo após aquele atentado, a cúpula eclesiástica (entre eles o bispo cearense) rezou a missa de sétimo dia em homenagem ao general morto e aliado de Lacerda, e mais tarde o próprio Dom Hélder Câmara foi um dos membros da hierarquia que visitaram o então presidente. Mas depois do suicídio de Vargas a amizade de Lacerda continuou a ser inconveniente do ponto de vista político para Hélder Câmara, uma vez que, quando Kubitschek finalmente assumiu o governo, o jornalista udenista transferiu as antigas críticas virulentas a Vargas para o novo presidente mineiro.¹⁰¹

O auge do desenvolvimentismo na política do Brasil, no governo Kubitschek, coincidiu com a época em que a colaboração entre Igreja e governo passou a ser a mais

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 207.

intensa. Este é mais um indício de que o discurso católico da época, mesmo na hierarquia, estava às voltas com o debate desenvolvimentista. Pouco tempo depois de Hélder Câmara ter defendido Kubitschek contra o golpismo de Lacerda, o novo presidente convidou o bispo para ocupar o cargo de Ministro da Educação, no que, porém, não foi atendido.

Kubitschek buscou apoio na equipe do BNDE para formular o Plano de Metas, elaborado fundamentalmente por Roberto Campos e Lucas Lopes, que, por serem notórios representantes da corrente desenvolvimentista não-nacionalista, ao mesmo tempo em que lançaram um programa de aprofundamento da industrialização e da planificação estatal da economia, dispuseram acerca de uma abertura para o capital estrangeiro, o qual agora, junto com o Estado, deveria assumir a condição de motor do desenvolvimento (Bielschowsky, 2004, pp. 384 a 386; e Furtado, 1997, pp. 293 e 294). O plano previa a isenção de impostos de importação de máquinas e equipamentos industriais, bem como uma abrangente política de crédito e financiamento para propulsar o incremento do nível de trocas do mercado interno. Ainda estabelecia a implantação da indústria automobilística, para o que se abriram vantagens à aplicação do capital estrangeiro nesta área; a construção de usinas siderúrgicas e hidrelétricas; a ampliação e reforma de rodovias interestaduais; além da intensificação da produção de petróleo pela Petrobrás.

Para financiar todos estes projetos, o Governo brasileiro negociou empréstimos com o Fundo Monetário Internacional (FMI). Além disso, recorreu-se à constante emissão de moeda a fim de que o Estado pudesse arcar com os vencimentos dos juros da dívida externa e com a execução de fato do plano. Os investimentos estatais e estrangeiros são de fato a chave para a explicação do fantástico crescimento durante o mandato de Kubitschek. Paradoxalmente, entretanto, foi criado, no final dos anos 1950, o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), subordinado ao Ministério da Educação e que teve papel central na divulgação do desenvolvimentismo nacionalista.¹⁰²

É também neste cenário que, paralelamente ao crescimento da indústria de bens de capital e automobilística, o sindicalismo ganhava força e se desgarrava da sua dependência anterior em relação ao Estado, ao qual estava vinculado nas décadas de 1930 e 1940 (Bresser Pereira, 1973, pp. 112 e 113). De modo geral, talvez

¹⁰² Ressalta Weffort (1980, p. 39) a este respeito: “O governo combinou sabiamente a pregação ideológica com uma prática discrepante senão contraditória.”

impulsionadas pela maior autonomia política e ideológica da esquerda, intensificaram-se a participação e as manifestações populares.

Do lado da Igreja, a proximidade entre Dom Hélder Câmara e o presidente Kubitschek facilitou o trânsito dos interesses da hierarquia católica perante este governo.¹⁰³ Com o apoio de Kubitschek na presidência, por exemplo, o bispo cearense conseguiu viabilizar as obras da “Cruzada São Sebastião” (projeto habitacional para populações pobres do Rio de Janeiro) mediante o financiamento do governo e da iniciativa privada (Piletti e Praxedes, 1997, p. 239). O chefe do Executivo também designou assistentes sociais do gabinete da Presidência para trabalharem no “Banco da Providência” criado por Hélder Câmara e outros sacerdotes para o desenvolvimento de projetos sociais voltados à população carente.¹⁰⁴ Além disso, disponibilizou técnicos do governo, especialmente do BNDE, para auxiliarem nos trabalhos do I e do II Encontros dos Bispos do Nordeste, realizados, respectivamente, em Campina Grande, em 1956, e em Natal, em 1959. O Executivo também forneceu documentos e relatórios úteis aos estudos daquele episcopado (Kubitschek, 1960b, pp. 23 e 24). Após o I Encontro dos Bispos do Nordeste, além de vários decretos executivos que consubstanciaram as propostas do clero, foram criados o GTDN¹⁰⁵ e a Operação Nordeste, que mais tarde daria lugar à SUDENE¹⁰⁶ (Cohn, 1979, pp. 87 e seguintes).¹⁰⁷

Os progressistas católicos, portanto, mostravam grande afinidade com os governos desenvolvimentistas, pois viam o Estado como agente de mudanças sociais (Mainwaring, 1989, p. 76). Neste sentido, a CNBB foi a chave da guinada da Igreja em direção ao progressismo católico durante os anos 1950, abandonando o modelo da neocristandade naquela década. Nas palavras de Kenneth Serbin (2002, p. 98): “[A CNBB] Defendeu o nacionalismo econômico como caminho para o progresso social”.

Com isso, Dom Hélder Câmara e a CNBB consagraram o retorno da influência da Igreja não só perante o Estado, mas também perante as elites. Era sinônimo de status social ter casamento ou batismo rezados pelo bispo. Até Roberto Marinho fez questão que um de seus filhos fosse batizado por aquele sacerdote. A relação pessoal com este

¹⁰³ Moreira Alves (1979, pp. 178 e 179) ressalta que Dom Hélder Câmara passou a se prestar ao presidente Kubitschek como uma espécie de conselheiro.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 252.

¹⁰⁵ Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste.

¹⁰⁶ Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste.

¹⁰⁷ Isto não quer dizer que a fundação da Superintendência tenha sido fruto meramente da atuação dos bispos, mas certamente sua articulação esteve entre as bases do processo de gestação da entidade, como afirma o trecho referido de Amélia Cohn.

jornalista também possibilitou ao bispo cearense fazer um importante programa durante os anos 1950 na Rádio Globo (Piletti e Praxedes, 1997, p. 218).

Muitos são os intérpretes, senão todos, que constatarem uma grande proximidade das relações entre a Igreja e o Estado dos anos 1930 até o início dos 1960. Além do ponto de vista político e institucional, sob o prisma simbólico as relações também se estreitavam: de atos oficiais precedidos de cerimônias religiosas, passando por exéquias católicas pelos estadistas falecidos, até se chegar a bênçãos e inaugurações de obras (Azevedo, 1955, p. 21). O evento mais notório neste sentido foi a missa celebrada a propósito da inauguração de Brasília, em 1960.¹⁰⁸ Além disso, como já foi apontado, a Igreja muitas vezes conseguiu financiamento público para suas atividades apostólicas e assistenciais, bem como para a manutenção de muitas escolas e universidades católicas nos anos 1950.

Como a Constituição de 1946 mantinha os privilégios católicos semelhantes aos encontrados no texto constitucional de 1934, sobretudo no que dizia respeito ao sistema de ensino, o peso do catolicismo continuou dominante neste setor. De acordo com Piletti e Praxedes (1997, p. 267), em 1960, a Igreja já controlava cerca de 60% das escolas secundárias e 30% das escolas superiores no país. Se na Primeira República a Igreja teve este nicho de influência reduzido, desde a revolução de 1930 retomara sua posição de destaque. E a rede de ensino se expandia década após década, o que significava, na verdade, que o domínio católico no sistema de ensino também se multiplicava.

Entretanto, é a partir dos mesmos anos 1930 que o catolicismo na educação passou a sofrer severa concorrência e por vezes oposição de uma nova corrente, o escolanovismo de Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo, Lourenço Filho, entre outros, que encampavam a bandeira da escola pública laica. Durante o governo Kubitschek houve um incidente emblemático de choque entre os dois lados. Dom Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre, criticara severamente um projeto do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP), que contrariava os interesses católicos no setor, e pedira a exoneração do diretor daquele instituto, Anísio Teixeira, no que recebeu apoio da Comissão Central da CNBB. Kubitschek chegou a exonerar o educador, mas depois se

¹⁰⁸ O Cardeal Carlos Carmelo Motta e Dom Hélder Câmara rezaram a missa que colocou a nova capital brasileira “sob a proteção de Deus” (Piletti e Praxedes, 1997, p. 265).

retratou em função da repercussão negativa de sua atitude (Piletti e Praxedes, 1997, p. 267).¹⁰⁹

Mais uma vez, porém, Dom Hélder Câmara mostrou sua capacidade de composição política. Em conjunto com os deputados Armando Falcão e Santiago Dantas, elaborou proposta mais moderada (do ponto de vista dos interesses católicos) do que as intenções do Cardeal Jaime Câmara e de Carlos Lacerda, mas ainda velando pelos principais interesses da Igreja na educação: o ensino religioso como componente do currículo das escolas públicas, o direito das escolas particulares de receber verbas públicas e a presença de representantes da Igreja em postos de decisão do Ministério da Educação.¹¹⁰ No final de 1961, o Congresso e o presidente Goulart aprovariam esta proposta, que passaria a vigorar como a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB).¹¹¹ Nem o conservadorismo católico nem o grupo escolanovista contrário à educação religiosa nas escolas públicas conquistaram todos os seus objetivos. De qualquer forma, os interesses centrais da Igreja neste campo foram novamente assegurados pelo esforço de composição política de Hélder Câmara.

Na outra ponta da atuação católica no setor educacional, desde meados da década de 1950, muitos religiosos e leigos católicos nordestinos passaram a se envolver com movimentos sociais e com a prestação de serviços no campo, como os de extensão rural, alfabetização e educação de base pelo rádio, sindicalização etc. Esta atuação da Igreja no Nordeste repercutiu na união com os camponeses e no seu afastamento em relação às elites e clãs rurais, que historicamente a apoiavam política e financeiramente (Beozzo, 1994, p. 47). Beozzo¹¹² afirma que o contato de muitos dos membros da ACE, especialmente da JUC, com os trabalhadores do campo no Nordeste teria contribuído para a radicalização política de muitos destes leigos mais tarde.¹¹³ O papado de João XXIII, principalmente por meio das Encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, daria novo impulso a estas e outras atividades do laicato que já eram desenvolvidas no Brasil, imbuindo de maior legitimidade as ações da Igreja progressista, que defendia a sindicalização rural e a educação de base no campo (Beozzo, 1994, p. 51). É neste

¹⁰⁹ O poder da Igreja neste setor era tão grande nesta época que Darcy Ribeiro, enfrentando intensa oposição católica a seu projeto de fundação da Universidade de Brasília (UnB), se viu obrigado a criar um instituto de Teologia na Universidade para amainar a resistência católica (*ibidem*, p. 269).

¹¹⁰ Dom Hélder Câmara e Amoroso Lima, entre outros católicos, integravam o Conselho Federal de Educação.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 268.

¹¹² *Ibidem*, p. 48.

¹¹³ Mais detalhes sobre esta atuação da Igreja no Nordeste, especialmente acerca do Movimento de Natal, podem ser lidos no penúltimo capítulo antes das considerações finais.

sentido que é possível dizer que as transformações da Igreja brasileira não começaram com o Concílio Vaticano II¹¹⁴, mas foram anteriores a ele (Bruneau, 1974, pp. 208 e 209).

4.2 Apresentação dos principais documentos episcopais que precederam a fundação da CNBB

Desde a democratização, em 1945, até a fundação da CNBB, em 1952, uma série de cartas e outros documentos episcopais foram publicados. Inspirados pelo momento de abertura política e tendo já absorvido boa parte dos pressupostos analíticos e propositivos da literatura pastoral francesa e da mais recente doutrina social do Vaticano, diferentes grupos de bispos se reuniam para discutir as questões políticas e sociais cuja transformação julgavam ser da maior importância no curso do novo regime democrático que se instaurava no Brasil. Alguns documentos importantes foram publicados por estes grupos. Levando em conta que eles contribuíram para deitar o pano de fundo intelectual mais próximo aos textos políticos da CNBB, caberá retomar em linhas gerais a tônica e as propostas de alguns dos mais destacados destes documentos.

Em 1945 foi publicada a carta “Pastoral coletiva do episcopado brasileiro sobre o momento político, social e econômico da nação” (1945). Esta carta pastoral, embora publicada pela Arquidiocese de São Paulo, foi elaborada em conjunto por bispos de todo o país. O “momento político, social e econômico da nação”, a que o título da pastoral se reporta, dizia respeito, como mencionado acima, à transição da ditadura varguista para um regime democrático.

Tendo em vista este “momento”, e a exemplo da doutrina social do Vaticano, aquele episcopado brasileiro considerava que a Igreja “não tem nenhum sistema econômico, como não tem regimes políticos para propor aos povos” (Arquidiocese de São Paulo, 1945, p. 198). A democracia até seria bem-vinda, porém mais urgente do que alterar o regime político seria a necessidade de se aplicar a doutrina social da Igreja à realidade social brasileira, pois ela resolveria os problemas políticos e sociais sem o apelo aos recursos violentos de subversão social.¹¹⁵

Por isso, ainda que não pressupusessem um regime político, aqueles bispos se resguardavam o direito de apontar os erros da política. Neste sentido, retomando as

¹¹⁴ Veremos os resultados deste encontro ecumênico da Igreja Católica mundial no próximo capítulo.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 195.

diretrizes papais no campo social e político, o texto enfatiza que a intervenção da Igreja seria “condição necessária de êxito” para a reforma das instituições, como para a regeneração dos costumes, ambas indispensáveis “à reconstrução de uma nova ordem social” (Arquidiocese de São Paulo, 1945, p. 199).

Levando em conta as linhas gerais desta pastoral, pode-se concluir que o episcopado brasileiro, nesta época, ainda era fortemente marcado pela concepção da Igreja da neocristandade, que considerava o catolicismo oficial como a autoridade máxima na “questão social”, entendendo o próprio poder público ainda como subordinado às suas diretrizes. Além disso, esta pastoral representava uma preocupação de a hierarquia católica brasileira continuar a influir na política nacional, e até mesmo ampliar sua influência, a despeito da morte recente de seu mais destacado líder até então, Dom Sebastião Leme (em 1942), e do fim do Estado Novo, que possibilitara um retorno considerável dos nichos de influência do catolicismo na sociedade brasileira, como foi visto no primeiro capítulo.

Ao cabo da I Semana Ruralista da diocese de Campanha, em Minas Gerais, no ano de 1950, foi divulgado o famoso documento “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural” (1950), redigido por Dom Inocêncio Engelke. É reconhecidamente o documento que teria aberto as portas ao progressismo da cúpula eclesiástica no terreno da questão rural.

Neste texto, Dom Inocêncio Engelke expressa um claro temor de que a Igreja Católica perdesse sua influência no meio rural. Segundo ele, seria preciso se antecipar a uma eventual revolução no campo. Por isso, entre outras medidas, a Igreja Católica brasileira deveria se engajar na formação de líderes rurais para recuperar o imenso proletariado dos campos. Ele destaca também a “formação espiritual” para nortear pela fé as transformações sociais que estariam por vir (Engelke, 1977, p. 51).

A “reforma rural” a que o autor se reporta visaria, sobretudo, à tarefa de desproletarização do homem do campo, para a qual deveriam se dedicar o governo, a Igreja e os proprietários rurais. É interessante notar, contudo, que, apesar de ser considerado como um dos primeiros documentos da hierarquia brasileira em direção a uma postura mais progressista frente à questão social, ele não faz menção à participação dos próprios camponeses no processo da “reforma rural” (Carvalho, 1985, p. 81).

No que diz respeito à atuação do Estado mediante o auxílio da Igreja, o documento ressalta que o ensino escolar deveria se adaptar às necessidades do homem no meio rural. Dom Inocêncio Engelke também chama a atenção para a necessidade de

ampliação, no campo, da assistência técnico-agrícola e médico-hospitalar, da seguridade social e do acesso à propriedade da terra para seu cultivo, mas sem dar maiores detalhes sobre como se daria este acesso.

A propósito da I Semana Rural realizada em Jundiáí, no Rio Grande do Norte, em 1951, um grupo de bispos daquela região formulou a “Carta pastoral dos bispos do Rio Grande do Norte sobre o problema rural” (1951). O evento contara com a participação de sacerdotes, professores, fazendeiros, trabalhadores das então três dioceses daquele Estado, além de todos os chefes de serviços públicos atuantes no meio rural, equipes de técnicos do Serviço de Informação Agrícola (SIA) e um grupo da Ação Católica, chefiado pelo então monsenhor Hélder Câmara.

O texto diz que a população rural é o “coração da sociedade” (Marcolino *et. al.*, 1977, p. 54). Nele há clara polarização entre a cidade, em geral associada a aspectos negativos, e o campo, associado a aspectos positivos. A superioridade do campo manifestar-se-ia pela constituição mais sólida da família enquanto unidade econômica. E as “idéias revolucionárias” seriam mais aceitas nas cidades, e menos no campo, “onde o povo é mais conservador e desconfiado com as novidades ousadas”.¹¹⁶

O texto considera entre os principais males da vida rural naquele Estado a limitação de filhos, o vício nos jogos de azar e a “politicagem”. Também constata o “atraso” no campo quanto à formação do trabalhador e ao trato da terra e dos animais. Neste sentido, a introdução da máquina, diz o texto, ajudaria a soerguer o ânimo dos trabalhadores.

Quanto à atuação da Igreja e do Estado no campo, os bispos requerem atenção especial aos princípios da “solidariedade” e da “subsidiariedade”, remetendo aos ensinamentos sociais do Vaticano.¹¹⁷ Neste sentido, em atenção a estes princípios, o Estado deveria participar do desenvolvimento social e econômico do campo por meio do financiamento das atividades rurais, especialmente das cooperativas.¹¹⁸

Também em 1951 foi publicada a carta pastoral coletiva “Ante os problemas sociais”, assinada por 113 bispos de todo o país. Esta carta retoma as Encíclicas *Rerum Novarum*, de Leão XIII, e *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, além de mensagens de Pio XII, para dizer que o homem deve ter acesso não apenas aos frutos da terra, mas à

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 59.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 66.

própria terra (Carvalho, 1985, p. 84). Os bispos também reiteram, à luz dos ensinamentos sociais da Igreja, o caráter duplamente social e individual da propriedade.

Neste sentido, os signatários do documento passam a considerar a reforma agrária como necessária. Na medida em que a propriedade particular seria fruto do trabalho, o acesso à terra deveria se ampliar aos trabalhadores rurais. Além disso, a propriedade seria o elemento estabilizador da sociedade e da família. Desta forma, haveria pelo menos duas razões para a ampliação do acesso à terra: uma atinente ao direito natural, que vincularia a propriedade rural ao trabalho, e outra atinente ao bem comum, pois a propriedade teria o condão de proteger a família de seu processo de desagregação, e por extensão protegeria a própria sociedade. Aliás, o acesso à terra seria também medida de prevenção contra a ascensão do socialismo.

No entender daquele episcopado, a propriedade rural atenderia à sua função social quando o maior número possível de camponeses tivesse uma propriedade rural individual ou familiar. Mas as reformas para se atender este direito deveriam ser cuidadosas, a fim de evitar potenciais conflitos sociais.

Por isso, entre as medidas sugeridas por aqueles bispos no sentido da ampliação do acesso à terra, estaria uma reforma no sistema de taxaço da propriedade rural, reduzindo os tributos incidentes sobre os pequenos proprietários. Já a repartição de terras deveria ser procedida a partir de domínios agrícolas abandonados, respeitando-se ao máximo, portanto, o direito de propriedade.¹¹⁹ Os bispos também reivindicam salários e moradias mais decentes aos trabalhadores do campo, além da instauração de uma previdência rural.

“A Igreja e o Vale do São Francisco” (1952) é documento elaborado em 1952 (pouco antes da fundação da CNBB) pelas circunscrições eclesiásticas situadas no raio de ação da hidrelétrica de Paulo Afonso, no Nordeste brasileiro. Este documento antecipa a proposta de desapropriação por interesse público entre as primeiras alternativas para a questão fundiária, o que a CNBB só passará a defender no início dos anos 1960. Por isso também o texto destaca que a posição daqueles bispos poderia não representar o ponto de vista de todo episcopado concernente ao tema. Aliás, ressalta Carvalho (1985, p. 87) que este seria o primeiro documento da hierarquia brasileira a se referir à questão da desapropriação.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 85.

À propósito das considerações deste documento sobre as “Diretrizes para uma Reforma Agrária no Brasil”, de autoria da Comissão Nacional de Política Agrária (CNPA)¹²⁰, o prelado do vale do São Francisco dispensou as precauções da hierarquia até então relativas à questão fundiária e propôs a desapropriação da grande propriedade agrícola que não atendesse à sua “função social”. Porém este documento indicava novo critério relativo à classificação das terras que atenderiam ou não à sua função social: a produtividade.¹²¹ Mas além das terras improdutivas, o documento sugeria também a desapropriação de terras que poderiam constituir um tipo de monopólio na produção ou ainda que promovessem a exploração do trabalhador rural ou a especulação fundiária. Por isso, os bispos também defendiam a fiscalização da relação trabalhista entre proprietários e trabalhadores, relação esta muitas vezes estabelecida sem contrato. Ainda assim, a desapropriação, sempre que necessária, não poderia dispensar razoável indenização, e deveria ser adotada apenas como último recurso.

Os bispos signatários do documento pedem para o governo realizar um levantamento sistemático das terras de cada unidade federada, levando-se em consideração: as terras devolutas e as ocupadas por particulares; a qualidade das terras e seu aproveitamento efetivo; as possibilidades financeiras e técnicas das propriedades relacionadas segundo o tipo de cultura que desenvolviam e os meios de transporte de que se serviam para escoar sua produção.

Mas no caso das terras “mal-ocupadas” (com porções não aproveitadas para atividades produtivas), ao invés da desapropriação ou de se fazer incidir taxas que forçariam o desmembramento da propriedade, o Estado poderia estimular os proprietários a ceder a porção não explorada em troca de recursos técnicos ou de crédito que lhes seriam assegurados.¹²²

Vale lembrar que estes documentos episcopais, tidos por muitos dos estudiosos das relações entre a Igreja Católica e a política no Brasil como responsáveis pela inauguração de uma visão mais progressista do catolicismo por aqui, foram publicados numa época em que a própria doutrina social do Vaticano já havia aventado a possibilidade de desapropriação de domínios fundiários que não estivessem a serviço do bem coletivo. Refiro-me à Encíclica *Firmissimam*, de Pio XI, e a uma mensagem de

¹²⁰ Integrada por técnicos de vários ministérios e órgãos de classe e vinculada ao Ministério da Agricultura, a CNPA foi instituída em 1951 com o objetivo de desenvolver políticas de financiamento e planejamento da produção do setor agrícola.

¹²¹ Critério, aliás, adotado hoje também pela nossa Constituição Federal de 1988.

¹²² Abdias Vilar de Carvalho (1985, p. 87) e Claudia Fuser (1987, p. 98) atestam que esta política seria colocada em prática mais tarde pela SUDENE.

primeiro de setembro de 1944, de Pio XII. Desta forma, com relação às propostas atinentes à questão social – principal tema destes documentos – a hierarquia se apresentava ainda surpreendentemente tímida, com exceção do prelado do Vale do São Francisco (o que, de resto, reafirma o vanguardismo nordestino no terreno pastoral da Igreja naquele período). Talvez isso se explique pelo fato de que, sendo o Brasil um país que, do ponto de vista sócio-econômico, foi historicamente constituído em torno de sua “vocação agrária”, de um lado, e tendo a Igreja Católica fincado seu domínio religioso e ideológico historicamente também a partir do campo e de sua estrutura fundiária, é possível inferir que aqui – pelo menos mais do que na Europa e mesmo nos Estados Unidos – o progressismo no pensamento católico teve que engatinhar por mais tempo.

4.3 Análise dos principais textos políticos da CNBB na década de 1950

Levando em conta os principais textos políticos da CNBB no período estudado, é possível dividi-los em dois grupos. No primeiro estariam reunidos principalmente dois documentos: “A Igreja e a reforma agrária” (1954), resultante das conclusões gerais da 2ª Assembléia Ordinária da CNBB, realizada em 1954; e o *I Encontro dos Bispos do Nordeste* (1956), derivado do Encontro de mesmo nome que tomou lugar em Campina Grande, em 1956. No segundo período estariam: “A Igreja e a situação do meio rural brasileiro” (1961); o *Plano de Emergência para a Igreja no Brasil* (1962); e por fim a “Mensagem da Comissão Central da CNBB, na Páscoa de 1963” (1963).

Embora esta divisão não siga estritamente a organização dos textos da CNBB sugerida por Abdias Vilar de Carvalho (1985), ela se baseia na sugestão deste autor. Isto porque, conforme ele explica, até inclusive o I Encontro dos Bispos do Nordeste, embora a CNBB estivesse contribuindo para a emergência do tema da reforma agrária em nível nacional, sua proposta era ainda muito tímida, prevendo apenas como último recurso a desapropriação por interesse social, garantindo-se, de qualquer forma, a prévia indenização dos proprietários. A partir do início dos anos 1960, contudo, influenciada pelos movimentos católicos leigos atuantes no campo, a Comissão Central da CNBB passaria a tomar posição marcante frente ao debate acerca das reformas de base, especialmente no que dizia respeito à reforma agrária, que ganharia então contornos mais radicais do que nos textos anteriores. No segundo grupo de textos, a desapropriação por interesse social passaria a ser defendida como o principal

instrumento da reforma agrária, e o requisito da indenização deixaria de ser vinculado necessariamente a um momento anterior à desapropriação.

a) “A Igreja e a reforma agrária”

Como mencionado acima, este texto é resultado das conclusões da 2ª Assembléia Geral da CNBB, realizada em 1954, quando foi divulgado pela primeira vez. O secretariado-geral da instituição, comandado por D. Hélder Câmara, era o encarregado de sua redação.

O documento dá diretrizes detalhadas para uma política de reforma agrária, delineando claramente uma aspiração da cúpula eclesiástica brasileira de influenciar uma eventual reforma agrária patrocinada pelo governo.

Entretanto, o texto faz ressalvas a respeito da conveniência, naquele momento político, de se levar adiante tal reforma. Tratava-se de uma época de eleições num período especialmente conturbado da história brasileira. Pouco tempo antes da realização desta Assembléia da CNBB ocorrera o suicídio de Vargas e o país atravessava grande instabilidade política, inclusive com ameaça de golpe militar.¹²³

Tendo este pano de fundo em vista, ainda que não tenha feito referência a ele de forma explícita, o texto alerta que uma reforma agrária requereria um momento de tranquilidade política, pois o Congresso Nacional precisaria da “serenidade necessária” para avaliar bem o plano de sua execução (CNBB, 1977a, p. 78). O tema, então, deveria ser conduzido no início de um novo governo, assim que se restabelecesse a “normalidade política”. De qualquer forma, o que a Conferência chama de “estudos rurais” poderia já ser conduzido pelos órgãos administrativos dos três entes federativos.

Sendo assim, os bispos da CNBB lançam sua concepção a respeito do que seria a reforma agrária: um conjunto de medidas que modificariam o estatuto jurídico-social da propriedade rural. Ela teria entre seus principais objetivos: vincular o homem à terra enquanto seu proprietário, possibilitar o acesso à terra em larga escala, criar condições para se obter os meios da promoção de uma existência digna à família do campo. Uma vez atendidos estes objetivos, seria possível, de acordo com o texto, evitar o “drama das migrações” e promover a produção de gêneros alimentares de consumo local.

¹²³ Vide o primeiro tópico deste capítulo.

Mas para a efetivação destes objetivos seria antes preciso, nos termos do documento, remover os “vícios de estrutura” e outros obstáculos à justa distribuição de um bem que seria destinado pelo Criador a todos os homens, “não a uns poucos privilegiados” (CNBB, 1977a, p. 80). Isto porque a propriedade particular seria “a expressão concreta daquilo que é básico à estabilidade mesma do grupo familiar”.¹²⁴ Para que a distribuição de terras não fosse fadada ao fracasso, seria necessário proporcionar ao proprietário rural os meios técnicos, financeiros, educativos e assistenciais que promovessem a fixação do homem e o aumento da produtividade de sua propriedade. Mas o texto não detalha quais seriam estes meios e como seriam desenvolvidos e aplicados.

Neste documento, a CNBB afirma que a reforma agrária deveria ser conduzida por uma parceria entre o poder público e a iniciativa particular. No que diz respeito ao primeiro, o Congresso Nacional seria o responsável pela legislação, e os órgãos administrativos pela regulamentação e execução dos planos. Já a iniciativa particular seria representada, sobretudo, pela própria Igreja. De acordo com o documento, à Igreja, “pela sua autoridade moral e influência incontestável no meio rural, cabe papel relevante na realização da reforma agrária”.¹²⁵ Aos bispos e vigários cumpriria a missão de apoiar e aceitar a reforma proposta e desejada pela cúpula da hierarquia. Além disso, teriam a tarefa de persuadir os grandes proprietários a fim de que fizessem, eles próprios, pequenas experiências de reforma agrária em suas terras. A idéia seria obter dos paroquianos grandes proprietários a cessão de terras para a organização de núcleos de colonização.

Em suma, o texto condensa as principais características da reforma agrária nos seguintes aspectos: a propriedade individual (ou familiar) deveria ser seu princípio básico; e a reforma deveria ocorrer de forma gradativa, evitando a desintegração da comunidade rural, e dando margem também à ação educativa e ao trabalho em conjunto.

Mas no que diz respeito aos meios de se garantir o acesso à terra, o documento ressalta que as dimensões das propriedades já existentes não deveriam ser a preocupação maior da reforma agrária, já que o país teria apenas 27% de seu território cultivado. Em outras palavras, importaria assentar as famílias, mas protegendo-se ao máximo os direitos adquiridos: “A divisão ou subdivisão das propriedades privadas não

¹²⁴ *Ibidem*, p. 80.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 82.

deve ser considerada como ponto básico para uma reforma agrária” (CNBB, 1977a, p. 85).

Neste sentido, a hipótese de desapropriação por “interesse do bem comum” deveria ser contemplada apenas como último recurso, e por um meio “justo e seguro”. Além disso, caso a divisão neste caso não surtisse o efeito desejado, dever-se-ia determinar a reintegração da porção de terra desapropriada.

Mesmo assim, caso fosse preciso proceder à desapropriação, o documento estabelece uma ordem de prioridade: primeiro as propriedades rurais beneficiadas por obras permanentes de saneamento, drenagem, açudagem etc, isto é, as propriedades beneficiadas por obras do DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra as Secas). Em segundo lugar poder-se-ia proceder à desapropriação das propriedades inexploradas ou mal exploradas próximas a grandes centros de consumo e necessárias ao abastecimento destes, ou que estivessem às margens de boas vias de comunicação. Por fim, a desapropriação recairia sobre grandes proprietários de zonas rurais densamente povoadas, sobretudo se aproveitadas por culturas extensivas de exportação.

Importa destacar, portanto, que neste texto divulgado pela CNBB em 1954 a propriedade privada aparece como princípio básico da reforma agrária, que não visaria à extinção da propriedade ou ao seu uso coletivo, mas à atribuição, ao máximo de pessoas possível, da propriedade individual ou familiar do domínio, sempre respeitando ao máximo as propriedades rurais já existentes.

b) *O I Encontro dos Bispos do Nordeste* e outros textos

Segundo Abdias Vilar de Carvalho (1980, p. 108), o *I Encontro dos Bispos do Nordeste* seria mais um documento inserido no contexto do “Movimento Nordeste”, uma aliança regional entre classes subalternas, setores médios e certas frações da classe dominante em torno do discurso a respeito do subdesenvolvimento e da desigualdade regional do Nordeste enquanto problemas nacionais.

Este movimento levantaria a bandeira da industrialização da região principalmente pela via da alteração de sua estrutura agrária, atacando os latifúndios e a monocultura da região, que dificultariam a implementação de maior diversidade na produção agrícola, necessária ao abastecimento das cidades em processo de industrialização e de crescimento demográfico.

Em agosto de 1955, realizou-se no Recife o Congresso de Salvação do Nordeste, que teve grande importância para o movimento camponês, pois foi a primeira vez no Brasil em que mais de duas mil pessoas, entre autoridades, parlamentares, representantes da indústria, do comércio, de sindicatos, das Ligas Camponesas, profissionais liberais, estudantes etc, reuniram-se para discutir abertamente os principais problemas socioeconômicos da região. A Comissão de Política da Terra era composta por mais de duzentos delegados, em sua maioria camponeses representantes das Ligas.

A Comissão Organizadora e Executiva do Congresso de Salvação do Nordeste tinha, entre seus integrantes, uma presença marcante de políticos ligados à esquerda nordestina (Bastos, 1984, pp. 44 e 45). Como exemplo é pertinente citar a participação de Miguel Arraes, então deputado estadual pelo PSD¹²⁶ e presidente da Liga de Emancipação Nacional; Francisco Julião, então deputado estadual pelo PSB¹²⁷ e um dos principais líderes das Ligas Camponesas em Pernambuco; e Paulo Cavalcanti, então jornalista e comunista.

A “Carta de Salvação do Nordeste” (1955), que trazia o resumo das sugestões finais do Congresso, apontava o retardamento do desenvolvimento econômico do Nordeste, se comparado com o Centro-Sul do país, cujas razões principais seriam, além da seca, a predominância dos latifúndios improdutivos ou monocultores e a falta de articulação entre os órgãos governamentais, que não conseguiam elaborar e concretizar políticas públicas de planejamento integrado para toda a região. No que dizia respeito à industrialização nordestina, seria preciso antes realizar duas medidas cruciais: diversificar a produção agrícola (onde mais de dois terços da população se concentrava) e aumentar o potencial energético da bacia do rio São Francisco.¹²⁸

A Carta propunha também a extensão da legislação trabalhista para o campo e o reforço da organização sindical, bem como a reforma agrária mediante a desapropriação das terras situadas no Polígono das Secas ou que tivessem sido beneficiadas pelas obras e serviços do governo (especialmente do DNOCS).

A contenção do êxodo rural e da emigração para as cidades e para o Centro-Sul também aparece como um dos principais objetivos que a implementação das sugestões do Congresso ajudaria a realizar. Neste contexto, os problemas do Nordeste eram encarados como problemas nacionais.

¹²⁶ Partido Social Democrático.

¹²⁷ Partido Socialista Brasileiro.

¹²⁸ É neste sentido que entre os principais objetivos do Congresso estaria, conforme Bastos (1984, p. 44), o de introduzir as teses desenvolvimentistas naquela região.

Na esteira do Congresso de Salvação do Nordeste, o objetivo central do I Encontro dos Bispos do Nordeste era transformar a região em investimento industrial e agrícola produtivo. Uma das medidas mais prementes para a consecução deste objetivo, de acordo com o documento episcopal, seria substituir as tradicionais soluções meramente hidráulicas no enfrentamento dos problemas do sertão brasileiro (CNBB, 1960b, p. 30) – as quais teriam sido a tônica das políticas públicas até então usualmente associadas à atuação do DNOCS – por uma política integrada de diversificação da produção agrícola mediante subvenção governamental e com vistas ao abastecimento das zonas em que se operasse o processo de industrialização.

É neste espírito que o I Encontro dos Bispos do Nordeste foi convocado pela CNBB com o apoio da Nunciatura Apostólica e realizado entre os dias 21 e 26 de maio de 1956.¹²⁹ Constituiu-se num dos primeiros e principais textos da hierarquia recém-conferenciada (e, por extensão, da posição oficial da Igreja Católica brasileira). O documento publicado para a divulgação do Encontro é dividido em sete partes. A primeira delas é um discurso, realizado pelo então presidente Juscelino Kubitschek a propósito da abertura dos trabalhos entre os bispos participantes e os técnicos do governo que lhes prestaram o suporte técnico e de materiais. A segunda parte é a “Declaração dos Bispos do Nordeste”, que reúne as principais conclusões e sugestões dos diferentes grupos de trabalho que compuseram o Encontro. A terceira parte, intitulada “Sugestões dos grupos de estudos do I Encontro dos Bispos do Nordeste”, contém algumas propostas mais específicas de cada grupo. A quarta parte, “Planejamento e Investimentos”, é um texto redigido pelo economista Rômulo Almeida, que coordenou o primeiro grupo de estudos do I Encontro. A quinta parte trata-se de uma “Alocução do Presidente Juscelino Kubitschek”, em que enaltece os resultados profícuos do encontro episcopal. A sexta parte dispõe de uma série de decretos presidenciais atinentes à coordenação de trabalhos para a execução das sugestões dos bispos do Nordeste. E finalmente a sétima parte do documento traz os decretos presidenciais que consubstanciaram as propostas específicas apresentadas pelos grupos de trabalho do Encontro.

A “Declaração dos Bispos do Nordeste” (CNBB, 1960b) é o texto mais importante daquele documento para esta pesquisa na medida em que ele condensa as principais conclusões e sugestões acatadas pelo episcopado nordestino – e ratificadas

¹²⁹ *Ibidem*, p. 29.

pela CNBB – a partir dos grupos de trabalho em que participavam os bispos e técnicos de diferentes órgãos do governo. Este texto é dividido em uma introdução e seis temas.

Na introdução, “Sentido do Encontro dos Bispos do Nordeste”, são apresentados o plano geral, os temas tratados pelo texto e há uma breve consideração a respeito das relações entre a Igreja e as questões políticas. Justifica-se a interação da Igreja com órgãos do poder público em função da “inter-relação entre questões materiais e questões espirituais” (CNBB, 1960b, p. 29). Mas a declaração lembra que os dois lados agem com “absoluta independência”. Sendo assim, e movidos pela “fé” e pela “esperança”, os bispos do Nordeste, em clara referência ao “método” do padre belga Joseph Cardijn há algum tempo já adotado pela Ação Católica, pedem a Deus que oriente suas “deficiências no ver, no julgar e no agir”.¹³⁰

O primeiro tema da “Declaração” é intitulado “Planejamento e investimentos”. Nele os bispos criticam a falta de ambas as coisas no Nordeste e ensaiam explicações para esta carência. Em primeiro lugar, dizem faltar critérios científicos para a identificação dos problemas regionais e pessoal técnico habilitado para a coleta e análise de dados relativos à economia regional, o que seria indispensável para um conhecimento mais aprofundado dos problemas e potencialidades nordestinas e das inter-relações entre os diversos setores. Em seguida criticam a maioria dos problemas regionais, especialmente os conduzidos pelo DNOCS, por atingirem antes os efeitos e não as causas dos problemas da região. Em terceiro lugar, apontam para o mais grave (e reiterado no texto) problema encontrado na região: a descoordenação entre os órgãos públicos lá atuantes. Por último criticam a ausência de uma política financeira adequada para o Nordeste, que deveria contar com mais amplos e bem aplicados recursos federais.

Além dos problemas “materiais” acima referidos, o texto também menciona problemas “de ordem moral”¹³¹, como a proliferação de projetos eleitoreiros, importando a pulverização de verbas e o desvio de dinheiro. Neste ponto, os bispos do Nordeste deixam escapar uma certa aversão à política partidária, pois a sociedade deveria não ser encarada como “parte”, mas como um “todo”.

Levando em consideração estas críticas, o texto desfila algumas sugestões gerais atinentes à necessidade de planejamento econômico para o Nordeste. Primeiramente, o planejamento regional teria que se dar de acordo com as aptidões econômicas, geofísicas, sociais e culturais da região, sem a importação de modelos de fora do país ou

¹³⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹³¹ *Ibidem*, p. 31.

do Centro-Sul. Seria preciso também que o poder público priorizasse a região na política de câmbio e importações, reduzisse o risco da cobertura de investimentos, financiasse importações (especialmente de equipamentos e matérias-primas) e facilitasse os investimentos estrangeiros. Além disso, em uma linha de argumentação muito parecida com a questão dos “pontos de estrangulamento” da CEPAL, a “Declaração” sustenta que caberia acelerar a instalação de redes locais de distribuição de eletricidade, inclusive para a irrigação, bem como melhorar a distribuição de combustíveis no interior, fatores que constroem o desenvolvimento econômico da região. Estudos e projetos para a ampliação da rede rodovias e ferroviária e da cabotagem também seriam bem vindos, a fim de criar condições mais propícias ao escoamento rápido e seguro da produção nordestina. No que diz respeito à comunicação, considerada precária, os bispos propõem também a modernização dos equipamentos do Departamento de Correios e Telégrafos. Por último, entre estas sugestões gerais atinentes ao planejamento, o texto depõe a favor de um melhor aproveitamento das zonas úmidas da região, da mineração e da industrialização, a fim de se “tornar possível, pela diversificação de atividades e pelo desenvolvimento geral, reduzir a importância das secas para a economia regional” (CNBB, 1960b, p. 33).

O intuito destas sugestões, segue o texto, seria o de fazer com que o governo federal finalmente entendesse a importância do desenvolvimento econômico-social do Nordeste para todo o país. Por isso também os bispos lançam apelo ao clero e à AC para que continuassem com seu engajamento no sentido de mudar a mentalidade das populações e das autoridades públicas referente aos problemas nordestinos. Ao cabo das considerações sobre o primeiro tema da “Declaração”, os bispos escrevem uma “paterna advertência aos economistas”.¹³² Citam Pio XI e Pio XII a respeito de vários avisos sobre o excesso de esperança nas soluções meramente econômicas: a economia que corta ligações com a moral, dizem, é inumana.

O segundo tema tratado pela “Declaração” é “Agricultura – Crédito Rural – Colonização”. A princípio, os bispos ensaiam uma sucinta caracterização da vida econômica e social da região, apontando para o aspecto eminentemente agropastoril e seu atraso técnico. A cultura da cana, dos cereais, do algodão e de algumas outras fibras, bem como a criação de animais de pequeno e grande porte constituiriam tradicionalmente a base da vida econômica e social no Nordeste. E esta produção

¹³² *Ibidem*, p. 34.

sofreria ante um “baixo nível de inversão de capitais”, sobretudo na agricultura, e ante uma mão-de-obra não especializada (CNBB, 1960b, p. 37).

Ainda a propósito da caracterização da vida sócio-econômica da região, o texto constata que cerca de 79% da população nordestina vivia no campo, contra cerca de 21% nas cidades e vilas. Diante destes dados, diferentemente do que era sustentado no documento resultante da 2ª Assembléia Geral da CNBB (comentado acima), a “Declaração dos bispos do Nordeste” considera que o elevado grau de concentração fundiária seria um grande problema. Neste sentido, os bispos salientam que, embora a terra não fosse o único fator propício a resolver o êxodo rural desordenado, deveria ser considerada como um dos mais importantes para “fixar o homem com sua família ao meio, através do lote agrícola familiar”.¹³³ Seria necessário então evitar o inchaço da Zona da Mata e das periferias do Centro-Sul e utilizar as terras férteis e suscetíveis de aproveitamento econômico e de colonização no Polígono das Secas.

Mas, segundo o texto, como a cana-de-açúcar monopolizava as melhores terras e fazia da produção da Zona da Mata uma monocultura, “dever-se-ia instar junto a usineiros compreensivos para que”, entre outras coisas: permitissem que porções de terras das usinas, localizadas perto das casas dos trabalhadores e “porventura não cobertas de canaviais”, pudessem ser utilizadas pelos trabalhadores rurais para a produção de gêneros de alimentação; diversificassem a produção, aproveitando áreas não cultivadas com outros gêneros que não a cana, sobretudo visando ao abastecimento da Zona da Mata e à fixação dos trabalhadores (em geral sazonais) na própria área do açúcar; e por fim, para que eles “humanizassem as condições de vida dos camponeses”.¹³⁴ Os próprios bispos do Nordeste logo em seguida reconhecem que, embora o ideal seria que a terra fosse possuída pelo trabalhador, a situação fundiária na região dificultava tremendamente este desígnio. Por isso, para que o trabalhador alcançasse a propriedade da terra, seria preciso ocupar as áreas ainda não ou mal aproveitadas, assim como as áreas dos grandes açudes públicos, que teriam sido realizados pelo DNOCS, denunciam os bispos, sem a prévia e devida desapropriação de suas áreas, de modo que a maior parte dos benefícios da açudagem aproveitavam aos proprietários das terras em que o açude era instalado.

Neste segundo tema da “Declaração”, o texto também critica o fato de a maior parte dos recursos do DNOCS e da CVSF (Comissão do Vale do São Francisco) não ser

¹³³ *Ibidem*, p. 37.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 38 e 39.

destinada à produção agropecuária, à indústria de transformação e à formação da mão-de-obra. Apenas 11% destes recursos destinava-se ao desenvolvimento da produção. Tendo isso em conta e considerando também o desinteresse dos bancos particulares no investimento da produção rural (em função dos altos riscos e das baixas taxas de retorno), a “Declaração” incita à ampliação da política de créditos rurais pelo Banco do Brasil (BB) e pelo Banco do Nordeste do Brasil (BNB), os quais não deveriam privilegiar, como faziam, o fomento a grandes produtores. A política creditícia praticada até então não atenderia, desta forma, às necessidades fundamentais da expressiva massa de pequenos produtores nordestinos, embora eles respondessem por cerca de 45% do total da produção agrícola na região (CNBB, 1960b, pp. 42 e 43). Lembrando as indicações de Maritain e da Economia Humana neste sentido, o crédito rural deveria ser acompanhado do devido apoio técnico para a produção, bem como ter um acompanhamento de perto de técnicos do governo que monitorassem sua viabilidade financeira. Em seguida, a “Declaração” tece uma rápida consideração a respeito da desarticulação entre órgãos do poder público responsáveis pelos serviços de colonização no Nordeste.

O grupo de bispos e técnicos do governo que integraram o grupo “Agricultura – Crédito Rural – Colonização” redigiu também uma breve conclusão ao cabo das considerações atinentes a este tema. Entre seus pontos mais importantes, vale destacar a denúncia à “exploração comunista” que suscitaria a agitação nas favelas do Centro-Sul, para onde migrava boa parte dos retirantes nordestinos.¹³⁵ O problema da imigração, aliás, é tido como um dos pontos centrais não apenas para este tema, mas para toda a “Declaração” e demais documentos do I Encontro. A má distribuição da propriedade rural, escrevem os bispos, levaria ao seu uso inadequado, não atendendo de forma satisfatória os interesses da coletividade. As medidas iniciais de reforma agrária promovidas pelo governo mereceriam o apoio da sociedade, diz o texto, que também faz um apelo à aceleração da tramitação de projetos no Congresso Nacional atinentes ao acesso e à exploração agrária, locação rural e desapropriação das áreas de terras aproveitadas pelos açudes públicos.¹³⁶

Para deixar clara a posição da Igreja a respeito da reforma agrária naquele período, a “Declaração” conceitua:

¹³⁵ É em sentido parecido que o texto também ressalta que o desenvolvimento industrial e agrário permitiria afastar as populações rurais da ideologização comunista no campo (*ibidem*, p. 46).

¹³⁶ *Ibidem*, p. 47.

Por reforma agrária compreendemos não apenas a distribuição pura e simples da terra – a ser feita com o critério que a matéria tão delicada exige e salvaguardas à justiça e à equidade – mas também a simultânea e constante assistência técnica, financeira, educativa, social e religiosa aos agricultores e suas famílias em favor de quem ela deverá ser promovida (CNBB, 1960b, p.48).

Cumprе salientar aqui que estas “salvaguardas à justiça e à equidade” que esta “matéria tão delicada exige” estão aí para esclarecer que, sob o prisma da Igreja Católica no Brasil, a distribuição de terras não poderia afetar o direito de propriedade.

O terceiro tema da “Declaração” se reporta aos “Serviços Sociais e Educativos”, em que os bispos apóiam a implantação do Serviço Social Rural (SSR), que teria entre seus principais desígnios a função de oferecer um suporte técnico e financeiro sobretudo ao trabalhador comunitário, cuja participação o órgão deveria incentivar na elaboração das políticas públicas de sua competência.

O quarto tema diz respeito ao “Problema da eletrificação do Nordeste e a contribuição da CHESF¹³⁷ para sua solução”. Ali os bispos justificam seu interesse na ampliação da hidrelétrica de Paulo Afonso, pois o Nordeste teria uma relação Quilowatt/habitante bem inferior da encontrada no eixo Rio-São Paulo, o que se erguia como um fator limitante a seu desenvolvimento industrial e econômico.¹³⁸ Além disso, a distribuição de energia também deveria deixar de privilegiar apenas o litoral. Neste tema, a “Declaração” também tece considerações sobre a expansão das áreas navegáveis do rio São Francisco e afluentes.

O “Programa de Execução Imediata” é o quinto tema do texto. Nele, antes de tudo, os bispos festejam a colaboração entre Igreja e governo e a importância atribuída por este ao I Encontro. Depois de citar os inúmeros órgãos do poder público envolvidos nos primeiros trabalhos decorrentes dos apontamentos dos grupos de estudo do Encontro, o texto destaca mais uma vez a necessidade de se coordenarem as políticas públicas do governo federal no Nordeste a partir de um planejamento global para a região. Os principais objetivos da experiência-piloto criada pelo governo federal para atender às propostas dos grupos do I Encontro deveriam ser, segundo os bispos, evitar a emigração em massa e estabelecer uma colaboração coordenada entre os diferentes órgãos do poder público atuantes na região.¹³⁹ Mas, apesar de seu engajamento nas questões sociais e seu envolvimento com o governo, dizem os bispos, a Igreja não

¹³⁷ Companhia Hidrelétrica do São Francisco.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 52.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 59.

poderia se responsabilizar pela concretização ou não das políticas apontadas, pois isso caberia apenas ao poder público.

No último tema da “Declaração”, intitulado “A Igreja em face dos problemas sociais”, os bispos do Nordeste discorrem uma justificativa a respeito de sua intervenção em questões temporais. Segundo eles, estas questões temporais interferem nas espirituais: “O objetivo fundamental da Igreja é o Reino de Deus. Mas o Reino de Deus começa transitoriamente no tempo, para chegar, definitivamente, na Eternidade” (CNBB, 1960b, p. 62). Neste tema os bispos do Nordeste aproveitam também para indicar suas principais referências em questões temporais. Dizem eles: “Um lema que poderíamos pôr à face de um debate sobre os nossos *problemas sociais* seria aquele de Santo Tomás de Aquino, para quem um mínimo de bem-estar material se exige para a prática das virtudes morais”.¹⁴⁰ O texto salienta também que desde Leão XIII até Pio XII seria possível observar um claro crescimento da preocupação da Igreja Católica com os problemas sociais. Aliás, este seria a principal temática das Encíclicas papais nos últimos 50 anos. Por isso, citando também as Encíclicas *Divini Redemptoris* e *Quadragesimo Anno*, ambas de Pio XI (e comentadas no segundo capítulo desta dissertação), os bispos do Nordeste elogiam a atuação dos leigos em seu engajamento social. À propósito, citam também um texto de Pio XII, *Aos homens da Ação Católica*, em que o papa escreve, neste sentido: “passou o tempo das reflexões e dos projetos: é a hora da ação” (Pio XII *apud* CNBB, 1960b, p. 64).¹⁴¹

Seguindo a evolução do pensamento teológico-político do catolicismo nos últimos anos, o texto afirma também que a Igreja, reconhecendo o poder do Estado, não quer interferir em seu campo de atuação. Ainda assim, ela pode desempenhar, em cooperação com o poder público, um importante papel de orientar as políticas de acordo com sua doutrina social, para o alcance do bem comum. Por isso, nesta qualidade de inspiradora das orientações gerais a serem seguidas pelo poder público em matéria social, a CNBB enumera o que considera como alguns “postulados fundamentais”: em primeiro lugar, o fato de que a técnica, sendo um instrumento essencial, não é, porém, absoluta, pois deve se submeter às exigências naturais do homem e do cristianismo; em segundo lugar, a Igreja se isenta da responsabilidade pelas injustiças sociais e se coloca ao lado dos injustiçados; em terceiro, ela prega a reforma social, mas de modo que não se suscitem desequilíbrios e conflitos; em quarto, tendo em vista que as exigências do

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 63.

¹⁴¹ Certamente não por acaso, esta frase lembra muito a última tese de Marx sobre Feuerbach.

Nordeste ultrapassam os organismos estatais, diz o texto, a Igreja também deveria mudar sua postura na região, atuando de forma mais intensa no campo econômico, social e espiritual; por último, os bispos chamam a atenção para a necessidade de constituição de parcerias entre o poder público, o espiritual e a iniciativa privada para o enfrentamento dos problemas apontados pela “Declaração” (CNBB, 1960b, pp. 65 a 67). O texto finaliza enaltecendo mais uma vez a profunda importância para a Igreja do aprofundamento da cooperação entre o clero e a Ação Católica, que seria em boa parte responsável pelas renovações pastorais no seio da Igreja.

A terceira parte de *I Encontro dos Bispos do Nordeste* traz um texto assinado pelos grupos de estudos compostos por bispos e técnicos do governo, texto este em que aparecem as propostas mais específicas de cada grupo. Também editado sob a tutela da CNBB, ele é intitulado “Sugestões dos grupos de estudos do I Encontro dos Bispos do Nordeste” (CNBB, 1960c). Trata especialmente do entrosamento de órgãos públicos e particulares atuantes no Nordeste e do Programa de Ação Imediata da Presidência, em parte decorrente também dos trabalhos do Encontro. Na introdução destas “Sugestões”, mais uma vez, os bispos afirmam não se comprometerem com a execução dos planos. Mas destacam que seria importante levá-los a cabo, de modo a se reconhecer que o bem do Nordeste verteria em bem para o país.

Após esta introdução, as “Sugestões” se dividem em quatro tópicos. No primeiro deles (e mais sucinto), “Medidas fundamentais de caráter administrativo e orçamentário”, pede-se a liberação e a salvaguarda das verbas destinadas à aplicação no Nordeste, que, enquanto “zona subdesenvolvida”¹⁴², não poderia entrar nos cortes orçamentários previstos pelo governo.

No segundo tópico, “Medidas de execução imediata”, os grupos de trabalho tecem comentários e propostas atinentes a vários projetos específicos destinados a diferentes Estados e cidades daquela região. As propostas estão divididas em dois subitens, “Projetos” e “Indicações”. Quanto ao subitem “Projetos”, os grupos de trabalho propugnam pela coordenação dos órgãos de colonização e pela criação de núcleos coloniais no Maranhão, Piauí e Ceará, onde seriam produzidos gêneros alimentares para o abastecimento das capitais. No caso da criação do “cinturão verde” em torno de Fortaleza, em função de sua importância, o texto sugere a desapropriação das terras destinadas para este fim, mediante indenização “prévia e justa”.¹⁴³ No Rio

¹⁴² *Ibidem*, p. 73.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 76.

Grande do Norte, os grupos de trabalho do Encontro sugerem a construção de um porto teleférico em Areia Branca e incentivos econômicos aos vales secos do Açu e Apodi, para a fixação do nordestino em seu meio e para a produção de cereais, que condizem, frisa o texto, com as características geofísicas daquelas terras. Interessante notar que, no caso do Rio Grande do Norte, pede-se a coordenação dos órgãos do poder público com a Arquidiocese de Natal e com a Diocese de Mossoró, para a “assistência social e religiosa que os projetos compreendem” (CNBB, 1960c, p. 78).

Para a Paraíba, os grupos de trabalho propõem a construção de uma hidrelétrica e a colonização irrigada de suas terras marginais. Em Pernambuco, o aparelhamento do porto do Recife, o desenvolvimento da produção de fosfatos para melhorar o adubo e a produtividade agrícola, bem como a ampliação da infra-estrutura ferro e rodoviária. Além disso, urgiria instalar um cinturão verde ao redor da capital visando seu abastecimento, para o que, também em função de sua importância, valeria proceder à desapropriação das terras necessárias após a prévia compensação financeira. Porém, vale reiterar aqui que estas sugestões de desapropriação de terras não despontam propriamente como uma política de reforma agrária defendida pelos grupos de trabalho do I Encontro dos Bispos do Nordeste, mas como uma medida específica designada para o fim também específico de desenvolvimento rural e abastecimento das capitais. Para Pernambuco também é proposta a instalação de um posto de migração em Petrolina. Postos de migração, o estabelecimento de famílias em áreas de colonização e uma política habitacional para os trabalhadores rurais também são sugeridos para vários Estados da região.

Vale ressaltar ainda a preocupação dos grupos de trabalho relativa à indústria agropastoril. Na Paraíba, em Alagoas e na Bahia cumpriria ao governo, conforme o texto, incentivar a indústria leiteira e de origem animal mediante crédito orientado do BNB em entendimento com o BB e o BNDE, visando ao abastecimento de todo o Nordeste com carnes e derivados do leite, ainda mais considerando que a população nordestina sofria deficiências de proteína animal em sua alimentação. A produção e a distribuição de sementes, especialmente para o plantio do algodão, mereceu igualmente a atenção do texto.

Os grupos de estudos também sugerem ao Instituto Biológico da Bahia a criação de uma fábrica de produtos biológicos de defesa sanitária, para a produção de vacinas e outros produtos voltados para a agropecuária, a fim de dotar a região de maior auto-suficiência neste setor.

Já no subitem “Indicações”, ainda atinente ao segundo tópico das “Sugestões”, os grupos de estudos do I Encontro apresentam uma outra série de propostas para os Estados no Nordeste. Vale destacar neste ponto a indicação da elevação da dotação orçamentária, pelo Congresso, destinada ao abastecimento de água no Polígono das Secas, sendo urgente também neste sentido a prioridade da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN) para a produção da tubulação para aquele fim (CNBB, 1960c, p. 88). Também destacam a necessidade de: regulamentação e funcionamento do Serviço Social Rural; instalação de novo porto no Rio Grande do Norte; perenização de rios em Pernambuco (com vistas à agricultura irrigável); assistência financeira às indústrias de fertilizantes, inseticidas e fungicidas em todo o Nordeste; fomento da usina de soda cáustica, ácido clorídrico e fosfato de cálcio em Sergipe mediante financiamento e vantagens na importação de equipamentos; instalação de novos poços no Vale do São Francisco para a irrigação da região; colonização do Baixo São Francisco; empréstimos fundiários a trabalhadores rurais e lavradores já experimentados; crédito pessoal a pequenos agricultores; financiamento da cultura do sisal; a retenção e emprego no próprio Nordeste das contribuições previdenciárias lá recolhidas, entre outras indicações.

No terceiro tópico das “Sugestões”, os grupos de trabalho do I Encontro apontam para a necessidade de uma reforma administrativa no Ministério da Agricultura. Figuram entre as propostas neste sentido o entrosamento entre órgãos do poder público e também com a iniciativa privada, a desburocratização dos órgãos federais de assistência técnica ao agricultor e o “condicionamento de toda ação de fomento rural a um planejamento técnico e executivo que tome como base a participação dos agricultores interessados e suas organizações e tenha em vista o trabalho com finalidade educacional”.¹⁴⁴ Fiel ao ideal corporativo do pensamento político católico, o texto sustenta que, no planejamento do crédito rural pelos vários órgãos do governo, seria preciso que fosse dada preferência ao fomento de cooperativas.¹⁴⁵

A quarta parte do documento do I Encontro dos Bispos do Nordeste apresenta um texto intitulado “Planejamento e Investimentos”, de autoria do coordenador do

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 98.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 101.

primeiro grupo de estudos do Encontro, o economista Rômulo Almeida¹⁴⁶. Neste texto, o autor chama a atenção para a necessidade de planejamento e de investimentos estruturais a longo prazo para o Nordeste superar sua condição de subdesenvolvimento. “A experiência do Nordeste revela uma sucessão anárquica de idéias imaturas e projetos apressados, quando não de simples formulações, em termos convencionais, de interesses políticos ou econômicos de pequenos grupos ou pessoas” (Almeida, 1960, pp. 103 e 104). A execução simultânea de projetos desarticulados entre si redundaria em altos custos e em baixa produtividade dos investimentos realizados pelos governos federal e estaduais. Neste sentido, salienta o autor que o planejamento se impõe para a mobilização e conjugação de todos os esforços para o desenvolvimento do Nordeste, reduzindo os efeitos da seca sobre aquela economia. Para tanto, seria preciso antes realizar uma documentação e pesquisas que permitissem a constatação dos recursos encontrados na região e que orientassem quanto ao estabelecimento conseqüente de prioridades (ante à limitação dos recursos).

O primeiro e mais importante dos investimentos no Nordeste deveria se aplicar na formação de pessoal técnico. Por isso, o autor pede empenho e elogia a criação do Grupo de Planejamento do Nordeste, criado pelo governo Kubitschek dentro das competências do Conselho de Desenvolvimento Econômico. Outro ponto importante que aproxima este texto do discurso desenvolvimentista da época se refere à interpretação do fenômeno da inflação: Rômulo Almeida ressalta que os efeitos inflacionários no Nordeste a propósito de seu desenvolvimento não seriam de temer, ao contrário do que aconteceria em regiões em que haveria o pleno emprego.¹⁴⁷

Quanto à política de câmbio e importações, o texto do economista ratificado pela CNBB sugere ao governo a aplicação de benefícios ou investimentos federais compensatórios para produtos de exportação, a redução do risco na inversão de capitais, garantindo sua cobertura e o licenciamento de importações para equipamentos e matérias-primas com cotas de câmbio específicas para estes casos.

Em clara adoção das teses do desenvolvimentismo a respeito do fenômeno do subdesenvolvimento, diz o texto: “A situação atual do Nordeste resulta, segundo

¹⁴⁶ Rômulo Almeida participara da Comissão Mista Brasil-EUA, chefiara a assessoria econômica do governo Vargas (da qual participara também, entre outros, Jesus Soares Pereira, outro nacionalista), fora economista da Confederação Nacional da Indústria (CNI), integrara o conselho consultivo da CHESF, fora presidente do BNB e deputado federal pelo PTB. Na época do I Encontro havia deixado seu cargo no Congresso para se tornar Secretário da Fazenda da Bahia. Mais tarde, Rômulo Almeida também representaria seu Estado junto à SUDENE.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 109.

convicção do grupo, da insuficiência quantitativa e qualitativa dos investimentos que aqui têm sido feitos” (Almeida, 1960, p. 111). Neste sentido, dever-se-ia priorizar a aplicação de recursos nas áreas de energia, transportes e comunicações, solo e água, pesquisa, educação, assistência técnica e saneamento para o Nordeste.¹⁴⁸ Mas valeria salientar que, apesar do papel central exercido pelo Estado na promoção do desenvolvimento nordestino, todas as medidas propostas teriam o condão, conforme o texto, de incitar a produção e o crescimento econômico da iniciativa privada.

Este texto do primeiro grupo de estudos do I Encontro finaliza com considerações de seu autor a respeito da necessidade de o Nordeste incentivar não apenas a agropecuária, mas também a indústria de transformação correspondente aos bens produzidos por este setor. Por isso, além do algodão, o Nordeste deveria também produzir tecido; além da mandioca, farinha; indústria de materiais; celulose e papel. Para tudo isso, o crédito, os incentivos cambiais e fiscais seriam de fundamental importância.

Juscelino Kubitschek, presidente à época, assinou vinte decretos em que consubstanciava as providências executivas derivadas das recomendações dos bispos (Kubitschek, 1960a, p. 124). Além disso, auxiliou as pesquisas, os debates e a formulação das propostas dos bispos nordestinos mediante a disposição de muitos dos assessores do próprio gabinete da Presidência, entre outros funcionários públicos e ocupantes de cargos de confiança ligados a órgãos federais atuantes no Nordeste. Kubitschek havia perdido para Juarez Távora nas eleições presidenciais naquela região e por isso via a possibilidade de, por sua aproximação com a Igreja, de grande apelo popular naquela região, angariar maior popularidade entre os nordestinos. Em um de seus discursos que compõem o documento *I Encontro...*, o então presidente festeja a colaboração entre “poder temporal” e “poder espiritual”.¹⁴⁹

Kubitschek reforçou também a interpretação dos bispos nordestinos, já suscitada pelo Congresso de Salvação do Nordeste, segundo a qual os problemas de emigração no Nordeste repercutiriam na criação de favelas no Centro-Sul (Kubitschek, 1960b, p. 18), o que equivaleria a reconhecer a importância nacional da “região-problema” Nordeste (Cohn, 1979, pp. 81 e seguintes). O então presidente esclareceu sua opção desenvolvimentista, de que o Estado fornece o estímulo e a coordenação das atividades econômicas, as quais deveriam ser exploradas quase sempre pela iniciativa privada

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 111 a 115.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 125.

(Kubitschek, 1960b, pp. 18 e 19). E afirmou o seu comprometimento no atendimento às principais reivindicações dos bispos. Seriam elas, segundo o presidente: a elaboração de estudos técnicos sobre a região, englobando diferentes áreas do conhecimento em uma instituição que congregaria uma característica multidisciplinar, bem como o estímulo ao entrosamento entre os vários órgãos federais que atuavam no Nordeste por meio da criação de um grupo de estudos sobre aquela região e que fosse integrado por especialistas do governo. Nestes termos, aproveitou para endossar a crítica à desarticulação e aos esforços unidirecionais contra a seca por parte do DNOCS.¹⁵⁰

Ainda em 1956, o presidente criou, através de um decreto, o Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste (GTDN) com o escopo de realizar um estudo abrangente da região e das atividades e gastos do governo federal realizados por lá. Em 1959, por novo decreto, Kubitschek transformaria o GTDN no CODENO (Conselho de Desenvolvimento do Nordeste), igualmente sob a liderança de Celso Furtado. O Conselho funcionou por menos de um ano como um órgão intermediário até a fundação da SUDENE, no mesmo ano (Cohn, 1979, pp. 133 e 134). Assim como o GTDN, a SUDENE não foi resultado direto do I Encontro dos Bispos do Nordeste, mas ele inegavelmente atuou como um dos pivôs do processo que culminou, com o auxílio de outros órgãos governamentais, em sua criação.¹⁵¹ É neste sentido que Mainwaring (1989, p. 76) ressalta que a criação da SUDENE teria sido fruto da cooperação entre Igreja e Estado.

Indício disso é o eco dos escritos emanados daquele Encontro nas razões que fundamentaram a instauração da SUDENE, nas palavras do próprio Celso Furtado. A *Operação Nordeste*, texto que, segundo Cohn (1979, p. 132), configurou-se como a tradução ao nível político da criação da SUDENE, afirma que o maior objetivo do governo para aquela região seria sanar a desarticulação de seus órgãos com vistas à unificação da elaboração de planos e de estratégias de desenvolvimento agrário e industrial para o Nordeste (Furtado, 1959, pp. 17 e 18).

A trajetória destes textos resumidamente recuperados nos permite entender que as influências dos discursos políticos não ocorrem apenas em linha reta, de seus grandes performistas, como Celso Furtado, para as instituições que de alguma forma se apropriaram dele e o rotinizaram, como a CNBB em *I Encontro dos Bispos do Nordeste*. Estas influências são muitas vezes cruzadas. Desta forma, se a CNBB bebeu

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 25.

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 87 e seguintes.

da fonte desenvolvimentista para propor a industrialização planejada e a diversificação da produção agrícola no Nordeste, Furtado foi o escolhido por Kubitschek para coordenar os órgãos atuantes na região, conforme exigência dos próprios bispos, e reafirmou muitas das preocupações do episcopado atinentes ao desenvolvimento nordestino.

Outro documento importante, a Declaração da 4ª Assembléia Geral da CNBB (1958), realizada em julho de 1958 em Goiânia, apresentava como seu principal tema a “Renovação Paroquial”, mas não deixou de tecer considerações também sobre outros três temas: educação, ação social e política. O documento não dialoga com projetos do governo em específico. Há apenas referência explícita à construção de Brasília, mas não a propósito da avaliação da conveniência da construção da nova capital, senão para chamar a atenção para a importância do enfrentamento dos problemas sociais do Brasil. Entre as propostas da Assembléia neste sentido, vale destacar, mais uma vez, segundo o documento, a necessidade de o governo fazer um esforço para criar um clima propício à realização da reforma agrária, bem como para criar condições para a melhoria de vida e de trabalho dos camponeses, mediante a conscientização dos proprietários, políticas públicas e a associação entre trabalhadores, a fim de reunirem esforços na tentativa de promoverem uma vida mais “humana” e “cristã” (CNBB, 1958, p. 820).

Em maio de 1959 foi realizado em Natal o II Encontro dos Bispos do Nordeste, mais uma vez contando com a participação de inúmeros técnicos de órgãos federais e estaduais atuantes na região. Mas este documento mostrou uma preocupação maior da Igreja com sua própria organização interna e com suas atividades litúrgicas, pastorais e sacramentais. No que diz respeito às questões sociais, não apresentou grandes inovações em relação ao I Encontro. Na verdade, a temática social foi tratada à luz da avaliação dos projetos e grupos de estudos colocados em andamento a partir do I Encontro. De acordo com Alves (1979, p. 177), o objetivo principal do II Encontro foi pressionar o Congresso para votar a criação da SUDENE. É neste sentido, aliás, que a “Declaração” do Encontro realizado em Natal tece uma série de elogios à Operação Nordeste, alertando para a conveniência e a urgência da adoção pelo governo, o quanto antes, das indicações centrais contidas no documento de mesmo nome coordenado por Celso Furtado.

Levando em consideração a experiência da relação entre o governo e a Igreja a propósito dos documentos aqui analisados, especialmente *I Encontro dos Bispos do Nordeste*, vale salientar que os técnicos do governo, ligados a diversos Ministérios,

além de terem fornecido os documentos e o instrumental técnico para a elaboração das propostas da hierarquia católica, forneceram as bases analíticas sobre as quais se assentaram muitos destes documentos. Alves (1979, p. 177) indica que, tendo isso em conta, a CNBB consolidaria sua aliança com um grande grupo de tecnocratas que ainda se manteria vários anos no poder e modernizaria a estrutura administrativa do país. De fato, o documento do I Encontro pode ser encarado como um ponto de inflexão na construção desta aliança com o governo, o que pode ser constatado em várias de suas passagens. Boa parte de seus “projetos” e “indicações” constituíam, na verdade, a aprovação e a anuência, pela Igreja, de projetos do próprio governo ou indicativos de retomada de obras abandonadas. De acordo com Fuser (1987, p. 105), *I Encontro...* atestaria de forma inequívoca a adesão do episcopado ao projeto desenvolvimentista do governo.

O nacionalismo, marcante no discurso católico brasileiro dos anos 1920 aos anos 1940, voltou a ganhar destaque no discurso liderado pela cúpula eclesiástica, mas desta vez de forma qualitativamente bem distinta. Não se trata mais de um nacionalismo ufanista e de certa forma ainda ligado a concepções de um certo romantismo tardio, mas um nacionalismo econômico, preocupado e vinculado à questão do desenvolvimento, desprovido, neste sentido, da carga enaltecida das peculiaridades da trajetória e da cultura do país.

5. João XXIII, Paulo VI e o Concílio Vaticano II

As transformações no terreno político, social, econômico, e mesmo teológico, litúrgico e pastoral, por que passava o catolicismo desde fins do século XIX, ganharam sua expressão máxima no papado de João XXIII (1958 a 1963) e no Concílio Vaticano II (1962 a 1965).¹⁵² A Encíclica *Mater et Magistra* (1961), publicada em 1961 a propósito da comemoração dos 70 anos da *Rerum Novarum*, inaugurava os contornos do aprofundamento de uma visão progressista na Santa Sé. Em muitos aspectos, como não poderia deixar de ser, a Encíclica retoma os ensinamentos sociais dos pontífices anteriores, mas por meio deste documento João XXIII denuncia de forma muito mais contundente que seus predecessores os problemas enfrentados pelos países pobres e pelos trabalhadores no campo. Adota também uma linguagem que remete à “descoberta” do subdesenvolvimento e de sua responsabilidade partilhada entre os países (e não apenas como um problema dos países “atrasados”).

Mater et Magistra talvez seja a Encíclica mais famosa do catolicismo desde a *Rerum Novarum*. Mas, neste caso, tratava-se de uma época em que o liberalismo enquanto pensamento político-econômico já havia deixado sua posição hegemônica. A superação da crise de 1929 nos Estados Unidos e em boa parte do mundo ocidental mediante a intervenção estatal na economia e a constituição dos Estados de Bem-Estar Social na Europa eram claro sinal neste sentido. Tendo em conta este pano de fundo, o papa inicia a *Mater et Magistra* festejando o recrudescimento do liberalismo. Segundo ele, aquela corrente de pensamento político-econômico excluía a relação entre leis morais e leis econômicas, que antes eram naturais. Sob seu domínio, a atividade econômica visava apenas ao lucro. Juros, salários, preços, tudo era determinado pelas leis do mercado. E o poder civil não podia intervir na esfera econômica. As associações de trabalhadores eram no máximo toleradas, e as desigualdades sociais e as condições de trabalho pioravam constantemente (João XXIII, 1972, p. 228). Mas muito disso teria mudado. O Estado finalmente assumiria seu papel central na organização e no controle das atividades econômicas. E boa parte destas mudanças, continua o papa, seriam devidas à doutrina social da Igreja e à atuação do laicato em prol de sua divulgação.

¹⁵² Paulo VI (1963 a 1978) em muitos aspectos ainda deu continuidade ao progressismo de seu antecessor, mas já a partir do papado de João Paulo II (1978 a 2005) e sobretudo no pontificado atual, de Bento XVI, houve um processo crescente de recrudescimento daquela experiência, tendo havido um retorno considerável das posições conservadoras no seio do degrau mais alto da hierarquia mundial.

Após uma resenha dos principais documentos sociais dos predecessores de João XXIII, a Encíclica indica algumas destas mudanças. Os trabalhadores sindicalizados estariam mais conscientes dos problemas sociais e de suas responsabilidades. A educação de base, o bem-estar e a mobilidade social teriam crescido. Mas os *desequilíbrios* entre os setores sociais e econômicos seriam cada vez maiores, entre regiões de um mesmo país e entre países: “O problema mais importante de nossa época é, talvez, o das relações que devem existir entre os países economicamente desenvolvidos e os países em fase de desenvolvimento” (João XXIII, 1972, p. 266). E superar estes *desequilíbrios* seria o maior desafio temporal a partir daquela época, o que só poderia ser realizado mediante maior participação política da população e intervenção do poder público na vida econômica e social.¹⁵³

Porém, a propósito das “precisões doutrinárias” sobre o pensamento político da Igreja, a Encíclica lembra mais uma vez que, nas atividades econômicas, a primazia é da iniciativa privada. O papa reafirma o direito natural da propriedade privada, “mesmo dos meios de produção”, sendo ela essencial para a proteção da pessoa humana e para assegurar sua liberdade.¹⁵⁴ Mas este direito é condicionado por sua função social e pela necessidade de sua distribuição mais equitativa. Ainda que este indicativo estivesse contido também entre os documentos sociais dos predecessores de João XXIII, ele aparece aqui de modo muito mais enfático e desenvolvido.¹⁵⁵

Mais uma vez aqui a iniciativa privada ganha preferência em relação à intervenção estatal, mas o chamado “princípio de subsidiariedade” (formulado por Pio XI na Encíclica *Quadragesimo Anno*), que deveria orientar a atuação do Estado, daria contornos bem mais amplos ao papel “suplementar” do Estado nas atividades econômicas. Sua função seria a de se empenhar no acréscimo da produção para beneficiar todos os cidadãos, bem como prestar ajuda aos membros e grupos do corpo social, não destruí-los ou absorvê-los.¹⁵⁶ De um lado, onde há carência do setor privado, constitui-se, segundo o papa, a tirania do público e faltam bens de consumo e serviços; de outro lado, onde falta o poder público, impera a desordem e os mais poderosos exploram a miséria alheia. Mas quanto maior a complexidade da estrutura social, segue o documento, maior a necessidade da participação do Estado na promoção da economia e dos direitos sociais. A primazia da iniciativa privada na exploração das atividades

¹⁵³ *Ibidem*, p. 236.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 252.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 254 a 256.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 238 e 239.

econômicas, então, não pode impedir que o Estado disponha de bens de produção, especialmente se estes bens, em função de sua importância econômica, não puderem ficar nas mãos de particulares sem prejuízo para o bem comum (João XXIII, 1972, p. 255).

O papa recuperou também as considerações dos pontífices anteriores com relação à determinação do que a Igreja Católica entende por “salário justo”. As relações entre capital e trabalho não poderiam ser condicionadas pelos ditames da “livre concorrência”, e deste modo a composição do salário justo deveria levar em conta também móveis extra-econômicos.¹⁵⁷ Entre os critérios para sua composição figuram considerações a respeito de uma existência digna dos trabalhadores e de suas famílias, da condição econômico-financeira da empresa, da exigência do pleno emprego (afinal salários muito elevados poderiam repercutir negativamente no índice de desemprego), e da situação econômica mais geral do país e do mundo.

Claramente inspirado pelo pensamento político-econômico de Lebreton, o papa ressalta neste documento que a prosperidade econômica de um povo se mede menos pela soma total de seus bens e riquezas e mais pela justiça de sua repartição. Aliás, o ideal das cooperativas e a defesa dos sindicatos continuam a marcar o discurso do Vaticano.¹⁵⁸ Também central no pensamento de Economia e Humanismo, a principal mensagem que a Encíclica tenta transmitir diz respeito à necessidade de se estabelecer um entendimento mútuo e cooperações entre as economias de diversos países, evitando os efeitos nefastos das leis de mercado nas relações entre eles e de modo que as nações mais ricas possam auxiliar o desenvolvimento das mais pobres. A justiça e a equidade deveriam ser buscadas não só nas relações entre patrões e empregados, mas também entre os vários setores da economia e entre regiões e países.¹⁵⁹

Neste sentido, os poderes públicos deveriam dotar as regiões menos desenvolvidas dos serviços públicos essenciais e que correspondam ao nível de vida geral de cada país. Uma Administração Pública clarividente regularia a oferta de mão-de-obra, as migrações internas, os salários, os impostos, créditos etc.¹⁶⁰ O documento também entende que os países estariam cada vez mais interdependentes, e por isso seria impossível manter a paz se persistissem as desigualdades econômicas e sociais profundas entre eles. Praticamente parafraseando o pensamento político de Lebreton, a

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 243 e 244.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 244 e 245.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 257 e seguintes.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 265.

Encíclica afirma que o progresso econômico deve seguir a par do progresso social, para se evitarem desequilíbrios setoriais. O papa, nesta linha, elogia a formação de especialistas católicos que auxiliavam as nações em desenvolvimento mediante o planejamento econômico e a formação de técnicos.

A *Mater et Magistra* também se reporta detidamente à questão agrária. João XXIII reitera a indicação de Pio XII, de que as pequenas e médias propriedades agrícola, artesanal, profissional, comercial ou industrial, deveriam ser protegidas e fomentadas. De preferência, a pequena propriedade agrícola familiar seria organizada em forma de cooperativas, e para sua viabilidade comercial seria preciso dar uma formação técnica e cultural aos integrantes destas empresas (João XXIII, 1972, pp. 246 a 248). Os trabalhadores rurais (e mesmo os urbanos) não podem ser meros executores de ordens, sem a possibilidade de opinar sobre os rumos das empresas em que trabalham.

Em outros pontos, mais uma vez, o documento parece ratificar o pensamento político expresso por Lebreton e outros integrantes do movimento Economia e Humanismo. É o que se observa, por exemplo, na preocupação do texto com o êxodo rural, dizendo ser necessária a diminuição da diferença entre a qualidade de vida no campo e a qualidade de vida na cidade. Neste sentido, seria preciso proceder ao aparelhamento físico e cultural do campo, tarefa atribuída especialmente ao poder público, visando à instalação de estradas, hospitais, escolas elementares e profissionalizantes, culto, mobiliários e habitação.¹⁶¹ Para a agricultura se desenvolver no mesmo ritmo da indústria e do comércio seria necessário ampliar o acesso às técnicas modernas dos métodos de produção. Utilizando expressamente um dos conceitos centrais do pensamento político-econômico de Lebreton, a Encíclica afirma que somente assim seria possível engendrar um “desenvolvimento harmônico” entre os diferentes setores da economia.¹⁶²

Considerando também que o capitalismo financeiro tende a investir em outros negócios que não a agricultura em função da baixa rentabilidade e da demora relativa do retorno neste setor, João XXIII sustenta que o poder público tem que tomar a dianteira do crédito rural, além de criar seguros para os produtos agrícolas e para os agricultores e suas famílias. Seria conveniente também que especialistas, sobretudo do governo, ajudassem a determinar os preços dos produtos do setor. Em suma, ao poder público

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 258 e seguintes.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 259 e 260.

incumbiria o papel de garantir, especialmente, a competitividade das empresas agrícolas familiares, incentivando-as a se constituírem na forma de cooperativas, a se organizarem em associações profissionais e a tomarem parte na elaboração das políticas públicas que lhes dizem respeito. Só assim, segue o documento, os trabalhadores rurais lograrão alcançar o peso e a influência que convêm à sua condição (João XXIII, 1972, pp. 260 a 264).

Neste sentido, a harmonização dos diferentes setores da economia, superando os desequilíbrios “inorgânicos”, e a modernização da agricultura aparecem na Encíclica como os principais meios de se atingir o desenvolvimento.¹⁶³ O setor agrícola em todo o mundo, se comparado com o setor industrial, sofreria de um atraso técnico relativo, que repercutiria tanto no desequilíbrio setorial (prejudicial à noção católica de desenvolvimento) como na própria qualidade de vida dos trabalhadores rurais frente aos urbanos. Desta forma, o Estado, como motor do desenvolvimento, deveria voltar seu empenho no fomento das atividades econômicas, principalmente da agricultura, por meio de uma política econômica específica para o setor, com créditos, taxas cambiais, apoio técnico e uma política social que garantissem a superação de seu atraso relativo. Porém, ao mesmo tempo em que o campo deveria se modernizar e mesmo adotar o padrão industrial de produção, seria preciso defender também a pequena propriedade, a fim de se fazer valer a função social do domínio fundiário.

Na parte dedicada à avaliação da ação pastoral da Igreja pela Encíclica, o papa elogia o engajamento dos movimentos leigos, chegando a citar expressamente o método “ver, julgar, agir”, do padre belga Joseph Cardijn. A doutrina social da Igreja, escreve João XXIII neste sentido, não pode ser apenas anunciada, mas precisa também ser aplicada. O papa ressalta que teoria e prática devem caminhar juntas.¹⁶⁴

As principais novidades desta Encíclica, portanto, reportam-se à discussão que ela suscita em torno de temas como as relações comerciais internacionais, o subdesenvolvimento e o tratamento diferenciado que nela recebe a questão agrícola, em termos muito próximos aos delineados por Lebreton e seu movimento Economia e Humanismo (Fuser, 1987, p. 50).

Ainda que nitidamente em várias passagens inspirada na obra de padre Lebreton, a *Mater et Magistra* não cita o padre francês. As Encíclicas sociais, até João XXIII, e as Constituições sociais do Vaticano II faziam referência a apóstolos do Evangelho, ao

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 258 a 262.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 283 a 285.

Velho Testamento, à própria doutrina social do Vaticano e a alguns dos principais teólogos da história da Igreja, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Isso muda com a *Populorum Progressio*, Encíclica de Paulo VI dedicada a Lebrecht (que havia morrido pouco antes de sua publicação, em 1967) e que de fato não apenas traz entre suas principais referências bibliográficas Maritain e padre Lebrecht, mas em boa parte não é mais que uma paráfrase de trechos de uma obra deste último, *Dinâmica concreta do desenvolvimento*.

Pouco tempo depois de assumir o papado, João XXIII convocou, em 1959, um Concílio Ecumênico para atualizar as orientações políticas e religiosas da Igreja Católica. O Concílio Vaticano II foi realizado entre 1962 e 1965, tendo quatro sessões de dois meses cada. Os bispos brasileiros sempre tiveram as passagens pagas pelo governo federal para participarem do encontro (Piletti e Praxedes, 1997, p. 277).

Este Concílio é considerado por boa parte da literatura como a mais ampla reforma da história da Igreja (Serbin, 2002, p. 99). Apesar de dominado por europeus, assimilou muitas das idéias dos bispos da América Latina, como Dom Hélder Câmara e Dom Manuel Larraín, do Chile, que como o brasileiro era outro vice-presidente do CELAM e trabalhava nos bastidores para organizar discussões e preparações para as votações oficiais (Beozzo, 1994, pp. 80 e 81).

Os bispos latino-americanos sabiam que pouco poderiam contribuir para os debates teológicos, em que as Igrejas européias e norte-americanas dominavam. A contribuição maior ficaria por conta da experiência pastoral dos vários movimentos e serviços prestados pela hierarquia e por leigos no Brasil e outros países, além da experiência de articulação episcopal supranacional concentrada no CELAM.¹⁶⁵

Durante um Concílio, a Cúria Romana, que à época era ainda de orientação conservadora, não governa, pelo menos não de direito, embora tenha tentado controlar de fato as primeiras sessões do evento, em 1962.¹⁶⁶ Porém, o progressismo atravessava não apenas os bispos mais engajados da América Latina, mas galgava já amplo alcance entre os europeus e norte-americanos, de modo que a ala progressista da Igreja compunha a maioria dos integrantes do encontro.¹⁶⁷ Estes bispos conseguiram se associar para demover as tentativas da Cúria de controlar as deliberações do encontro. O

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 74.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 79.

¹⁶⁷ Cabe esclarecer que os progressistas eram maioria no Concílio (considerando os clérigos dos diferentes países com representação no encontro), mas a hierarquia brasileira, como já foi mencionado em outra passagem, era predominantemente conservadora, embora a Comissão Central da CNBB fosse composta, até pelo menos a metade do Concílio, sobretudo por bispos progressistas.

secretariado da CNBB, por exemplo, organizava reuniões na Domus Mariae em Roma, onde vários bispos de diferentes países, especialmente ligados ao CELAM, bem como, principalmente, franceses, preparavam-se para os assuntos a serem discutidos no Concílio.

Como resultado dos quatro anos de trabalhos, é possível elencar resumidamente algumas de suas maiores inovações: a dinamização e a modernização das celebrações litúrgicas, como a substituição do latim pelas línguas pátrias nas missas¹⁶⁸; o incentivo à participação consciente dos leigos na vida política; e a discussão e o lançamento de projetos de desenvolvimento para o então chamado Terceiro Mundo e para a união das Igrejas Católicas dos países no enfrentamento de questões humanitárias. Este último ponto contou com a participação de sacerdotes franceses e latino-americanos, além dos principais Cardeais, Montini (Itália) e Suenens (Bélgica), que lideraram a corrente progressista que conseguiu superar as resistências tradicionalistas da Cúria Romana (Piletti e Praxedes, 1997, p. 281).

A Constituição conciliar *Gaudium et Spes*, promulgada pelo Concílio Vaticano II, cristalizou a atualização da visão política da Igreja Católica enquanto instituição internacional apresentando suas interpretações e suas sugestões atinentes à ordem político-social e econômica. Na segunda parte deste longo documento (de mais de 90 páginas), estão traçadas as orientações pastorais inspiradas nos princípios doutrinários do Vaticano, que são revisitados na primeira parte da Constituição. Entre os seis pontos principais tratados no documento, vale fazer referência ao “desenvolvimento econômico a serviço do homem”, a “maior difusão da propriedade particular”, a “participação de todos na vida pública” e a “eliminação da guerra e construção de uma comunidade internacional” (Concílio Vaticano II, 1972).

O diagnóstico dos aspectos da vida social, política e econômica da época contido neste documento parte de uma recuperação de toda a doutrina social da Igreja até então. A miséria encontrada nos países pobres é lamentada, assim como a desigualdade destes em relação aos desenvolvidos. A moral cristã, na nova perspectiva pastoral que agora o Vaticano II passa a estender para toda a Igreja, não poderia admitir tal situação: para superá-la, seria preciso agir politicamente, junto aos governos e de preferência por meio de instituições da sociedade civil, especialmente sindicatos e organizações católicas. Entre os “princípios diretores de toda a vida econômico-social”, destacam-se, mais uma

¹⁶⁸ Mas vale salientar que a mais famosa intervenção no Concílio em prol da manutenção do latim foi de Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina (Torres, 1968, p. 223).

vez, o ideal de a propriedade privada servir ao maior número de pessoas possíveis e a função social do domínio particular, especialmente o fundiário (Concílio Vaticano II, 1972, pp. 362 a 368). Segundo Claudia Fuser (1987, p. 53), o documento incorpora, neste trecho, tanto o personalismo de Teilhard de Chardin e Emmanuel Mounier quanto as concepções desenvolvimentistas de organismos das Nações Unidas, como a CEPAL e o movimento Economia e Humanismo.¹⁶⁹

Levando em conta estas referências, bem como a própria doutrina social do Vaticano, a *Gaudium et Spes* também condenou a livre concorrência e o liberalismo, dizendo serem eles contrários ao desenvolvimento econômico e social por dificultarem as reformas necessárias, lideradas pelo Estado. Mas, como não poderia deixar de ser, o documento também não se furta a criticar o socialismo e seu sacrifício dos direitos fundamentais da pessoa humana em nome de uma organização coletiva da produção (Concílio Vaticano II, 1972, pp. 360 e 361). Entre os principais instrumentos das políticas visando ao desenvolvimento econômico-social, o documento destaca que os governos deveriam levar em conta a melhoria das condições de trabalho, a distribuição das terras não cultivadas e o fomento creditício e técnico das cooperativas agrícolas familiares.

Ao seu cabo, o encontro ecumênico teve grande receptividade na América Latina, com a criação de vários institutos para a realização dos trabalhos conjuntos indicados pelas Constituições e programas conciliares. No Brasil, os movimentos ligados à Ação Católica Especializada (ACE) foram os maiores entusiastas e aplicadores de suas diretrizes: a eclesiologia do povo de Deus, as tarefas temporais consagradas aos católicos, o reconhecimento da autonomia civil e a reconciliação da Igreja com a modernidade (a ciência, a técnica e a democracia) eram todas metas e práticas já realizadas por estes leigos por aqui. É neste sentido que, antes de ser o maior responsável pelas transformações na Igreja Católica, o Concílio as confirmava. De acordo com Moraes (1982, p. 26), foi a mais célebre tentativa de recuperação da consciência histórica pela Igreja Católica. Isto é, a partir de então a instituição

¹⁶⁹ Lebreton fundou, em 1958, o IRFED (Institut International de Recherche et de Formation, Éducation et Développement) em Paris, que fornecia pesquisas para o desenvolvimento global harmonizado e auto-propulsado a vários Estados Nacionais, bem como realizava a capacitação técnica e a formação espiritual de profissionais aptos a participarem em políticas de planejamento (a maioria dos estudantes era proveniente de países em desenvolvimento). Também no âmbito do IRFED passou a ser publicada a Revista *Développement et Civilisations*. Este instituto foi mais tarde considerado pela ONU como uma de suas organizações consultivas não-governamentais, assim como a CEPAL.

reconheceria oficialmente que não poderia mais buscar seu fundo de legitimidade no estritamente sagrado, na atemporalidade, na transcendência (Morais, 1982, p. 24).

6. A CNBB no início dos anos 1960: reformismo e dissolução da democracia

O início dos anos 1960 foi caracterizado pelo compromisso da CNBB com a defesa das reformas de base no Brasil, que promoveriam, segundo o entendimento da instituição, a superação do subdesenvolvimento no país. Na verdade, mais do que isso, em relação ao debate em torno da questão agrária, a hierarquia brasileira foi um dos mais importantes atores políticos a contribuir para a ascensão do tema da reforma agrária ao olho do furacão do debate político daquele período, que se acirrava mais e mais, em boa parte também em função deste mesmo debate sobre a reforma agrária.

Se a princípio as preocupações da hierarquia brasileira com relação à questão agrária eram motivadas em grande parte pelos movimentos leigos que vivificavam uma literatura católica francesa no país, a partir dos anos 1960 é possível dizer que a radicalização do posicionamento político da CNBB em relação à questão agrária foi motivada mais diretamente pela experiência pastoral dos quadros especializados da Ação Católica no campo, bem como dos sindicatos rurais e das comunidades eclesiais de base instaurados desde meados da década anterior.

A experiência pastoral mais importante se encontrava no Nordeste, por meio do Movimento de Natal, que desempenhou papel fundamental no revigoramento do catolicismo junto às populações rurais naquela região. Ele englobava entre suas atividades o Movimento de Educação de Base (MEB), a sindicalização rural, a prática do cooperativismo, clubes de jovens, cursos de formação de líderes rurais, conscientização religiosa, política etc (Camargo, 1971, p. 67). Dom Eugênio Sales, importante integrante da Comissão Central da CNBB, figurava como o principal coordenador e responsável pelos destinos do movimento. Em 1958 eram fundadas as primeiras escolas radiofônicas e nos anos 1960 o movimento se nacionalizava via MEB. O sucesso das escolas radiofônicas possibilitou à CNBB estabelecer um convênio com o governo federal em 1961, conquistando financiamento público para a expansão daquela experiência educacional Brasil afora.¹⁷⁰ No mesmo ano teve início a sindicalização rural no Nordeste, também a princípio pela Arquidiocese de Natal.

¹⁷⁰ Dom José Távora (então arcebispo de Aracajú e também membro da Comissão Central da CNBB) conseguiu estabelecer convênio com o governo de Jânio Quadros para instalar várias escolas radiofônicas no Norte, Nordeste e Centro-Oeste.

O Movimento de Educação de Base (MEB), ligado à CNBB e financiado pelo governo federal, tinha o apoio institucional e de recursos humanos da Ação Católica Especializada (ACE), e atuava especialmente junto a populações pobres e camponesas no Nordeste. Os arcebispos de Natal, Dom Eugênio Sales, e de Aracajú, Dom José Távora (grande amigo de Dom Hélder Câmara), eram seus principais entusiastas e apoiadores na hierarquia nordestina. Com a ascensão do Movimento de Natal e sua repercussão política mediante o MEB e a sindicalização rural, ambos passaram a dividir com Hélder Câmara a liderança das renovações pastorais da Igreja no Brasil.

Os maiores objetivos do movimento consistiam em educar e transmitir uma certa “consciência católica e política” ao trabalhador rural, valorizando a cultura popular e oral. Em parte é também por isso que alguns de seus maiores veículos eram as escolas radiofônicas.

O MEB, animado pelos militantes católicos leigos ligados a movimentos especializados, passou a ser influenciado pelas propostas pedagógicas do pernambucano Paulo Freire. Por isso, o movimento não se limitou a alfabetizar e a instruir as populações rurais, mas também se engajou na própria organização política dos trabalhadores do campo, contribuindo de maneira decisiva para o processo de sindicalização rural junto ao Serviço de Assistência Rural (SAR) já no final dos anos 1950 (Barros, 2003, p. 39). E, nesta qualidade, passou a ser peça chave da Igreja Católica brasileira na sua tentativa de combater o avanço das Ligas Camponesas, consideradas pela hierarquia como “comunistas”.

Ideologicamente, o Movimento de Natal se caracterizava pelo entendimento de que os problemas sociais da região Nordeste eram causados por sua estrutura fundiária, não pela seca. Havia uma tentativa de se compreender e atacar as causas da miséria no campo, sendo este um dever do cristão. Ferreira de Camargo (1971), nas entrevistas que fez com líderes leigos do Movimento de Natal, encontrou também notável porosidade de seu discurso à linguagem desenvolvimentista. Alguns entrevistados inclusive ensaiariam realizar uma ponte entre o desenvolvimentismo e a doutrina social do Vaticano.

A “ação supletiva” da Igreja deve desenvolver-se, dizem os entrevistados, quando o governo é omissos como na área do Nordeste brasileiro ou quando faltam órgãos e agências particulares ou públicas que possam assumir a responsabilidade dos problemas humanos da região e do processo de desenvolvimento.¹⁷¹

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 85.

Além disso, entre os professores de maior destaque responsáveis pelos cursos de formação de líderes do Movimento de Natal estavam alguns colaboradores de Lebreton no Brasil, como o sociólogo Arthur Rios. Mais tarde, a própria SUDENE acolheria alguns técnicos formados pela experiência do movimento (Camargo, 1971, p. 92). Mas a influência da doutrina social do Vaticano, como não poderia deixar de ser, mostrou-se igualmente intensa nas investigações de Ferreira de Camargo sobre o movimento: o combate ao “comunismo ateu” e ao “capitalismo liberal” também fazia parte do vocabulário de seus integrantes, talvez em parte para diferenciar seu engajamento político do socialismo ou do comunismo, de que eram acusados por vezes.¹⁷²

O movimento encetaria, assim, segundo Camargo¹⁷³, uma “dessacralização” e uma “desnaturalização” da miséria e da pobreza, pondo-se contra o antigo fatalismo natural e divino a respeito do fenômeno das secas. Em seus termos, os aspectos sociais e econômicos seriam os verdadeiros responsáveis pelo subdesenvolvimento da região. Este movimento, aliado à “Cruzada São Sebastião”, ao “Banco da Providência”, aos sindicatos rurais, entre outras atividades promovidas pela hierarquia e por leigos com apoio da CNBB, representava a guinada política da cúpula eclesiástica em direção aos pobres.

A importância do Movimento de Natal para a hierarquia não dizia respeito apenas à dinamização e ao aprofundamento de sua postura progressista relacionada ao desenvolvimento sócio-econômico e à questão agrária. O movimento desempenhava pelo menos outros dois papéis fundamentais para a Igreja Católica no Brasil. Em primeiro lugar, passava a disputar com as Ligas Camponesas e com o PCB (Partido Comunista Brasileiro) a formação de sindicatos rurais no Nordeste, evitando a constituição de uma hegemonia “comunista” (aos olhos da hierarquia) naquela atividade. Mas em parte justamente em função desta disputa que o Movimento de Natal também veria a necessidade de adotar um discurso político em afinidade com a esquerda.¹⁷⁴ Em segundo lugar, sendo o meio rural nordestino historicamente o ambiente de maior influência cultural da Igreja Católica no país, ele dispunha de uma importância política relativamente diminuta num contexto democrático em que só a população alfabetizada poderia votar. Neste sentido, a sindicalização rural, a formação

¹⁷² *Ibidem*, p. 97.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 88.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 101.

de uma “consciência” ao mesmo tempo social e católica dos problemas do Nordeste, bem como a alfabetização das comunidades junto às quais o movimento exercia suas atividades, tudo isso tinha o condão também de imbuir o meio rural (católico) nordestino de um peso maior no cenário político nacional.

Padre Queiroga (1977, p. 340) resume as razões do êxito deste movimento em alguns aspectos: interação entre sacerdotes, religiosos, leigos e bispos; formação de lideranças e capacitação técnica de pessoal; recursos humanos buscados especialmente junto aos quadros da ACE; a atualização apostólica quanto aos métodos e conteúdos pastorais; o planejamento e a coordenação de atividades, superando a antiga fragmentação e a atuação pastoral isolada; e por fim o emprego das modernas técnicas de comunicação em massa, como o rádio.

O catolicismo popular ainda reinante no Brasil – de caráter familiar, pouco sacramental, apoiado em promessas, procissões, celebrações coletivas – oferecia uma resistência marcante ao conjunto de mudanças (pastorais, ecumênicas, litúrgicas) na orientação oficial da Santa Sé a partir do Concílio Vaticano II.¹⁷⁵ É neste sentido que o Movimento de Natal, atuante sobretudo junto às camadas populares, também foi essencial para que a repercussão do Concílio não fosse negativa, pelo contrário.

Mas desde a renúncia de Jânio Quadros, em 1961, o Brasil voltou a atravessar um período de intensa crise econômica e política. Embora a entrada maciça de capital estrangeiro e os vultosos investimentos estatais durante o governo Kubitschek tivessem impulsionado sobremaneira o crescimento de praticamente todos os setores da economia, especialmente da indústria, sua forma extremamente abrupta e intensa de aplicação fugiu ao controle de uma planificação estatal razoável, de modo que neste período os desequilíbrios sociais, regionais, tecnológicos e de produção se tornaram ainda maiores. O endividamento externo e interno se lançou para além da capacidade estatal de saldar as dívidas. O que deveria ter sido uma ordenada política de industrialização e redução dos problemas de pobreza e disparidades sócio-econômicas se transformou num astronômico déficit orçamentário. O próprio Banco do Nordeste do Brasil (BNB) relatou na época a descapitalização da região nordestina, reforçada por um sistema tributário desfavorável à atração e manutenção de capitais, cuja consequência seria a severa migração de mão-de-obra para o Centro-Sul (Bielschowsky, 2004, p. 396).

¹⁷⁵ Conforme Beozzo (1994, p. 87), aquelas transformações implicavam um conflito agudo e um ferimento na alma popular católica.

O arranjo institucional da relação entre os poderes Legislativo e Executivo era outro fator que dificultava a decidibilidade do sistema, e o governo Goulart, de sua parte, também padecia de certa inabilidade de produzir decisões, particularmente na crise que se deflagrava.¹⁷⁶

É neste contexto que a ala mais conservadora da hierarquia latino-americana volta a se organizar para abafar algumas práticas do setor progressista. Dom Geraldo de Proença Sigaud e Dom Antônio Castro Mayer, por exemplo, ambos integristas, queriam que no Concílio Vaticano II fosse publicado um texto contra o comunismo, o marxismo e o socialismo. Os dois se opunham ao primado da ação política na recristianização do Brasil (Piletti e Praxedes, 1997, p. 167). Foram os mesmos bispos que estiveram no pivô do movimento Tradição, Família e Propriedade (TFP), que manifestava duramente contra as “radicalizações” da sociedade brasileira a partir de 1962/1963 e clamava pela ordem e pela queda do governo “sindicalista” de João Goulart. Este movimento ajudaria na organização de passeatas que dariam muito suporte social e, portanto, moral para o golpe militar em 1964. Em sua diocese, Dom Antônio Mayer não introduziu as reformas litúrgicas do Concílio, dentre elas a mais notável, a celebração da missa na língua pátria. Continuou a dizê-las em latim (Beozzo, 1994, p. 88). Tradição, Família e Propriedade se expandiu também nos governos militares da Argentina e no Chile de Pinochet.

Desde a década de 1950, o Vaticano já se preocupava com as influências “socialistas” ou “comunistas” na América Latina. A Revolução Cubana, de 1959, foi acontecimento que alarmou a Santa Sé em relação ao potencial revolucionário das lutas classistas no continente. João XXIII não mandou retirar a representação diplomática do Estado católico daquela ilha caribenha.¹⁷⁷ Mas se na diplomacia a tolerância deste papado foi a tônica (e mesmo um maior diálogo com a esquerda em geral), do ponto de vista ideológico a Igreja não podia dar o braço a torcer, já que aquela revolução

¹⁷⁶ Stepan (1974) afirma que os sistemas partidário e eleitoral foram incapazes de filtrar as crescentes e diferentes demandas que se faziam ouvir de um eleitorado em ascensão (sobretudo com o processo de alfabetização) e de uma população urbana cada vez mais politizada. É mais um dos autores que concorda em que a fragmentação política, aliada à crise econômica pela qual o país passava no início da década de 1960, foi o principal motivo da dificuldade do sistema político de produzir decisões, o que teria levado ao rompimento da lealdade das elites ao regime democrático. De modo parecido, Maria Campello de Souza (1983: 133 e 134), assim como grande parte da literatura atinente ao período (como Hipólito, 1985; e o próprio Stepan, 1974), vê no desentendimento entre o Congresso e o Executivo (provocado pela diferença na composição política encontrada no Congresso – ligado ao Brasil rural, atrasado e oligárquico – e a composição política do Executivo – eleito pelo trabalhador industrial e pelas elites urbanas, portanto progressista) a explicação para as polarizações que tomaram força no governo João Goulart e abriram o flanco para o golpe militar. Wanderley Guilherme dos Santos (1986) acentua o problema da inabilidade do governo Goulart em lidar com e contornar a crise.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 20.

representava efetivamente uma ameaça para a instituição católica no continente em função de seu efeito-demonstração. Desde então, o papa se engajou perante o clero europeu e da América do Norte para conseguir mais ajuda ao clero latino-americano. E este auxílio significava, sobretudo, recursos humanos e financeiros, a fim de evitar, principalmente, o avanço das Ligas Camponesas e outros movimentos que fossem potencialmente revolucionários aos olhos do Vaticano e de membros conservadores da hierarquia (Beozzo, 1994, p. 24).

Neste contexto, as próprias comunidades eclesiais de base que nasciam com a ajuda da Igreja naquela época, bem como muitos dos sindicatos rurais católicos e mesmo o MEB, começaram a sofrer maior resistência da ala conservadora da Igreja, que a partir do final dos anos 1950 e início dos 1960 passava a se manifestar contra o que considerava como “excessos” do catolicismo progressista. A Igreja brasileira vivia neste período, portanto, uma espécie de cisão em suas posições: aos olhos dos religiosos progressistas, as Encíclicas e o papado de João XXIII estimulavam a continuidade e o aprofundamento das experiências de engajamento político e social no catolicismo brasileiro; mas aos olhos dos conservadores, em vantagem numérica na hierarquia, estas experiências iam de encontro com as críticas do mesmo Vaticano aos nichos de potencial revolucionário na América Latina, a exemplo do caso cubano (Barros, 2003, p. 43).

Outros importantes membros da hierarquia que incrementavam o lado dos conservadores eram Dom Jaime Câmara, Cardeal do Rio de Janeiro, e Dom Vicente Scherer. O primeiro rompeu, em meados dos anos 1960, sua amizade cordial que mantinha com Dom Hélder Câmara e passou a apoiar as publicações da revista *Permanência*. O segundo, entre outras coisas, foi um dos críticos mais ferrenhos dos livros de Leonardo Boff, que lançavam as bases da Teologia da Libertação (Beozzo, 1994, pp. 89 e 90).

No capítulo 4, tratei dos desentendimentos entre Carlos Lacerda e Dom Hélder Câmara, que eram antigos amigos. Nos anos 1960, o jornalista udenista manteve e aprofundou seu contato e sua afinidade política com o Cardeal Jaime Câmara e passou a liderar as propostas dos católicos no Congresso. Por este motivo, além de outras desavenças acerca de algumas atitudes consideradas extremadas pelo conservadorismo do Cardeal, este se distanciou de Dom Hélder Câmara. Na opinião do antigo Cardeal do Rio de Janeiro, a ruptura do bispo cearense com Lacerda não era interessante para os objetivos da Igreja, que via, assim, suas lideranças divididas.

Mais tarde, em 1968, o movimento TFP acusaria Dom Hélder Câmara de ser comunista e pediria a expulsão do país do teólogo e professor do Instituto Teológico do Recife, padre José Comblin. A CNBB advertiria o movimento para que retirasse as ofensas. Gustavo Corção, outro intelectual católico leigo, mas que se colocava ao lado dos bispos conservadores, também criava nos anos 1960 um nicho de resistência ao progressismo católico em torno da revista *Permanência*. Mais tarde também foi desautorizado por Dom Eugênio Sales, já Cardeal do Rio de Janeiro, em matéria de catolicismo pelo fato de se opor às diretrizes do Concílio Vaticano II.

Entre a primeira e a segunda sessões do Concílio, João XXIII faleceu e assumiu o papado o favorito Cardeal Montini, antigo Secretário de Estado do Vaticano, braço direito de Pio XII e de João XXIII, e com quem Dom Hélder Câmara mantinha boas relações institucionais. O novo papa adotaria o nome de Paulo VI. Ele preservou a orientação de seu antecessor, mas sem a mesma veemência, e a partir da segunda sessão o Concílio viu um certo refluxo da força conservadora da Igreja. E isso se fez notar emblematicamente na própria representação brasileira no Concílio.

Em 1964, ainda antes do golpe, Carlos Lacerda, então governador da Guanabara, mandou apreender as cartilhas do MEB, mesma época em que Dom Jaime Câmara enviou denúncias sobre o esquerdismo e o possível comunismo de Dom Hélder Câmara ao Vaticano (Piletti e Praxedes, 1997, pp. 290 e 291). No mesmo ano, o antigo secretário-geral da CNBB foi “promovido” para a arquidiocese de Olinda e Recife, onde estaria longe do núcleo de decisões da hierarquia do país. Dom Eugênio Sales também foi acusado de comunista e o jornal do Movimento de Natal e a Emissora de Educação Rural foram fechados depois que os militares assumiram o poder (Camargo, 1971, p. 104).

O golpe militar de 1964 no Brasil deu subsídios morais para a reviravolta que vinha se operando com a rearticulação dos conservadores na cúpula eclesiástica brasileira. Pouco tempo depois do golpe, em Roma mesmo, durante as preparações para as reuniões da terceira sessão do Concílio, houve novas eleições para os cargos da CNBB. O antigo grupo dominado pelas personalidades Dom Hélder Câmara, Dom Cândido Padim, Dom José Távora, Dom José Delgado, Dom Eugênio Sales e Dom Carlos Carmelo Motta foi desarticulado e retirado das posições centrais da Conferência pelos conservadores Dom José D’Ângelo Neto, Dom Vicente Scherer, Dom Edmundo Kunz, Dom Jaime Câmara, Dom Geraldo de Proença Sigaud e Dom Antônio Castro Mayer (Bruneau, 1974, p. 221; Beozzo, 1994, pp. 72 e seguintes).

6.1 Análise dos principais textos políticos da CNBB no início dos anos 1960

a) “A Igreja e a situação do meio rural brasileiro”

A publicação da Encíclica *Mater et Magistra*, em 1961 (vide capítulo anterior), motivou a Comissão Central da CNBB a emitir, no mesmo ano, nova declaração em que comenta as principais contribuições daquele documento pontifício para a doutrina social da Igreja. Esta declaração, intitulada “A Igreja e a situação do meio rural brasileiro” (1961), foi resultado de uma reunião extraordinária convocada pela Comissão Central e realizada entre 3 e 5 de outubro de 1961.

Esta declaração festeja a nova Encíclica, tece algumas considerações sobre ela e utiliza sua doutrina para avaliar a “situação do meio rural brasileiro”. A exemplo da carta pontifícia, o documento da CNBB chama a atenção para a necessidade de se integrar o desenvolvimento agrícola ao ritmo do desenvolvimento de outros setores da economia, notadamente da indústria. Tendo isso em vista, o documento sugere o empenho do governo no sentido de modernizar as técnicas de plantio e de adotar uma política econômica que beneficiasse a agricultura e incluísse a defesa dos preços dos produtos agrícolas.

Investimentos em infra-estrutura, estradas, transportes, comunicação, água, habitação, cuidados médicos, instrução alimentar e formação profissional também seriam essenciais para tirar o atraso relativo do meio rural do ponto de vista social e econômico. Lembrando as indicações dos Encontros dos Bispos do Nordeste, a declaração também salienta que as técnicas de produção e a escolha das culturas deveriam se dar de acordo com as características geofísicas de cada região. A política econômica para o campo abrangeria incentivos fiscais, crédito, seguros sociais, controle de preços e o fomento das indústrias de transformação (CNBB, 1977b, p. 122).

Tendo em vista que os investimentos realizados no setor agrícola são mais lentamente recuperados e o retorno suscetível a maior risco, a questão creditícia, crucial para o desenvolvimento do setor, só poderia contar com a atuação do Estado, já que bancos privados teriam menos interesse neste tipo de investimento. Além disso, seria preciso também criar seguros para os produtos agrícolas e uma previdência para os trabalhadores rurais e suas famílias.¹⁷⁸

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 123.

Em atenção à sua orientação neotomista, a declaração ressalta que a empresa ideal seria aquela que se apresenta em dimensões familiares. Além disso, os agricultores constituiriam a “essência do desenvolvimento econômico e do progresso social” (CNBB, 1977b, p. 124). São eles que, conforme o documento, enaltecem os valores morais que caracterizam sua atividade. Neste sentido, com vistas a preservar a empresa agrícola familiar e os interesses de trabalhadores rurais e de proprietários, a Comissão Central defende a formação de mais cooperativas e de associações profissionais e sindicais.

De resto, lembrando mais uma vez a Encíclica *Mater et Magistra*, o poder público, segundo este documento da CNBB, deveria se engajar na eliminação ou pelo menos na redução das desigualdades sócio-econômicas entre as regiões. O objetivo neste sentido consistiria em, lembrando o conceito de desenvolvimento harmônico de Lebert, fazer com que, paulatinamente, os habitantes das regiões menos desenvolvidas pudessem se tornar responsáveis por e promotores de seu próprio desenvolvimento.

Por fim, o documento delineia algumas recomendações especiais aos movimentos católicos especializados. À Ação Rural Católica, dividida na JAC (Juventude Agrária Católica) e na LAC (Liga Agrária Católica), caberia a importante tarefa de “contrabalançar e superar a mística comunista”.¹⁷⁹ Aliás, o perigo “bolchevique” estaria se expandindo no meio rural e os comunistas, no entendimento da Comissão Central, estariam se preparando para guerrilhas, como em Cuba e na China.¹⁸⁰

Quanto ao sindicalismo rural, seria preciso estender a experiência do Nordeste a todos os centros rurais do país. Neste sentido, aliás, os bispos elogiam a criação das Frentes Agrárias no Paraná e no Rio Grande do Sul. Já o MEB é considerado o principal instrumento de união entre os vários movimentos católicos e da divulgação das diretrizes da hierarquia para eles. Entre outras coisas, incumbiria ao MEB exportar para outros Estados os cursos e as experiências de planejamento pastoral realizadas pelo Movimento por um Mundo Melhor (MMM) no Nordeste.¹⁸¹

No que diz respeito a este texto, “A Igreja e a situação do meio rural brasileiro”, vale chamar a atenção especialmente para três pontos. Primeiro a reação entusiástica da Comissão Central da CNBB em relação à Encíclica *Mater et Magistra*, não só porque em muitos sentidos ela aprofundou uma perspectiva progressista e desenvolvimentista

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹⁸¹ O MMM ligava-se ao Movimento de Natal e a outras experiências pastorais no Brasil, tendo contribuído na realização de cursos de formação que eram ministrados nestas experiências.

do catolicismo oficial, de modo a dar maior legitimidade e estimular assim muitas das experiências pastorais que já vinham sendo realizadas pelos movimentos leigos sob os auspícios da CNBB no Brasil, mas também porque o papa João XXIII era razoavelmente desconhecido antes de assumir o pontificado, e por isso havia uma certa insegurança sobre quais destinos tomaria a doutrina social da Igreja e suas orientações litúrgicas e sacramentais a partir de sua posse, insegurança esta que foi afastada sobretudo com a publicação da famosa Encíclica. Em segundo lugar, a crescente preocupação do episcopado brasileiro com a “ameaça comunista”, ajudando a inflar o sentimento social a respeito da possibilidade de movimentos “guerrilheiros”, “subversivos” ou até mesmo “revolucionários” comandados por comunistas a partir do campo. Por último vale destacar também o reconhecimento mais profundo da CNBB acerca da centralidade de seus movimentos leigos especializados na divulgação de suas diretrizes sociais, na unificação e vivificação do catolicismo em todo o país e mesmo na renovação pastoral da própria hierarquia. A Comissão Central, nesta época, sabiamente lançava mão de criar e aumentar seu controle e sua proximidade em relação aos movimentos leigos ao elogiar sua atuação.

b) *O Plano de emergência para a Igreja do Brasil*

Em carta de dezembro de 1961, e tendo em vista a Revolução Cubana, o papa João XXIII reiterou, desta vez oficialmente, pedido que já havia feito em 1958 para que os episcopados da América Latina elaborassem planos pastorais para atenderem às condições especiais da Igreja neste continente (Câmara, 2003, p. 9). Em atenção a este pedido, em abril de 1962, a propósito da 5ª Assembléia Geral da CNBB (que reuniu 135 cardeais, bispos e arcebispos), foi elaborado pela Comissão Central o *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil* (1962)¹⁸², o primeiro documento de planejamento pastoral para todo o país. Padre Ernanne Pinheiro (2003, p. 256) destaca que o Movimento de Natal “foi o espelho para o planejamento pastoral da Igreja do Brasil”, que teve início justamente com o *Plano de Emergência*, em 1962. Desta forma, o objetivo principal deste documento era estabelecer um plano (ainda que “emergencial”, provisório) para a organização administrativa da Igreja, no sentido de coordenar sua atuação sacramental, litúrgica e pastoral.

¹⁸² Utilizo ao longo do texto uma nova edição do *Plano de Emergência...*, publicada pela CNBB em 2004. A primeira edição do texto foi publicada em 1962, mas é de difícil acesso.

Tendo em conta a preocupação do papa relacionada ao pedido de planejamento pastoral das Igrejas na América Latina, o documento diz que a presença da Igreja Católica no Brasil tem entre suas missões precípuas salvar as almas dos brasileiros do comunismo ateu (CNBB, 2004, p. 14). Mas também a mentalidade, continua o documento na página seguinte, encontrada no egoísmo do liberalismo, deveria dar lugar ao espírito cristão de serviço ao bem comum. Sobre este tema, salienta o documento:

Somos solícitos no combate ao Comunismo, mas nem sempre assumimos a mesma atitude diante do capitalismo liberal. Sabemos ver a ditadura do Estado marxista, mas nem sempre sentimos a ditadura esmagadora do econômico ou do egoísmo nas estruturas atuais que esterilizam nossos esforços de cristianização.¹⁸³

Citando a *Mater et Magistra*, assim como uma radiomensagem de Natal de João XIII, o texto clama pelo auxílio incalculável do laicato na atuação contra o “liberticídio do marxismo e o egoísmo do capitalismo liberal”.¹⁸⁴ A Revolução Cubana, desencadeada em um país tão católico quanto o Brasil, deveria ser encarada como um alerta a todas as Igrejas na América Latina, inclusive a brasileira.¹⁸⁵

Na parte relativa à organização pastoral da Igreja, a mais substancial, todos os títulos se iniciam com a palavra “Reforma”. Na esteira deste “reformismo” que passou a caracterizar o pensamento político da CNBB, o documento critica as obras de cunho meramente caritativo, dizendo ser preciso realizar reformas sociais e administrativas mais profundas.¹⁸⁶

O *Plano* realmente encetou uma ampla reforma administrativa na Igreja Católica brasileira. Criou doze Comissões Episcopais, cada uma com uma função pastoral diferente, mais uma série de Secretariados Regionais ligados a estas Comissões e ao Secretariado Geral da CNBB. Ampliando o processo de centralização político-administrativa da Igreja, as Comissões Episcopais teriam a incumbência de traçar, para seus domínios respectivos, as diretrizes doutrinárias abençoadas pela Igreja em sua ação perante a sociedade. Também foi fundado o CERIS (Centro de Estudos Religiosos e Investigações Sociais), que passaria a ter a função de compor um quadro mais detalhado da própria atividade pastoral da Igreja. Com a criação de novas instituições, o próprio

¹⁸³ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 16.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 22.

organograma da hierarquia católica no Brasil teve de ser atualizado, mas sempre com a Assembléia Ordinária e a Comissão Central da CNBB à frente.¹⁸⁷

Vale salientar também que as duas linhas de orientação determinadas pelo próprio *Plano* eram, em primeiro lugar, dirigir a atividade da Igreja a partir de um levantamento da realidade religiosa no Brasil, e, em segundo lugar, atualizar as diretrizes doutrinárias ao espaço e ao tempo (CNBB, 2004, p. 27). A presença de um certo discurso atinente à “recristianização da sociedade” é aqui perfeitamente compreensível, uma vez que se trata de um texto atinente à ação pastoral, com motivações claramente evangelizadoras, e não se refere apenas às questões sociais brasileiras. Aliás, neste texto, estas questões ganham o segundo plano. Além disso, a segunda linha de orientação do *Plano* – sobre a atualização das diretrizes doutrinárias ao espaço e ao tempo – não deixa dúvidas a respeito do domínio do historicismo no alto escalão eclesiástico brasileiro naquela época, contra a antiga prevalência do integrismo até meados dos anos 1940.

No anexo do documento há um capítulo dedicado aos “Projetos e realizações da Pastoral de Conjunto”, organizado pelo cônego Fernando Boulard. Trata-se ainda de um plano provisório. Na verdade, mais uma introdução a um plano pastoral do que propriamente um programa detalhado a respeito da organização pastoral.¹⁸⁸ Mesmo assim, vale uma referência a este capítulo porque ele, como nenhum outro texto da CNBB no período, expressa de forma incisiva e pouco consolável uma reflexão daquela instituição acerca da situação da Igreja perante a sociedade brasileira.

Este capítulo é dividido em cinco “etapas”. A primeira delas, “Descoberta da ruptura entre o mundo e a Igreja”, como o título sugere, parte do entendimento de que o processo de descristianização da sociedade não era apenas individual (de “ovelhas perdidas”), mas um fenômeno coletivo:

O alarme partiu do lado dos leigos, expresso por um padre, Mons. Cardijn, a partir do drama religioso coletivo da classe operária. A indiferença, tanto na prática religiosa, quanto na mentalidade cristã, tornou-se quase automática nos jovens que passavam a trabalhar nas

¹⁸⁷ O documento lamenta que antes, sem a centralização da CNBB e sem um Plano Pastoral, a ação da Igreja era definida pelas próprias Dioceses ou, o que é pior, pelos próprios párocos, situação em que “se encontravam ausentes os que são os únicos Pastores da Igreja [os bispos]” (CNBB, 2004, p. 123). E mais adiante o texto festeja que, a partir da criação da CNBB e de um Plano Pastoral, o corpo da Igreja “se torna cada vez mais um na multiplicidade de suas forças”. Neste sentido, os sacerdotes também “estão mais presentes ao mundo que devem salvar, mais atentos à sua vida, sendo mais compreendida a tarefa específica dos leigos e do laicato organizado” (*ibidem*, p. 127).

¹⁸⁸ Um programa detalhado viria a ser editado apenas no ano de 1965, o *Plano Pastoral de Conjunto (1966-1970)*. A partir de então, a CNBB lançaria planos a cada quatro anos para organizar sua ação pastoral.

fábricas. Avivou-se nele, então, a evidência de que não se tratava mais de defecções individuais; mas que estava em jogo uma realidade muito mais grave, uma “distância psicológica” coletiva que tomava vulto entre a classe operária, como tal, e a Igreja (CNBB, 2004, pp. 107 e 108).

Tendo esta situação em vista, o engajamento de cristianização passaria a ter uma perspectiva sobretudo pastoral: seria lá no contato com os meios sociais que a Igreja poderia voltar a render seus frutos, visto que seu empenho em outras frentes se tornara pouco fecundo. A ação pastoral seria importante também junto aos cristãos que teriam “uma moral na Igreja e outra na vida”¹⁸⁹, como se as pregações evangélicas só dissessem respeito aos rituais litúrgicos e sacramentais, encarados por muitos como dissociados de sua vida social: “O cristianismo progride nas nossas igrejas; recua na vida social”.¹⁹⁰

O texto cita Pio XII e vários teólogos franceses que suscitaram um diagnóstico parecido e que constataram, a partir de um novo engajamento pastoral, mudanças significativas em prol dos interesses da Igreja. Por isso, justificar-se-ia não só a necessidade, mas a urgência de um plano pastoral para o catolicismo no Brasil. Neste sentido, o texto destaca a necessidade de convergência de todas as forças da Igreja para este fim: o clero, o estado religioso, o laicato, a paróquia, a escola, as associações apostólicas, todos sujeitos ao comando do bispo, o chefe da instituição, que teria a função de construir sua unidade.¹⁹¹

Na segunda etapa, “Descoberta da ‘vida interior’ na Pastoral de Conjunto”, o documento diz que é preciso que a ação “esteja a serviço da mensagem de Cristo e que – direta ou indiretamente, mas como finalidade muito concreta –, traga em si a caridade de Cristo, a visão evangélica do mundo...”.¹⁹² Vale chamar atenção aqui para o que consta entre travessões: a mensagem de Cristo não precisa mais, via ação pastoral, ser transmitida diretamente, isto é, não é obrigatório que a mensagem de Cristo se anuncie enquanto tal, contanto que esta mensagem seja a finalidade concreta da ação pastoral. Em outras palavras, a mensagem de Cristo pode permear a sociedade também sem que ela se declare como “cristã”.

Ora, se a CNBB aproximava seu discurso atinente às questões temporais de correntes progressistas do catolicismo francês, aceitando a autonomia e a autoridade do

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 108.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 111.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 116.

¹⁹² *Ibidem*, p. 118.

Estado nestas matérias, ela reconhecia, por extensão, a característica legitimamente laica das instituições políticas e sociais. Não importa mais tanto que estas instituições sejam comandadas por algum órgão ou sacerdote da Igreja ou ainda que carreguem o nome de algum santo ou que estejam ornadas de crucifixos. O empenho de evangelização da sociedade deixa de ser um esforço de contenção do processo de laicização, talvez em parte porque os próprios progressistas já consideravam esta batalha perdida. As atenções passam a dedicar todas suas forças contra a secularização: o poder temporal pode até ser laico, afinal tem a autonomia de sua esfera de atuação reconhecida pela Igreja, mas a sociedade precisa ter recristianizados seus costumes, práticas e suas orientações no terreno das doutrinas políticas, sociais e econômicas, ainda que estes costumes, estas práticas e estas orientações não recebam o rótulo de “cristãs” ou “católicas”.

Outro indício disso pode ser encontrado na terceira etapa deste capítulo, intitulada “Descoberta da dimensão episcopal da Pastoral”. Nela são apresentados dois objetivos básicos: 1) formar o povo de Deus; 2) cristianizar/evangelizar a sociedade (CNBB, 2004, p. 121). Antes estes objetivos coincidiam, pois, na verdade, a Igreja não dissociava uma coisa da outra: a cristianização da sociedade se dava *pela* formação do povo de Deus, isto é, pela conversão, frequência à missa, realização dos sacramentos etc. Claro que a constituição de um povo de Deus continua como um dos objetivos principais (afinal, a redução do sacerdócio e do número de féis era preocupante), mas, paralelamente (e não embutido no primeiro objetivo), corre também a tarefa de cristianização. Isto quer dizer que a sociedade pode se inspirar em princípios cristãos ainda que não se reconheça explicitamente como tal. É o que expressa este outro trecho, extraído da quarta etapa deste capítulo, “O conceito de Pastoral de Conjunto”:

[...] seria uma visão perigosa porque ilusória encarar a pastoral de conjunto como devendo forçosamente ganhá-los [os homens] pela mediação de uma sociedade formalmente cristã em todas as suas estruturas e em todas as suas instituições.¹⁹³

A quinta e última etapa deste capítulo do *Plano* que comentamos apresenta efetivamente o esboço de um programa de organização da ação pastoral. Diz o texto que sua inspiração central vem da experiência francesa, mas que não caberia apenas copiá-la. Ela serviria antes como um pontapé inicial. Ainda entre as passagens de interesse para esta pesquisa, vale destacar o alerta do texto sobre a necessidade de o clero também

¹⁹³ *Ibidem*, p. 131.

se engajar diretamente nas ações pastorais e evangelizadoras a que se atira o laicato, caso contrário cultivar-se-ia uma desconfiança entre os leigos contra a própria hierarquia (CNBB, 2004, p. 137).

A “Parte Econômico-social” do *Plano de emergência* conta com dois textos, a “Declaração da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil” e a “Mensagem da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil”. A propósito de introduzir estes textos, o documento ressalta:

No plano econômico-social, a Assembléia da CNBB¹⁹⁴ examinou especialmente o que se vem fazendo por meio do Movimento de Educação de Base (MEB), das Frentes Agrárias e do trabalho de Sindicalização Rural, da Formação de Líderes e da Aliança Eleitoral pela Família.¹⁹⁵

O *Plano* confirma, assim, um dos argumentos que tento desenvolver nesta parte da dissertação, de que, especialmente desde o início dos anos 1960, a visão de mundo da Comissão Central da CNBB acerca de questões temporais se deixou permear por aquilo que seus principais movimentos leigos vinham fazendo.

Além do aprofundamento de uma visão reformista a respeito das questões sociais, ambos os textos da parte econômico-social transparecem o clima de instabilidade política que já começava a ganhar corpo em 1962. O texto curto da “Declaração”, por exemplo, indica que não se deve tomar a preocupação da CNBB com a necessidade dos pobres por uma pretensão de “insuflar as massas”.¹⁹⁶ Pelo contrário, faz-se um apelo às “classes produtoras” e ao governo para coibirem a exploração da miséria pelos comunistas: “Às autoridades incumbe deter a agitação vermelha hábil para infiltrar-se, por meio de Sindicatos, na direção das greves de protesto que, imprudentemente, estão sendo estimuladas nesta hora explosiva”.¹⁹⁷

Mas o remédio mais eficaz a deter a médio e longo prazo as “agitações vermelhas” seria a realização das reformas de base, que deveriam constituir o anseio de todos os responsáveis: poder público, partidos políticos e classes dirigentes.¹⁹⁸ A Comissão Central, inclusive, enumera todas as reformas que considera inadiáveis, nesta ordem: agrária, tributária, bancária, universitária, eleitoral e administrativa, para as

¹⁹⁴ Refere-se à 5ª Assembléia Geral, que deu origem ao *Plano*, em 1962.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 97.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 98.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 98.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 99.

quais a Igreja teria “não indicações técnicas que nos escapam, mas diretrizes doutrinárias, aplicadas a nosso tempo e a nosso meio” (CNBB, 2004, p. 99).

Já a “Mensagem”, que termina de compor a parte econômico-social do *Plano*, também transparece preocupação com o contexto político daquele momento: “A Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil [...], procurando interpretar o pensamento do Episcopado, em face da presente situação do Brasil, julgou de seu dever levar à Nação uma palavra de esclarecimento e um apelo”.¹⁹⁹

Assim como na “Declaração dos Bispos do Nordeste” (CNBB, 1960b), derivada do I Encontro em Campina Grande, nesta “Mensagem”, a CNBB apresenta uma noção de direitos políticos não necessariamente associada a uma idéia de democracia em seu sentido mais restrito e usualmente aceito. Por isso, a “Mensagem” não se reporta ao exercício do direito de voto e à disputa partidária em torno das eleições e na composição do Congresso. Mais uma vez aqui, há uma preocupação da Comissão Central da CNBB que se relaciona com a participação do povo na vida das instituições e na sociedade, sem a qual “jamais será libertado do estado de ignomínia em que se encontra”.²⁰⁰ Para a participação e o exercício da cidadania política parece não ter tanta importância o jogo eleitoral e partidário, denominador comum das democracias modernas. Mas, com um certo eco ainda do ideal corporativista do catolicismo, o povo deve participar ativamente na elaboração das políticas públicas que lhes dizem respeito, e de preferência por meio de associações.

A “Mensagem” continua com algumas críticas à “generalização da frouxidão moral” e batendo de frente, como a doutrina social do Vaticano, com o “comunismo ateu” e com o “capitalismo liberal”. Novamente, um seria resultado do outro: a ganância capitalista, que levaria à desigualdade social, alimentaria a subversão comunista. Neste pano de fundo, cumpriria a toda a Igreja, bispos, padres, religiosos e laicato, divulgar a “sã doutrina” católica.²⁰¹

Mas o poder público ainda desempenharia o papel central nesta ordem de questões temporais. Diz o texto que somente “um governo firme, bem orientado e organicamente estabelecido, coordenado nos seus diferentes setores e harmônico nos seus múltiplos órgãos, de maneira a inspirar o respeito e a confiança que precedem do Direito da Lei e da Autoridade” poderia levar adiante as reformas de base (CNBB,

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 100.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 101.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 103.

2004, p. 104). Este governo forte deveria, antes de tudo, criar um clima de honestidade e segurança entre governantes e governados, a fim de tornar incontestes sua autoridade e poder realizar assim as reformas necessárias.

Capital e trabalho, da mesma forma, não podem servir a privilégios, mas, entendendo-se mutuamente, servir ao bem de toda a comunidade. Mediante o esforço do poder público, da Igreja, bem como de outras instituições sociais, seria preciso restaurar os pontos fundamentais que assegurariam a estabilidade da ordem social pela harmonia entre as classes: o respeito às pessoas e às instituições, a moralidade nos costumes e o senso de responsabilidade, revigorando-se o espírito público e atenuando-se a “sede insaciável de lucros desonestos”.²⁰²

Ao cabo da “Mensagem”, e completando a dimensão da preocupação da Igreja com a instabilidade política e econômica que ganhava o país, a Comissão Central da CNBB lança um apelo à mídia para ajudar o Brasil a se reencontrar (ao invés de instigar as desavenças) e solicita aos sacerdotes de todo o país a leitura da “Mensagem” nas missas dominicais, quando a frequência dos fiéis tenderia a ser maior.

Logo depois de concluir o *Plano de Emergência*, a maioria dos integrantes da Comissão Central da CNBB deixou o país para se reunir em Roma a propósito do Concílio Vaticano II.

c) “Mensagem da Comissão Central da CNBB, na Páscoa de 1963”

Segundo Amoroso Lima (1973, p. 217), a “Mensagem da Comissão Central da CNBB, na Páscoa de 1963” foi um dos documentos que provocou maior repercussão nos meios católicos brasileiros, sendo comparável neste sentido com o impacto das próprias Encíclicas sociais de João XXIII. Esta “Mensagem” abre com um comentário à Encíclica *Pacem in Terris*, também deste papa, a qual, segundo o documento do episcopado brasileiro, expõe o que haveria de mais puro e evidente no Evangelho: a paz como fundamento para a fraternidade entre os homens. De modo parecido com a declaração de 1961, analisada acima (aquela relativa à *Mater et Magistra*), o objetivo desta “Mensagem” seria realizar uma meditação sobre a *Pacem in Terris* tendo em vista a realidade brasileira (CNBB, 1968b, p. 151).

²⁰² *Ibidem*, p. 105.

A Comissão Central então elogia o fato de que, nos últimos anos, teria aumentado a consciência dos homens a respeito do subdesenvolvimento, da miséria e da falta de participação popular em vários países. Mas, embora fosse necessário estimular um maior engajamento popular para provocar transformações sociais, seria preciso também não perder de vista que a paz social estaria fundada na ordem. Não uma ordem estática, que restabeleceria o *status quo* indefinidamente, mas uma paz fundada na “caridade” e na “liberdade” (CNBB, 1968b, p. 151).

O maior problema residiria no fato de que a ordem atual estaria ainda “viciada pela pesada carga de uma tradição capitalista”.²⁰³ Neste cenário, o poder econômico, o dinheiro, deteria a última instância das decisões econômicas, políticas e sociais. As “soluções marxistas”, por outro lado, não seriam menos “desumanizantes”, pois atentariam contra os direitos fundamentais da pessoa humana.

Para se instaurar uma ordem social verdadeiramente baseada nos princípios cristãos, diz o texto, “exigem-se profundas e sérias transformações, cuja concretização não pode mais ser adiada, sob pena de prepararmos para o Brasil dias calamitosos que talvez nos reservem a surpresa de subversões imprevisíveis dos valores democráticos e cristãos”.²⁰⁴ As reformas realizadas até então pelos governos brasileiros estariam sendo utilizadas para pretextos políticos ou como motivo de radicalização. E quanto mais o governo demorasse a levar estas reformas a efeito, diz o texto, mais o clima de radicalização e instabilidade política se acentuaria.

Algumas destas considerações eram de fato clarividentes a respeito da situação política do país e dos rumos que ela tomaria. Mas é preciso chamar a atenção também para o fato de que o alarde da Comissão Central da CNBB sobre o perigo das “ameaças comunistas” possivelmente tenha contribuído para a crescente paranóia que se construía a este respeito. O alerta feito por esta “Mensagem” de 1963 acerca de uma possível intenção de “grupos extremistas” no sentido de instalar um “totalitarismo estatal” é um sinal disso.²⁰⁵

Levando em conta então a urgência da realização das reformas de base, tanto para sanar profundos problemas sociais quanto para apaziguar as sedições que tomavam lugar no período, a Comissão Central da CNBB aproveita para adiantar as diretrizes da

²⁰³ *Ibidem*, p. 152.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 152.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 153.

Igreja no que diz respeito a cada uma das reformas consideradas por ela como cruciais: a rural, da empresa, tributária, administrativa, eleitoral e educacional.

Embora sempre com maior destaque entre os temas sociais tratados pelos textos daquele episcopado, o posicionamento da Comissão Central a respeito da questão rural, diz o texto, não poderia ser utilizado por quem quer que fosse para referendar movimentos políticos ou ideológicos. Uma atitude neste sentido seria repudiada, pois incitaria as sedições que a própria Igreja gostaria de abafar (CNBB, 1968b, p. 153).

Feita esta ressalva, os bispos conferenciados salientam que a maioria dos trabalhadores rurais viveria em condições de miséria e que o simples acesso à terra não resolveria esta situação. Citando a *Pacem in Terris*, o texto ressalta que o homem teria um direito natural à propriedade, direito este que compreenderia não apenas a terra, mas o direito à assistência educacional, técnica, social e creditícia.

Até este ponto, porém, esta “Mensagem” não encetava novidades em relação a outros documentos da CNBB sobre a questão rural. Mas tendo em vista a urgência na realização das reformas de base, em especial a reforma agrária, entre outros motivos, principalmente para restabelecer um clima de harmonia social frente ao que era encarado pela Igreja como radicalizações políticas, a “Mensagem” considera que a adoção pelo poder público da desapropriação por interesse social enquanto principal instrumento da reforma agrária não contrariaria a doutrina social da Igreja. Este posicionamento constituía uma evolução considerável no progressismo da Comissão Central sobre este tema, já que a desapropriação por interesse social era admitida antes pela CNBB apenas em alguns casos específicos, como nas propriedades beneficiadas por açudes públicos ou que fossem destinadas à formação de cinturões verdes em torno de algumas capitais nordestinas.

O texto destaca então que, com vistas a garantir a função social da propriedade “na atual conjuntura brasileira”, a desapropriação por interesse público deveria compor o principal instrumento da política de reforma agrária no país. Outra novidade se refere à indenização: embora continue defendendo uma compensação financeira justa (que contemplasse o valor real do imóvel, atualização monetária, juros etc), a Comissão Central ressalta que também não constituiria violação ao direito de propriedade uma indenização total ou parcial em dinheiro ou em títulos da dívida pública.²⁰⁶ Antes a

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 154.

CNBB sustentava que a indenização das desapropriações, além de justa, também deveria ser prévia.

A União e os Estados também deveriam distribuir suas terras inutilizadas, imediatamente, diz o texto, desde que não constituíssem reservas patrimoniais. Os latifúndios improdutivos também precisariam ser imediatamente desmembrados, “seja através de pesada tributação, seja através de sua repartição oportuna” (CNBB, 1968b, p. 154). Todas estas medidas deveriam ser aplicadas tendo em vista o bem comum, sem levar em conta paixões pessoais ou políticas.

Quanto ao tópico referente à reforma da empresa, o documento reafirma o direito de propriedade tanto dos bens de consumo como dos meios de produção. Estes bens, conforme o texto, seriam a garantia da liberdade e da promoção das pessoas frente ao risco da organização exclusivamente estatal do processo produtivo. Mas a fim de se melhorar a qualidade de vida dos trabalhadores, a Comissão Central propõe que as empresas aumentassem a participação dos empregados em sua propriedade, lucros e decisões, aproximando seu estatuto de um modelo comunitário em que a participação de todos os trabalhadores fosse contemplada, na medida de suas responsabilidades.²⁰⁷

No que se refere à reforma tributária, os bispos defendem a adoção do caráter progressivo na tributação da renda e de medidas que coibissem a evasão e a sonegação tributária. Mais um sinal de seu discurso desenvolvimentista, a Comissão Central da CNBB pede aos governos a elaboração de planos que estimulem a reinversão de capitais, principalmente nas regiões menos desenvolvidas e nos setores que constituiriam “forças decisivas do impulso econômico”.²⁰⁸

A reforma administrativa, ao mesmo tempo em que deveria assegurar as garantias dos funcionários públicos, precisaria evitar o empreguismo e favoritismos. Isto porque a Administração Pública, visando ao bem comum, tem que estar acima de “interesses políticos e partidários”, não podendo constituir um obstáculo ao desenvolvimento ao absorver recursos que poderiam ser destinados a reformas sociais e econômicas inadiáveis.²⁰⁹

Já as reformas eleitoral e partidária são consideradas como decisivas para apurar as instituições democráticas do país. Em primeiro lugar, elas deveriam visar à garantia do caráter de representatividade dos candidatos. Além disso, o texto ressalta que o

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 155.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 155.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 156.

pluralismo partidário seria outra garantia do processo democrático. Mas lamenta a multiplicidade de legendas, muitas das quais, segundo o documento, com caráter clientelístico. Esta multiplicidade, entre outros prejuízos, provocaria a dispersão do voto popular. Por fim, a Comissão Central pede a ampliação da participação dos cidadãos na vida pública, mas sem especificar como esta ampliação se daria.

O penúltimo tópico desta “Mensagem”, “Problema educacional”, sustenta que a educação deve estar na base de tudo. Adotando o ponto de vista do MEB, o documento clama por um ensino que não seja formalismo acadêmico, mas que promova também a cultura e a formação de um povo para assumir, conscientemente, seu papel nas transformações sociais exigidas: a educação não poderia “referendar a ordem vigente” (CNBB, 1968b, p. 157). Esta educação também precisaria preparar líderes comunitários que não manifestassem privilégios de classes, mas valores de todas as camadas sociais.

Mais uma vez, cumpre chamar a atenção aqui para a permeabilidade da Comissão Central à concepção de educação do MEB, ratificando seu discurso de alteração do *status quo* via educação. Mesmo assim, o documento da CNBB ainda afirma a “reforma das consciências” como a mais importante de todas, pois ela implicaria também a “reforma da família”, muito ameaçada por dentro e por fora.²¹⁰ Sintoma disso, a desagregação do divórcio, diz o texto, ameaçaria infiltrar na legislação. Neste sentido, as disposições deste documento da CNBB parecem se entrincheirar entre um discurso de transformação social e a crença na reforma das consciências como essencial para estas transformações.

No último tópico do documento, “Presença da Igreja na transformação do mundo”, esta “Mensagem”, citando novamente a *Pacem in Terris*, salienta que a hierarquia intervém na ordem temporal para aplicar a doutrina da Igreja nos casos concretos. Como de costume, o texto também enaltece a atuação do laicato: “O operário, o homem do campo, o intelectual, o profissional e o estudante cristãos são a presença viva da Igreja no seu meio ambiente”.²¹¹ Eles ajudariam no trabalho de evangelização, muitas vezes pela própria via do engajamento social. Mas precisariam, destaca a Comissão Central, manter-se fiéis às orientações da hierarquia, sinal também de que a CNBB já se preocupava com alguns “excessos” de muitos dos movimentos leigos, que na década de 1960 ampliavam seu diálogo com a esquerda.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 157.

²¹¹ *Ibidem*, p. 158.

d) Documentos da CNBB sobre o golpe militar em 1964

A “Declaração sobre os acontecimentos de abril e maio de 1964” (1964) e mais uma “Declaração dos Bispos do Nordeste” (1964), esta emitida por ocasião da posse de Dom Hélder Câmara na Arquidiocese de Olinda e Recife, posicionavam-se com muita cautela em relação ao golpe militar. O tom geral destes textos, contudo, foi a saudação da atitude dos militares, que afastariam as ameaças comunistas e poderiam levar a cabo, com maior presteza e eficiência, as reformas sociais necessárias.

A “Declaração sobre os acontecimentos de abril e maio de 1964”, decorrente de uma reunião extraordinária convocada pela CNBB e realizada no Rio de Janeiro entre 27 e 29 de maio daquele ano, já foi elaborada sob a influência da reconfiguração dos cargos da Comissão Central, mas ainda contando com a participação de alguns dos bispos tidos como “progressistas”, como Dom Hélder Câmara e Dom José Távora. Diz o texto:

O Brasil foi, há pouco, cenário de graves acontecimentos que modificaram profundamente os rumos da situação nacional. Atendendo à geral e angustiosa expectativa do Povo Brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa Terra. Seria, além do mais que se pode imaginar, a supressão das liberdades as mais sagradas, e, de modo especial, da liberdade religiosa e da civil (CNBB, 1968a, p. 160).

Neste sentido, os bispos ratificam o primeiro golpe militar, que lançava o argumento de suprimir temporariamente as liberdades políticas para resguardar as civis e, por extensão, também religiosas. O endosso ao golpe pode ser extraído também pela utilização, por parte desta declaração da CNBB, das expressões veiculadas pelo movimento golpista:

Logo após o movimento vitorioso da *Revolução* verificou-se uma sensação de alívio e de esperança, sobretudo, porque, em face do clima de insegurança e quase desespero em que se encontravam as diferentes classes ou grupos sociais, a Proteção Divina se fez sentir, de maneira sensível e insofismável. [...] Ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do *perigo comunista*, agradecemos aos militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos *supremos interesses da Nação*, e gratos somos a quantos concorrem para libertarem-na do abismo iminente (CNBB, 1968a, pp. 160 e 161 – grifos meus).

O texto parece fazer com o Ato Institucional número 1 (AI-1) o que outros documentos da CNBB faziam com as Encíclicas papais, valendo-se de suas expressões e dando respaldo aos argumentos e à tônica geral do preâmbulo daquele Ato. A “revolução vitoriosa”, os “supremos interesses da Nação”, a “ameaça bolchevique” são todos chavões encontrados no preâmbulo do documento militar e reiterados por esta declaração da CNBB.²¹²

Mas depois do insuspeito apoio ao golpe, o texto do episcopado enseja algumas expectativas e alguns alertas em relação aos destinos da política militar, tentando garantir desde já a influência católica no novo regime. Os bispos ressaltam, neste sentido, que, apesar do apoio da Igreja, os métodos a serem empregados na busca e no tratamento dos “culpados”, bem como as penalidades eventualmente aplicadas não poderiam advir meramente do atributo da força, de que dispõe o corpo militar, mas de outros valores, “sem os quais a força não passaria de tirania, de arbitrariedade, de violência” (CNBB, 1968a, p. 161).

Por isso a CNBB repudia, diz o documento, a promoção da hostilidade contra a Igreja, na pessoa de bispos, sacerdotes, militantes, leigos e fiéis:

Por outro lado, não aceitamos, nem jamais poderemos aceitar a acusação injuriosa, generalizada ou gratuita, velada ou explícita, de que Bispos, Sacerdotes e fiéis ou organizações, como, por exemplo, a Ação Católica e o Movimento de Educação de Base (MEB) sejam comunistas ou comunizantes. Isto se deve, às vezes, à própria tática comunista, outras vezes a certos elementos inconformados com a atitude aberta e corajosa de verdadeiros apóstolos da Igreja, do Clero e do Laicato, que pregam a sã doutrina, seja contra o Comunismo, seja contra gritantes injustiças sociais e focos de corrupção e degradação dos valores morais.²¹³

Por isso, insiste o documento “na necessidade e na urgência da restauração da ordem social em bases cristãs e democráticas”.²¹⁴ A CNBB então também aproveita a declaração para expressar sua reprovação não apenas ao comunismo, mas também ao liberalismo e suas injustiças, que teriam causado o primeiro: “Nossas tradições cristãs e a sagrada instituição da família, assim como o sentimento religioso do povo não devem servir para acobertar aqueles que deturpam a verdade e corrompem os costumes, ou se entregam aos abusos do capitalismo liberal”.²¹⁵ Outra vez, os bispos dizem esperar do

²¹² Entre outros argumentos, por exemplo, dispunha o AI-1: “Os processos constitucionais não funcionaram para destituir o Governo, que deliberadamente se dispunha a bolchevizar o País.”

²¹³ *Ibidem*, p. 161.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 162.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 162.

“Comando Revolucionário” a realização das reformas de base, tantas vezes requeridas pela Igreja, e que iriam de acordo com as necessidades do país e com a sã doutrina social do Vaticano.

Alguns analistas²¹⁶ consideram esta declaração como contraditória, pois ao mesmo tempo em que a princípio apoiaria o golpe, em seguida pediria a restauração da ordem democrática. Segundo estes analistas, isto seria fruto da composição da Comissão Central da CNBB naquela época, dividida entre bispos conservadores e progressistas. Aqueles apoiando o regime; os outros se preocupando com a proteção dos movimentos leigos e com o retorno do regime democrático.

Mas o texto deixa de ser encarado como contraditório se levarmos em conta que, pelo menos no início, os militares declaravam que a intervenção das Forças Armadas no governo teria o condão de restabelecer a ordem e a estabilidade políticas, além de afastar o perigo comunista. Uma vez atingidos os objetivos e devidamente delineados os limites do jogo político, a democracia poderia retornar.

Estabelecia o AI-1 neste sentido:

Para demonstrar que não pretendemos radicalizar o processo revolucionário, decidimos manter a Constituição de 1946, limitando-nos a modificá-la, apenas, na parte relativa aos poderes do Presidente da República, a fim de que este possa cumprir a missão de restaurar no Brasil a ordem econômica e financeira e tomar as urgentes medidas destinadas a drenar o bolsão comunista, cuja purulência já se havia infiltrado não só na cúpula do Governo como nas suas dependências administrativas. Para reduzir ainda mais os plenos poderes de que se acha investida a revolução vitoriosa, resolvemos, igualmente, manter o Congresso Nacional, com as reservas relativas aos seus poderes, constantes do presente Ato Institucional.²¹⁷

Claro que é preciso levar em conta o ambiente em que foram divulgados estes dois últimos textos da CNBB aqui analisados. A instituição se acautelava e adotava a estratégia de, ao passo que ganhava tempo para avaliar melhor as pretensões dos militares no poder, indicar desde já o que esperava do novo regime, notadamente a intolerância com movimentos “comunistas”, a realização das reformas de base e a salvaguarda dos direitos individuais e coletivos dos militantes católicos leigos.²¹⁸

Porém, mesmo levando este pano de fundo em conta, na qualidade de analista do pensamento político daquela instituição, não posso considerar que o conteúdo destas

²¹⁶ Como Oscar Beozzo (2003), Claudia Fuser (1987), Bruneau (1974), entre outros.

²¹⁷ Somente em 1967 seria outorgada uma nova Constituição, marcando, aí sim, um rompimento institucional irreversível em relação ao regime político anterior.

²¹⁸ Mesmo porque, como destaca a própria “Declaração”, alguns sacerdotes e muitos militantes, especialmente dos quadros da ACE, passaram a sofrer perseguições imediatamente depois do golpe.

declarações tenha sido fruto exclusivamente do clima político daquele momento. Ao interpretar os textos, é preciso que o analista também leve a sério o que, a despeito das circunstâncias, o autor estudado, no fim das contas, resolveu publicar. O conteúdo de um texto, ainda mais em uma instituição centenária (no caso brasileiro) como a Igreja Católica, não pode ser encarado meramente à luz do calor das circunstâncias políticas. Se a instituição resolveu publicar declarações sobre o golpe, isto ocorreu não apenas porque ela visava a proteger seus interesses e seus fiéis mais diligentes, mas porque ela tinha algo a considerar sobre aqueles acontecimentos, seu significado e suas consequências para o futuro social e político do país.

Por isso, o que pretendo sustentar aqui é: não foi tanto a situação peculiar do golpe que motivou a elaboração de um texto ao arrepio do pensamento político que vinha sendo desenvolvido antes, mas que esta situação peculiar tornou possível o afloramento de um aspecto deste pensamento político que antes não precisava aflorar.

Refiro-me ao fato de que o conceito de democracia para a Igreja progressista parece se aproximar e quase se confundir, se não com a igualdade, pelo menos com a redução das desigualdades sociais e com a manutenção de níveis mínimos de dignidade material. Também vimos a propósito da análise da doutrina social do Vaticano, no segundo capítulo, e de alguns textos do episcopado brasileiro à época da democratização brasileira, no quarto capítulo, que, do ponto de vista do pensamento político do catolicismo, a questão da forma de governo é secundária. A ética tem para os católicos uma relevância política maior do que os arranjos institucionais. A experiência desta Igreja sob o regime militar chamaria a atenção para a importância de outros direitos – não só os sociais e civis, mas também os políticos. Porém, se mesmo no período da redemocratização e depois a concepção de democracia para a CNBB se apegava muito a seu aspecto social (Wanderley, 2007, pp. 195 e seguintes), tanto mais antes, quando as questões de institucionalização da democracia enquanto regime político ganhavam, no máximo, o segundo plano nos textos daquela instituição.

O entendimento deste ponto, aliás, auxilia na compreensão da afinidade do catolicismo progressista da época com o desenvolvimentismo, que possuía objetivos semelhantes: atingir a modernidade, o desenvolvimento, o bem-estar, a redução da desigualdade social etc por meio de transformações econômicas. Isso com certeza não excluía a política, a participação, o debate etc. A Igreja, de sua parte, também não deixava de destacar a necessidade da participação política da população. Mas esta participação dar-se-ia, sobretudo, nos termos do corporativismo católico, sem maiores

atenções para a noção habitual de democracia na modernidade, que leva em conta as eleições e as disputas entre partidos políticos.²¹⁹ Por isso, a luta pela reforma agrária, por exemplo, exigia participação popular, discussões, acesso ao governo, mecanismos de fazê-lo ouvir as reivindicações e considerá-las, mas tudo isso não parecia requerer como pressuposto a democracia no seu sentido mais estrito, meramente político. Talvez isto explique em parte o motivo por que tanto os adeptos do nacional-desenvolvimentismo quanto a esquerda radical e mesmo os católicos progressistas não tenham percebido que grande parte da crise de 1961 em diante não tinha raízes apenas sociais e econômicas, mas também político-institucionais. É o que a literatura atualmente mais consagrada para a explicação do golpe de 1964 insiste em ressaltar.²²⁰

²¹⁹ Aliás, não é demais lembrar que a hierarquia católica brasileira – quase invariavelmente – adotava uma posição de certa desconfiança do jogo político-partidário. A criação da Liga Eleitoral Católica, em 1932, por exemplo, era sinal disso (vide capítulo 1).

²²⁰ Vide nota 176.

7. Os pontos centrais do pensamento político da CNBB (1952-1964)

É possível identificar três pilares do pensamento político da CNBB no período: 1) a harmonia entre capital e trabalho; 2) o desenvolvimento econômico-social do país via planejamento, fomento estatal e também pelas reformas de base; 3) e o desenvolvimento específico do campo, que precisaria acompanhar o ritmo dos outros setores da economia, a fim de evitar o êxodo rural e a desagregação da família camponesa, a base de inspiração organizacional e moral para toda a sociedade.²²¹

O papel central desempenhado pelo desenvolvimento econômico-social, para o qual o desenvolvimentismo (prático e ideológico) tinha uma solução plenamente aceitável do ponto de vista da doutrina social do Vaticano, foi justamente o de dar suporte ao primeiro e mais importante pilar do pensamento político da CNBB: a harmonia entre capital e trabalho. Isto é, o desenvolvimento econômico-social gerido pelo Estado e acompanhado de perto pela sociedade civil, especialmente pela Igreja, teria o condão de, por meio da promoção da qualidade de vida da população e de um maior equilíbrio social e entre os setores da economia, propiciar uma solidariedade maior entre as classes.²²²

Vários documentos sociais publicados pela CNBB no período estudado expressam um entendimento segundo o qual a miséria, a pobreza e a desigualdade social (sobretudo esta decorrente do liberalismo desregrado e da corrupção moral de alguns) seriam terreno fértil para a disseminação das ideologias comunistas e socialistas. Desta forma, o desenvolvimento econômico-social, a melhoria das condições de vida e de trabalho e a redução das desigualdades sociais poderiam fazer cessar as condições propícias ao alastramento destas “falsas ideologias”, de modo que se tornaria mais fácil reconhecer que a sociedade poderia caminhar rumo à felicidade mundana sem recorrer à luta de classes.

Por isso, entre outras coisas, a CNBB endossava o coro desenvolvimentista reivindicando e indicando os parâmetros para o incremento da infra-estrutura para a produção, armazenamento, transporte e comercialização de produtos. Pedia também

²²¹ Claudia Fuser (1987, p. 111) considera apenas os dois primeiros pilares, subestimando, neste ponto, a centralidade da questão rural para a CNBB, presente em praticamente todos os textos políticos divulgados por esta instituição desde sua fundação até o golpe militar.

²²² Vale lembrar que Bielschowsky (2004) e Miriam Cardoso (1977) mostram que o próprio desenvolvimentismo, pelo menos até o golpe militar, também cultivava a crença de que, superados os problemas econômicos, ficariam superados também os políticos e sociais.

incentivos fiscais, crédito rural, bem como a modernização e o apoio técnico e científico à produção agrícola. O governo deveria também fomentar a reinversão de capitais dos empresários em setores produtivos da economia do país.

Sendo assim, vale destacar que boa parte dos temas do debate desenvolvimentista daqueles anos era ratificada pela CNBB: as reformas de base, o planejamento estatal, a preponderância da iniciativa privada, os incentivos fiscais e creditícios à produção, importação seletiva (preferência aos equipamentos), modernização das técnicas de produção, redução dos desequilíbrios sociais e entre os setores econômicos, modernização da produção agrícola para abastecimento das cidades, entre outros. Sua maior contribuição para aquele período se refere à emergência da questão rural, sobretudo da reforma agrária na agenda de debates da política nacional.

O corporativismo, ainda que destacado pelos textos da CNBB, perdeu força nos anos 1950 e 1960 em função de sua apropriação fascista. Restaram do antigo ideal corporativista (das primeiras Encíclicas sociais, de Maritain, Lebreton, entre outros) o apelo à constituição de órgãos interprofissionais e à solidariedade entre empregados e patrões. Ficou também a idéia de que a representação política não poderia ser reduzida ao jogo partidário (Torres, 1968, pp. 195 e 196). Daí o estímulo dos documentos da CNBB à participação dos trabalhadores no processo decisório e nos lucros. Mas o fundamento desta proposta da Conferência não remete a uma noção segundo a qual os frutos do trabalho deveriam aproveitar aos seus donos legítimos, os trabalhadores, mas remete aos conceitos de dignidade da pessoa humana e da família do trabalhador, aos imperativos da redução das desigualdades e de combate ao comunismo.

No que diz respeito ao terceiro pilar do pensamento político da CNBB no período, a questão social, vale destacar que, nos documentos atinentes à reforma agrária durante os anos 1950, geralmente apresentava-se como primeira alternativa a ser buscada a cessão de terras por proprietários e usineiros “compreensivos” para que seus trabalhadores pudessem cultivar seu próprio sustento e uma ou outra espécie de abastecimento alimentar. De outra parte, a instituição também pedia aos trabalhadores organizados que moderassem o teor de suas reivindicações, pois, no trato da questão fundiária, seria preciso, antes de tudo, reconhecer o direito de propriedade dos patrões. Nas palavras de Claudia Fuser (1987, p. 111): “O próprio fato de [a CNBB] crer na possibilidade da eficácia do apelo encontra explicação na suposta existência de interesses comuns [entre trabalhadores e patrões]”.

Mas, como se pôde notar, o discurso da CNBB não foi permeado apenas pelo desenvolvimentismo. Era enriquecido também por um contexto intelectual católico mais amplo, que tinha na doutrina social do Vaticano sua base primordial, mas que também bebia nas transformações pastorais dos padres progressistas de língua francesa.

Em atenção à tradição do pensamento social de fundo neotomista encontrado em Maritain e Lebreton, entre outros, também para a CNBB a propriedade deveria atender à sua “função social”. A “função social da propriedade”, uma vez ligada ao imperativo de distribuição das terras ao maior número possível de pequenos produtores rurais, não mitiga o direito de propriedade, mas tem o condão de fazê-lo valer da forma mais ampla possível. Neste ponto se faz notar a preferência da CNBB pelo pequeno produtor no campo, que com o auxílio técnico e financeiro do governo poderia modernizar suas técnicas agrícolas e se sustentar no mercado com certa austeridade, sem precisar migrar para os centros urbanos.

A propriedade privada, à luz da doutrina social do Vaticano, é considerada pela CNBB como um direito natural e requisito básico à promoção da dignidade do homem e de sua família. Por isso, as expectativas tanto dos proprietários de terras em manter seus domínios quanto dos trabalhadores em ter acesso à terra seriam legítimas e deveriam, por meio do esforço do governo, ser ambas atendidas. Neste sentido, o latifúndio a princípio não era encarado como um problema: as declarações dos anos 1950 falavam em menos de 30% das terras cultiváveis ocupadas no Brasil, e a desapropriação por interesse social e o desmembramento compulsório eram sugeridos apenas em alguns casos específicos ou como último recurso.

Mas nos anos 1960, a desapropriação por interesse social passou a ser defendida como o principal instrumento para a reforma agrária. Talvez não por acaso quando as preocupações com a evolução das Ligas Camponesas e seu potencial subversivo passaram a sobrepujar, aos olhos da Igreja, potenciais problemas que este novo discurso suscitaria com a oligarquia rural no Nordeste, sua antiga aliada. Mesmo porque, desde o advento da democracia no Brasil, a ala progressista da Igreja Católica (que assumiu o controle da Comissão Central da CNBB a partir de sua fundação) já vinha acenando para o abandono desta antiga aliança com os latifundiários para edificar novas alianças: por meio do discurso desenvolvimentista, com o empresariado (rural e urbano) e com o governo; e por meio da defesa das reformas de base, em especial da reforma agrária, com os trabalhadores rurais sindicalizados.

Isso mostra uma evolução no progressismo da CNBB, motivada sobretudo por pelo menos três fatores: o desenvolvimento dos sindicatos e associações rurais católicos entre o final da década de 1950 e início dos anos 1960, os quais apresentavam um ativismo político cada vez maior; a preocupação com a urbanização extremamente acelerada e a simétrica desagregação da família camponesa; e o esforço de combate ao avanço das Ligas Camponesas, que, segundo a interpretação de boa parte da hierarquia, tinham uma inspiração “comunista”.

Em todo caso, o direito de propriedade, ainda que adstrito à necessidade de uma maior repartição da terra, não poderia ser violado, uma vez que, mesmo no caso mais radical entre os textos analisados (em que a indenização seria resgatada em títulos da dívida pública), a desapropriação seria acompanhada da devida compensação financeira do fundiário, pelo valor real do imóvel (e das benfeitorias a ele agregadas) e sem prejuízo da atualização monetária e dos juros.

A garantia da propriedade privada, que se estendia também aos bens de consumo e aos meios de produção, seria condição para se defender a liberdade “ante o risco de uma organização exclusivamente estatal do processo produtivo” (CNBB, 1968b, p. 155).

No meio urbano, os textos dos bispos não se referem à função social da propriedade. À luz do ideal comunitário de Maritain, a dignificação do trabalhador urbano dar-se-ia, principalmente, por sua participação nos lucros e nas decisões da empresa. A criação de cooperativas, também muito defendida, não substituiria, contudo, outras formas de organização da propriedade empresarial. Desta forma, como destaca Claudia Fuser (1987, p. 116), a CNBB não questionava o trabalho assalariado ou a legitimidade do lucro. Condenava apenas a “ganância” de alguns empresários e os baixos salários dos trabalhadores, que não garantiam uma vida digna às suas famílias. Os problemas sociais, neste sentido, pelo menos no meio urbano, não eram atribuídos a fatores estruturais, mas à “ganância” e ao “egoísmo”. Sua superação, portanto, também era uma “questão de espírito”. Igualmente visando ao mútuo entendimento entre capital e trabalho, a CNBB oferecia amplo apoio à sindicalização patronal e de trabalhadores.

O tema da educação também assumia posição de destaque no engajamento e no pensamento político da CNBB. Não fosse a atuação do MEB junto às comunidades rurais no Nordeste, dificilmente a Igreja Católica teria a penetração pastoral que teve naquela região. Animado por integrantes de quadros especializados da Ação Católica, especialmente da Juventude Universitária Católica, a ação educativa do MEB seguia em

linhas gerais o “método Paulo Freire”. Ao mesmo tempo em que o movimento se engajava na alfabetização da população camponesa, propunha “conscientizá-la” a respeito de sua condição sócio-econômica, bem como formar líderes rurais. Neste sentido, aliás, o MEB acabou por se tornar a base para a gestação dos sindicatos rurais ligados à Igreja Católica principalmente no Nordeste (mas também em outras regiões).

O mais relevante a destacar aqui consiste no seguinte: a Igreja católica exercia seu domínio cultural e ideológico de forma mais destacada no campo, mas com o processo de urbanização e de democratização do Brasil, a população rural perdia espaço para a população urbana²²³, e – ainda mais importante – o analfabetismo maior no campo implicava um duplo prejuízo político: durante o período democrático de 1945 a 1964, somente cidadãos alfabetizados podiam votar e a articulação de associações e sindicatos entre analfabetos também se tornava mais difícil. Neste sentido, a Igreja Católica possuía amplo domínio cultural e ideológico sobre um contingente populacional enorme, que representava cerca de metade dos habitantes do país, mas que tinha um peso político proporcionalmente muito reduzido. Uma das funções precípuas do MEB, desta forma, ao alfabetizar, “conscientizar”²²⁴ e sindicalizar as populações rurais, foi alterar aquela situação, procurando atribuir a elas um peso político, pelo menos, condizente com sua importância demográfica, econômica e social, o que de quebra repercutiria também na influência do próprio catolicismo na sociedade e no governo.²²⁵

²²³ Na década de 1960, a população urbana ultrapassaria a população rural no Brasil.

²²⁴ Munindo-as de um referencial “sociológico” que misturava concepções de um marxismo bastante heterodoxo que circulava entre os quadros da AC com a doutrina social do Vaticano (Ridenti, 2002, pp. 226 a 234).

²²⁵ Até hoje a presença da Igreja no campo se faz notória. Por exemplo, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) deu origem ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), provavelmente o movimento social de maior ativismo no Brasil hoje. É igualmente notório o fato de a força política da Igreja nos destinos da política nacional ser maior também em temas atinentes ao meio rural: a constitucionalização da função social da propriedade rural (na Carta Política de 1988) e a possibilidade de desapropriação por interesse público nos casos em que o domínio rural não atende à sua função social, entendida por critérios de produtividade, são exemplos disso.

Considerações finais

Max Weber identificou o aumento da burocratização do Estado resultando no incremento de suas tensões com a religião (Weber, 1982, p. 382). As razões de Estado são pragmáticas, não levam em conta a coerência de um Deus universal. No âmbito do processo de autonomização das esferas de valor da vida social, o êxito da força passa a depender das relações de poder, não mais do “direito ético”.²²⁶

Além disso, Estado, burocracia, ordenamento jurídico, lutas de classes, todas heranças da modernidade para a esfera política, negariam a transcendência e a Igreja Católica (Romano, 1979, p. 22). Em suma, ela viveria na política uma imensa dificuldade de adaptação em relação à modernidade, na medida em que tradicionalmente se opunha a quase todas suas bandeiras: o progresso científico, tecnológico, a industrialização, a urbanização (Bresser Pereira, 2006, p. 199).

Mas o mesmo Weber reconhece que as rejeições religiosas do mundo não se operam apenas no sentido da perda da importância da religião para a política. Ainda que este processo estivesse (e esteja) em curso, isso não significa que, em qualquer circunstância, a política passa a prescindir da religião como alternativa para incrementar seus mecanismos de legitimação. Há momentos de reconciliação (Weber, 1982, p. 387), ainda que a Igreja, no século XX, tenha assumido um papel coadjuvante. Neste sentido, o que nem de longe é desprezível, ela pôde oferecer ao poder político um suporte ético para além das fronteiras racionalmente formais das razões de Estado.²²⁷

A ala progressista da Igreja, que comandou a Comissão Central da CNBB desde sua fundação até o golpe militar, é justamente aquela que se importa, mas não é mais crucial para suas preocupações, com sobre quantos fiéis se declaram católicos ou quantos freqüentam efetivamente as missas. Mas combate com unhas e dentes a legalização do aborto e a pesquisa de células tronco, que contrariariam as disposições (atualizadas) do Evangelho.

Este é um objetivo de cristianização da sociedade não mais pela união oficial entre Estado e Igreja, mas pela incorporação, pelo Estado e pela sociedade, dos ensinamentos da Igreja, os quais, aos poucos, inclusive, perderiam seu qualificativo, afinal deixariam de ser “da Igreja” para serem partilhados por todos. Na verdade, a

²²⁶ *Ibidem*, p. 383.

²²⁷ *Ibidem*, p. 388.

investida dos católicos progressistas não vai no sentido de simplesmente reconhecer a separação e a autonomia total entre Igreja e Estado, mas tampouco no sentido de investir no retorno de sua antiga união. O objetivo passa a ser dissolver esta distinção. E somente assim, a partir desta dissolução, a sociedade tornar-se-ia mais cristã do que nunca, embora também mais do que nunca dotada da devida assepsia lingüística moderna (ou pós-moderna) em relação a este rótulo.

Não são poucos os indícios de que, embora plenamente laicos (muito mais do que alguns países como os Estados Unidos), o Estado e a sociedade brasileiros são fortemente permeados por “conceitos teológicos secularizados”, para utilizar a expressão de Carl Schmitt (2001).²²⁸

Mas argumento aqui que a “necessidade de adaptação” da Igreja à modernidade (por falta de expressão melhor) não pode – por si só – imprimir mudanças na postura intelectual e de engajamento social da Igreja. É preciso que as mudanças sejam animadas por sujeitos que percebam a exigência dos tempos. Além disso, esta percepção também pode assumir características diversas. Por isso, como ressalta Romano (1979, p. 39), no caso brasileiro, são os grupos progressistas da Igreja que percebem que é preciso incorporar o projeto iluminista de liberdade e de superação da alienação no bojo da doutrina social católica.

O próprio Vaticano, ciente deste processo, desde o final do século XIX, tratou de lançar as bases dos ensinamentos sociais da Igreja. Os parâmetros e as concepções políticas fundamentais delineadas pelas Encíclicas sociais passariam a ser então a fonte

²²⁸ Extrapolando os parâmetros desta pesquisa, vale lembrar que continua em vigor boa parte das disposições da Consolidação das Leis do Trabalho, da previdência social e da legislação sindical, que têm forte inspiração na doutrina social católica; o movimento social mais destacado em atividade no Brasil, o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), teve sua origem na Pastoral da Terra, e até hoje não consegue se desvencilhar de muitos aspectos de sua inspiração católica; a Constituição Federal de 1988 prevê a possibilidade de desapropriação de bens rurais imóveis por interesse público, baseada em critérios de produtividade; o aborto continua sendo proibido (com exceção dos casos de estupro e risco à vida da mulher). As últimas eleições presidenciais, aliás, realizadas em 2010, foram fortemente marcadas, no final da campanha, pelo debate em torno de questões importantes para as Igrejas cristãs no Brasil, tais como a proibição do aborto e do casamento homossexual, a restrição às pesquisas com células tronco, e mesmo se os candidatos tinham não apenas uma educação cristã, mas um compromisso com suas Igrejas. Sintomaticamente, as propagandas eleitorais do PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira) e do PT (Partido dos Trabalhadores), que disputavam o primeiro lugar nas pesquisas de intenção de voto, avaliaram que boa parte da expressão eleitoral de Marina Silva (do Partido Verde), a terceira força mais contundente desde o advento da Nova República, decorria de sua clara identificação com os evangélicos, por isso trataram de mostrar também em suas propagandas eleitorais o lado “cristão” de José Serra e Dilma Rousseff, com cenas dos candidatos em seus casamentos, eucaristias etc. José Serra, aliás, começou sua carreira política como presidente da UNE (União Nacional dos Estudantes), tendo sido indicado pela JUC (Juventude Universitária Católica) nas eleições estudantis de 1962. No final deste mesmo ano, seria um dos fundadores da AP (Ação Popular), constituída em grande parte por egressos dos quadros especializados da Ação Católica.

primeira de qualquer entidade clerical que representasse a elite eclesiástica católica nos diferentes países. As orientações traçadas pelo Vaticano são o pressuposto, o ponto de partida, a referência primeira deste pensamento sujeito ao princípio da hierarquia. Podem-se cogitar desenvolvimentos a partir dos ensinamentos sociais dos papas, mas jamais sua desobediência e contestação.

Neste sentido, desde que garantida a função social da propriedade da Igreja, a reforma agrária passaria a ser medida considerada como oportuna pelo catolicismo oficial, pois possibilitaria a manutenção da família rural no campo. A família camponesa, ameaçada pelo êxodo rural e pelo processo de urbanização, deveria ser preservada, pois somente ela ainda representaria o núcleo da comunidade política tal como caracterizada ainda por Aristóteles e Tomás de Aquino, servindo de inspiração às demais formas de organização social.

Por isso mesmo, o próprio “progressismo” de uma ala da Igreja Católica no que diz respeito às questões sociais no campo tem um fundamento marcante em pressupostos bem antigos do pensamento católico. E, nesta medida, as “reformas” ou “transformações sociais”, tais como a expansão do acesso à terra, o crédito rural, o estímulo técnico, financeiro e tributário à pequena propriedade rural, tudo isso teria a finalidade primordial de assegurar a sobrevivência do empreendimento familiar camponês, para evitar o êxodo rural, conseqüentemente preservar seus valores, que deveriam inspirar toda a sociedade, e de quebra afastar o perigo comunista que se disseminaria a partir do meio rural, no caso brasileiro, pelas Ligas Camponesas. Neste sentido, até mesmo a idéia do campo se prestar ao abastecimento do desenvolvimento industrial decorre de um reconhecimento duro ao catolicismo brasileiro: o reconhecimento de que a industrialização seria um processo irresistível. Aos olhos do episcopado conferenciado dos anos 1950 e início dos 1960, então, caberia estimular o campo a acompanhar este processo, mas cuidando para que o desenvolvimento rural também não gerasse um movimento maior de concentração fundiária, técnica e financeira. Assim, para que as famílias camponesas pudessem participar deste processo, seria preciso atribuir a elas não apenas a pequena propriedade rural, mas uma série de incentivos governamentais para sua viabilidade econômica.

Também vimos que o pensamento político da CNBB, tendo em vista a tradição católica, encara o conflito como algo negativo, e por isso o princípio da harmonia social orientaria toda ação política. Neste sentido, a luta de classes estimulada pelos comunistas seria perniciosa aos olhos do catolicismo oficial. Nesta perspectiva, a

exploração do trabalho é associada não a fatores estruturais, mas ao “egoísmo” dos proprietários dos meios de produção. De outra parte, a propriedade privada é defendida pela doutrina social da Igreja como um direito natural e como a maior garantia contra uma organização exclusivamente estatal do processo produtivo.

Assim, o pensamento político da CNBB no período estudado poderia ser classificado pelo binômio Tradição – porque inevitavelmente ligado ao princípio da autoridade e ao respeito às Escrituras Sagradas – e Profecia – porque, ao mesmo tempo, associado a uma visão prospectiva da história, e que portanto não encara a modernidade e a ciência de forma negativa. Aliás, os dois termos deste binômio estão até mesmo associados em muitos dos pontos cruciais do pensamento político da CNBB: por exemplo, a *mudança* na estrutura fundiária do campo deveria ser levada a cabo para *conservar* o homem no meio rural e *preservar* a família camponesa.²²⁹ A resistência de um discurso conservador pode ser encontrada em muitos pontos: o apelo à moralidade, à retidão dos costumes, às transformações dentro da ordem, à paz e à harmonia social. Em atenção à tradição do pensamento político católico, o conflito era encarado como prejudicial.

Ainda assim, o percurso histórico da hierarquia brasileira e a análise dos primeiros textos políticos da CNBB sugerem a transição do antigo discurso da neocrisandade (sobre a ressacralização do Estado e da sociedade) para uma postura de envolvimento com os governos, considerados autônomos, tendo em vista o desenvolvimento social e econômico do país.

Esta hierarquia reunida em torno da Comissão Central da CNBB nos anos 1950 e no início da década de 1960 resolveu mudar a estratégia de interação política com o Estado e com a sociedade brasileiros colocando-se como uma espécie de porta-voz privilegiada da sociedade perante o governo. Como bem ressalta Fuser (1987, p. 100), o desempenho deste papel pressupunha a aceitação do Estado como autoridade em matéria política, social e econômica. A Igreja agora apenas se apresentaria como uma espécie de “conselheira do príncipe”, que guarda os fundamentos (cristãos²³⁰) da sociedade.

²²⁹ Isto não quer dizer que as propostas de mudanças e a preocupação social dos bispos conferenciados fossem fruto de um cinismo. Muitos acreditavam mesmo no engajamento em busca de um ideal de comunidade política que desse ensejo ao bem comum, e não simplesmente porque a concretização deste ideal seria uma forma de garantir a sobrevivência da Igreja no mundo moderno.

²³⁰ Adjetivo agora devidamente colocado entre parênteses.

Mas vale questionar o que teria levado a Igreja Católica, sempre contrária ao mundo burguês e capitalista, a transitar com o governo em favor do desenvolvimento econômico. O contexto da Guerra Fria, a Revolução Cubana, o êxodo rural e o crescimento dos movimentos leigos ligados ao campo foram fatores que ajudaram o episcopado nacional a voltar sua atenção para a agenda política da época. Segundo os textos da CNBB comentados, as reformas eram necessárias tanto para tornar mais “humano” o capitalismo quanto para evitar o avanço da “falsa ideologia” comunista, que se espalharia, segundo a própria hierarquia, principalmente a partir do campo.

Neste contexto, a fim de se inserir nos debates políticos de âmbito nacional, a CNBB tratou de se apropriar em parte da linguagem do desenvolvimentismo, que se firmava nos anos do “populismo”²³¹ no Brasil tanto do ponto de vista intelectual quanto (bem ou mal) da prática política, da agenda dos governos da época.

O fato de existir um desenvolvimentismo católico francês que se disseminava também no Brasil, tanto em órgãos governamentais (e de consultoria de planejamento) quanto nos movimentos da Ação Católica Especializada (ACE), facilitou esta aproximação do discurso político da CNBB ao contexto intelectual e institucional do desenvolvimentismo no país (Lamparelli, 1994). O movimento Economia e Humanismo, especialmente a partir dos textos de padre Lebreton, já havia criado um pensamento político-econômico católico não apenas conciliável com o desenvolvimentismo, mas que em muitos aspectos até mesmo se apoiava nas considerações teóricas emanadas da CEPAL.

A partir desta reviravolta na postura do engajamento político e intelectual da cúpula eclesiástica brasileira, é possível dizer que, desde sua fundação em 1952 até o golpe militar, a CNBB se tornou uma espécie de interlocutora privilegiada dos governos populistas, com uma articulação institucional entre os bispos e uma repercussão de suas declarações bem maior, se comparadas ao período anterior à criação da Conferência. Neste sentido é notável, sobretudo, a influência do I Encontro dos Bispos do Nordeste na política desenvolvida pelo governo Juscelino Kubitschek para aquela região. Vale destacar, portanto, que a cúpula da Igreja Católica brasileira naquele período soube afinar com oportunismo e competência seu discurso com o desenvolvimentismo que se alastrava por diversas instituições públicas e privadas no país. Ao mesmo tempo em que esta aproximação possibilitava à Igreja brasileira não entrar em contradição com os

²³¹ Por falta de termo melhor, já que há uma literatura recente que critica a utilização desta expressão para caracterizar o *modus faciendi* da política no Brasil daquele período (Cf., por exemplo, Ferreira, 2001).

fundamentos da doutrina social do Vaticano, notadamente no que diz respeito à exigência de uma via alternativa ao liberalismo e ao socialismo, ela permitia que o episcopado brasileiro se valesse de um discurso técnico e político com escopos e metas já razoavelmente bem delineados para interferir na política nacional.

Aliás, outra afinidade com o desenvolvimentismo diz respeito a um pensamento dualista também no catolicismo: a mundanidade *versus* o reino dos céus, a cidade *versus* o campo, o corpo *versus* a alma etc. Em função de a cidade estar em processo de engolir o campo (tanto nos costumes, no comportamento, quanto em termos demográficos), e em função também da “ameaça comunista” que se alastraria a partir do campo, a hierarquia brasileira entendeu que seria preciso organizar os trabalhadores rurais em sindicatos, assumir a bandeira da mudança, especialmente da reforma agrária. E a discussão em torno da questão rural se tornou a maior contribuição da CNBB para a agenda de debates políticos daquela época.

O surgimento das Ligas Camponesas na década de 1950 modificou a composição das forças políticas, sobretudo o contexto que antes conformava o pacto populista. A Igreja Católica, animada por seus bispos progressistas à dianteira da hierarquia no período, tratou de se mexer para não perder o trabalhador do campo, paulatinamente mais consciente de sua situação e mais engajado na luta por direitos sociais.

Assim, a hierarquia brasileira entrou em disputa com outras forças sociais e num horizonte de interesses divergentes. Neste contexto, tanto internamente quanto externamente a própria Igreja se polarizava (Carvalho, 1985, p. 102). Muitos movimentos diferentes passaram a se associar a ela: o Movimento de Natal, os Círculos Operários, a Liga Eleitoral Católica, a Ação Católica Especializada, Tradição Família e Propriedade etc.

E a hierarquia tinha que tentar dar conta de todos eles. Os documentos redigidos pela CNBB no período tentaram dar as diretrizes, controlar os movimentos, impedir que entrassem em contradição. Ainda que não tenha entrado na disputa partidária (por de certa forma se considerar como porta-voz de uma verdade universal), a hierarquia tomou parte no processo político por que atravessava o país. E isso implicava assumir alguns riscos, como o de se envolver no debate acerca das reformas de base, que polarizava as posições políticas.

Mas os adeptos do nacional-desenvolvimentismo, a esquerda radical e mesmo os católicos progressistas não percebiam que grande parte da crise que ganhou o Brasil de

1961 em diante não tinha raízes apenas sociais e econômicas, mas também político-institucionais. Naquele período, também nos textos da CNBB, a democracia política aparecia em segundo plano, sendo no máximo encarada como pré-requisito para o verdadeiro objetivo, a democracia social (Wanderley, 2003, p. 468). A experiência sob o regime autoritário conduziria a uma aprendizagem da CNBB neste sentido, passado a se preocupar mais com questões como o aperfeiçoamento das instituições políticas representativas.²³²

Aquele novo discurso da hierarquia nos anos 1950 e início dos 1960 e sua permeabilidade aos movimentos leigos de base, especialmente o Movimento de Natal e o MEB, possibilitaram um maior diálogo da Igreja com a esquerda, diálogo este que se aprofundaria durante a luta contra o regime autoritário que se instalou a partir do golpe militar no Brasil. Mas ao longo dos anos 1960, muitos membros de movimentos católicos leigos passaram a se distanciar do catolicismo e a integrar movimentos desligados da Igreja e muitas vezes de inspiração marxista (Ridenti, 2002). Segundo Barros (2003, p. 44), este processo privou a Igreja de um laicato extremamente engajado e fecundo, repercutindo no recrudescimento tanto da renovação do pensamento político e social quanto da missão evangelizadora do catolicismo brasileiro. A falta de um inimigo em comum entre a esquerda e o catolicismo progressista também contribuiu para o esfriamento daquele diálogo.

²³² É o caso, por exemplo, de *Por uma nova ordem constitucional* (CNBB, 1986), publicado com vistas a influir na Constituinte que se instaurava ao cabo da ditadura militar.

Bibliografia

- ALMEIDA, Rômulo. Planejamento e Investimentos. In: CNBB (org.). *I Encontro dos Bispos do Nordeste (Campina Grande – Maio de 1956)*. Rio de Janeiro: Presidência da República – Serviço de Documentação, 1960.
- ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- AMOROSO LIMA, Alceu. *Memórias improvisadas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- ARAÚJO, Cícero. Apresentação. In: POCOCK, John. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- ARCEBISPOS, BISPOS E PRELADOS DO VALE DO SÃO FRANCISCO. A Igreja e o Vale do São Francisco. In: CNBB (org.). *Pastoral da terra*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.
- ARQUIDIOSCESE DE SÃO PAULO. Pastoral coletiva do episcopado brasileiro sobre o momento político, social e econômico da Nação. In: *Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de São Paulo*, ano XXII, 6-7, jun-jul, 1945.
- AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Governo do Brasil, Ministério da Educação e Cultura, 1955.
- BARRERA, Jorge Martínes. *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomas de Aquino*. Mendonza: Universidad Nacional de Cuyo/Departamento de Filosofia, 1999.
- BARROS, Raimundo Caramuru. Gênese e consolidação da CNBB no contexto de uma Igreja em pela renovação. In: CNBB/INSITUTO NACIONAL DE PASTORAL

- (org.). *Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de Ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BASTOS, Elide Rugai. *As Ligas Camponesas*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BEOZZO, Pe. José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II; de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. Concílio Vaticano II (1962-1965): a participação da Conferência episcopal brasileira. In: CNBB/INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). *Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de Ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BIELSCHOWSKY, Ricardo. *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- BOSI, Alfredo. O humanismo de Jacques Martain. In: LAFAYETTE, Pozzoli & SOUZA, Carlos Aurélio Mota de. (orgs.). *Ensaio em homenagem a Franco Montoro: humanista e político*. São Paulo: Edições Loyla, 2001.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. In: BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec; Aderaldo & Rothschild Ed., 2007.
- BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *As revoluções utópicas dos anos 60: a revolução estudantil e a revolução política na Igreja*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Desenvolvimento e crise no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1973.
- _____. Do ISEB e da CEPAL à teoria da dependência. In: TOLEDO, Caio Navarro de (org.). *Intelectuais e política no Brasil: a experiência do ISEB*. São Paulo: Editora Revan, 2005.
- BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

- CAMACHO, Ildefonso. *Doutrina Social da Igreja: uma abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- CÂMARA, Dom Hélder. A CNBB nasceu assim. In: CNBB/INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). *Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002)*: Jubileu de Ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Igreja e Desenvolvimento*. São Paulo: CEBRAP/Editora Brasileira de Ciências Ltda., 1971.
- CARDOSO, Miriam Limoeiro. *Ideologia do desenvolvimento*: JK-JQ. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- CARVALHO, Abdias Vilar de. A Igreja Católica e a questão agrária. In: PAIVA, Vanilda (org.). *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- _____. A questão Nordeste no estudo nacional. In: *Temas de ciências humanas*, n. 7, 1980.
- CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem - a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, Relume-Dumará, 1996.
- CASTILHO, Ricardo dos Santos. *Visão aristotélico-tomista da justiça social e da justiça distributiva*: parâmetros deontológicos e de concretização dos direitos sociais. São Paulo: tese de Doutorado em Direito (PUC-SP), 2008.
- CEPÊDA, Vera Alves. O pensamento político de Celso Furtado: desenvolvimento e democracia. In: BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos & REGO, José Márcio (orgs.). *A grande esperança em Celso Furtado*: ensaios em homenagem aos seus 80 anos. São Paulo: Editora 34, 2001.
- CHONCHOL, Jacques. O Chile ontem e hoje. Entrevista com Alfredo Bosi. In: *Estudos Avançados*, vol. 8, nº 21. São Paulo: Maio/Ago., 1994.

- COHN, Amélia. *Crise regional e planejamento: o processo de criação da SUDENE*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- CONCÍLIO VATICANO II. Gaudium et Spes. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais: da “Rerum Novarum” à “Octogesima Adveniens”*. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Anuário Católico do Brasil (1960)*. Petrópolis: Vozes, 1960a.
- _____. Conclusões da 2ª Assembléia Geral da CNBB: A Igreja e a reforma agrária. In: CNBB (org.). *Pastoral da terra*. São Paulo: Paulinas, 1977a.
- _____. Declaração dos Cardeais, Arcebispos e Bispos do Brasil reunidos em Goiânia de 03 a 11 de julho de 1958. In: *Revista Eclesiástica*. Petrópolis, v. 18, fasc. 3, 1958.
- _____. Declaração dos Bispos do Nordeste. In: CNBB (org.). *I Encontro dos Bispos do Nordeste (Campina Grande – Maio de 1956)*. Rio de Janeiro: Presidência da República – Serviço de Documentação, 1960b.
- _____. Declaração sobre os acontecimentos de abril e maio de 1964. In: *Paz e Terra*, n. 6. Rio de Janeiro: abril, 1968a.
- _____. Mensagem da Comissão Central da CNBB, na Páscoa de 1963. In: *Paz e Terra*, n. 6. Rio de Janeiro: abril, 1968b.
- _____. *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil: Cadernos da CNBB n. 1, 1963*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. Por uma nova Ordem Constitucional. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=40. Acesso em: 16 de fev. de 2011.

- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB: A Igreja e a situação do meio rural brasileiro. In: CNBB (org.). *Pastoral da terra*. São Paulo: Paulinas, 1977b.
- _____. Sugestões dos grupos de estudos do I Encontro dos Bispos do Nordeste. In: CNBB (org.). *I Encontro dos Bispos do Nordeste (Campina Grande – Maio de 1956)*. Rio de Janeiro: Presidência da República – Serviço de Documentação, 1960c.
- CONGRESSO DE SALVAÇÃO DO NORDESTE. *Carta de salvação do Nordeste e principais pontos das resoluções finais*. Recife: mimeo, 1955.
- DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916-1964. In: *Estudos CEBRAP*, n. 12. São Paulo: 1975.
- DUFFY, Eamon. Os oráculos de Deus: 1903-1997. In: DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
- ENGELKE, Dom Inocêncio. Pastoral de Dom Inocêncio Engelke: Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural. In: CNBB (org.). *Pastoral da terra*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- FERNANDES, P. Geraldo. A religião nas Constituições Republicanas no Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, VIII, dez., 1948.
- FERREIRA, Gabriela Nunes. Igreja e Estado no Império: a Questão Religiosa. In: FERREIRA, Gabriela Nunes & MOTA, Carlos Guilherme (orgs.). *Juristas na formação do Estado-nação brasileiro (1850-1930)*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- FERREIRA, Jorge (org.). *O populismo e sua história: debate e crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- FORTIN, Ernest L. Santo Tomás de Aquino. In: CROPSEY, Joseph; STRAUSS, Leo *et al.* *Historia de la Filosofía Política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- FURTADO, Celso. A fantasia organizada. In: FURTADO, Celso. *Obra autobiográfica de Celso Furtado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. *A Operação Nordeste*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; ISEB, 1959.
- _____. O processo histórico do desenvolvimento. In: BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos & REGO, José Márcio (orgs.). *A grande esperança em Celso Furtado (ensaios em homenagem aos seus 80 anos)*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- FUSER, Claudia. *A economia dos bispos: o pensamento econômico da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB (1952/1982)*. São Paulo: Editora Bial, 1987.
- HIPÓLITO, Lucia. *De raposas e reformistas: o PSD e a experiência democrática brasileira (1945-64)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- HÖFFE, Ottfried. *O que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- JASMIN, Marcelo G.; FERES JÚNIOR, João. História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual. In: JASMIN, Marcelo G.; FERES JÚNIOR, João (orgs.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio / Edições Loyola / IUPERJ, 2006.
- JOÃO XXIII. Mater et Magistra. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais: da “Rerum Novarum” à “Octogesima Adveniens”*. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona e Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 1993.

- KOSELLECK, Reinhart. Uma resposta aos comentários sobre o *Geschichtliche Grundbegriffe*. In: JASMIN, Marcelo G.; FERES JÚNIOR, João (orgs.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio / Edições Loyola / IUPERJ, 2006.
- KUBITSCHKEK, Juscelino. Alocução do Presidente Juscelino Kubitschek. In: CNBB. *I Encontro dos Bispos do Nordeste (Campina Grande – Maio de 1956)*. Rio de Janeiro: Presidência da República – Serviço de Documentação, 1960a.
- _____. Discurso do Presidente Juscelino Kubitschek. In: CNBB. *I Encontro dos Bispos do Nordeste (Campina Grande – Maio de 1956)*. Rio de Janeiro: Presidência da República – Serviço de Documentação, 1960b.
- LAMPARELLI, Celso Monteiro. Entrevista. In: *Revista Dominicana de Teologia*, n. 5. São Paulo: jul.-dez., 2007.
- _____. Louis-Joseph Lebret e a pesquisa urbano-regional no Brasil: crônicas tardias ou história prematura. In: *Espaço e Debates*, n. 37. São Paulo: 1994.
- LEÃO XIII. Rerum Novarum. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais: da “Rerum Novarum” à “Octagesima Adveniens”*. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972.
- LEBRET, Louis-Joseph. *Dinámica concreta del desarrollo*. Barcelona: Editorial Herder, 1966.
- _____. Incidences de Cuba sur les Amériques. In: *Développement et Civilisations*, n. 6. Paris: avril-juin, 1961.
- _____. Lettre aux Américains. In: *Economie et Humanism*, n. 34. Lyon: nov-déc, 1947.
- _____. Pour une éthique du développement. In: *Economie et Humanism*, n. 148. Lyon: juillet-août, 1963.

- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- MARCÍLIO, Maria Luíza. Jacques Maritain e o pensamento humanista contemporâneo. In: LAFAYETTE, Pozzoli & SOUZA, Carlos Aurélio Mota de. (orgs.). *Ensaio em homenagem a Franco Montoro: humanista e político*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MARCOLINO, Bispo de Natal *et al.* Carta pastoral dos bispos do Rio Grande do Norte sobre o problema rural. In: CNBB (org.). *Pastoral da terra*. São Paulo: Paulinas, 1977.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo, Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. A Era Contemporânea*. v. 4. São Paulo: Loyola, 1997.
- MEYER, Maria Prosperi. *Metrópole e urbanismo: São Paulo, anos 50*. Tese de doutoramento. São Paulo: FAU-USP, 1991.
- MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1988.
- MORAIS, João Francisco Régis de. *Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB*. São Paulo: Cortez, 1982.
- MOURA, D. Odilão. A doutrina do Direito Natural em Tomás de Aquino. In: *Veritas*. Revista trimestral de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS. v. 1, n. 1 (*Idade Média: Ética e Política*). Porto Alegre: EDIPUCRS, nov., 1955.
- OLIVEIRA, Valter de. *Evolução da Doutrina Social da Igreja: histórico do pensamento dos Papas e dos Bispos do Brasil - de Leão XIII a Pio XII - em relação à*

- Questão Social, ao Capitalismo e ao Socialismo. São Paulo: tese de Doutorado, Departamento de História Social da USP, 2001.
- PAULO VI. *Populorum Progressio*. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais*: da “Rerum Novarum” à “Octogesima Adveniens”. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972.
- PÉRENNÈS, Jean Jacques. Economia e Humanismo: uma instituição e um movimento. In: *Revista Dominicana de Teologia*, n. 5. São Paulo: jul.-dez., 2007.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 52. São Paulo: 2004.
- PILETTI, Nelson & PRAXEDES, Walter. *Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia*. São Paulo: Ed. Ática, 1997.
- PINHEIRO, Pe. José Ernanne. Traços da presença da Igreja Católica no Nordeste. In: CNBB/INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). *Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002)*: Jubileu de Ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003.
- PIO XI. *Divini Redemptoris*. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais*: da “Rerum Novarum” à “Octagesima Adveniens”. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972a.
- _____. *Quadragesimo Anno*. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais*: da “Rerum Novarum” à “Octagesima Adveniens”. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972b.
- PIO XII. Alocução ao Congresso Católico Internacional da Vida Rural, em 3 de julho de 1951. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais*: da “Rerum Novarum” à “Octagesima Adveniens”. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972a.

PIO XII. Radiomensagem de Natal sobre a Democracia, em 24 de dezembro de 1944.

In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais: da “Rerum Novarum” à “Octagesima Adveniens”*. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972b.

_____. Radiomensagem de Natal sobre os progressos da técnica, em 24 de dezembro de 1954. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais: da “Rerum Novarum” à “Octagesima Adveniens”*. São Paulo: LTr Editora Limitada e Edusp, 1972c.

POCOCK, John. G. A. Conceitos e discursos: uma diferença cultural? Comentário sobre o *paper* de Melvin Richter. In: JASMIN, Marcelo G.; FERES JÚNIOR, João (orgs.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio / Edições Loyola / IUPERJ, 2006.

_____. Introdução: o estado da arte. In: POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003.

PREBISCH, Raúl. O desenvolvimento econômico da América Latina e seus principais problemas. In: *Revista Brasileira de Economia*, vol. 3, issue 3, 1949.

QUEIROGA, Gervásio Fernandes de. *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB: comunhão e corresponsabilidade*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.

RIDENTI, Marcelo. Ação Popular: cristianismo e marxismo. In: RIDENTI, Marcelo & REIS FILHO, Daniel Aarão (orgs.). *História do marxismo no Brasil*. v. 5. Campinas: Unicamp, 2002.

ROLIM, Francisco. Catolicismo no Brasil. In: *Limiar*, n. 26, abril, 1970.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora Ltda., 1979.

SANTOS, W. Guilherme dos. *1964: anatomia da crise*. São Paulo: Vértice, 1986.

- SCHMITT, Carl. Teología Política. In: AGUILAR, Héctor Orestes (org.). *Carl Schmitt, teólogo de la Política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- SEBREGONDI, G. C. 1958. El desarrollo armonico. In: *Cuaderno latinoamericano de economia humana*, nº 2. Montevideo, 1958.
- SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SODRÉ, Ruy de Azevedo. Apresentação pelo Dr. Ruy de Azevedo. In: DE SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e Documentos Sociais: da “Rerum Novarum” à “Octagesima Adveniens”*. São Paulo: LTr Editora Limitada, 1972.
- SOUZA, Maria do C. Campello de. *Estado e partidos políticos no Brasil (1930 a 1964)*. São Paulo: Alfa-Ômega ed., 1983.
- STEPAN, Alfred C. *Brasil, los militares y la política*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Tomo II: Parte I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.
- _____. *Suma de Teología*. Tomo III: Parte II-II (a). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil: a Igreja e a sociedade brasileira*. São Paulo: Editorial Grijalbo Ltda., 1968.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Democracia e Igreja Popular*. São Paulo: EDUC, 2007.
- _____. Desafios da Igreja Católica e política no Brasil. In: CNBB/INSITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). *Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de Ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, Max.

Ensaio de sociologia. Rio de Janeiro: Ed Guanabara, 1982.

WEFFORT, Francisco Correia. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz

e Terra, 1980.