

# **A IGREJA E A POLÍTICA NO BRASIL**



Marcio Moreira Alves

**A IGREJA E A POLÍTICA  
NO BRASIL**

**Prefácio:** Frei Beto



**editora brasiliense**  
1979

*Capa:* Silvio Dworecki

*Revisão:* Newton T. L. Sodré  
e Marly Trombelli



**editora editora brasiliense soc. an.**  
**01042 – rua barão de itapetininga, 93**  
**são paulo - brasil**

*Para Marie, pelo amor, carinho e compreensão  
que me permitem viver.*

*Para Branca, militante e mãe exemplar.*



---

# Índice

Prefácio - Frei Betto .....	9
Introdução.....	15
<b>Capítulo 1.</b>	
A Igreja e a História do Brasil.....	17
<b>Capítulo 2.</b>	
Os Inimigos da Igreja .....	41
<b>Capítulo 3.</b>	
A Organização da Igreja.....	57
<b>Capítulo 4.</b>	
Os Atores.....	75
<b>Capítulo 5.</b>	
Os Figurantes.....	105
<b>Capítulo 6.</b>	
Os Discursos Dissonantes.....	165
<b>Capítulo 7.</b>	
O Conflito Igreja-Estado.....	199
<b>Capítulo 8.</b>	
A Igreja e a Política Formal.....	221
<b>Capítulo 9.</b>	
Conclusões.....	247
Bibliografia .....	261





---

# Prefácio

Há muitas maneiras de se encarar a vida da Igreja, bem como se pode avaliar por diferentes óticas o engajamento de um homem como Márcio Moreira Alves. Para a ditadura militar brasileira, o autor deste livro não passa de um ex-deputado federal subversivo que ousou desmascará-lo no parlamento — o que serviu de gota d'água para o imediato fechamento do Congresso, pelo AI-5, em dezembro de 1968. Ameaçado de prisão, Márcio conseguiu sair do país e refugiou-se na Europa, onde vive há dez anos no exílio.

Quem o conheceu de perto, sabe que Marcito não foi apenas o último membro de uma estirpe de políticos mineiros (embora seja ele carioca) a fazer uma meteórica carreira parlamentar. Sua luta reveste-se de uma coragem e destaca-se por uma coerência raramente encontradas entre os filhos da classe dominante brasileira que, em alguns momentos de suas vidas, pensaram em trocar seus interesses pelos interesses dos dominados. O discreto charme da burguesia possui o poder de seduzir sem suprimir os ideais, pois sabe neutralizá-los no circuito fechado dos bares, acalentá-los no academicismo hermético das discussões elitistas, esvaziá-los na ansiosa busca de *status* que, objetivamente, é escandalosa ofensa às condições desumanas em que vive o nosso povo. Nos idos de 1964-65; enquanto certa parcela da esquerda brasileira, domiciliada nos “territórios livres” da zona sul carioca, a contragosto digerira, entre tulipas e taças, a implantação da ditadura — sem jamais atravessar o limite que o Maracanã representava em seu raio de mobilidade — Marcito deixava a redação do *Correio da Manhã* para ir ao encontro da outra parcela, mais combativa, ligada aos movimentos populares, que se encontrava nos cárceres.

Disposto a fazer uma denúncia completa, ele foi o primeiro a descer aos porões do novo regime e a projetar uma luz que nos revelou a existência sistemática desse cancro que, ainda hoje, corrói as entranhas de nossa pátria: a tortura. Publicado pela editora Idade Nova, Rio, em 1966, *Torturas e Torturados* foi a primeira obra (proibida pelo Ministério da Justiça que deveria, de acordo com a sua função, proibir a tortura, impedindo a existência de torturados) a mostrar que a sevícia ao preso político não é uma questão de “abusos de escalões inferiores” ou de “excessos esporádicos num tempo de guerra”. Era e ainda é o método de arrancar confissões de prisioneiros e para o qual toda uma estrutura foi e *permanece* montada: cursos de tortura dados a policiais e a oficiais brasileiros nos Estados Unidos e na Inglaterra, assessoria permanente (o caso Dan Mitrione), importação de aparelhos próprios, construção de edifícios adequados e de salas a prova de som, equipes especializadas, truques para encobrir assassinatos, diferentes tipos de “suicídios”, médicos para controlar a resistência do torturado e para forjar atestados de óbito, etc.

Nascido numa tradicional família católica, filho de Branca Alves uma militante que fez de sua vida a expressão das exigências políticas e sociais de sua fé cristã — Marcito trazia em si a sensibilidade capaz de perceber, nas prisões, a presença inusitada destes que, até então, eram vistos como acólitos do poder dominante: os cristãos. Cristãos e comunistas viam-se lado a lado nas salas de interrogatório, nas câmaras de tortura, nos bancos dos réus, nas celas. Membros da Ação Católica, religiosos, padres e bispos eram perseguidos por se recusarem a aceitar a prevalência da vontade do Estado sobre a vontade do povo. Cumpria-se, assim, sob uma “revolução” feita com o terço na mão, a profecia de Jesus a seus discípulos: “Chegará o tempo em que qualquer um que os matar pensará que está fazendo a vontade de Deus” (Jo 16, 2). Foi sob o impacto dessa descoberta, de um cristianismo fiel às suas origens, desligado de compromissos com o poder, voltado aos oprimidos, que Márcio Moreira Alves escreveu *O Cristo do Povo* (editora Sabiá, Rio, 1968), também guardado sob as chaves da censura que, como diz Érico Veríssimo em *O Incidente em Antares*, acredita que “o que não está escrito, não existe”. Ora, a crueza da realidade é bem mais visível que legível.

Agora, Marcito nos brinda com este fruto de sua tese em Paris. *A Igreja e a Política no Brasil* é obra de um militante que redescobriu a fé cristã no contato direto com a parcela da Igreja brasileira que vive a sua fé a partir dos que vivem do trabalho de suas mãos. Não é uma obra teológica. Por isso mesmo, incomodará a todos aqueles que se

acostumaram a um único discurso sobre a comunidade eclesial — o que é feito sob a chancela oficial da instituição. Ora, a nossa verdade é tanto mais ilusória quanto mais julgamos que ela corresponde ao que pensamos de nós mesmos. Daí a dificuldade de nos submetermos à autocrítica, ao juízo alheio, à apreciação daqueles que nos conhecem por nossos atos, por nossos frutos, e não por nossas racionalizações ou por nossa casca.

“Vivemos, de fato, o Evangelho de Jesus Cristo em nosso Continente? Esta interpelação dirigimos não somente aos cristãos, mas também a todos os homens que não partilham de nossa fé. (...) Queremos não somente converter os demais, mas também converter-nos juntamente com os outros, de tal modo que nossas Dioceses, paróquias, instituições, comunidades, congregações religiosas, não sejam um obstáculo, senão, pelo contrário, um incentivo para vivermos o Evangelho”.

Este *exame de consciência* faz parte da Mensagem aos Povos da América Latina, redigida por nossos bispos em Puebla e incluída na introdução do documento final da terceira assembléia geral do episcopado latino-americano. Cientes de suas deficiências, de seu pecado, os bispos interpelam os cristãos e não-cristãos. Expõem-se humildemente à crítica. Repetem a pergunta de Jesus: “quem o povo diz que eu sou? e vocês, quem dizem que eu sou?” (Lc 9, 18-20).

Neste livro encontramos uma detalhada resposta a esta interpelação. À pergunta “quem é a Igreja no Brasil?”, o autor responde sob o ângulo da análise sócio-política, dialeticamente aprofundada pela aguda percepção e conduzida pela clareza de linguagem adquiridas em seus longos anos de jornalismo. Sem fazer deste prefácio uma súplica da obra, diremos apenas que ela é imprescindível a quem deseja conhecer a instituição católica brasileira em sua formação histórica (sobretudo neste século), sua estrutura, seu funcionamento, sua organização interna, seus integrantes, sua ideologia e suas relações com a vida política nacional, mormente as perseguições que tem sofrido nos últimos anos. Mesmo um assunto-tabu, verdadeiro *mistério* eclesiástico, é desvendado pelo autor: as finanças da Igreja no Brasil.

Todos que vêem a atuação da Igreja, hoje, como um sinal de esperança em nosso país, não podem deixar de ler este livro. Na análise das causas e do perfil do chamado conflito Igreja-Estado, é preciso não esquecer sua mais profunda raiz: a aproximação Igreja-povo coincidindo, no mesmo período (pós Vaticano II), com o distanciamento Estado-povo. Diríamos que não existe, propriamente, um conflito Igreja-Estado, mas a flagrante defasagem entre um regime verticalmente

implantado, excludente, hermético, ligado aos interesses da burguesia internacional, assegurado pela força das armas e, do outro lado, o povo brasileiro. A Igreja incomoda ao regime pelo simples fato de estar junto ao povo, assumindo suas aspirações como “a voz dos que não têm voz”. Essa identificação se revela, sobretudo, nesses núcleos populares formados à luz da fé, integrados por trabalhadores rurais e urbanos: as Comunidades Eclesiais de Base. No decorrer do mandato dos dois últimos gerais-presidentes, elas foram, de fato, praticamente a única forma de organização popular, *do* povo e não apenas *para* o povo, existente no país. Nascidas no seio da comunidade eclesial e vinculadas, por força da missão evangelizadora da Igreja e do papel dos leigos, à prática social, as CEBs fizeram, de sua preocupação com os problemas do bairro ou do trabalho, uma fonte motivadora de movimentos populares autônomos, engajados nas lutas pela terra, pelo custo de vida, pela renovação sindical.

A partir do momento em que o processo político se amplia — mais como conquista do movimento popular do que como abertura dos que insistem em manter-se fechados às aspirações da base social — as CEBs encontram o seu limite de ação, acentuam sua especificidade eclesial e defrontam-se com o ressurgimento de órgãos representativos do povo (associações de bairros, sindicatos, oposição sindical, etc.) e de propostas de novos partidos políticos. Isso provoca uma tríplice reação: da parte dos agentes pastorais leigos, a passagem do conduto eclesial ao conduto político, em nome da eficácia no trabalho com o povo; da parte da hierarquia (incluindo padres e religiosos), a sensação de perda da hegemonia e o retraimento, com forte conotação clericalizante, suscitado pela desconfiança frente aos condutos políticos; da parte da base popular organizada nas CEBs, a ansiedade por um canal de organização e expressão política que surja de sua própria iniciativa e o recuo diante de propostas com ranço populista ou elaboradas, em nome do povo, por intelectuais combativos mas sem nenhuma vinculação orgânica à prática popular.

Em termos eclesiais, tendo em vista suas implicações políticas, esse impasse corre o risco de desaguar numa catástrofe: a defasagem entre hierarquia e agentes pastorais leigos que se afastariam da instituição, por não encontrarem no seio da Igreja meios de aprofundamento da fé condizentes com a evolução de sua consciência política; o retraimento político-social da hierarquia, incapaz de visualizar — em termos de projeto temporal e de etapas políticas — seu discurso genérico sobre a futura sociedade justa e fraterna; a confusão nas comunidades de base, premidas entre a exigência de um salto qualitativo em termos político

e o respeito à autoridade eclesiástica que, sentindo-se como o pastor que vê o rebanho ameaçado pelos lobos, poderá retomar o velho jargão anticomunista.

Estamos de acordo com a afirmação de J. B. Libânio, sublinhada por Marcito, de que “somente um partido popular forte poderá representar de fato os interesses do povo. É a grande meta que fica ainda muito distante, pois as CEBs são pequenas ilhas nesse imenso oceano da política nacional, dirigida por interesses bem alheios à vida desses pequenos grupos humanos” (p. 184). Seria um contrasenso esperar que esse partido surgisse das CEBs — equivaleria à expectativa de que a Igreja assumisse a vanguarda política das massas. Por outro lado, revela uma postura fortemente elitista, de profundo desprezo pela sabedoria popular e pelo senso político das bases, julgar que elas não aderem às propostas vindas “de cima para baixo” por estarem retidas sob o controle dos agentes pastorais. Não são apenas as bases da Igreja que demonstram essa desconfiança. Ela é endossada por líderes sindicais que, na sua prática, têm ajudado a devolver aos trabalhadores a confiança em sua união e em sua combatividade. Portanto, fica a questão: como suscitar a formação de um partido — não obreirista, certamente — sob a direção e a hegemonia dos trabalhadores?

Não devemos esperar da Igreja aquilo que ela não aspira nem tem condições de realizar. Nesse sentido, é acertada a conclusão do autor de que é “improvável o comprometimento do conjunto da instituição numa luta pela transformação radical das estruturas sociais do país, ou seja, uma luta pela construção do socialismo” (p. 287). A Igreja não é uma instituição que, por sua origem divina, estaria imune aos conflitos sociais. Como qualquer outra, ela reflete, em seu interior, as contradições existentes na sociedade. Daí a precariedade — para não dizer ingenuidade — de análises que querem carimbá-la, a grosso modo, nessa ou naquela tendência ou exigir dela um passo além da esfera ideológica onde ela atua como poderosa força simbólica. Fora de sua expressão teológica, de seu primado espiritual, de seu discurso ético, a Igreja perderia sua própria identidade e, portanto, a possibilidade de atuação em qualquer outro nível.

Assim, “os que baseiam as suas esperanças de uma profunda transformação do regime político e social do Brasil na mobilização militante da Igreja católica enganam-se redondamente” (p. 302). Não se deve esperar que a Igreja faça o que o povo deve fazer nem que ela substitua o papel das organizações populares e dos partidos políticos. Nesse sentido, este livro de Márcio Moreira Alves ajuda a esclarecer equívocos, a corrigir falsas esperanças, a colocar as coisas nos seus

devidos lugares. A Igreja não pode ser culpada daquilo que ela não se propõe nem ser acusada de não corresponder às expectativas que surgem na cabeça dos que só vêem um aspecto de sua atuação. E querer compreendê-la, em sua totalidade, fora de uma visão de fé, de uma atitude de encolhimento da vida divina manifestada em Jesus Cristo, seria como querer entender o processo histórico fora de uma visão dialética ou analisar a situação política através de categorias teológicas. Contudo, ao assumir a “opção preferencial e solidária pelos pobres” (Puebla), a prática pastoral da Igreja adquire uma conotação política favorável à busca de uma sociedade alternativa, mais condizente com as aspirações objetivas da maioria espoliada. E é no coração desse povo que se situam nas raízes cristãs de sua cultura — o que não poderá ser ignorado por qualquer segmento político que, na América Latina, pretenda mobilizar as massas. Nessa direção, é possível que, em nosso Continente, a luta popular propicie, no futuro, uma articulação entre esfera religiosa e esfera política, na qual a síntese — já embrionária nas comunidades de base — seja causa de uma revolução cultural que dessacralize a política e acione as energias libertadoras da fé cristã.

Zona Rural do Estado do Rio

19 de março de 1979, dia de S. José, carpinteiro

*Frei Betto*

---

# Introdução

A maior parte das pesquisas bibliográficas e da redação deste livro foi feita em 1973 e apresentada como tese de doutoramento à *Fondation Nationale des Sciences Politiques*, de Paris. Uma versão reduzida, da qual se eliminou a excessivamente acadêmica introdução metodológica, foi publicada em francês pelas *Éditions du Cerf*, em 1974. A presente edição, revista, aumentada, reordenada e atualizada, é baseada na publicação francesa, embora a corrija e altere substancialmente. É por ela, e não pela versão anterior, que gostaria de ver julgado o esforço de análise, reflexão e eventual militância que durante mais de dez anos dediquei à Igreja Católica no Brasil.

Mantenho, no presente trabalho, as conclusões gerais a que chegara em 1973 sobre o papel que a Igreja Católica, tomada no seu conjunto organizacional, poderá vir a desempenhar na luta pelas transformações de uma das sociedades mais injustas e violentas que existem no mundo de hoje. No entanto, procuro aprofundá-las, justificá-las melhor e, em alguns casos, matizá-las tendo em conta a evolução de dois fatores de imensa importância: o agravamento do conflito Igreja-Estado, do qual resultou recentemente o assassinio de dois padres e o seqüestro de um bispo, e o florescimento de uma nova estrutura organizacional, potencialmente transformadora, as comunidades eclesiais de base.

Para os teólogos, igreja é “a Palavra, o Sacramento, a presença do Bispo e a comunhão com todas as demais igrejas” (Pe. Alberto Antoniazzi) e a igreja local é “a porção do Povo de Deus confiada a um Bispo que, aderindo ao seu pastor e por ele congregada ao Espírito Santo, mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitui uma igreja particular” (*Christus Dominus*, 11/1034, documento conciliar). Para o objeto deste

estudo, a igreja é uma instituição sociológica concreta, com os seus centros de decisão, as suas estruturas organizacionais, os seus recursos materiais e humanos e o seu discurso ideológico, existentes em um lugar determinado, o Brasil, em um tempo dado, o que vivemos. É a ação política desta instituição e as razões que a instruem que procuro examinar. Penso que a exemplificação e as lições contidas no caso brasileiro podem ser extensivas a outras igrejas, latino-americanas e europeias, em particular às de Espanha e de Portugal.

Finalmente, gostaria de registrar a minha gratidão pelas severas e fraternais críticas de Magno Villela, que muito influenciaram a reformulação deste trabalho.

*Lisboa, setembro de 1977*



---

# A Igreja e a História do Brasil

As atuais estruturas da Igreja Católica nasceram no Brasil em 1891, quando a Constituição Republicana separou a Igreja do Estado, permitindo ao Vaticano enfrentar as necessidades mais prementes de uma instituição moribunda. Contudo, se é possível descobrir a data do nascimento das estruturas eclesiásticas, não se deve esquecer a sua herança nem as circunstâncias que as levaram ao seu semidesaparecimento. É esta herança que condiciona a implantação atual da Igreja e nos ajuda a encontrar as razões da sua debilidade. É ela que determina os limites da sua influência social, os setores que privilegia para o diálogo, os seus métodos de recrutamento e de formação de quadros, a posição dos seus funcionários no conjunto das estruturas do Poder no país, as suas relações com os detentores do poder político e, finalmente, as suas fontes de financiamento e a sua ideologia.

O Brasil nasceu como Terra da Vera Cruz. O almirante Pedro Álvares Cabral apoderou-se da terra em nome de Sua Majestade Fidelíssima D. Manuel I, grão-mestre da Ordem de Cristo e patrono da Igreja do Novo Mundo e da santa fé católica. Os Jesuítas foram os primeiros a lançar uma ponte entre os europeus e os indígenas. Construíram as primeiras escolas e ajudaram à organização dos primeiros hospitais. Os Beneditinos, os Carmelitas, os Franciscanos semearam mosteiros pelo litoral e mesmo no interior, onde o trabalho nas minas não deixava muita mão-de-obra disponível para o serviço de Deus. Por todo o lado onde os portugueses chegaram ao longo dos dois primeiros séculos, elevaram-se igrejas e capelas, muitas delas cobertas de ouro, cheias de obras de arte. Mas este fausto não passa de um falso testemunho. Quando atingiu o auge em meados de século XVIII, a Igreja estava já em

decadência, e a sua tropa de choque, a Companhia de Jesus, ameaçada de extinção. A sua cultura, algumas formas exteriores do culto, uma tradição de cristandade e, sobretudo, as suas organizações laicas (centros da vida social servindo de locais de encontro e de associações de ajuda mútua) estavam em ruína, muito embora tenham sobrevivido, bastante secularizadas.

O conhecimento da agonia e da reconstrução do catolicismo no Brasil é essencial à compreensão das estruturas políticas da Igreja moderna. Nascida do poder temporal, tendo sofrido por ele, foi só graças a ele que conseguiu firmar-se e, gradualmente, adquirir uma relativa independência. Esta compreensão nasce do exame das relações jurídicas e políticas entre a Igreja e o Estado na altura da descoberta, da sua evolução durante o período colonial e da monarquia independente. Este exame histórico, necessariamente muito breve, deve preceder, para a aclarar, qualquer investigação sobre o papel que a Igreja desempenhou, sobre o que pretendeu desempenhar ao longo dos últimos anos e o que desempenhará num futuro próximo.

Pode dividir-se a história da Igreja no Brasil em cinco períodos: a implantação sob a égide do patronato real; a decadência do patronato e o esboroamento da organização eclesiástica ao longo dos séculos XVIII e XIX; os esforços dos bispos ultramontanos para restabelecer, ao longo dos últimos trinta anos do século XIX, o predomínio de Roma sobre a Igreja local; a reimplantação da Igreja sob a autoridade incontestável do Vaticano a partir da separação Igreja-Estado, estabelecida pela Constituição Republicana de 1891, mas só possível graças à ajuda do poder político; finalmente, a etapa que se delineia no princípio dos anos sessenta, a de uma independência relativa da Igreja em face do Estado, fruto do reforço da sua organização durante o período precedente e impulsionada por uma organização de coordenação, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), fundada em 1953. Um sexto período, ainda não perfeitamente definido e que se poderia chamar de prospectivo, começa com os anos setenta e baseia-se em uma nova forma organizacional, as “comunidades eclesiais de base”. É o período de reinvenção das raízes populares e libertárias da Igreja, raízes abandonadas ao tempo de Constantino.

A idéia de patronato dos detentores do poder temporal sobre as instituições eclesiásticas é precoce. É uma consequência lógica da evolução da Igreja a partir do Edito de Milão. O primeiro documento pontifício a mencionar a instituição data do período de Nicolau II, no século

VI. <sup>1</sup> Referia-se já ao direito dos senhores de apresentarem candidatos aos cargos eclesiásticos. O direito de “apresentação”, que vem a ser mais tarde o de nomear as autoridades eclesiásticas, é a própria essência do patronato, que, por outro lado, englobava também os direitos honoríficos, os direitos utilitários e as obrigações. Os reis de Portugal e de Espanha acumularam patronatos sobre os seus territórios da Europa e do ultramar. Em Portugal é a partir de 1483 que o rei D. Manuel toma, de fato, o controle de todos os negócios eclesiásticos. Torna-se, nessa altura, grão-mestre da Ordem de Cristo, sucessora dos Templários, e incorpora aos seus poderes os numerosos patronatos que a Ordem exercia. Deste modo, o cargo de grão-mestre, tradicionalmente eletivo, torna-se dependente da Coroa.

Em 1492 a descoberta da América cria a necessidade de uma intervenção política do Papa que ultrapasse de muito o quadro do patronato. Já não se trata apenas de reconhecer direitos materiais e espirituais em territórios conhecidos, com populações cristianizadas. É preciso proceder à partilha de um mundo desconhecido para evitar que dois reinos cristãos se batam por ele. Fernando e Isabel são os primeiros a fazer um apelo ao Papa para que legitime as suas possessões. A América constitui a primeira descoberta dos navegadores espanhóis, até aí ultrapassados pelos portugueses, e os soberanos temem a agressividade dos seus vizinhos do Sul, que têm ainda meios materiais para garantir as suas ambições. Em 4 de maio de 1493, pela bula *Inter caetera*, o Papa concede a Suas Majestades católicas as terras descobertas ou a descobrir a oeste de uma linha que passava a 100 léguas das ilhas dos Açores e de Cabo Verde. O Papa que assinou esta concessão era espanhol: Alexandre VI, Bórgia.<sup>2</sup> No ano seguinte torna-se o garante do Tratado de Tordesilhas, pelo qual os soberanos de Portugal e de Espanha aceitavam formalmente esta partilha e traçavam a fronteira das suas terras a 370 léguas a oeste da ilha mais ocidental do arquipélago de Cabo Verde.

Em 1508, a bula *Universalis Ecclesia*<sup>3</sup> permitia ao rei propor a criação de cargos eclesiásticos de toda a espécie e nomear os seus titulares; levantar o dízimo do culto; controlar as comunicações entre as autoridades eclesiásticas e o Papa e vice-versa; dar ou recusar au-

(1) J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, edição revista, 1966, p. 5.

(2) Ver Mecham, *op. cit.*, p. 13.

(3) O texto integral é reproduzido por Mecham, *op. cit.*, pp. 16 a 18.

torização de publicar as atas pontifícias. O conjunto destes poderes era de uma tal amplitude que permitiu a Lloyd Mecham dizer “que é verdadeiramente difícil conceber uma jurisdição mais absoluta do que a exercida pelos reis de Espanha sobre os negócios eclesiásticos das Índias”.<sup>4</sup> Não só a tutela administrativa transformava até os titulares das mais altas dignidades eclesiásticas em simples funcionários do Estado, como o direito de censura atingia também a hierarquia da Igreja colocando as atas do Papa à mercê do parecer do rei. Do ponto de vista econômico, o patronato colocava a Igreja na mais completa dependência do tesouro real, que, desta maneira, adquiriu recursos, consideráveis. No Brasil o dízimo — uma décima parte do valor de, qualquer bem mobiliário legitimamente adquirido no território da colônia — torna-se, depois da descoberta das minas de ouro e de diamantes no século XVIII, a principal fonte de financiamento das prodigalidades dementes de D. João V e das despesas apenas mais austeras do seu sucessor, D. José I. Nessa época, o caráter eclesiástico do dízimo estava já completamente esquecido, pois desde há vários reinados que se tinha incorporado aos direitos dos príncipes, os quais lhe davam uma utilização secular.

As decisões pontifícias sobre o Novo Mundo determinaram os primeiros limites do Brasil, a natureza do seu regime político e o caráter da sua Igreja antes mesmo de o país ser oficialmente descoberto. Portugal, que tinha pouco mais de um milhão de habitantes, empregou então a totalidade dos seus recursos no estabelecimento das suas feitorias na África ocidental e nas Índias. Contrariamente ao império espanhol, que principiou como uma aventura de conquista, e aos impérios britânico e holandês, empreendimentos de mercadores e de colonização, as possessões portuguesas eram puramente comerciais. O seu principal objetivo era destruir o monopólio muçulmano do comércio das especiarias, objetivo limitado mas que exigia uma grande quantidade de homens e de material.<sup>5</sup> Só em meados do século XVI é que a colonização foi acelerada para garantir as feitorias brasileiras ameaçadas pelos franceses.

Durante o século XVI as terras brasileiras, habitadas por nômades que se recusavam aos trabalhos agrícolas e onde ainda não se encontrara ouro, despertaram um interesse apenas medíocre em Lisboa.

(4) Mecham, *op. cit.*, p.12.

(5) E. Bradford Burns, *A History of Brazil*, New York, Columbia University Press, 1970, p. 19.

Só depois de a comprovação das possibilidades econômicas da agricultura tropical ter sido feita, pela união do *know-how* português na exploração da cana-de-açúcar com os conhecimentos holandeses na refinação, é que o Brasil se torna uma preocupação prioritária para Portugal. No que respeita à Igreja, a fraca prioridade atribuída ao Brasil durante o primeiro meio século de existência foi benfazeja. Em 1549, quinze anos depois da fundação da Companhia de Jesus, os primeiros jesuítas chegaram à Bahia.<sup>6</sup> O chefe, Manuel da Nóbrega, superior dos jesuítas durante trinta anos, possuía uma energia indomável e uma paixão de evangelizar os indígenas que o levaram inúmeras vezes a entrar em conflito com os colonizadores que, à falta de mão-de-obra, reduziam as populações autóctones à escravatura. Foi graças à sua influência e ao crescente prestígio dos seus irmãos, assim como à natureza rebelde das tribos nômades, que a escravatura dos índios, rapidamente proibida pela Coroa portuguesa, não tomou no Brasil as proporções desta escravatura disfarçada que eram as *encomiendas* do México, da Guatemala, da Colômbia e do Peru, onde, contudo, estava também proscrita.

Cento e vinte e oito jesuítas chegaram ao Brasil entre 1549 e 1598.<sup>7</sup> O trabalho que desenvolveram foi de tal maneira prodigioso que custa a acreditar ter sido levado a cabo por um grupo tão pequeno. Os colégios, estabelecidos nos principais centros populacionais, formavam o esqueleto do sistema educacional da colônia, e a sua reputação era tal que atraíram estudantes de Angola e de outras possessões portuguesas na África ocidental. As aldeias, centros rurais onde a população indígena estava concentrada para facilitar a catequese, estabeleceram-se tanto ao longo do litoral como nos planaltos de São Paulo. Cedo se multiplicaram na Amazônia, nas províncias do Maranhão e Grão-Pará e, pela ação dos jesuítas espanhóis, no Prata.

A ligação entre os jesuítas e os indígenas (e a oposição inabalável que erguiam contra qualquer tentativa de os reduzir à escravatura) tornar-se-ia no século XVII o principal fator da política interna do Brasil. O confronto entre os colonos — que viam na escravatura dos índios a única fonte possível de mão-de-obra — e os jesuítas — que se recusavam a deixar que os seus pupilos saíssem das aldeias sem as garantias estabelecidas pela lei — provocou motins, tumultos, massacres, e mesmo uma guerra. Quando,

(6) Júlio Maria, pe., *O Catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1950, p.82.

(7) E. Bradford Burns, op, cit, , p. 27.

em 1759, o Marquês de Pombal decretou a expulsão dos quinhentos jesuítas que trabalhavam no Brasil, possuíam eles, só nas margens do Madeira, em pleno coração da Amazônia, vinte e oito missões florescentes.

Nenhum esforço da Igreja é comparável ao trabalho da Companhia de Jesus no Brasil durante os dois primeiros séculos da colonização portuguesa. Esta epopéia ascende ao nível das de Cortez e Pizarro, e conta-se entre os milagres que alguns punhados de homens forjaram na terra americana. E é tanto mais surpreendente quando se pensa que a fé e a palavra foram os seus instrumentos, e não a bombarda, o cavalo e a espada. Contudo, outras ordens masculinas trouxeram igualmente uma contribuição não desprezível à implantação da Igreja. Os Beneditinos, chegados à Bahia em 1581,<sup>8</sup> construíram rapidamente sete abadias e numerosas residências. Os seus mosteiros, muitas vezes notáveis por seu tamanho e riquezas, desempenharam um importante papel militar no combate contra os corsários franceses no Rio de Janeiro e contra o invasor holandês na Bahia. Os Franciscanos e os seus parentes Capuchinhos, que se instalaram no Recife em 1585, tornaram-se as ordens mais numerosas do país, posição que mantêm até hoje. A profusão de ouro na decoração das suas igrejas, tal como nas igrejas das confrarias leigas que organizaram, atesta a prosperidade dos irmãozinhos dos pobres na época colonial. Os Carmelitas, originariamente estabelecidos em Olinda e em Santos, construíram inúmeros conventos no Rio de Janeiro e nas cidades mineiras de Minas Gerais. As suas igrejas e confrarias rivalizavam no fausto com as dos Franciscanos.

As ordens femininas foram mais lentas a aparecer. As primeiras clarissas, vindas de Évora, chegaram à Bahia em 1677. Até então, o Governo Português, preocupado com uma escassez endêmica de mulheres brancas que as cargas de prostitutas exportadas de Lisboa não conseguiam vencer, proibia a sua implantação. Parece que por volta do fim do século XVII o equilíbrio entre os sexos estava restabelecido, enquanto os costumes tradicionais retomavam o antigo vigor: o maior convento de religiosas da Bahia tinha por missão abrigar as prostitutas arrependidas. Malgrado os seus fins meritórios, as ordens femininas tiveram pouco impacto no Brasil colonial. A sociedade civil era patriarcal, a sociedade eclesiástica sempre o foi. Nes-

(8) As informações respeitantes à implantação das ordens religiosas no Brasil foram recolhidas em Júlio Maria, *op. cit.*, pp. 82 a 110.

tas condições, era quase impossível às religiosas entregarem-se a atividades outras que não as que estivessem de acordo com a posição inferior da mulher.

Além das ordens religiosas, o elemento dinâmico do catolicismo brasileiro eram as irmandades laicas. Gilberto Freyre considera que estas irmandades realizaram no Brasil uma parte considerável do trabalho que as autoridades governamentais levavam a cabo na América espanhola. Caio Prado Junior considera que as Santas Casas da Misericórdia “são as mais belas e quase a única instituição social com uma certa importância na colônia”.<sup>9</sup>

Outras irmandades, inumeráveis, organizaram-se ao longo dos séculos. A maior parte só se manifestava uma vez ao ano, por ocasião da festa dos seus patronos, pretexto para festividades onde, freqüentemente, Baco era tão honrado como os mártires protetores. As irmandades agrupavam membros de uma mesma profissão: marceneiros, militares, ferreiros, escritvães, serralheiros, comerciantes; só faltava mesmo que os vagabundos e as prostitutas tivessem as suas, já que eram as categorias mais numerosas da população livre das cidades. Os negros pertenciam às irmandades de Santa Efigênia, de Nossa Senhora do Rosário e, sobretudo, de S. Benedito. As irmandades dos negros ofereciam aos escravos a possibilidade de amealharem as suas economias para comprarem a liberdade de alguns dos seus membros. Permitiam também a livre organização das festividades, de festas como as do Rosário, em Ouro Preto, que descendiam das tradições da Idade Média, elegendo por um dia um rei e uma rainha.<sup>10</sup> Para a população livre, as irmandades tinham outras funções. Construía-se igrejas, e delas tomavam conta, assegurando a sua decoração e manutenção, pagando os salários dos padres e dos sacristães. Algumas das mais belas obras do barroco brasileiro são fruto da rivalidade entre as irmandades de S. Francisco e do Carmo e atestam a magnificência dos seus membros. Desempenhavam também o papel de associações de assistência social e de bancos, emprestando dinheiro a juros aos seus membros. Serviam, finalmente, de instrumento de ascensão social e de reforço das estruturas do poder social estabelecido.

Face às ordens religiosas poderosas, dinâmicas e, pelo menos no caso dos Jesuítas, sensivelmente independentes; face às irmanda-

(9) Caio Prado Junior, *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 8ª edição, 1965, p. 383.

(10) Fritz Teixeira Sales, *Associações Religiosas do Ciclo do Ouro*, Belo Horizonte, Universidade de Minas Gerais, 1963, p. 45.

des laicas, numerosas, ricas, ativas ao ponto de criarem uma infra-estrutura da importância das Santas Casas, e presentes na vida social ao ponto de promoverem as festas e as manifestações populares; face a tudo isso, que eram a Igreja hierárquica e o clero secular? A penúria, a precariedade da sua organização, o imobilismo das suas autoridades só são explicáveis pelo patronato real e pela ideologia de cristandade de que os monarcas ibéricos foram os últimos baluartes. Em tese, os objetivos da Igreja e os do Estado eram os mesmos. Um era o outro. Um emanava do outro e justificava-se por ele. O bispo não passava de um funcionário especializado do Estado, cuja política executava. O rei era um servidor privilegiado de Deus, portanto da sua Igreja, de quem recebera a missão e o direito de governar o povo. Nestas condições, era natural que o rei estabelecesse uma ordem de prioridades para a construção da estrutura da Igreja e para as despesas que essa construção pudesse acarretar. Natural também foi que a Igreja aceitasse esta ordem de prioridades, já que os seus interesses e os do Estado eram comuns. No Brasil, a prioridade dada à Igreja em relação aos problemas que solicitavam os limitados recursos do reino era, no decorrer dos dois primeiros séculos de colonização, muito reduzida, para não dizer inexistente. Daí o abandono em que caiu.

“A América espanhola chegou muito depressa ao estágio de Igreja, enquanto o Brasil manteve por muito tempo as características de missão ou de algo que era a preparação para qualquer outra coisa, algo indefinido mas frágil e fraco,” observa Robert Richard.<sup>11</sup>

Durante cento e vinte e seis anos, o Brasil teve apenas uma diocese, a da Bahia. Só em 1676 foram criadas as do Rio de Janeiro e Olinda. Quando da independência, em 1822, existiam 7 dioceses no Brasil, das quais duas diretamente dependentes do arcebispado de Lisboa. As paróquias eram igualmente raras. Bruneau explica que, “sendo o Estado responsável pela sua manutenção, deixou simplesmente de as criar. Um bispo poderia criá-las, se o quisesse, mas ficava com o dever, nesse caso, de sustentar o clero”.<sup>12</sup> Os bispos não se aventuravam a fazer uso deste direito, já que a sua situação financeira era frequentemente próxima da miséria — e isto mesmo na Bahia e no coração das minas de ouro, em Mariana. Por outro lado, a formação do clero secular era quase

(11) Robert Richard, “Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America,” *The Americas*. XIV (abril de 1958), pp. 444-454, citado por Thomas Bruneau, *Catholicism, Culture and Modernization in Brazil*, tese de doutoramento em Ciências Políticas, Berkeley, University of California, 1970, p. 29.

(12) Thomas Bruneau, *op. cit.*, p. 30.



inexistente. A colônia não possuía, como a América espanhola, universidades ou estabelecimentos de ensino superior. A carreira sacerdotal começava ao nível do sacristão e progredia automaticamente com os anos. O sacristão recebia a tonsura, mais tarde o diaconato, finalmente as ordens maiores, sem ser para isso obrigado a fazer estudos ou a passar em exames.

O padre, como todos os outros profissionais, dependia da família patriarcal rural, constituída à volta da casa grande, centro das grandes fazendas.

Ao contrário dos Estados Unidos, onde o fraco valor mercantil das colheitas criou pequenas propriedades inseridas numa economia fechada que só lentamente se abriu para as Antilhas, a empresa agrícola no Brasil ligou-se imediatamente à economia mundial e voltou-se para a exportação. Desde os começos da colonização a Coroa adquiriu o hábito de doar vastas propriedades aos seus servidores e àqueles que se quiseram estabelecer no país. Em consequência, as terras que pareciam ilimitadas tornam-se muito rapidamente raras, vastos domínios foram deixados em baldio, mas também se criaram plantações, deixando pouco lugar para a agricultura de subsistência, arruinando o pequeno agricultor e concentrando em poucas mãos os frutos das colheitas mais produtivas da época. Todas as tentativas para modificar as características da propriedade fundiária, desde as ordenações de Filipe III de Espanha até à agitação com vista à reforma agrária do governo Goulart, entre 1961 e 1964, abortaram.

Foi portanto a este tipo de sociedade, parecida com o feudalismo europeu pelo poder absoluto do latifundiário, que o padre colonial teve de se adaptar.

O cepticismo do século XVIII, que contestava o modelo de cristandade aplicado no Brasil e atribuía pouco valor à religião, minou os fundamentos ideológicos da Igreja. Progressivamente as suas atividades limitaram-se ao formalismo das procissões, quando muito ao ritualismo de observância. Além disso, a política de afirmação nacional e o estatismo do Marquês de Pombal — o mais notável homem de Estado português da época, primeiro-ministro entre 1750 e 1777 voltaram-se contra a Companhia de Jesus. A expulsão dos Jesuítas, em 1759, eliminou do Brasil os únicos quadros religiosos que mantinham ainda uma certa disciplina e podiam transmitir à Igreja um mínimo de coesão interna.

A Igreja no Brasil, sempre missão, sempre dependente da Igreja de Portugal, não podia apresentar, no século XVIII, uma fisionomia

diferente da que tinha na Europa. Se havia diferença, era para sublinhar as fraquezas, para aprofundar as deformações. A corrupção dos costumes, a cupidez do clero, o abandono das regras, a decadência da disciplina, que eram então o estado geral da Igreja, manifestavam-se ainda mais cruamente no Novo Mundo. O padre é um funcionário como os outros e é pago depois dos outros. Tal como os outros, participa na vida econômica e política do país e os seus valores não são diferentes dos dos seus contemporâneos. Torna-se comerciante, agricultor, usurário, proprietário de escravos. Torna-se chefe de família e instrumento das lutas entre clãs. Torna-se mesmo soldado e, por vezes, conspirador e líder político. Servidor de Deus e da Igreja, é-o cada vez menos.

As dificuldades encontradas por Pedro I ao longo do seu reinado (1822-1831) não lhe deixaram tempo para se ocupar dos negócios de uma religião que só o interessava muito vagamente. O imperador, grão-mestre da Maçonaria, educado numa cidade que lhe permitia as mais loucas tropelias, vivendo publicamente com uma mulher casada de quem teve vários filhos, não tinha o mínimo respeito pela moral católica. Para ele, o Papa era o monarca de um pedaço da Itália e, sobretudo, o intermediário perfeito para obter de Portugal o reconhecimento da sua independência. Foi assim que o tratou, enviando delegados encarregados de arrancar do Vaticano, a peso de ouro inglês se fosse necessário, o reconhecimento da existência legal do Império do Brasil. O bom êxito desta empresa tornou-o também herdeiro do patronato português, direito a que pouca importância deu. Os dois bispados criados no seu reinado foram antes o resultado da sua indiferença que do seu zelo.<sup>13</sup>

Os padres políticos não manifestavam a mesma atitude fria para com a Madre Igreja. Serão eles, e particularmente o Pe. Diogo Feijó, ministro da Justiça e regente do Império, os formuladores da política religiosa que, no decorrer dos cinquenta anos seguintes, iria deixar a Igreja brasileira definhar ao ponto de praticamente desaparecer como instituição.

Depois da expulsão da Companhia de Jesus, o Marquês de Pombal reformou os cursos de Teologia da Universidade de Coimbra, onde estudava a elite do clero brasileiro. Introduziu aí uma forte tendência galicanista, jansenista e liberal.<sup>14</sup> Esta ideologia foi transferida

(13) Júlio Maria, *op. cit.*, p. 125:

(14) Ver Bruneau, *op. cit.*, pp. 41-43, e Mecham, *op. cit.*, p. 265.

para os seminários brasileiros, particularmente para o seminário de Olinda, fundado em 1800, que, tendo sido por muito tempo o único estabelecimento de ensino secundário do Nordeste, foi um viveiro de políticos e revolucionários, tanto leigos como clericais. O resultado: “Os principais prelados eram os defensores das prerrogativas do Estado contra as pretensões da Santa Sé. O Pe. Diogo Antônio Feijó, mais tarde regente do Império, era também um vigoroso defensor do galicismo. A Igreja estava sob tutela do Estado. Numerosos decretos e leis, alguns mesquinhos e vexatórios, foram promulgados para determinar a intervenção do Estado nos negócios religiosos. “<sup>15</sup>É que o ensino recebido nos seminários e em Coimbra tinha como consequência “fazer do clero bons brasileiros antes do nascimento dum Brasil independente”.<sup>16</sup> O descomprometimento com Roma resultante desta opção ideológica facilitou o desenvolvimento de dois elos comuns ao clero: um que se poderia chamar positivo, resultante de uma aceitação coletiva de um conjunto de valores, e o outro negativo, resultante da rejeição de outro conjunto de valores. O elo positivo foi criado pelo nacionalismo e pelo espírito de independência, assim como por uma visão do mundo que à época passava por ser objetivismo científico. A instituição que difundiu estes valores mais eficazmente e que serviu de centro de contato entre os eclesiásticos e entre os eclesiásticos e os civis era a Maçonaria. Os valores do elo negativo, derivador de opções positivas, eram o anticolonialismo e o antiautoritarismo. Tanto as atitudes positivas como as negativas contribuíram para a oposição à interferência de Roma nos negócios brasileiros, tanto políticos como religiosos. Esta recusa global, que deu origem ao galicismo dos padres políticos do tipo de Feijó, contribuiu também para a inobservância das instruções do Vaticano sobre a Maçonaria. *Mutatis mutandis*, a desobediência do clero brasileiro ao anátema de Roma contra a Maçonaria parece-se com a desobediência dos católicos contemporâneos às condenações papais contra o marxismo e contra o recurso à violência para a transformação das estruturas sociais injustas. Uma e outra surgiram em momentos históricos em que o poder administrativo do papado estava debilitado e em que a sua autoridade moral para determinar comportamentos políticos era contestada. A fraqueza do poder central, traduzida geralmente pela incapacidade de estimular a obediência e, mais particularmente, pela incapacidade

(15) Mecham, *op. cit.*, p. 266.

(16) Bruneau, *op. cit.*, p. 42.

de punir, deixa sempre uma grande margem de manobra aos detentores do poder local.

O galicanismo dos legisladores, com ou sem batina, produziu, entre 1828 e 1830, uma série de restrições ao funcionamento das ordens religiosas, mais independentes do Estado que o clero secular: foi interdita a entrada de religiosos estrangeiros no território do Império; proibiu-se a criação de novas ordens, dos dois sexos; expulsaram-se os religiosos ou as congregações que obedeciam a Superiores não residentes no Brasil. Os Beneditinos e os Carmelitas não podiam mais aceitar noviços. À medida que as ordens desapareciam, as suas propriedades eram incorporadas no patrimônio nacional. As alienações de propriedades pelas ordens religiosas que não tivessem sido autorizadas pelo Estado eram declaradas nulas. 17 Em 1855, uma lei proíbe às ordens religiosas abrirem seminários no Brasil.<sup>18</sup> Curiosamente, uma boa parte destas medidas era justificada em nome da moral católica, para não dizer só da moral. Algumas, como um projeto radical de reforma das congregações religiosas que não pôde nunca ser implantado, eram apoiadas pelo protonúncio apostólico. A razão era simples: o deboche estava tão generalizado entre os escalões inferiores do clero como o galicanismo entre a elite eclesiástica.

Galicanismo, corrupção de costumes, uma ordem jurídica que condicionava a promoção na carreira eclesiástica às boas graças do poder civil, tudo isso não criava um meio favorável ao desenvolvimento das instituições da Igreja. Bruneau resume bem a situação dizendo: “Os sacramentos eram distribuídos e as missas eram ditas, mas o pessoal era raro e as distâncias grandes, de maneira que mesmo a manutenção das funções mínimas da Igreja era problemática, para não falar de tudo o que diria respeito à melhoria organização. Pode ser ilustrório referirmo-nos à ‘Igreja’ ou à ‘organização’ porque isso quase não existia.”<sup>19</sup>

O meio século do reinado de Pedro II não melhorou muito a situação da Igreja. O imperador aliava um cuidado das prerrogativas nacionais ao cepticismo em matéria religiosa. Aceitava o seu papel de chefe da Igreja no Brasil como uma obrigação a mais,

(17) Mecham, *op. cit.*, p. 267.

(18) Frederick Pike, *Freedom and Reform in Latin America*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1959, p. 295.

(19) Bruneau, *op. cit.*, p. 43.

além das outras que tinha e que tentava cumprir conscienciosamente enquanto monarca, mas punha um ardor evidentemente menor nesta tarefa que na maior parte das que emanavam do seu cargo.

Roma, mesmo se o desejasse, não poderia ajudar a Igreja brasileira durante a maior parte do século XIX.

Os papas estavam ocupados demais com os príncipes do Piemonte e as tropas de Garibaldi que, no irresistível movimento de unificação da Itália e da luta contra os últimos vestígios do feudalismo, se apoderavam dos Estados pontifícios. O Brasil estava longe demais e o imperador era fraco demais para se tornar um aliado militar dos ocupantes do assediado trono de S. Pedro, cujas atenções se voltavam para a Europa e para a defesa das suas terras. Um regimento de hussardos de Napoleão III merecia então mais atenção que todos os atropelos que os interesses da Igreja pudessem sofrer do outro lado do Atlântico. Os interesses do catolicismo no Brasil foram portanto abandonados aos políticos locais. Submeteram-se à rotina, debaixo da tutela incontestada do Estado, depois de alguns abalos iniciais, na altura da Regência, quando dois candidatos ao bispado, entre eles o Regente Feijó, foram recusados por Roma, provocando uma crise que levou à beira da ruptura das relações diplomáticas.

Durante o longo reinado de Pedro II só foram criados três bispados, todos eles estabelecidos ao longo dos seus primeiros quinze anos de governo. Quando lhe propuseram que criasse outro, respondeu: “O quê? Aumentar o número dos que lutam pelas ambições da Cúria Romana?”<sup>20</sup> Apesar disso, como os políticos eram conservadores e ao mesmo tempo nacionalistas, tentavam por vezes sanear o comportamento dos religiosos para remediar os seus maus exemplos (tal como tentavam também controlar a venalidade dos funcionários civis) “para difundir o princípio religioso no interesse da família e da sociedade”.<sup>21</sup> Acreditavam, por exemplo, que o casamento, então muito pouco difundido nas classes populares, podia fortalecer o sentimento familiar, que, por sua vez, tornaria os cidadãos mais dóceis às leis do Império. É com o objetivo de defender o *statu quo social* que o ministro da Justiça, o Senador Nabuco d’Araújo, um dos homens de Estado mais respeitados na sua época, empreende, em 1854, a reforma das ordens religiosas. O projeto tinha em vista controlar

(20) Ver Bruneau, *op. cit.*, p. 48.

(21) Joaquim Nabuco, *Um Esradista no Império*, São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1936. vol. I, p. 220.

ainda mais severamente a Igreja, já que propunha que as ordens passassem para a jurisdição dos bispos, funcionários do Estado, que passariam a nomear e a despedir os priores e os superiores, obrigados por seu turno a prestar contas da sua administração temporal à justiça competente.

A reforma, assim como a concordata que devia precedê-la, nunca foi realizada. Mas o parecer do ministro da Justiça de 19 de maio de 1855, que deveria ser provisório, teve força de lei até ao fim do Império, trinta e quatro anos mais tarde: proibia que as ordens religiosas aceitassem noviços sem o consentimento do Governo, garantindo assim a sua extinção a longo prazo.<sup>22</sup>

O decreto de morte contra as ordens religiosas acabou por identificar inteiramente as instituições da Igreja com o aparelho de Estado. Em princípio, a burocracia eclesiástica não poderia mais opor-se à vontade do poder civil, do qual dependia integralmente. E as veleidades de oposição tornavam-se ainda mais improváveis pela decadência do poder pontifício e pela sua impossibilidade de apoiar o clero brasileiro que invocasse a sua proteção. O impossível nunca entrou na determinação dos rebeldes. Algumas autoridades da Igreja mantinham o desejo de livrar-se da tutela do Estado. Formaram o Partido Ultramontano no Brasil, mas tiveram de esperar, para exprimir a sua rebelião e lançar os fundamentos de novas instituições religiosas, que o poder dos papas se restabelecesse da crise da unificação italiana. Quando o confronto finalmente ocorreu, a ascensão do poder do Vaticano coincidiu com a ruptura do acordo das elites dirigentes brasileiras com a monarquia, o que facilitou um resultado favorável à igreja.

A grande crise entre a Igreja e o Estado começa em 1872 por um episódio da vida social do Rio de Janeiro: o Pe. Almeida Martins encarrega-se do discurso oficial numa comemoração na grande Loja Maçônica da cidade. Ora, desde a independência, a filiação na Maçonaria nunca fora considerada incompatível com a ortodoxia católica, e numerosos eclesiásticos davam-se a conhecer tanto pelo compasso das lojas como pelo peixe de Cristo. A Maçonaria tinha-se desenvolvido enraordinariamente como instrumento de ascensão social na rígida estrutura social dos latifundiários, onde o exército mal começava a oferecer um outro caminho de acesso à pequena burguesia urbana. Nada de mais natural, portanto, que os padres, muitas vezes originários desta pequena burguesia, aparecessem nos locais preferidos pelos membros

(22) Para o texto deste parecer e sua justificação ver Nabuco, *op. cit.*, pp. 211-236, que também publica as cartas dos bispos aprovando esta iniciativa.

da sua classe para se encontrarem com os membros da oligarquia. Mas o que é natural no Brasil não o é forçosamente fora dele. Em 1864, Pio IX quis dar um golpe num dos inimigos do poder temporal dos papas, a Maçonaria italiana, e publicou a encíclica. *Quanta cura*, condenando a instituição. Quanta cura tinha como anexo o famoso *Syllabus*, denúncia dos oitenta erros que o “mundo” cometia contra a Igreja, entre os quais se encontrava o direito de veto do poder civil sobre os documentos papais, a autonomia das igrejas nacionais e a hegemonia das leis civis sobre as leis canônicas em casos de conflito.<sup>23</sup> O imperador recusou o seu placet à encíclica, que não foi publicada no Brasil mas circulou o bastante para que o arcebispo do Rio de Janeiro se sentisse na obrigação de exigir do seu padre orador que abjurasse da Maçonaria sob pena de ser privado das ordens. O padre não cedeu e a intervenção do poder temporal impediu a punição. Mas a questão foi reposta em junho de 1873 por D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, o jovem e ardente bispo do Recife e Olinda, que tinha sido educado em França. Quando a loja local anunciou uma missa para comemorar a sua fundação, D. Vital proibiu o clero de a celebrar e, em dezembro, ordenou às irmandades laicas a expulsão dos seus membros maçons. Obedecido a primeira vez, foi desobedecido na segunda. Em consequência, lançou a interdição contra a Irmandade do Santíssimo Sacramento, que apelou para a Coroa. O Conselho de Estado, presidido pelo Imperador, ordenou o levantamento da interdição. O bispo, que tinha recebido um breve apostólico do Papa autorizando a excomunhão da Maçonaria e a dissolução das irmandades, não se submeteu, suspendeu outras irmandades e dispensou o seu adjunto por ter aceitado o cargo de diretor das escolas públicas da província. Estas medidas desencadearam a fúria popular: o colégio dos Jesuítas foi pilhado e as locais dos dois jornais católicos foram empasteladas pelos manifestantes. finalmente o Estado decidiu-se a processar o bispo no foro cível. Entretanto, o bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, igualmente educado em França, tomou decisões semelhantes na sua diocese e foi igualmente processado. Em 21 de fevereiro de 1874, D. Vital foi condenado a quatro anos de prisão, e a mesma pena foi aplicada a D. Macedo Costa em 1 de julho.<sup>24</sup>

(23) Bruneau, *op. cit.*, p. 55.

(24) Baseio-me, no essencial desta descrição, em Clarence H. Harraing, “The Church-State Conflict in Nineteenth Century Brazil,” em Frederick C. Pike, *op. cit.*, pp.154-163.

Pedro II parece ter sido, no conflito com a Igreja, vítima dos desvelos que dedicava à pureza da função pública. Como explica Bruaeau, “por volta de 1850 o imperador começou a escolher para bispos homens cuja vida privada não fosse maculada por uma política sectária ou por um comportamento imoral. Mas, agindo desta maneira, escolha os homens mais provavelmente influenciados pelas mudanças que se produziam em Roma com Pio IX. Quer dizer que Pedro II, sabendo-o ou não, fazia uma opção entre os padres flexíveis e acomodados ao *modus vivendi* entre a Igreja e o Estado, mas cuja vida moral era condenável, e os que eram mais disciplinados, comprometidos, moralmente irrepreensíveis e provavelmente mais inclinados ao ultramontismo. Em 1872 havia no Brasil pelo menos cinco bispos que favoreciam Roma e que tinham estudado na Europa”.<sup>25</sup>

A questão religiosa terminou, em setembro de 1875, por um acordo proposto pelo novo primeiro-ministro, o Duque de Caxias, ele próprio um mação de alta patente: o imperador anistiou os bispos, e a Santa Sé publicou uma carta incriminando-os de falta de moderação para com as irmandades. A interdição foi levantada e o *statu quo ante* restabelecido.

A proclamação da República foi obra do Exército, cujos oficiais eram há muito tempo doutrinados por professores positivistas. Os ministros civis do Governo Provisório, bem mais reticentes para com os ensinamentos de Auguste Comte, deixaram de bom grado aos colegas militares algumas questões de ordem secundária, tais como a divisa inscrita na bandeira — “Ordem e Progresso” — e o regulamento das relações entre a Igreja e o Estado. Este último problema não era fator de disputas: os militares favoreciam a separação por razões filosóficas, os civis aprovavam-na por motivos políticos. Os civis tomavam como modelo a organização constitucional dos Estados Unidos e transpuseram-na quase integralmente para o Brasil. A separação entre a Igreja e o Estado nem sequer esperou pela elaboração da Constituição: em 7 de janeiro de 1890 foi estabelecida por decreto.<sup>26</sup> Este decreto proibia ao Governo legislar sobre a religião, assegurava a todas as confissões religiosas o exercício do culto e a liberdade de crença, tanto aos indivíduos como às igrejas, cuja personalidade jurídica era reconhecida tal como a posse dos seus bens. O artigo 4 “abolía o patronato, as suas instituições, os seus recursos e prerrogativas”.

(25) Bruaeau, *op. cit.*, p. Só.

(26) Júlio Maria, *op. cit.*, p. 213.



A hierarquia católica saudou calorosamente a sua libertação, mas a independência tem um preço e a alta burocracia eclesiástica iria imediatamente concentrar os seus esforços na tentativa de o aliviar. A Constituição de 1891, refletindo mais uma vez a influência dos positivistas, bania o ensino religioso das escolas públicas. Isto limitava os privilégios de proselitismo dos católicos, os únicos a disporem de pessoal suficiente para a catequese em mais larga escala. Proibia também ao Estado subvencionar a religião. O Tesouro não tomava mais a seu cargo o sustento dos eclesiásticos. Por outro lado, as subvenções aos hospitais e às obras de caridade (pelas quais a Igreja substituíra por meios materiais uma influência espiritual decrescente) não mais seriam dadas automaticamente e deveriam ser votadas anualmente pelo Parlamento. As despesas decorrentes destas medidas representariam uma pressão imediata sobre os recursos muito debilitados da Igreja Católica.

A alta hierarquia católica entendeu estas limitações como ameaças. A sua resposta desenvolveu-se nos planos teórico, político e administrativo, criando a base da reconstrução organizacional da instituição e estabelecendo as relações que iriam determinar a estrutura política da Igreja ao longo da primeira metade do século XX.

As novas leis levaram os bispos a exprimir, na sua pastoral coletiva de 1890, a teoria da neutralidade da Igreja face aos regimes políticos, o que lhe permitia aceitar a República sem problemas. Como contrapartida desta neutralidade reclamavam a boa vontade do Estado para com a religião. “Separação não quer dizer hostilidade ou não reconhecimento, mas simplesmente independência,” apressaram-se a afirmar.<sup>27</sup> E o arcebispo do Rio de Janeiro, Mons. Arcoverde, destinado a ser o primeiro cardeal brasileiro, aproveitou a ocasião para combater a idéia de que “o puro republicanismo não pode transpor as portas da Igreja, como se a Igreja estivesse ligada, prisioneira de uma certa forma de governo”.<sup>28</sup>

No fim do Império, o Brasil tinha apenas doze dioceses, servidas por algumas centenas de padres seculares, a maior parte localizada nas grandes cidades do litoral. Na mesma época os Estados Unidos,

(27) Júlio Maria, *op. cit.*, p. 224.

(28) Júlio Maria, *op. cit.*, p. 225, relatório da recepção oferecida pela cidade de Belém do Pará aos prelados brasileiros que participaram no primeiro concílio sul-americano, levado a cabo em Roma em 1890.

país protestante, contava oitenta e quatro dioceses e oito mil padres.<sup>29</sup> A Ordem Beneditina possuía somente quarenta monges nos seus onze mosteiros. Os conventos franciscanos também estavam quase despovoados. Os quinze seminários sobreviviam graças aos esforços dos lazaristas estrangeiros, cuja importação havia sido consentida pelo governo imperial. Os Jesuítas possuíam apenas dois colégios, localizados em pequenas cidades. As sete congregações femininas eram todas contemplativas, à exceção das irmãs de S. Vicente de Paulo, que trabalhavam nos hospitais. Ocupavam-se também de vários orfanatos, asilos, leprosas e serviam nos hospitais militares, mas a ausência de instituições educativas femininas era gritante.<sup>30</sup>

Nesta época, a situação da Igreja universal era particularmente favorável a um esforço missionário. Os papas, cuja autoridade tinha sido reforçada em 1870 pelo Concílio Vaticano I e pela declaração do dogma da sua infalibilidade doutrinal, haviam conseguido eliminar qualquer contestação ao poder da Cúria Romana. As suas finanças, embora ainda longe da pujança capitalista que viriam a ter em consequência do Tratado de Latrão, saíam da penúria. Leão XIII, que reinou entre 1878 e 1903, tal como o seu sucessor Pio X, papa entre 1903 e 1914, eram cruzados, no sentido de que as suas energias eram dedicadas a restabelecer a antiga hegemonia do catolicismo segundo um modelo de cristandade e a defender a Igreja contra os que consideravam seus inimigos: o protestantismo, a maçonaria, o modernismo, o marxismo, o laicismo. Eram, pois, o tipo de pontífices ideais para empreender a reconquista dos territórios outrora católicos e vir em ajuda de uma Igreja que renascia das cinzas. Por outro lado, o decréscimo da sua influência política na Europa tornava sedutora a aventura missionária na América Latina, último continente onde a cristandade parecia possível, ao mesmo tempo que libertava os recursos humanos necessários à sua realização. A separação entre a Igreja e o Estado foi votada em França no tempo de Pio X, enquanto a Espanha e Portugal atravessavam também um período de anticlericalismo intenso que incentivava a emigração de uma parte do seu clero.

Nos dez anos que seguiram à proclamação da República, o Brasil foi dividido em duas províncias eclesiásticas e nelas se criaram cinco dioceses. Várias ordens religiosas instalaram-se no país e as que vegetavam nos seus palácios desertos receberam reforços.

(29) Júlio Maria, *op. cit.*, p. 175.

(30) Júlio Maria, *op. cit.*, pp. 230-235.

A catequese dos índios foi retomada no ponto onde os Jesuítas a tinham deixado. Os missionários penetraram nos recantos mais secretos da Amazônia e aí construíram vilas, hospitais, escolas, oficinas.

Para a Igreja, a importação de mão-de-obra estrangeira teve resultados vivificadores até mesmo para a administração rotineira das dioceses, remediando a insuficiência do clero secular.

A vontade de reorganizar a Igreja foi marcada por atos simbólicos do Vaticano, assim como por uma propaganda que iria ao encontro da resposta política inicialmente imaginada pelos bispos locais contra a frieza dos primeiros republicanos face ao catolicismo. Em 1901, o internúncio junto do Governo Brasileiro foi promovido a núncio, distinção importante numa época em que as embaixadas eram extremamente raras. Em 1905, o Brasil recebeu o primeiro chapéu cardinalício da América Latina.

A propaganda eclesiástica dizia respeito aos direitos dos católicos e não à expansão da fé. Júlio Maria, o primeiro redentorista brasileiro e um dos padres mais prestigiosos do seu tempo, consagrou os anos entre 1891 e 1895 a esta tarefa. O objetivo da propaganda era mobilizar suficientemente os notáveis para fazer face à influência positivista nas assembleias e nos centros de poder do novo regime. O positivismo era um fenômeno urbano da classe média e praticamente limitado ao Exército. Na medida em que o Brasil rural e civil começava a retomar o domínio sobre os negócios públicos, o projeto da Igreja alargaria o seu sucesso.

A estratégia política da Igreja desenvolveu-se mais lentamente que as suas formulações teóricas e medidas administrativas. Os resultados foram menos visíveis, mas mais duráveis. Determinarão eles comportamentos que se fazem sentir ainda hoje, quando as estruturas administrativas ameaçam ruína e o edifício teórico desmoronou. Fundamentalmente, esta estratégia baseava-se na verificação — implícita ao princípio, explícita mais tarde — da fraca influência da Igreja nas classes dirigentes e no povo brasileiro. Reconhecer este fato significou para a hierarquia a necessidade de procurar apoios no Governo, portanto de aliar-se a ele e à estrutura social que representa e defende.

Uma vez passada a crise da proclamação da República, os interesses civis retomam o Poder. Os seus representantes, ligados à economia do café e aos proprietários fundiários, são os antigos conselheiros do Império. Estão habituados a encarar unitariamente a condução dos negócios de Estado e da Igreja. O seu conservantismo, o seu apego às tradições e às honrarias, cria uma boa predisposição para um acordo e mesmo para uma nova unificação Igreja-Estado, em bases mais favoráveis ao catolicismo que o antigo patronato. Membros do antigo regime

aproveitam a legitimação que a unção religiosa lhes pode trazer. A unificação não se produziu imediatamente porque o aparelho administrativo da Igreja carecia de coesão, o seu sistema de comunicações era precário, não existiam ainda diretivas políticas claras e consensualmente aceites e, sobretudo, porque ainda não surgira um líder que falasse em nome da instituição. Só em 1916 é que este líder apareceria na pessoa de Sebastião Leme, arcebispo de Olinda e Recife, bispo auxiliar do Rio de Janeiro entre 1921 e 1930, cardeal do Rio entre 1930 e a sua morte, em 1943.<sup>31</sup>

A carta pastoral que confirmou a austeridade de D. Leme 32 como porta-voz da hierarquia descrevia a situação religiosa brasileira como paradoxal: o país era católico, enquanto a Igreja dispunha de pouca influência no povo e, sobretudo, na elite intelectual, tocada pelo agnosticismo, pelo secularismo, pelo positivismo. Atribuía a “descatolicização” desta elite à falta de formação doutrinária, que ele verificava mesmo entre os que se diziam crentes. Propunha como solução dinamizar o ensino religioso, a participação no poder civil e a instrumentalização dos seus recursos para difundir a religião.<sup>33</sup> Como observa Bruneau, “defendia uma estratégia de grupo de pressão. (...) Na realidade desejava um modelo de cristandade sem relações restritivas de autonomia: a Igreja brasileira estaria em coligação com Roma ao mesmo tempo que cooperaria com o Estado”.<sup>34</sup>

O Cardeal Leme mantinha as melhores relações pessoais com Getúlio Vargas, o caudilho que a revolução de 1930 trouxe ao Poder e que iria dominar a vida do país durante um quarto de século. Formado na política das oligarquias, Vargas foi o chefe de uma revolução apenas por ambição pessoal e não pretendia reformar profundamente a sociedade. Pelo contrário, procurou aliados nos grupos tradicionais e a sua longevidade no Poder viria a ser o fruto dos acordos que estabeleceu entre as forças tradicionais e as forças emergentes da classe

(31) Irmã Maria Regina do Santo Rosário, filha de um antigo presidente da República e historiadora, escreveu uma biografia muito documentada deste líder: *O Cardeal Leme*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1962. Alceu Amoroso Lima dá-nos também um depoimento esclarecedor em *O Cardeal Leme: Um Depoimento*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1943.

(32) D. Sebastião Leme, *Carta Pastoral a Olinda*. Petrópolis, Editora Vozes, 1916.

(33) Irmã do Santo Rosário, *op. cit.*, p. 74.

(34) Bruneau, *op. cit.*, p. 74.

dominante. Sentia, portanto, a necessidade da sanção da única instituição que representava a continuidade na História e preparou-se para pagar o preço do seu apoio. D. Leme conseguiu dele que uma série de medidas favoráveis à Igreja fossem incorporadas à constituição votada em 1934: 1. O prefácio da Constituição coloca-a “sob a proteção de Deus”, marcando com isso o fim da influência positivista; 2. Os religiosos obtêm direitos cívicos; 3. A personalidade jurídica das ordens religiosas não sofre entraves; 4. A assistência espiritual às organizações militares e oficiais é consentida; 5. O casamento religioso é reconhecido pela lei civil; 6. O divórcio é proibido. Mas, acima de tudo, D. Leme conseguiu que o Estado fosse autorizado a financiar a Igreja, invocando “o interesse coletivo”, e que as escolas públicas admittissem o ensino religioso.<sup>35</sup>

As relações entre a Igreja e o Estado não foram alteradas depois da proclamação do *Estado Novo*, em 1937, quando Vargas assumiu poderes ditatoriais. “Para defender os interesses eternos, D. Leme manterá sempre relações de amizade com o poder estabelecido. mesmo quando esse poder é um poder de *facto*,” explica a sua biógrafa.<sup>36</sup> A atitude está em conformidade com a teoria da neutralidade da Igreja frente aos regimes políticos e às suas velhas tradições. Graças à sua flexibilidade, os privilégios obtidos em 1934 serão conservados durante a ditadura de Vargas e ver-se-ão, na sua grande maioria, incorporados à Constituição votada em 1946, depois da redemocratização do país.

Enquanto a Hierarquia manobrava à volta do Poder sob o comando do cardeal do Rio de Janeiro, os leigos tentavam aprofundar a sua participação na vida da Igreja e do país. Os Centros D. Vital estiveram na origem da maioria dos novos movimentos. Os seus militantes lançaram, em 1933, as bases da Ação Católica, formaram a Confederação Nacional da Imprensa Católica e criaram o embrião das universidades católicas. O seu braço político, a LEC (Liga Eleitoral Católica), assegurou a eleição de vários militantes à Assembléia Constitucional de 1934, entre os quais Plínio Correa de Oliveira, que viria a ser o fundador da TFP (Tradição, Família e Propriedade), a mais famosa organização da extrema-direita católica depois do golpe de Estado militar de 1964.

A participação dos leigos nas decisões tomadas no próprio coração da Igreja no Brasil poderia encontrar-se em contradição com o

(35) *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1934, artigos 17, 108, 113, parágrafos 5,6, 144.145 e 153.

(36) Irmã do Santo Rosário, *op. cit.*, p. 370.

caráter centralizador e clerical dos bispos da época se não se tivesse produzido segundo regras que permitiam à Hierarquia o controle absoluto dos seus movimentos. Com efeito, o modelo escolhido pela Ação Católica era italiano, bem mais autoritário que o francês ou o belga. O movimento formava-se ao nível das dioceses e tinha ramos paroquiais. Não se dividia, como em França, segundo a origem social dos militantes — o que poderia parecer uma constatação da luta de classes mas segundo a idade e o sexo.

A atenção prioritária que os intelectuais e os membros das classes dominantes receberam da Hierarquia, que se esforçava por desenvolver os movimentos laicos, não era apenas fruto da sua formação ideológica ou do seu apreço pelas estruturas sociais existentes. Fundamentalmente tal prioridade era a expressão de necessidades prementes, devidas à fraca implantação da Igreja no país e à insuficiente formação do clero. Ao nível diocesano os bispos tinham necessidade de quadros organizacionais e de animadores; ao nível nacional precisavam de conselheiros capazes para auxiliar a ação de D. Leme. Quadros e conselheiros não se poderiam encontrar senão entre o setor da população culturalmente privilegiado, o que significava dizer os que tinham passado pela universidade: menos de 1 % do total. Uma vez supridas estas necessidades ou esgotadas as possibilidades de recrutamento da Igreja entre as camadas superiores da sociedade, o movimento laico perdeu o seu impulso.

A regra clássica da diplomacia quer que qualquer aliança seja dirigida contra um adversário. As regras do desenvolvimento das organizações políticas estabelecem que o seu crescimento e unidade se encontram na razão direta dos desafios que têm de vencer. Ora, segundo a sensibilidade da Hierarquia, desafios e adversários, depois da renovação do acordo com o Estado, eram perigos meramente teóricos.

A perda da influência da Igreja junto dos trabalhadores só preocupava um punhado de padres que se desviavam das normas gerais ao aproximarem-se deste meio. A criação da Confederação Nacional dos Trabalhadores Católicos respondia a um interesse de Roma, não ao dos bispos brasileiros. A organização dos círculos de operários cristãos era uma iniciativa da Companhia de Jesus, baseada na sua experiência recente na Colômbia, onde a dominação jesuíta sobre a UTC, União dos Trabalhadores Colombianos, conseguiu, até hoje, dar aos sindicatos uma direção anti-socialista.<sup>37</sup> A questão social, tal como o ritualismo da religião no Brasil, não preocupava de modo algum uma hierarquia composta de “elitistas” e de ritualistas. O protestantismo e os ritos afro-brasileiros, que são seguidos por uma grande parte da população, eram

olhados como se fossem aberrações numa sociedade “católica”. O velho inimigo, a Maçonaria, merecia ainda algumas denúncias, alguns estudos, que mais eram salvas de batalhas passadas que perspectivas para novas lutas. As massas camponesas eram consideradas fiéis, como se ainda construíssem catedrais. Os seus sobressaltos messiânicos, que incendiavam por vezes o longínquo sertão na esteira de algum líder inspirado, eram vistos como heresias bárbaras, e as suas repressões sangrentas foram abençoadas pela religião estabelecida.

Não conseguindo identificar os adversários, a Igreja prosseguia a sua organização rotineiramente. Formavam-se dioceses, implantavam-se paróquias segundo as disponibilidades do pessoal e da tesouraria. As ordens religiosas especializadas na educação prosperavam, oferecendo os seus serviços à burguesia. As filhas de boas famílias iam para as irmãs do Sagrado Coração, para as de Nossa Senhora de Sion ou então para as des Oiseaux, e seguiam os cursos em francês. Os rapazes eram alunos dos Jesuítas, dos Lazaristas, dos Maristas. No domínio social, a ação era de beneficência: hospitais, orfanatos, construídos e mantidos com o dinheiro do Estado e da burguesia. A atividade religiosa permanecia formal: os congressos eucarísticos ocasionais, que mobilizavam as massas e demonstravam à classe dominante a importância da Igreja, as freqüentes procissões, que matavam a sede mística das camadas populares, a consagração dos acontecimentos importantes na vida das famílias burguesas: batismos, casamentos, funerais.

Ao longo deste período, a Igreja prosseguiu a implantação do que Bruneau chama “o modelo de influência neocristã”,<sup>38</sup> concentrando a sua atenção sobre as classes dominantes e protegendo-se do que considerava ameaças — o divórcio, as idéias socialistas, o controle da natalidade, a pornografia. As regiões pobres foram abandonadas em proveito das mais prósperas, política que ainda hoje produz os seus efeitos: enquanto no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, Estados ricos, há um padre para cada 4377 habitantes, na Bahia e em Sergipe, Estados pobres, a relação é de 14933 habitantes por padre.<sup>39</sup> Não é mais elevada essa relação na Amazônia, região miserável, em razão da fraca densidade populacional e da presença de missionários estrangeiros.

Os setores populares foram abandonados do ponto de vista religioso e promocional. A presença da Igreja entre eles passou a ser quase

(37) Ver David E. Mutchler, *The Church as a Political Factor in Latin America*, New York, Praeger Publishers, 1971. pp.16S-169.

(38) Bruneau, *op. cit.*, p. 78.

que apenas uma obra de filantropia. A vasta rede da assistência social que organizou exerceu e exerce funções que lhe são delegadas pela elite governamental.

A atividade de assistência social, ligada ao formalismo das manifestações religiosas, criou entre os bispos uma ilusão de poder. Atolaram-se na rotina e na tibieza. Esta ilusão só viria a ser quebrada com a brusca mudança da direção política dos anos sessenta. Por um lado, as dúvidas que a Igreja universal formulou sobre o seu próprio papel a partir da morte de Pio XII e ao longo do Concílio Vaticano II obrigariam a Hierarquia brasileira a aperceber-se dos problemas sociais e econômicos do país e a abrir-se às novas correntes teológicas. Por outro lado, a crescente consciência política das massas oprimidas e a resposta ditatorial que provocou por parte das classes dominantes colocariam a Igreja face a uma opção que já não podia ser passiva. Estes acontecimentos viriam a ser férteis em cisões, em clivagens, em tensões. Viriam a produzir uma pluralidade de opções no interior da instituição eclesiástica que passaria a ameaçar a unidade do seu todo. A Igreja foi, em consequência, forçada a enfrentar a crise modificando a sua organização, o seu discurso ideológico e, finalmente, o seu comportamento político. O antigo monolitismo ficou para trás. A instituição torna-se hoje, até mesmo no seu vértice, pluralista. A neocristandade, filha da nostalgia do passado, veio a ser destruída pelas ameaças do futuro.



---

# Os Inimigos da Igreja

A oligarquia agrária dominava totalmente a vida brasileira antes da ascensão de Vargas em 1930. Os criadores de gado e os plantadores de café, de tabaco e de cana-de-açúcar monopolizavam a terra, principal meio de produção, do mesmo modo que monopolizavam os ramos executivo e legislativo do poder político e o sistema educacional. As bases do seu poder eram de tal forma sólidas que até permitiam alguma tolerância. Assim, a famosa ausência de preconceitos raciais, assinalada no Brasil pela maior parte dos observadores superficiais, não é senão a consequência da sua dominação e da rigidez das estruturas de classes no país. Da mesma forma, o peso específico da agricultura de exportação no conjunto da economia permitia à oligarquia, que importava da Europa os produtos industrializados que utilizava, tolerar a criação pelos imigrantes de uma indústria local de bens de consumo tecidos, selaria, instrumentos agrícolas etc. — destinados às classes inferiores. Por outro lado, a economia industrial dos países desenvolvidos já não era, na época, de tal forma sedenta de mercados para os produtos tecnologicamente simples das suas fábricas que necessitasse de proibir o estabelecimento de fábricas nas regiões colonizadas. Em consequência, apesar da estreita dependência em que se encontrava em relação aos capitais estrangeiros que controlavam o comércio dos gêneros tropicais, a oligarquia brasileira não tomou nenhuma medida hostil ao nascimento de uma burguesia industrial. Pelo contrário, associou uma parte dos seus capitais aos novos empreendimentos industriais e absorveu os seus criadores no seu seio.

A ascensão de Vargas à frente de um movimento que reclamava uma maior participação política para a classe média urbana; a crise de

1929, que forçava o país, pela queda dos preços do café, a viver numa economia estagnada em que as possibilidades de importar produtos industrializados eram eliminadas pela falta de divisas; a Segunda Guerra Mundial, que prolongava artificialmente as restrições à importação ao mesmo tempo que garantia o crescimento das receitas dos produtores de matérias-primas — puseram fim à hegemonia exclusiva das oligarquias agrárias. A partir de 1930, e pela primeira vez, a atividade econômica do país se centra no mercado interno. O industrial adquire uma importância primordial, até então desconhecida. A desmobilização de uma parte dos capitais utilizados pela cultura do café põe à sua disposição recursos de um volume inédito. A completa utilização da capacidade das fábricas permite-lhe aumentar a produtividade dos seus empreendimentos. A paralisação de numerosas fábricas na Europa e nos Estados Unidos oferece-lhe a possibilidade de importar bens de equipamento usados por preços muito baixos. O resultado foi o aparecimento de um novo grupo de empresários, capitalistas puros, adaptados às modernas relações de produção, capazes de articular as suas reivindicações através de novas associações e de novos grupos de pressão e, no primeiro período de expansão, propensos a apoiar-se no Governo e a partilhar as suas tendências nacionalistas em vez de se tornarem meros sócios menores de companhias estrangeiras. Este novo grupo aliou-se aos notáveis do interior, que serviram de intermediários políticos a Vargas até à sua deposição em 1945, e aos sindicalistas dependentes do Ministério do Trabalho. Em conjunto, formarão os partidos que empreenderão a experiência do populismo até ao golpe de Estado de 1964. A parte menos “modernizante” da oligarquia agrária e os seus aliados entre os profissionais das cidades formarão os partidos da oposição. Chegarão ao Poder em 1964 para verem a sua vitória arrebatada pelos adversários, mais experimentados na arte do conchavo, pelos militares e por uma nova camada de tecnocratas do aparelho administrativo e econômico do Estado.

As estruturas econômicas e sociais que se formaram durante o primeiro governo de Vargas tinham necessidade, para se consolidarem, de se libertar da dominação do seu manipulador. Reclamavam um regime político menos personalizado, suficientemente brando para permitir a ascensão das elites urbanas e suficientemente autoritário para impedir a partilha do Poder com os grupos explorados. Como a industrialização do país arrancara sem que uma reforma agrária fosse necessária, o regime de domínio da burguesia podia ser estabelecido de comum acordo com a antiga oligarquia sob a condição de permitir uma disputa horizontal do poder. Toma, portanto, a forma de uma democracia libe-

ral. Esta democracia não apenas preenchia as funções que lhes estavam inicialmente destinadas pela classe dirigente como permitia a esta adquirir o monopólio dos meios de comunicação de massas, anteriormente nas mãos do Estado, e afastava os camponeses das decisões eleitorais ao recusar aos analfabetos o direito de voto.

O regresso ao país da Força Expedicionária Brasileira, que lutara na Itália, juntamente com os exércitos aliados, precipitou a mudança de regime. A derrota do fascismo desacreditara os ditadores e, em consequência, valorizara as democracias. Mas, sobretudo, havia colocado um número considerável de oficiais em contato com os métodos administrativos e bélicos dos norte-americanos em circunstâncias ideais para lhes despertar uma admiração ilimitada pelos Estados Unidos: os soldados brasileiros recebiam do exército americano não só as ordens e o equipamento como a preparação militar e ideológica. Ora, em 1945 as grandes empresas americanas, que monopolizavam capital e tecnologia num mundo em ruínas, lançavam-se impacientemente na exploração das matérias-primas da América Latina e na ocupação dos seus mercados, eliminando definitivamente a influência britânica no continente. A política estatizante e nacionalista iniciada por Vargas estorvava-as. A sua exoneração satisfazia, pois, o conjunto dos interesses dominantes no país. O exército encarregou-se disso e o ditador partiu sem abalos, depois de o embaixador americano ter dado o sinal verde.

A dinâmica eleitoral da democracia depressa forçou certos grupos das classes dominantes a apelar à pequena burguesia e ao proletariado urbano para poderem ascender ao Executivo. A competição deu origem ao populismo dos políticos reformistas. Em consequência, o papel das massas urbanas na política brasileira aumentou consideravelmente. A sua participação na luta política forçou uma certa distribuição dos lucros devidos ao aumento de produtividade industrial através do aumento do poder aquisitivo dos salários e, sobretudo, transformou o discurso formal das elites. Uma vez que todos os grupos dominantes que participavam no jogo eleitoral deviam atrair os oprimidos aos seus estandartes para chegarem ao Poder, os programas e as promessas que apresentavam tendiam progressivamente para a utopia e, em consequência, a distância entre as promessas eleitorais e o comportamento administrativo das elites era cada vez maior.

O período populista, por muito fecundo em desilusões que possa ter sido para as massas, não lhes foi inútil. Além do aumento do poder aquisitivo dos trabalhadores urbanos, trouxe-lhes outros benefícios também importantes, embora menos mensuráveis. Permitiu-lhes uma maior circulação das idéias, o debate ideológico, um princípio de toma-

da de consciência de classe. Do ponto de vista material criou algumas iniciativas no campo das oportunidades educacionais, beneficiando de maneira primordial as camadas inferiores das classes médias, e alargou as oportunidades de trabalho. Mas esta melhoria material chegou depressa aos seus limites. Para ultrapassá-los, seria necessário empreender reformas, cortar privilégios, escolher outros modelos de crescimento industrial, proceder a uma mudança social mais profunda do que a que a classe dirigente estava disposta a conceder.

Este período colocou a Igreja perante uma situação que, nos seus traços principais, era a seguinte: os membros da classe dirigente pluralizavam as proposições políticas para obter ou manter o poder executivo; as cidades inchavam desordenadamente com as migrações rurais; as oportunidades de trabalho na indústria escasseavam, provocando um aumento do emprego não manual — portanto da classe média burocrática — ao mesmo tempo que subemprego e desemprego; os desempregados, falsamente chamados “marginais” e diferenciados tanto dos operários sem trabalho como do lumpemproletariado de Marx, tornavam-se uma parte substancial das populações urbanas; o exagero das promessas eleitorais assim como a livre circulação das idéias políticas provocavam cepticismo, mas também uma rápida radicalização do debate ideológico, que começava a questionar a justiça da organização social; a inquietação das massas urbanas alcançava algumas regiões agrícolas, provocando tentativas de organização camponesas, ainda que praticamente limitadas à região da cana-de-açúcar do Nordeste; a sensação de viver um período de transição, a descoberta da dependência e do imperialismo, lançavam uma parte da elite estudantil na luta política e na contestação ao sistema vigente.

A instabilidade do momento forçou a hierarquia católica a fazer uma série de constatações que iriam provocar transformações institucionais, políticas e ideológicas na Igreja. A instabilidade determinou também o aparecimento de novos agentes, padres e leigos, cujo comportamento será progressivamente independente do da Hierarquia, muitas vezes em contradição com ela e algumas vezes determinante para o conjunto da Igreja.

A primeira constatação da Hierarquia foi a da sua fraqueza face a novos inimigos que distinguia na sociedade de uma forma mais intuitiva que racional. Estes inimigos — o marxismo, o protestantismo, a umbanda (religião sincrética baseada nos cultos africanos da macumba e do candomblé e incorporando elementos do espiritismo e do catolicismo), a secularização -, estes inimigos eram detectados, mas as causas do seu desenvolvimento não o eram.

Só muito lentamente os documentos dos bispos começam a considerar a injustiça social como um obstáculo à expansão do catolicismo. Em 1962, no preâmbulo do plano de ação que propunha à Igreja brasileira, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) reconhecia estes quatro perigos, mas a secularização é aí denominada “naturalismo” e os ritos africanos passam por “espiritismo”. O documento reconhece que o marxismo tem uma grande influência no ensino superior e que controla os sindicatos operários.<sup>1</sup> Dez anos mais tarde, o Cardeal Eugênio Sales, do Rio de Janeiro, acrescenta dois novos elementos à lista: o comprometimento político dos padres e dos movimentos católicos mobilizados contra a injustiça social e o desprezo dos direitos do homem pelo Governo, fonte de conflitos com a Hierarquia.<sup>2</sup>

Uma das conseqüências da penetração do PCB (Partido Comunista Brasileiro) na classe média foi a hostilidade precoce que despertou na hierarquia católica. Com efeito, não havia nenhuma razão para que, num país subdesenvolvido, apenas no início do processo de industrialização, onde os trabalhadores constituíam uma parte ínfima da população, os bispos tomassem virulentas posições anticomunistas se não tivessem sentido a concorrência do marxismo nas camadas sociais que constituíam o seu campo privilegiado de proselitismo. As denúncias que os papas publicavam contra o comunismo tinham sentido na Itália ou em França, onde a luta de classes se enraizava num proletariado numeroso. No Brasil seriam totalmente artificiais se a expansão das idéias comunistas não se fizesse num terreno no qual a Igreja procurava o seu rebanho. É esta competição que explica intervenções eclesiásticas nos negócios do Estado tão estranhas como o *memorandum* enviado por D. Leme ao Presidente Getúlio Vargas contra o estabelecimento de relações comerciais entre o Brasil e a União Soviética. Este *memorandum* serviu de argumento para que as relações se não estabelecessem.<sup>3</sup> É a recordação desta competição que justifica também a perseverança de numerosos bispos em continuar a invocar os textos pontifícios mais agressivamente antimarxistas numa época em que o Vaticano já se abria para os países socialistas, em que o Papa recebia o genro do secretário-geral do PCUS e em que a influência do PCB nas classes médias brasileiras tinha diminuído sensivelmente.

(1) CNBB, *Plano de Emergência para a Igreja no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Dom Bosco, 1963, p. 6.

(2) Eugênio Sales, “Os Desafios à Igreja,” *Jornal do Brasil*, 25 de novembro de 1972.

(3) Irmã do Santo Rosário, *op. cit.*, pp. 371-372.

A preocupação face ao protestantismo é mais recente e de natureza diferente da manifestada a propósito do marxismo. A presença de propagandistas da religião reformada era antiga no Brasil e, com poucas exceções, nunca provocara reações bruscas da hierarquia católica. Em meados do século XIX um missionário americano dizia: “Estou convencido de que em nenhum outro país católico do mundo existe maior tolerância e um sentimento mais liberal para com o protestantismo.” Mas apesar da liberdade religiosa em vigor no Brasil, o protestantismo não chegou a implantar-se nas massas. Presbiterianos, metodistas, batistas, anglicanos e luteranos continuavam a ser igrejas da classe média, acantonadas nas grandes cidades ou nas comunidades de emigrantes do Sul, só penetrando para o interior pelo acaso de uma personalidade de fato excepcional como a do ex-padre José Manuel da Conceição, “o pastor louco”, que converteu uma boa parte da população da pequena cidade de Brotas, em Minas Gerais, e fez do Sul desta província um centro importante da religião reformada.<sup>4</sup> Aliás, o trabalho dos protestantes, muitas vezes financiado por igrejas norte-americanas, progredia de uma maneira pouco satisfatória para as congregações, ganhando adeptos ao ritmo da imigração e da formação de uma classe média urbana, mas sem saltos espetaculares que pudessem inquietar os pastores da religião majoritária. O seu número passou de 30000 em 1895 para mais de 1 milhão em 1940, mas a influência política e a implantação junto das classes dominantes não se comparavam com o domínio católico.

É só a partir da Segunda Guerra Mundial que o quadro começa a mudar pela irrupção do protestantismo de massas que Christian Lalive d'Épinay chama “protestantismo sectário ou de conversão”. As seitas pentecostais começam então a desenvolver-se de uma maneira espantosa. A Congregação Cristã do Brasil, saída da colônia italiana de São Paulo, a Assembléia de Deus, fundada por dois suecos, e o Movimento Brasil para Cristo conseguem rapidamente centenas de milhares de adeptos entre as camadas mais modestas da sociedade. Essas seitas constituem, em 1930, 9,5% da população protestante do país. Em 1964, são já 65,2% e estima-se que contariam, em 1974, com 76,2% dos adeptos da Igreja reformada.<sup>5</sup>

(4) Émile Léonard, *O Protestantismo no Brasil*, São Paulo, Aste, 1950, p. 59.

(5) William R. Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil*, Grand Rapids Michigan. William B. Eerdmans Publishing Co., 1965, p. 218.

O seu crescimento é sobretudo notável no Estado de São Paulo, meta de grande parte das migrações internas, no Rio de Janeiro e no Recife, segunda e terceira cidades do país. Mesmo em Brasília, cuja fundação oficial data de 1960, a sua presença já é considerável.<sup>6</sup>

O pentecostismo, religião de parte das massas pobres e de nula penetração nas classes dominantes, tem uma clientela totalmente diferente da que a hierarquia católica procurou privilegiar ao longo do seu período de reorganização institucional no século XX. Em consequência, deveria ter sido encarado com a mesma olímpica indiferença com que a Hierarquia encarou os demais movimentos populares de caráter religioso e, em especial, os movimentos messiânicos do Nordeste e do Sul, cuja desorganização foi deixada à polícia e às Forças Armadas, conforme demonstra Maria Isaura Pereira de Queiroz nos múltiplos estudos que ao assunto dedicou.<sup>7</sup> No entanto, não é esse o caso. A Igreja preocupou-se e preocupa-se com o extraordinário crescimento das seitas protestantes, bem como das de umbanda e dos cultos espíritas, e encara-os como uma séria ameaça à sua posição na sociedade brasileira. Uma das razões desta preocupação é que o desenvolvimento destas seitas patenteia o fracasso da sua tarefa missionária junto de populações que, por serem batizadas, aprioristicamente seriam mais abertas ao catolicismo que a outras religiões. Esta seria a razão que se poderia chamar de apostólica ou espiritual. Outra, que seria a razão administrativa das preocupações, é que o aumento do número de não católicos debilita o argumento que sempre foi utilizado pela Hierarquia para reclamar do Estado a sua parte dos fundos públicos, de privilégios, de influência — o da “catolicidade” da esmagadora maioria do povo brasileiro.

A umbanda é uma feliz tentativa de combinar a macumba, versão brasileira das religiões trazidas pelos escravos africanos, e alguns ensinamentos do espiritismo de Allan Kardec, religião igualmente muito difundida no Brasil.<sup>8</sup> Os seus adeptos não consideram a sua prática como sendo contraditória com o catolicismo e a sua existência não é

(6) Ver Emilio Willems, “Religious Mass Movements and Social Change in Brazil,” em Eric Baklanoff, *New Perspectives of Brazil*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, p. 206.

(7) Ver, principalmente, *Réforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles*, Paris, Éditions Anthropos, 1968.

(8) Ver Roger Bastide, *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 410-418.

reconhecida pelos serviços de recenseamento, o que explica Roger Bastide, autor de um estudo clássico sobre o assunto, ter podido enumerar mais de trinta mil centros de culto de umbanda só na região do grande Rio de Janeiro quando a cidade era ainda considerada católica em mais de 90%. A razão para o aberrante comportamento dos estatísticos está na imagem que as classes dominantes queriam projetar de si mesmas e do país. Decalcadas de um modelo europeu, as elites brasileiras simplesmente proibiram a prática das religiões africanas durante o período de união entre a Igreja e o Estado, considerando-a ilegal e delituosa. Posteriormente à proclamação da República, embora retirassem o umbandismo da companhia das rixas, da embriaguez pública, do atentado ao pudor e de outras contravenções ao Código Penal, continuaram a considerar essas “crendices de negros e de trabalhadores” como atentatórias das suas pretensões de “civilização” e, portanto, a escondê-las e a considerá-las como inexistentes.

A explicação do sucesso excepcional destas religiões, contemporâneas das grandes migrações internas e da urbanização, encontra-se, talvez, nas suas estruturas organizacionais, que se caracterizam pela falta de instituições eclesásticas e por um igualitarismo exagerado.

Emilio Willems detecta nas três principais funções do pentecostismo e da umbanda, tal como nas do espiritismo, a causa do seu sucesso.

A primeira função é a de curar. “A amplitude da preocupação das três seitas com o que pode ser classificado em termos amplos sob a rubrica *doenças físicas e mentais* indica claramente uma zona na qual descobrem algumas necessidades não satisfeitas das camadas inferiores,” escreve ele. “As tradições da medicina popular estão, evidentemente, muito vivas. Um fluxo contínuo de emigrantes rurais vindos de regiões diversas traz para as cidades um reservatório de terapêutica mágica que é fertilizado pela bagagem médica de numerosas subculturas. É tendo em vista este pano de fundo que a receptividade do povo à terapêutica dos pentecostais, dos espíritas e dos umbandistas deve ser julgada. Por outro lado, a inclinação geral para aceitar, ou pelo menos para experimentar, as prescrições de uma medicina pré-científica deveria ser examinada tendo em conta que as massas não podem pagar a atenção da medicina científica e que os cuidados médicos gratuitos oferecidos por instituições privadas ou públicas são muito limitados. Portanto, não é surpreendente que a oportunidade que oferecem de curar doenças seja a característica mais atraente destes movimentos”

A segunda função seria a de reconstruir a comunidade que cada



indivíduo perde em consequência da migração para as cidades. “O emigrante reage à sua nova situação pela busca, muitas vezes às cegas, de um grupo ao qual se possa ligar emocionalmente e no qual possa ser reconhecido como uma pessoa. Os três movimentos religiosos encontram-se entre as alternativas mais acessíveis que pode escolher, especialmente porque mantêm uma competição para recrutar novos membros e utilizam técnicas de proselitismo destinadas a resolver os problemas das pessoas que têm necessidade de uma atenção imediata. A congregação pentecostal típica é um grupo primário de grande coesão que tende a absorver o recém-chegado de uma forma sem paralelo em qualquer outra Igreja. Por muito humilde, por muito incapaz, por muito ignorante que possa ser, o convertido sente imediatamente que é útil e que nele depositam confiança; chamam-lhe respeitosamente irmão, os seus serviços são pedidos por pessoas que falam como ele e que têm a certeza de pertencer ao *Povo de Deus*.”

Finalmente, a terceira função que Willems atribui a estes movimentos é a “subversão simbólica da estrutura tradicional do Poder”. Nota que estas seitas “rejeitam a tutela paternalista das classes superiores pela afirmação da sua espontaneidade organizacional. Põem a tônica sobre a igualdade social, negando assim a tradicional estrutura de classes. Escolhem uma teologia que pode prescindir do monopólio de salvação da Igreja Católica e da hierarquia sacerdotal, que é considerada, com ou sem razão, como um pilar da sociedade tradicional. As suas crenças religiosas colocam o sobrenatural ao alcance imediato de todos os que abraçam a nova fé.”<sup>9</sup>

O protestantismo de conversão exerce sobre os crentes pressões que os afastam da vida política ativa e transforma-se em fator de alienação ideológica. De início, como assinala Willems, a possibilidade oferecida a cada um de se pôr em contato pessoal com o sobrenatural separa-os do comum dos mortais. Ora, esta possibilidade — o mais forte estimulante da religião — exige explicitamente a rejeição do mundo. Decorre diretamente da confiança total que os crentes são chamados a depositar na ação do Espírito Santo, única fonte das decisões individuais e comunitárias. Por outro lado, “pela qualidade de adesão que exige dos fiéis e pela influência totalitária que exerce sobre eles,” este protestantismo elimina toda a crítica ao regime social e político sob o qual vivem os fiéis e que eles não reconhecem como limitativo.

(9) Willems. *op. cit.*, pp. 221-230.

A adesão do grupo cria um universo fechado, independente do meio real. Algumas seitas, tal como a Congregação Cristã do Brasil, ensinam que os fiéis não podem participar de maneira nenhuma na política, sob pena de se comprometerem e de se contaminarem.<sup>10</sup> No entanto, esta recusa de participação política é complementada por uma completa independência nacional. Nenhum dos movimentos pentecostais está ligado a igrejas estrangeiras ou a missionários. A identidade nacional própria é, aliás, considerada pelos investigadores da expansão destes movimentos como uma das causas importantes do seu sucesso.<sup>11</sup> Em consequência, não é impossível que a onipresente dominação norte-americana sobre a economia e a política do país chegue a introduzir um sentimento antiimperialista na sua visão do mundo. Atualmente isso não acontece, e o efeito alienante do pentecostismo sobre as massas é profundo. Menos explicitamente, mas com o mesmo vigor, a recusa da política formal é adotada pelos grupos de umbanda e de espíritas. Reside nisso, provavelmente, a causa da simpatia que os militares manifestam por estes grupos desde que passaram a encontrar oposições em alguns setores católicos e em certos membros das igrejas protestantes tradicionais.

Sofrendo a concorrência do marxismo nas classes médias e entre os intelectuais, ameaçada pela umbanda e pelos pentecostais junto às camadas populares das cidades, a Igreja Católica sente-se também ameaçada pela secularização de uma nova elite fascinada pela tecnocracia. Estas elites tecnocráticas têm apenas indiferença por crenças religiosas que são estranhas aos valores que consideram fundamentais: o pragmatismo e a racionalidade. A sua subida ao Poder coincide com os últimos anos do populismo e consolida-se depois do golpe de Estado militar de 1964. Para elas, a Igreja Católica já não tem funções políticas úteis. Durante a república oligárquica, a Igreja correspondia às necessidades dos dirigentes de disporem de correias de transmissão para a base da pirâmide social; durante a ditadura de Vargas, a sua chancela servia ainda para tranquilizar os membros mais míopes e conservadores das classes dominantes sobre o rumo das transformações em curso; no tempo do autoritarismo já não lhes serve para nada.

O desapareço dos tecnocratas pela Igreja corresponde ao que en-

(10) Read, *op. cit.*, p. 40.

(11) Ver Waldo César, *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*, Petrópolis, Editora Vozes, 1968, p. 25, e Read, *op. cit.*, pp. 37 e 225.

tendem por pragmatismo, dogma fundamental do seu credo oportunista. As sondagens de opinião pública e os estudos sociológicos que organizavam durante o período do populismo ensinaram-lhes que a influência católica sobre os oprimidos era reduzida, pelo menos quando se tratava de conter as suas aspirações. Mais tarde, no tempo dos generais, adquiriram instrumentos muito mais eficientes para acalmar as inquietudes dos conservadores: o domínio sobre o aparelho produtivo e financeiro do Estado, o apoio da Embaixada Americana. Como as suas crenças religiosas não foram nunca profundas, deixaram de ter razões para manter um diálogo com a Igreja e para fazer-lhe concessões.

O fenômeno da secularização dos tecnocratas repete-se nos meios militares, mas com uma variante: o respeito que têm pelas instituições da ordem estabelecida impele-os a procurar o apoio da Igreja. Por outro lado, como justificam o monopólio do poder que exercem por uma abrangente doutrina de segurança nacional baseada no anticomunismo, o seu sistema não exclui a religião, como bem assinala o Padre Joseph Comblin. “Ao contrário,” escreve ele, “os militares se apresentam como os defensores de uma nova sociedade construída a partir dos princípios cristãos que constituem a tradição nacional. Como prova destas intenções, oferecem às instituições eclesásticas favores e privilégios, prestígio e apoio. Mas o cristianismo que o sistema de segurança nacional quer promover é, essencialmente, uma cultura: consta de tradições, ritos, costumes, símbolos, palavras, temas e linguagem, gestos sociais como a esmola, a assistência etc. Ora, todos esses elementos, deixados a si próprios e separados de um movimento interior e subjetivo de liberdade, são elementos mortos: são a superfície da Igreja sem alma, são uma máscara sem vida... A ideologia de segurança nacional quer manter e promover a cultura cristã como uma máscara morta. Interessante esta máscara porque representa um conjunto de símbolos capazes de mobilizar a nação e, ao mesmo tempo, é incapaz de perturbar a estratégia de segurança nacional. Interessante uma religião estilizada, inerte e puramente simbólica.”<sup>12</sup>

Implantada superficialmente nos campos e nos bairros pobres das cidades, em competição com novas forças de crescente influência junto das classes médias e das classes dominantes, competição cujo resultado não é previsível, bem poderíamos perguntar que peso pode ter uma Igreja tão pouco estruturada sobre a vida política de um vasto país para

(12) Joseph Comblin, “A Nova Prática da Igreja no Sistema de Segurança Nacional,” *Documento da XV Assembléia Geral da CNBB*, Itaci, fevereiro de 1977, mimeografado.

que seja alvo de tentativas de sedução, de manobras neutralização e, quando ambas fracassam, de perseguições que por vezes chegam ao grau extremo da violência que é o assassinio. Se acaso fosse essa a importância real da Igreja e se escassas fossem as suas possibilidades futuras de melhorá-la, caberia igualmente indagar do cabimento dos estudos que lhe são consagrados — este inclusive —, das polémicas que suscita, do interesse que desperta no estrangeiro. É evidente que se a sua situação fosse a de uma pequena fortaleza assediada pelos mais variados exércitos, assédio que não parece estar capacitada a repelir, o resultado de toda essa agitação seria nenhum. Ou melhor, estaríamos todos envolvidos numa comédia shakespeariana: *Much Ado About Nothing*.

Ora, para responder a essas indagações e compreender as relações entre a política da Igreja e a estrutura política do conjunto da sociedade, é preciso que examinemos as medidas defensivas que tomou face aos perigos que a ameaçavam, a política de proselitismo que seguiu ao longo do tempo, as mudanças organizativas que adotou e as conseqüências que estas ações tiveram sobre a sociedade. É necessário também examinar a importância relativa da Igreja brasileira no seio da Igreja latino-americana e universal, bem como a influência que de ambas recebeu e sobre ambas exerceu.

A estratégia defensiva da Igreja brasileira provocou sobretudo mudanças no interior da própria instituição eclesiástica: mudanças na sua política de recrutamento de quadros e de formação de pessoal, na sua organização administrativa, de comunicações, de tomada de decisões e nos seus métodos de discussão. Essas transformações, como geralmente ocorre em sistemas burocráticos autoritários, foram inicialmente introduzidas de cima para baixo, em conseqüência das deliberações de um grupo reduzido, esporadicamente influenciado por grupos de pressão e não levando em demasiada conta a opinião das bases, aliás raramente consultadas. No entanto, uma vez adotadas passaram a produzir um efeito democratizador sobre os centros de poder, precisamente porque a sua eficácia dependia da ampliação da participação nas decisões, indispensável à extensão da influência católica sobre massas que da Igreja se afastavam por não considerá-la como algo de seu. Essa democratização eclesiástica só muito recentemente começou a dar frutos, multiplicando o número de católicos comprometidos ao lado dos clérigos, o que torna problemática a sua avaliação. Apesar desta ressalva, já é possível dizer que houve um reforço da influência eclesiástica sobre

a população, especialmente a camponesa, reforço este que fortalece a influência da Igreja sobre o conjunto dos centros de decisão política por fortalecer a própria instituição. Fundamentalmente, esse acréscimo de poder, embora parcialmente decorrente de mudanças organizativas, é consequência da mudança do discurso ideológico católico, introduzida como parte da estratégia ofensiva e de proselitismo.

A estratégia ofensiva da Igreja dividiu-se em várias táticas, segundo a classe social que deveria atingir. Para os trabalhadores das cidades e dos campos, desdobrou-se em quatro planos: organizacional, material, ideológico e político. Materialmente prosseguiu a tradição de realizar tarefas que deveriam caber ao Estado, mas abriu novos campos de ação e modificou o conteúdo da sua presença onde anteriormente já atuava, como no setor educacional: prosseguiu com a alfabetização conscientizadora de adultos, com a organização de sindicatos rurais e de comitês de moradores de zonas urbanas marginais, criou cooperativas de artesãos e de agricultores, enfronhou-se mais em problemas comunitários com os quais aparentemente nada tinha a ver, como os problemas dos transportes coletivos na periferia das grandes cidades ou a carência de redes de água e de esgotos. Organizacionalmente, tratou de descentralizar a sua presença, incentivando a formação de núcleos eclesiais independentes da assistência permanente de padres ou de freiras ou favorecendo a criação de instituições, oficialmente desligadas da sua estrutura, comprometidas na luta pela transformação dos métodos de exploração econômica e de repressão política. A Comissão Justiça e Paz de São Paulo, por exemplo, é uma sociedade civil de fins não lucrativos que legalmente nada tem a ver com a Igreja Católica. Ideologicamente a estratégia ofensiva provocou um deslizar do discurso político oficial para a esquerda, despindo-o do seu tradicional e rígido conservadorismo. A habitual propaganda anticomunista e o apoio incondicional ao *statu quo* social foram substituídos pelas denúncias de algumas injustiças, com ênfase nas provocadas pelo sistema de propriedade fundiária. Finalmente, e em consequência das mudanças anteriores, a nova estratégia da Igreja conduziu-a a modificar o seu comportamento político. A partir do golpe de Estado militar de 1964 a Igreja tomou a seu cargo a defesa dos direitos elementares dos oprimidos, que já não podiam se exprimir por carecerem de instrumentos legais apropriados e de partidos políticos. À medida que o regime se tornava mais repressivo, esta defesa passou por uma fase de aparente recuo: deixou de focalizar os direitos sociais, portanto coletivos,

para acantonar-se em torno da Declaração Universal dos Direitos do Homem, principalmente no referente aos artigos que condenam a tortura, as restrições à liberdade de expressão e à prisão arbitrária, tornando-se assim uma defesa dos direitos individuais. Mais tarde, à medida que fortalecia a sua coesão interna, ampliava a sua área de influência e ocupava o espaço deixado vago pela abolição dos partidos políticos. A sua definição dos direitos do homem voltou a alargar-se e a incorporar preocupações sociais resultantes da crítica do modelo econômico adotado pelo Governo.

Note-se que o desenvolvimento, em termos tradicionais, de novas organizações materiais destinadas a colocar a Igreja em contato com as camadas populares onde diminuía a sua influência deveria depender de financiamentos do Estado ou dos institutos de entreatura da Alemanha Federal ou dos Estados Unidos. Essa dependência suporia uma identidade de objetivos entre os líderes religiosos e políticos, identidade que entrava em ruptura progressiva. No passado, como salienta Ivan Vallier, “em quase todos os casos em que a iniciativa da Igreja criou programas que necessitavam de um apoio financeiro considerável, ou foram financiados pelo Governo, ou foram secularizados e integrados no conjunto do esforço nacional”<sup>13</sup>. Poder-se-ia dizer também que todas as vezes que o interesse dos governos se dissociou do da Igreja, os programas católicos de ajuda material à população ou foram repri. midos pela polícia ou definharam por falta de fundos. Essa realidade acabou por obrigar a instituição a mudar a sua rotina e a inventar novas formas de ação e novas fontes de financiamento. De certo modo é possível afirmar-se que o choque entre a Igreja e o regime forçou-a a “abrasileirar-se” mais, a lutar mais encarniçadamente pela sua independência a nível nacional e internacional.

A mudança do discurso ideológico e das funções políticas da Igreja teve também reflexos importantes sobre as classes médias e os grupos dominantes. Por um lado, despertou um novo sentimento de missão em numerosos jovens, membros da Ação Católica dos meios estudantis, e em algumas organizações da burguesia denominadas “meios independentes”. O mesmo ocorreu com muitos padres e freiras, que descobriram um conteúdo insuspeitadamente rico nas suas vocações. Mas, por outro lado, provocou também sentimentos de rejeição e mesmo cisões: os grupos católicos mais reacionários dessolidarizaram-se das novas diretivas da Hierarquia, chegando ao ponto de denunciar à polícia al-

(13) Ivan Vallier, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, EnglewoodCliffs, New Jersey, PrenticeHall, 1970, pp. 67-68.

guns dos seus membros, e os não católicos, principalmente militares e tecnocratas, habituados a contar com o apoio do conjunto da instituição para governar, voltaram-se contra os seus elementos mais progressistas. Os grupos da direita católica trataram então de formar as suas próprias organizações e de fazer uma leitura seletiva dos documentos que, na Igreja local ou universal, fortalecessem a sua tendência. Procuraram restabelecer tradições e ritos bem como elaborar parâmetros políticos sobre os quais conferir a “ortodoxia” das declarações de bispos, papas e até do Concílio Vaticano II. Essa reação teve o efeito de quebrar, na prática, a pretensa unanimidade da hierarquia brasileira. A partir do momento em que o grupo de bispos reacionários, colocado em minoria nas assembleias, decidiu buscar reforços fora do quadro eclesial e passou a utilizar os órgãos de comunicação de massas para delatar o “comunismo” dos progressistas, quebrou-se o mito da fraternidade episcopal, o que teve como resultado deixar a maioria mais liberta para expressar as suas opiniões. Por outro lado, quando se tratou de executar as decisões aprovadas pela maioria nas assembleias nacionais, nos encontros latino-americanos ou no Concílio, a oposição dos conservadores teve o efeito inverso, muitas vezes conseguindo isolar a minoria progressista e neutralizar a maioria, peada pela indecisão e pelo medo. Com isto, a sua ação contribuiu para aprofundar o fosso entre as declarações e a prática do episcopado. Só com o progresso da reestruturação institucional, ampliando a participação nas decisões sobretudo através das Comunidades Eclesiais de Base, é que este fosso começou a ser colmatado. Estabeleceu-se gradualmente uma forte corrente de sentido ascendente, das bases para o topo da Hierarquia, em apoio ao setor progressista, que terminou por dominar completamente as assembleias da CNBB na década de setenta. A dialética deste apoio era que as declarações e os documentos do núcleo progressista inicial influenciavam o clero jovem e as novas comunidades, os quais, ao basearem os seus argumentos no exame da realidade concreta, colocavam os bispos em contato com os problemas sociais e os influenciavam por sua vez.

Do ponto de vista organizacional, a nova estratégia da Igreja abriu algumas oportunidades imediatas de participação nos debates da instituição aos militantes das classes médias e superior, chamados a opinar na qualidade de peritos e de conselheiros de dioceses e de organizações de coordenação, criadas a partir de 1952. As revistas e as editoras católicas procuraram atrair a colaboração de jovens leigos, numa bem sucedida tentativa de renovar os seus quadros intelectuais, a quem foram também oferecidos empregos nas 14 universidades católicas, instaladas nas principais cidades do país. Algumas ordens religiosas, desejosas de

alargar a sua audiência, incorporaram leigos à organização de cursos e de séries de conferências destinadas a melhorar o nível de reflexão teológica do conjunto da Igreja. A incorporação dos trabalhadores e das donas de casa ao processo de tomada de decisões foi posterior. Verificou-se em parte através da dinamização dos grupos de elite pre-existentes, como a JOC e a ACO, mas passou fundamentalmente pelos círculos bíblicos e pelas comunidades eclesiais de base, cuja atividade examinaremos adiante.

A multiplicação e o desenvolvimento das iniciativas destinadas a fortalecer a estrutura da Igreja datam de 1952, quando foi fundada a CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, mas o seu impulso definitivo pode ser datado de 1962, quando se realizou a primeira sessão do Concílio Vaticano II. Foi então que a quase totalidade dos bispos brasileiros, habitualmente isolados nas suas dioceses e de escassa formação teológica, entrou em contato com as modernas correntes do pensamento católico europeu e latino-americano, o que contribuiu para a profunda mudança do discurso político e da estrutura da Igreja no Brasil. Charles Antoine, um dos seus mais argutos estudiosos, nota que “os anos sessenta representam uma fase importante, que se pode caracterizar, sem receio de erro, como a do despertar das forças-eclésiásticas”.<sup>14</sup> Mais tarde, Leonardo Boff, um dos mais originais teólogos da nova geração brasileira, ao comentar o fenômeno da multiplicação das comunidades eclesiais de base, escreveu que “elas representam uma nova experiência de Igreja, de comunidade, de fraternidade, dentro da mais legítima e antiga tradição (...). Teologicamente significam uma nova experiência eclesiológica, um renascer da própria Igreja e por isso uma ação do Espírito no horizonte das urgências do nosso tempo (...). Possivelmente encontramos-nos atualmente numa fase de emergência de um novo tipo institucional de Igreja”.<sup>15</sup>

Para compreendermos o sentido e a profundidade destas mudanças, assim como as conseqüências que tiveram e as que poderão vir a ter na história política do Brasil, é necessário examinar cada um dos seus aspectos em pormenor para tentar integrá-los no todo.

(14) Charles Antoine. *L'Eglise et le Pouvoir au Brésil*, Desclée de Brouwer, 1971, p.43.

(15) Leonardo “Boff, “Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base Reinventam a Igreja,” em *SEDOC*, outubro de 1976, pp. 393.394.



---

# A Organização da Igreja

No Brasil, nos outros países da América Latina, em todas as regiões do velho mundo “ocidental e cristão”, a Igreja Católica tem sempre atuado como se toda a população ainda lhe fosse fiel. A consequência administrativa desta atitude é que a sua implantação deve cobrir a totalidade do território, porque da mesma maneira que não se podem conceber espaços vazios num país, que não dependam de uma subdivisão político-administrativa, não se poderia conceber um território espiritualmente abandonado, não dependente de uma paróquia ou que não estivesse ligado a uma diocese. Em princípio, portanto, toda a alma brasileira tem o seu pastor, como todo o cidadão tem o seu presidente da câmara e o seu governador. Mas tal como o Estado Federal reconhece a existência de regiões demasiado subpovoadas e pobres para manter o governo local e prevê para estes casos uma administração dirigida e financiada pelo poder central, a Igreja reconhece terras espiritualmente virgens, em que as estruturas eclesísticas não se podem estabelecer sem um auxílio exterior, terras que são administradas por missionários e formam prelazias em vez de dioceses. Estas prelazias, aliás, cobrem as mesmas regiões administradas diretamente pelo poder central, mas estendem-se também aos vastos Estados subabitados da Amazônia. As suas superfícies são imensas — por vezes do tamanho de vários países da Europa —, o clero é aí escasso e geralmente composto de religiosos de ordens missionárias, quase todos estrangeiros.

Para compreender a ação e as possibilidades políticas da Igreja, é necessário ter noção das suas divisões administrativas, do seu pessoal permanente, das suas obras sociais, das suas fontes de financiamento.

Ê necessário também seguir a evolução das organizações de coordenação criadas a partir de 1952, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e a CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil). Estas duas organizações, sobretudo a CNBB, tornaram-se os centros das decisões políticas da Igreja. Criaram organismos de estudos, de planejamento, de recolha de informações e divulgação de dados estatísticos, enfim, verdadeiros estados-maiores, integrados por clérigos e leigos que são responsáveis pela formulação de planos de ação para o conjunto da instituição e pela criação dos institutos de investigação destinados a medir a eficácia destes planos, as possibilidades materiais da Igreja e a acompanhar os conflitos que se geram no seu seio.

## A Administração

À exceção de 42 prelazias, as divisões da Igreja brasileira são do tipo clássico, gerado na Europa medieval: 31 arqui-dioceses, 250 dioceses, uma abadia *nullius*, 5433 paróquias. O clero compõe-se de 6 cardeais, 250 bispos diocesanos, 42 prelados, 130 capelães, 14000 sacerdotes seculares e religiosos, 3500 irmãos, 41581 freiras. Existem ainda cerca de 500 leigos que receberam o diaconato e 11 000 seminaristas<sup>1</sup>. Em 1962 a proporção de padres em relação à população era de um para cada 7000 habitantes. Em 1977 essa proporção aumentara para um por cada 8571 habitantes, uma vez que 2300 sacerdotes passaram ao estado laico entre 1967 e 1977.<sup>2</sup> A distribuição do clero pelo território não é homogênea. O número de sacerdotes é maior no Sul, onde o nível educacional é mais elevado e maior o número de vocações, que no Norte e no Nordeste, zonas mais pobres e, conseqüentemente, de mais elevado índice de analfabetismo. Na Amazônia, que cobre quatro milhões e setecentos mil quilômetros quadrados, com seis milhões e meio de habitantes, existem 616 sacerdotes, 148 irmãos e 713 religiosas, a maioria estrangeiros.<sup>3</sup>

No futuro, a escassez de clérigos tenderá a agravar-se devido à crise sacerdotal, à diminuição do número de missionários estrangeiros

(1) A publicação do *Anuário Católico* sofre normalmente de um atraso de dois ou três anos. Os dados que utilizo são retirados do de 1973, referentes ao ano anterior, e da revista *Veja*, de 29 de dezembro de 1976, p. 42.

(2) *Veja*, 29 de dezembro de 1976, p. 43.

(3) *Notícias*, boletim semanal da CNBB. 22 de julho de 1977.

e à explosão demográfica, que é da ordem dos 2,9 por ano<sup>4</sup> Segundo os últimos dados disponíveis, 42% dos padres que trabalham no Brasil são estrangeiros, mas apenas 16,5% do clero secular não é brasileiro.<sup>5</sup>

As 329 ordens religiosas femininas contam com 41581 freiras professoras, distribuídas por 3859 estabelecimentos que cobrem até os mais longínquos e inóspitos recantos do território brasileiro. As ordens masculinas são em número de 114.<sup>6</sup> Este pessoal religioso permanente administrava, em 1967, 4599 escolas e 13 universidades, com uma matrícula de 700 000 alunos. Mais de um terço dos estudantes dos cursos secundário e universitário eram então educados em instituições católicas. A proliferação recente de instituições laicas do ensino superior deve ter reduzido essa proporção, o que não exime a Igreja da sua considerável responsabilidade na formação dos quadros profissionais do país. No campo da saúde, a Igreja administrava 1039 hospitais.<sup>7</sup>

Tradicionalmente, a formação do clero fazia-se em seminários menores e em seminários maiores, os primeiros desempenhando um papel supletivo da rede de escolas secundárias católicas. Não existiam no Brasil doutorados em Filosofia e em Teologia. Os alunos mais brilhantes eram enviados para o exterior, sobretudo para Roma, onde o episcopado fundou em princípios do século, com a ajuda financeira do Estado, o Colégio Pio Brasileiro. Atualmente, a formação do clero faz-se cada vez mais nos ISPAC, Institutos de Pastoral e Catequese, em número de 16, nos ISPAL, Institutos de Pastoral e Liturgia, nos ISPAV, Institutos de Pastoral Vocacional, e nos ISCTF, Institutos Centrais de Teologia e Filosofia. Segundo uma resolução da CNBB de 1968, os três primeiros deveriam reunir-se num Instituto Nacional de Catequese. No entanto, os candidatos ao sacerdócio freqüentam cada vez mais as escolas superiores normais, ligadas às universidades católicas ou pertencentes às universidades estatais. Na sua maioria, trocaram o antigo regime de internato, que os excluía da vida quotidiana da sociedade, por

(4) Entrevista do Pe. Alfonso Gregory, diretor do CERIS, ao *Jornal do Brasil*, de 6 de agosto de 1972.

(5) Michel Schooyans, *Chrétienté en Contestation: l'Amérique Latine*, Paris, Éditions du Cerf, 1969, p. 73.

(6) Schooyans, *op. cit.*, p. 74.

(7) Einaudi, Maullin, Stepan e Fleet, *Latin American Institutional Development: The Changing Catholic Church*, Santa Monica, Rand Corporation Memorandum, R.M. 6136-DOS, outubro de 1969, pp. 26 e 28.

pequenas comunidades, que tanto podem ser apartamentos das grandes cidades como tugúrios perdidos no sertão, sem água, luz ou esgoto. Essas mudanças permitem aos seminaristas adquirirem uma profissão e, sobretudo, aproximarem-se do “mundo”, antes tão temido. Uma Igreja que pretende fundir-se com o povo tem de nele inserir os seus quadros o mais precocemente possível.

A Igreja possui ainda 135 publicações periódicas, das quais 7 são diárias, 122 estações de rádio, 1 estação de televisão, 20 editoras e dezenas de livrarias.

A maior organização de assistência católica é a Caritas. Trata-se de uma gigantesca máquina de distribuição de esmolas que está implantada, desde 1961, em quase todas as dioceses. Dividida em 10 departamentos regionais, é coordenada permanentemente pelo bispo auxiliar de Belém do Pará e mobiliza 5 padres para dirigir a execução de 5559 projetos. Nos seus escritórios nacionais (no Rio de Janeiro) e regionais trabalham 94 pessoas, das quais 17 são assistentes sociais e 1 é especialista em alimentação; 570 pessoas trabalham nos departamentos diocesanos, sendo 40 especialistas, e os voluntários das suas obras locais totalizam 21131.<sup>8</sup> Criada dois anos após a Revolução Cubana e no momento em que o Presidente Kennedy lançava a idéia de uma Aliança para o Progresso, a Caritas é financiada pelas igrejas do mundo desenvolvido, principalmente as dos Estados Unidos e da Alemanha Federal. A sua principal atividade consiste em distribuir alimentos e medicamentos. Entre junho de 1971 e julho de 1972 a Caritas brasileira recebeu da Caritas internacional 20000 dólares, medicamentos no valor de 2 milhões de dólares e 46000 toneladas de alimentos, estes últimos provenientes do *Catholic Relief Services* dos Estados Unidos.<sup>9</sup>

Os recursos da Caritas diminuíram sensivelmente desde 1965, o que coincide com o abandono da Aliança para o Progresso pelo Governo Norte-Americano e com a estabilização das suas relações com a América Latina a seguir à crise dos mísseis em Cuba (1962) e aos acordos então estabelecidos com a URSS. Esta coincidência pode ser fortuita, porque corresponde também às investigações críticas de numerosos católicos latino-americanos sobre a eficácia deste gênero de auxílio estrangeiro; no entanto, não deixa de ser fatal.

(8) Relatório apresentado pela Caritas na XII Assembléia Geral da CNBB, reunida entre 9 e 18 de fevereiro de 1971, publicado por SEDOC, n° 35, abril de 1971, pp.1276-1279.

(9) Entrevista do dirigente da Caritas, Mairton Castro Pagels, publicada pelo *Jornal do Brasil*, de 2 de maio de 1972.

## As Finanças

Qualquer informação sobre o financiamento da Igreja no Brasil tem de ser conjectural ou baseada em notícias dispersas das publicações religiosas e nas entrevistas dos prelados. Não se publicam informações sistemáticas. Dioceses e paróquias não têm o hábito de fazer balanços periódicos ou de informar sobre as suas despesas e receitas. As ordens religiosas são tão discretas como as dioceses. Sobre a sua situação financeira só se podem formular hipóteses baseadas na aparência opulenta ou miserável dos seus serviços e edifícios. O que se sabe é que a maior parte das obras de assistência é subvencionada pelo poder público, seja pelo Governo Federal, seja pelos Estados ou municipalidades. Na época em que o Parlamento tinha ainda uma certa margem de manobra na atribuição dos recursos do Estado, a votação do orçamento era anualmente precedida de uma espécie de cerco. Centenas de padres e religiosas, vindos dos quatro cantos do país, agarravam-se aos parlamentares nos corredores na esperança de obter mais dinheiro para as suas obras.

A CNBB e a CRB são um pouco menos avaras de informações, talvez por causa das suas características de organizações de coordenação e de serviços necessariamente financiadas pelo conjunto dos seus membros. Fazem aprovar os orçamentos regularmente, mas não especificam a origem e o montante global dos seus recursos. As fontes destes recursos apenas se conhecem por acaso. É assim, por exemplo, que a passagem pelo Rio de Janeiro de D. Franz Hengsbach, bispo de Essen e presidente da *Adveniat*, permitiu-nos conhecer o montante exato do auxílio prestado por esta instituição à Igreja brasileira: 20 milhões de marcos em 1973, 60 milhões desde a sua fundação, em 1961.<sup>10</sup> Em 1977, outra visita do mesmo prelado permite-nos saber que a contribuição alemã para a Igreja brasileira aumentara, em 1976, para 25 milhões de marcos.<sup>11</sup> Ora, se tivermos em conta que o orçamento da CNBB para 1972 era de 1325000 cruzeiros, ou seja, menos de 700000 marcos e em 1976, de 5 milhões de cruzeiros, aproximadamente 1 milhão de marcos,<sup>12</sup> a importância desta fonte de financiamentos torna-se evidente.

(10) Declarações de D. Franz Hengsbach ao *Jornal do Brasil*, 13 de fevereiro de 1973.

(11) Declarações de D. Franz Hengsbach ao *Jornal do Brasil*, de 4 de maio de 1977.

(12) Comunicado, da Comissão de Representantes da CNBB, *Tribuna da Imprensa*, 28 de agosto de 1971, e *Veja*, 29 de dezembro de 1976.

A *Adveniat* desempenha também um papel importante no projeto que visa assegurar uma renda mensal mínima aos padres encarregados da administração de paróquias, geralmente os mais pobres.

Pelas referências episódicas dos bispos e da CNBB a uma outra instituição alemã, a *Miserior*, depende-se ser também importante a sua contribuição. Infelizmente, a documentação publicada no Brasil não permite quantificá-la. A ajuda norte-americana é canalizada através da CAL, Comissão para a América Latina, da Conferência dos Bispos dos Estados Unidos. Em 1965 esse auxílio à Igreja brasileira fora de 108740 dólares, divididos segundo o parecer de uma comissão episcopal.<sup>13</sup>

O segredo que cobre as contribuições do Estado é ainda mais difícil de ser desvendado. A análise pormenorizada do Orçamento da República não fornece qualquer informação sólida. Com efeito, apesar de ser lícito imaginar que esta ajuda se encontra fundamentalmente nas rubricas do Ministério da Educação, do Ministério da Saúde e do Ministério da Justiça (para os orfanatos), é impossível avaliar a quanto monta ou a quem pertencem as instituições subvencionadas pelo Governo Federal. Não se pode, pois, dizer em que medida exata as instituições católicas dependem dos fundos públicos. Em rigor, e julgando mais a aparência que dados precisos, pode considerar-se que as escolas e alguns hospitais das grandes cidades, postos ao serviço da burguesia, são altamente rendíveis, enquanto as obras existentes no interior ou nas cidades mais pobres são deficitárias e para sobreviver têm de ser sustentadas pelo Estado ou por congregações religiosas. Os orfanatos são sempre deficitários.

Quanto às fontes próprias de financiamento da Igreja, são também nebulosas. As dioceses mais antigas possuem importantes bens imobiliários que lhes foram doados pela Coroa ou legados por particulares. Estes bens situam-se muitas vezes no centro das cidades e estão muito valorizados, mas uma avaliação atualizada do seu “valor” nunca foi publicada. Os administradores das dioceses discutem periodicamente sobre a má gerência dos bens da Igreja, sem no entanto precisarem o montante ou indicarem as soluções possíveis para a sua valorização. O apelo direto à generosidade dos fiéis, principal fonte de fundos para o pagamento dos padres, a conservação das paróquias e a manutenção do culto, dá resultados modestos. As poucas paróquias que publicam boletins financeiros mostram que a co-

(13) *Comunicado Mensal da CNBB*, maio-junho de 1965, p. 6.

leta semanal e o pagamento dos sacramentos são insuficientes para garantir aos padres o salário mínimo legal. Desde 1963 uma campanha nacional de finanças — a campanha de fraternidade — é organizada anualmente na época da Quaresma; os resultados são bastante medíocres. O dinheiro obtido por esta campanha é dividido entre a paróquia (45%), a diocese (35%), o regional e o nacional da CNBB (100% cada um). O boletim mensal da CNBB publica as contribuições enviadas à organização pelas dioceses e pede incessantemente aos bispos que não se esqueçam das suas obrigações para com a Comissão Nacional.

## A Conferência dos Bispos

A cúpula da organização eclesiástica brasileira são as conferências nacionais: a dos bispos, a CNBB, e a dos religiosos, a CRB.

A CNBB foi uma das primeiras entre as 84 conferências episcopais que existem atualmente no Mundo. Fundada em 17 de outubro de 1952, é obra de dois homens que, apesar dos seus caracteres diametralmente opostos, se identificaram sempre na lealdade que devotavam à mesma instituição: o antigo auxiliar do arcebispo do Rio de Janeiro, Hélder Câmara, e o antigo secretário de Estado de Pio XII, Giovanni Battista Montini, Paulo VI. A mais íntima colaboradora de D. Hélder afirma que a idéia de um organismo cujos serviços pudessem tornar mais fortes os laços entre o episcopado brasileiro, suprir as insuficiências individuais dos seus membros e dar um mínimo de unidade à administração e aos esforços da Igreja nasceu em 1947, no correr de discussões entre D. Hélder e o advogado Vieira Coelho, presidente da Ação Católica de Minas Gerais.<sup>14</sup> D. Hélder é menos exato. Só se lembra de ter apresentado a idéia ao nuncio, Mons. Carlo Chiarlo, em 1950, e, com a sua ajuda, a Mons. Montini, que lhe prometeu criar a Conferência. Os corredores do Vaticano são longos, e lenta é a ação da Cúria. D. Hélder teve de voltar a Roma e esperar mais de um ano, mas a CNBB viu finalmente a luz do dia.<sup>15</sup>

(14) Declarações de Cecília Monteiro ao *Jornal do Brasil*, de 14 de outubro de 1972.

(15) Para a narração de D. Hélder sobre os seus encontros com Mons. Montini e o nascimento da CNBB, ver José de Broucker, *D. Hélder Câmara, la violence d'un pacifique*, Paris, Fayard, 1969, pp. 25-28.

No espírito dos seus fundadores, a CNBB poderia ser o núcleo de uma reorganização da estrutura eclesial que permitiria enfrentar as forças que eram vistas na época como explícita ou implicitamente hostis à influência do catolicismo. Esta reestruturação, que tinha fins administrativos, visava também nítidos objetivos ideológicos e políticos. Estes objetivos eram os que a Igreja perseguia tradicionalmente: a manutenção da influência institucional da Igreja através da reconciliação das classes sociais em proveito daquelas onde estava mais bem implantada e cujos interesses partilhava, quer dizer, as classes dominantes.

Durante a década de cinquenta era já evidente que a Igreja universal mergulhava numa crise que, como escreveu Vallier, era “não apenas resultante dos ataques anticlericais do século XIX, que forçaram a Igreja a abandonar setores-chave da vida pública como, sobretudo, de uma série de sutis tendências sociológicas que recentemente atingiram toda a ordem social: o crescimento de uma classe operária urbana, movimentos de populações, o fortalecimento de centros técnicos e científicos nas universidades leigas, o aparecimento de agressivos grupos de pressão que destas sociedades exigiam recursos de uma forma violenta e imediata. As velhas e familiares tradições eclesiais de poder, de status e de influência foram enfraquecidas e diluídas, quando não completamente destruídas”.<sup>16</sup>

O aparelho de análise teórica de que dispunham os bispos que estão na origem da reestruturação da Igreja não lhes permitia realizar um exame científico da crise no Brasil. A primeira geração de sociólogos eclesiais mal começava então os seus estudos na Universidade de Lovaina, nos Estados Unidos ou em Paris. Ainda não podiam ajudar os seus superiores. Os conhecimentos técnicos dos leigos da Ação Católica, que serão decisivos para a ulterior evolução da instituição, eram então também insuficientes para discernir e demarcar um caminho. A ignorância das causas da crise, aliada à ideologia conservadora do catolicismo, conservadorismo então exacerbado pelas tensões de um mundo que vivia o apogeu da guerra fria, levava naturalmente ao reforço das atitudes de classe da Hierarquia. Na política, como na religião, o dogma é um asilo contra a dúvida. E o dogma estava ao alcance da mão e tinha o familiar aspecto de uma demonologia — era o antimarxismo.

(16) Ivan Vallier, “Religious Elites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism,” em Lipset, Martin Seymour e Solari, Aldo, organ., *Elites in Latin America*, New York, Oxford University Press, 1967, p. 194.



Foi, pois, O que os fundadores da CNBB adotaram e, ainda que adaptado e suavizado pelas circunstâncias, continua a sê-lo.

D. Hélder Câmara domina de tal maneira os dez primeiros anos de existência da CNBB que é difícil pensar na organização sem pensar no seu líder, Uma personalidade “carismática” como a sua monopoliza a atenção do investigador que tende a extrapolar a evolução das suas idéias e a considerá-las como sendo as do grupo. Além do mais, é quase inevitável que estas idéias só sejam examinadas a partir do momento em que constituem um conjunto coerente e acabado, quer dizer, depois de atingida uma fase avançada da sua elaboração, fase que coincide com o momento em que o líder ultrapassa os limites do seu campo de ação primitiva para influenciar grupos mais extensos. Ora, a evolução de D. Hélder é única e não pode ser considerada como representativa das opções da maioria dos que estão na origem da CNBB. É fruto de alguns traços de uma personalidade que só existe em Hélder Câmara: a sua excepcional abertura aos problemas políticos e sociais, a sua disponibilidade permanente para se adaptar às mudanças, o seu particular misticismo, que por vezes parece ingênuo e que se deixa de bom grado guiar pela inspiração e pelo acaso, no qual vê freqüentemente a mão de Deus.

Bruneau, tal como outros estudiosos da Igreja brasileira, procura no grupo de fundadores da CNBB uma unidade ideológica que não existia, ao mesmo tempo que lhe atribui opções políticas “progressistas”. A explicação que encontra para esta coesão e este progressismo é mecanicista: a maioria dos membros do grupo nasceu no Nordeste, onde a Igreja, “como todos o sabem, se preocupa mais com os problemas sociais que no Sul”.<sup>17</sup>

É indiscutível que o meio geográfico, tal como o ofício, a família ou as condições de trabalho, influencia o comportamento político. Seria mesmo razoável pensar, como o fez Vallier, “que as dioceses novas e abertas, muitas vezes situadas em regiões que sintetizam os aspectos econômicos e sociais da sociedade tradicional, parecem produzir uma concepção mais radical do papel do bispo”.<sup>18</sup> Mas, infelizmente para os investigadores políticos, que poderiam ter a sua tarefa imensamente simplificada se isso fosse verdade, a natureza não transmite as opções políticas como a cor dos olhos, e o meio social não

(17) Bruneau, op. cit., p. 188.

(18) Ivan Vallier, *Catholicism. Social Control and Modernization in Latin America*, Englewood Cliffs, New Jersey. Prentice Hall, 1970, p. 134.

influencia a opção ideológica da mesma forma que as maneiras de falar ou os hábitos ideológicos.

Um exame da lista dos dez fundadores da CNBB mostra, com efeito, que sete dentre eles são “nordestinos”, mas, com exceção de D. Hélder, nenhum se encontra entre os que se tornarão os bispos mais progressistas do Brasil, sendo a palavra aqui empregada no sentido de aceitação da socialização dos meios de produção. Dois, D. Carlos Coelho e D. Luís Monsinho, eram tradicionalistas do tipo clássico. D. Eugênio Sales, autoritário e pouco aberto ao diálogo, tornou-se o grande defensor da união com os militares e da colaboração com a ditadura. Dois, finalmente, D. José Távora e D. Fernando Gomes, encontram-se entre os que evoluíram para uma certa abertura social, embora cautelosa e sem grande militantismo. Por outro lado, dos três bispos nascidos fora do Nordeste, um, o Cardeal Carlos Vasconcelos Motta, teve uma evolução semelhante à dos Mons. Gomes e Távora, e os outros dois, D. Cândido Padim e D. José Maria Pires, não só se encontram entre os membros da Hierarquia mais abertos ao socialismo, como fazem parte do pequeno grupo de teólogos que procuram formular as razões teóricas desta posição. Quanto a D. José Maria Pires, dito D. Pelé, o único negro na hierarquia brasileira, empreende, na sua arquidiocese de João Pessoa, reformas ousadas.

Na realidade, parece-me impossível encontrar nestes iniciadores da CNBB mais que um desejo comum de modernizar a administração da Igreja e de alargar a sua influência de forma a permitir-lhe fazer face às diversas ameaças que eram intuitivamente detectadas nas mudanças sociais e políticas do país. Nem os seus documentos nem a sua ulterior evolução pessoal permitem conclusões mais gerais. É, em compensação, possível dizer que a CNBB conseguiu conquistar rapidamente uma posição fundamental na Igreja brasileira porque preenchia um papel não polêmico e satisfazia a uma necessidade organizacional geralmente reconhecida pelos bispos. Não fosse esse o caso — e não o seria certamente se a imensa maioria conservadora da Hierarquia tivesse considerado os membros da organização como um grupo de pressão favorável a uma política progressista —, a CNBB nem sequer teria podido organizar as suas assembléias gerais.

A CNBB foi imediatamente aceite com base num programa bastante vago: “Estudar os problemas do interesse da Igreja, no Brasil em particular; apresentar as normas, aprovar e coordenar as medidas que facilitem e promovam a unidade de orientação e a necessária atualização a pastoral.”<sup>19</sup> Assumiu, também, imediatamente, um pa-

pel político importante — o de porta-voz da Hierarquia. Desde a sua fundação, as cartas pastorais isoladas começaram a tornar-se raras e foram quase totalmente substituídas por declarações coletivas. Hoje em dia os bispos só publicam pastorais individuais quando querem defender uma posição de tal forma minoritária que não têm esperança de conseguir fazer que os seus colegas dos regionais ou da assembléia geral a apóiem. A CNBB estabeleceu, além do mais, um novo modelo de organização, que foi rapidamente imitado pelas ordens religiosas e, o que é mais importante para a evolução política dos católicos, pelos movimentos de ação católica. Este modelo consiste, essencialmente, num centro burocrático, dividido em departamentos especializados que gozam de grande autonomia e de grande prestígio técnico. Têm como função entabular um diálogo nacional — e, em conseqüência, ultrapassar as limitações e as resistências dos bispos locais —, estabelecer parâmetros organizacionais e linhas de conduta geral, elaborar uma estratégia para o conjunto da instituição e formular a sua ideologia explícita. Como conseqüência da aplicação deste modelo, a CNBB acabou por adquirir um semi-monopólio das comunicações entre a Igreja e o Poder e a Igreja e o estrangeiro.

A CNBB tal como a sua enteada, a CRB, são estados-maiores, na acepção propriamente militar da palavra, exceto em que as suas diretivas não são obrigatoriamente obedecidas pelos que se encontram no terreno executivo. Diferem das organizações de peritos, porque os seus dirigentes são eleitos, fazem parte da instituição e portanto perfilham os seus objetivos e muitas vezes eles próprios são oficiais executivos altamente colocados.

Segundo o estatuto original da CNBB, a organização estava dividida em duas partes: uma deliberativa, a assembléia geral, que devia reunir-se ordinariamente de dois em dois anos e extraordinariamente por convocação de dois terços dos seus membros ou da Comissão Central; a outra, executiva, colocada sob a direção da Comissão Central, era composta de 29 membros, dos quais 6 (os 5 cardeais e o arcebispo de Brasília) eram membros natos. A Comissão Central devia reunir-se ordinariamente cada seis meses e extraordinariamente sempre que necessário. O motor executivo era o secretário-geral, que deveria “suscitar, ajudar, executar e coordenar toda a dinâmica e as atividades da

CNBB”.<sup>20</sup> É interessante notar que os secretários-gerais, com uma única exceção, foram sempre bispos auxiliares, destacados do seu trabalho local pelos seus diocesanos. A exceção foi a gestão do hoje; Cardeal Aloísio Lorscheider, então bispo da pequena cidade de Santo Ângelo, no Rio Grande do Sul, secretário-geral entre 1968 e 1971. Foi ele eleito numa altura em que os conflitos ideológicos ameaçavam a unidade do episcopado e em que era necessário. um homem ao mesmo tempo firme e discreto.

O secretário-geral dirigia o trabalho dos secretários nacionais e das instituições criadas pela Conferência. Devia também ser mantido a par das atividades dos secretariados regionais, em número de 11, que realizavam o trabalho de coordenação no plano local. Os secretariados nacionais eram: de liturgia, de catequese, de teologia, da pastoral especial das vocações, dos seminários, do ministério hierárquico, do apostolado das religiosas, do apostolado dos leigos, da educação, da opinião pública, da ação social e das prelações. As organizações ligadas à CNBB eram, até 1971: o CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais), o SCAI (Serviço de Cooperação Apostólica Internacional), o MEB (Movimento de Educação de Base), o IPREC (Instituto de Previdência para o Clero — previdência social), a CCBM (Comissão Católica Brasileira das Migrações), a Caritas, o ISP AC (Instituto Superior de Pastoral Catequética), o ISPAL (Instituto Superior de Pastoral Litúrgica), o ISPA V (Instituto Superior de Pastoral das Vocações), o INAL (Instituto Nacional de Apostolado de Leigos), a Telepax, organismo de coordenação das emissoras de rádio, da Central Católica do Cinema e da Associação de Jornalistas Católicos; o Movimento para Um Mundo Melhor.<sup>21</sup> Em 1971, duas outras organizações, que se haviam tornado politicamente polémicas porque acusadas pelo Governo de serem antros de subversão, foram ligadas à CNBB: o IBRADES (Instituto Brasileiro de Estudos Sociais), criado pelos Jesuítas na Universidade Católica do Rio de Janeiro, e o CENFI (Centro de Formação Intercultural), criado por Mons. Ivan Illich a fim de preparar os missionários para o seu trabalho.<sup>22</sup>

O novo estatuto da CNBB, adotado pela XII Assembléia Geral, de 27 de maio de 1970, substituía a antiga Comissão Central por

(20) CNBB. *op. cit.*, p. 22.

(21) CNBB. *op. cit.*, pp. 89-91.

(22) *SEDOC*. n.º 43. dezembro de 1971, pp. 751-752.

uma Comissão de Representantes de 39 membros, que são designados pela presidência (3), pela Comissão Episcopal de Pastoral (6) e pelas regionais (30). Os secretariados nacionais foram substituídos por uma comissão de seis bispos, cada um responsável pela aplicação de uma das linhas de trabalho prevista pelo PPC (Plano Pastoral de Conjunto), elaborado em 1966. Na realidade, estas modificações pouco alteraram as características da organização — o ramo executivo tornou-se quando muito mais maleável —, e as suas funções políticas não foram atingidas.

## As Ordens Religiosas

A CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil), fundada em 1954 e tomando por modelo a CNBB, tem funções de elaboração ideológica menos importantes e não é considerada como porta-voz representativo das posições da Igreja. Em compensação, as suas atribuições administrativas são muito mais precisas e os serviços oferecidos aos associados têm nas suas estruturas um peso superior aos da CNBB. Transpondo a comparação para o plano das associações de classe, poder-se-ia dizer que a CRB corresponde a um sindicato, enquanto a CNBB seria uma associação patronal.

A CRB tem por missão coordenar o trabalho das 443 ordens religiosas do país, que congregam 53 177 pessoas e constituem o mais importante grupo de profissionais da Igreja. Os religiosos ocupam-se de 2000 das 5400 paróquias do país. As ordens são integralmente responsáveis pelas 41 prelazias e têm 97 representantes entre os bispos.<sup>23</sup> As religiosas desempenham o seu papel na manutenção das paróquias sem padres, cujo número tende a aumentar à medida que a crise de vocações se agrava.

Apesar da massa imensa das obras educativas e da assistência dos religiosos, “a tendência das novas gerações é viverem descomprometidas de qualquer tipo de obras. Mais que nunca temos nós hoje a consciência de que grande parte da nossa vida religiosa é um acúmulo de tradições e sedimentação de aspectos histórico-ambientais à margem do Evangelho. Com o mesmo fervor que anunciávamos o Evangelho e testemunhávamos a fé e o amor, defendíamos as nossas obras, os nossos colégios, os nossos costumes, o nosso rito comunitário. Tanto fazia dar

(23) SEDOC, n? 44, janeiro de 1972.

a nossa vida pelo Evangelho como por uma das nossas tradições. Ora, os jovens de hoje, sobretudo num mundo em acelerada transformação e libertação de esquemas e estruturas impostos ou importados, não mais aceitarão que a nossa vida religiosa, ou os instrumentos pelos quais ela se manifesta, as nossas obras, não acompanhem os tempos, não sofram transformações, não sejam confrontados com a realidade local à luz do Evangelho. Sentimos este problema em todo o Brasil. Os jovens se entusiasmarão sempre pelo Cristo e pelo Evangelho, raramente pelas nossas obras”.<sup>24</sup>

As ordens religiosas estão implantadas em todas as regiões do país, embora mais concentradas nos Estados mais desenvolvidos do Sul. Muitas vezes precisam de contatar os ministérios e as repartições públicas com sede no Rio de Janeiro e em Brasília. Têm também necessidade de comprar aquilo de que precisam para viver, de adquirir passagens para as viagens dos seus membros. Todas estas necessidades são satisfeitas pela CRB, o que a obrigou a criar serviços específicos, a contratar pessoal e, finalmente, a contratar uma organização especializada na gestão de empresas para pôr ordem no seu trabalho. O resultado foi a fundação de uma agência de viagens e de uma organização de vendas a retalho, bem como a contratação de um escritório especializado em acompanhar processos administrativos junto das várias instâncias da administração pública. Todos esses serviços, acrescidos do serviço médico, do de previdência social, do de bolsas de estudos e do de assistência jurídica, fazem que o organograma da CRB se pareça, estranhamente, com o de uma grande empresa.

A CRB e a CNBB tomam as suas decisões institucionais em assembléias gerais que se reúnem mais vezes que o previsto nos estatutos e têm atualmente uma periodicidade anual. Os negócios administrativos são decididos pelos secretários-gerais ou pelas comissões de representantes. As crises políticas e os conflitos entre a Igreja e o Estado são examinados pela Comissão dos Representantes da CNBB. Em caso de urgência, o presidente ou o secretário-geral desta Conferência dá imediatamente a sua opinião, que é mais tarde ratificada pelo conjunto da Comissão. Pelo menos num caso (ver os comentários da Comissão sobre a Promulgação do Ato Institucional nº 5, em 13 de dezembro de 1968), os membros desta Comissão julgaram necessário fazer aprovar o seu ponto de vista, moderadamente crítico, pelo conjunto do episcopado, durante a assembléia geral posterior, em 1969.

(24) Artigo de Frei Constâncio Nogara, OFM, secretário-executivo da CRB, em SEDOC, nº44, janeiro de 1972, pp. 856-857.

## A Ação Modernizadora do Vaticano

A criação das conferências nacionais foi decorrente da preocupação do Vaticano, durante os anos cinqüenta, de promover uma construção institucional capaz de desenvolver a influência da Igreja e de mobilizar os seus recursos contra as ameaças que a assediavam. Já vimos o papel fundamental desempenhado pelo núncio e por Mons. Montini no nascimento da CNBB. Ora, esta preocupação, longe de traduzir uma atitude de satisfação pelo funcionamento da Igreja ou uma supervalorização das suas possibilidades políticas, é o resultado da constatação inversa, a da fraca implantação do catolicismo no mundo moderno e particularmente neste continente latino-americano, que sempre foi considerado como terra sua. E é a partir da constatação desta fraqueza que um dos mais clarividentes pesquisadores das atitudes políticas da Igreja latino-americana, David Mutchler, pode dizer que, “apesar do esforço prodigioso dos seus teólogos, a Igreja Católica na América Latina não desenvolve fontes internas de poder. Os seus recursos estão enfraquecidos. Na realidade, é difícil continuar a falar da ‘Igreja’ como entidade unificada. Onde existia outrora uma Igreja hierarquizada e autocéfala existe hoje uma amálgama de alianças e antagonismos em movimento, de ligações entre os partidos (*inputs e outputs*) mais heterogêneos e díspares, um clero que já não é controlado pelos bispos, um despovoamento progressivamente rápido do sacerdócio, uma massa efêmera na base que não obedece às regras rituais e não participa na filiação normativa, uma falta total de interação entre os funcionários da Igreja e o número crescente de intelectuais secularizados e de quadros das classes médias. O aspecto mais característico da Igreja latino-americana não é a abundância dos seus teólogos progressistas, dos seus planos de pastoral, dos seus comprometimentos nas transformações sociais, mas sim o estado lastimável dos seus recursos próprios em mão-de-obra e financeiros, bem como a apatia das massas católicas”.<sup>25</sup> O que é de admirar é que Mutchler continue quase solitário com as suas conclusões, no meio de uma multidão de pesquisadores que apenas vêem o poderio da Igreja. Os papas já tinham feito, vinte anos antes, o mesmo diagnóstico que Mutchler.

O diagnóstico sem complacência de João XXIII está na origem dos planos de campanha da CNBB e do seu poder de coordenação sobre a atividade dos bispos. Duas vezes, em 15 de novembro de 1958 e em

(25) Mutchler, *op. cit.*, p. 9.

8 de dezembro de 1961, o Papa teve de lembrar duramente aos latino-americanos que as realidades do seu continente estavam longe de serem favoráveis à Igreja e que as honras de que gozavam, bem como a posição que ocupavam nas estruturas sociais, eram vigarices pouco evangélicas. Como a sua primeira mensagem não tivesse despertado uma ação reformista importante, a segunda foi mais explícita e ordenou firmemente aos bispos que saíssem da inação, que deixassem o isolamento e que se empenhassem na reconquista do continente. Nesta última carta *Ad dilectos Americae latinae populos*, João XXIII dava três ordens: que cada país estabelecesse, o mais rapidamente possível, um plano de pastoral que tivesse como objetivos “iluminar as inteligências, revigorar a vida sacramental e fortalecer os católicos na fé; que os bispos se esforçassem por mostrar aos governantes e a todos os responsáveis a urgência de uma reforma das estruturas sociais no sentido de uma promoção das massas subdesenvolvidas; que a hierarquia e a Igreja, num papel subsidiário, dessem a sua cooperação a este esforço de participação humana e tomassem no seu seio uma parte ativa”.<sup>26</sup> É depois desta mensagem, e só então, que a CNBB deixa de ser um assunto pessoal de D. Hélder Câmara e de um pequeno grupo de eclesiásticos mais esclarecidos para se tornar uma tarefa da Igreja brasileira. Em consequência das ordens do Papa, um “Plano de Emergência” para a Igreja no Brasil foi rapidamente redigido e, em 5 de abril de 1962, foi aprovado pela V Assembléia Geral da CNBB.

O “Plano de Emergência”, que durou até à adoção, em 1965, do Plano Pastoral de Conjunto (PPC), correspondia às primeiras instruções do Papa, porque estava essencialmente voltado para os problemas eclesiásticos. Trata longamente da renovação das paróquias, do clero, das escolas católicas. As palavras de ordem políticas são aí abordadas apenas superficialmente e segundo a posição tradicional da Igreja — aliás mantida por João XXIII e por Paulo VI —, que consistia em apelar para a generosidade dos poderosos e sugerir-lhes reformas sociais, um pouco como se sugere a construção de um hospital ou de uma creche à caridade dos ricos. Os planos tiveram, contudo, consequências políticas de tal importância que é possível marcar-se uma nova etapa do papel da Igreja na vida brasileira a partir da sua adoção. Isto porque:

(26) Raimundo Caramuru de Barros, *Brasil, Uma Igreja em Renovação*, Petrópolis, Editora Vozes, 1967, p. 25.



1. O “Plano de Emergência” reestruturou a CNBB, criando os secretariados nacionais e regionais e decidindo a fundação do CERIS. É à volta destes instrumentos burocráticos que se formará um estado maior de leigos e padres que tentarão elaborar uma estratégia alternativa para a Igreja e pôr em prática algumas das novas palavras de ordem para a ação social. Os Planos também permitiram à CNBB reunir as quatro condições necessárias ao desenvolvimento dinâmico de uma instituição: autonomia, liderança, coerência interna e objetivos globais.<sup>27</sup>

A autonomia da CNBB provinha da própria imprecisão das suas definições jurídicas e da independência, face ao episcopado nacional, das suas fontes de financiamento, que provinham principalmente da Alemanha a pedido do Vaticano. A liderança pertencia a D. Hélder, mas também a um grupo de jovens peritos, clérigos e leigos, que ele tinha convencido da importância do trabalho no interior das estruturas eclesásticas. A coerência interna provinha do pequeno tamanho da organização, que permitia aos seus membros uma troca permanente de idéias e de experiências, a utilização dos métodos de trabalho em grupos, um sistema de tomada de decisões muito mais coletivo que noutras organizações da Igreja, e vinha também do interesse que todos tinham na realização dos objetivos da CNBB.

Os objetivos globais ultrapassavam o quadro da Igreja. Podem ser resumidos pelo desejo geral de ver os católicos participarem ativamente na transformação das instituições e da vida social brasileira no sentido de uma maior justiça social. Para alguns, estes objetivos pressupunham uma opção pelo socialismo. Para a maioria quedavam-se numa posição reformista, muito próxima da adotada pelo Partido Democrata-Cristão do Chile durante os primeiros meses da administração Eduardo Frei, em 1964.

2. As instruções políticas do Papa, incorporadas no “Plano de Emergência”, permitiram aos grupos empenhados na luta política (que então se acelerava extraordinariamente) referirem-se, para justificarem as suas posições favoráveis a uma incorporação das massas nas decisões relativas ao seu futuro, aos textos da Igreja local. Anteriormente, apenas se podiam basear em alguns textos pontifícios, muito vagos e insuficientes, ou nos artigos de padres europeus de passagem, considerados suspeitos pela Hierarquia, como, por exemplo, o domi-

(27) Ver Bruneau, *op. cit.*, pp. 193.198, para a discussão destas condições.

nicano Thomas Cardonnel. O Plano e as declarações dele decorrentes darão a estes militantes a sua legitimidade, uma legitimidade que será mais tarde reforçada pelas decisões do Concílio e da Conferência de Medellín e pelas afirmações das encíclicas *Pazem in terris e Populorum progressio*.

Os grupos empenhados na luta social são minoritários no interior da Igreja. O seu porta-voz chamar-lhes-á “minorias abraâmicas”, porque esperam contra toda esperança.<sup>28</sup> Mas eles conseguirão criar, pouco a pouco, uma corrente favorável à ruptura das velhas alianças da Igreja e à participação dos católicos na ação imediata, sozinhos ou lado a lado com não crentes, inclusive os marxistas. Esta corrente, porque aumenta, porque muitas vezes se manifesta de uma maneira espetacular, porque ultrapassa as fronteiras do Brasil e brota um pouco por toda a parte do Mundo, mas sobretudo porque é tão diferente de tudo aquilo que os católicos representavam politicamente até então, será o objeto quase exclusivo da análise dos especialistas, das preocupações dos detentores do poder civil e eclesiástico e da atenção da imprensa. A sua novidade fará que seja por vezes apresentada como a força do futuro, sem que os apresentadores se dêem ao trabalho de examinar as suas verdadeiras bases no aparelho da Igreja e entre os fiéis. Este tipo de análise falseia a realidade da Igreja, leva a conclusões errôneas e, por dar uma falsa impressão do seu poderio, nem sequer ajuda os grupos minoritários, o que cientificamente talvez tenha pouca importância, embora politicamente tenha alguma, e bem clara.

As correntes “abraâmicas” ou “socializantes”, como prefiro chamar-lhes, porque é o adjetivo que mais exatamente define as suas opções, existiam na Igreja brasileira antes da elaboração do “Plano de Emergência”. Mas foi o Plano que lhes permitiu fazer circular legitimamente as suas posições, num momento da vida da Igreja universal e do país em que todas as condições estavam reunidas para que passassem a um desenvolvimento rápido.

(28) Helder Câmara, *Le désert est fertile*, Paris, DescLée de Brouwer, 1971.

# 4

---

## Os Atores

A definição de Igreja universal e de igrejas particulares tem sido, ao longo do tempo, o tema de inúmeros tratados teológicos, de documentos conciliares, de exegeses que vêm desde os primeiros tempos do cristianismo, quando São Paulo o abordou em epístolas às comunidades que se formavam em Éfeso, em Corinto, em Roma. Para ele, a Igreja é, ao mesmo tempo, una e múltipla. A Igreja universal agrupa todos os fiéis, qualquer que seja a sua raça, nação ou cultura. As igrejas particulares, onde se materializa a multiplicidade, são formadas de comunidades diferenciadas segundo a cidade, a província, e por condicionamentos locais e singularidades sócio-culturais.<sup>1</sup> Modernamente, a discussão prossegue. O Cardeal Baggio restringe a expressão Igreja particular às dioceses e Igreja local às comunidades infradiocesanas, tais como as paróquias e as comunidades religiosas, como assinala Leonardo Boff, que sublinha também a tese de H. de Lubac, no documento conciliar *Ad Gentes*, segundo a qual “Igreja universal atenderia mais a um aspecto de extensão quantitativa e geográfica, enquanto que Igreja católica sugere mais a idéia de uma realidade não dispersa, mas orientada para um centro que assegura a sua unidade, seja qual for a sua extensão no espaço ou a sua diferenciação interna”. Boff, que é teólogo, assinala que a Igreja universal não é um todo de que as igrejas particulares sejam partes e que não existe a modo de uma substância de que as igrejas particulares sejam acidentes. A Igreja universal está toda nas igrejas particulares e tem nelas a sua realidade fenomenal ou reflexa. Tudo o que se atribui à Igreja universal se atribui à

(1) Cf. Ef., 4, 4-6; 1 Tes. 2.14; 1 Cor. 1.19; 2 Cor. 8,1; At. 1.5,41; 16,,5.

Igreja particular. Em conclusão, afirma que “a Igreja universal possui portanto o caráter de mistério, de transcendência divina, de universalidade (...). Ela não existe como as coisas e as igrejas particulares existem: limitadas a um espaço e a um tempo na singularidade das manifestações”.<sup>2</sup>

Ora, o esforço analítico de quem tem a política como objeto de estudo é, muito precisamente e ao contrário do trabalho do teólogo, o de inserir a instituição Igreja Católica “no espaço e no tempo, na singularidade das suas manifestações”. Não pode, em conseqüência, aceitar as definições que a instituição dá de si mesma, sejam as acima enumeradas, sejam outras, como, por exemplo, a que afirma ser a Igreja o Povo de Deus. Isto porque o quadro conceptual que utiliza não é o teológico ou o eclesiológico, mas sim o político.

Aplicando-se à Igreja Católica o conceito político de exercício do poder institucional, é inevitável que situemos no tempo a estrutura organizacional que conhecemos. Neste sentido, encontramos as suas raízes no início da Idade Média — bem antes do ano 1000 — e constatamos que se trata de uma instituição monárquica e vertical. Essa instituição conservou o sistema de eleição do chefe que existia nas primeiras monarquias européias, atribuindo-lhe a função de escolher os seus delegados e de ser a instância suprema para a resolução dos seus conflitos, doutrinários ou não. A colegialidade, à qual se podem também atribuir analogias com o primitivo exercício do poder monárquico, só é posta em prática excepcionalmente, quando se reúnem os concílios e os sínodos. Embora existam sintomas de extensão desta colegialidade, uma tendência a torná-la rotineira, à semelhança do que ocorre nas instituições republicanas parlamentares, são sintomas ainda demasiado tênues para descaracterizarem as características monárquicas da Igreja.

Em conseqüência, de um ponto de vista político, constata-se que os seus principais dirigentes são os que mais perto se encontram do ápice da Hierarquia. No entanto, essa afirmação poderia dar a impressão de que os cardeais são agentes políticos de maior importância que os bispos, o que só é relativamente verdadeiro. De fato, o título cardinalício é apenas honorífico e só concede ao seu titular, em relação aos demais membros do episcopado, o direito suplementar de participar da eleição do Papa. Teoricamente, os cardeais encontram-se, exceto nas honrarias e precedências, em relativa igualdade em relação aos demais bispos.

(2) Leonardo Boff, “Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base Reinventam a Igreja,” em *SEDOC*, outubro de 1976, pp. 404-405.

A vantagem que têm reside menos no título que no peso que as dioceses por si administradas têm no seio das igrejas nacionais. Isto porque o chapéu cardinalício é geralmente atribuído ao arcebispo das grandes metrópoles. No caso do Brasil, o cardinalato está ligado às arquidioceses do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Salvador, cidade que foi a primeira capital do país e, mais recentemente, às de Porto Alegre e Fortaleza. No entanto, mais do que um bispo qualquer, um cardeal de forte personalidade tem, à partida, melhores possibilidades de impor a sua hegemonia sobre o episcopado. No passado, foi esse o caso dos cardeais Arcoverde e Leme, do Rio de Janeiro. Em contrapartida, o sucessor de ambos, Jaime de Barros Câmara, cuja inteligência e sagacidade eram pouco reputadas, exercia reduzida influência sobre o episcopado.

A partir do conceito de estrutura vertical de poder que aplicamos à Igreja Católica, o estudo do seu processo de tomada de decisões deve deter-se mais pormenorizadamente nos elementos que sobre ele influem com maior frequência e autoridade. São estes elementos os atores principais da política da instituição. Em seguida, deve examinar-se o comportamento dos que executam as decisões tomadas, sobre elas influem esporádica e acessoriamente e fazem parte do seu quadro de funcionários permanentes, a tempo integral. Finalmente, teremos de examinar também a ação daqueles que nunca ou quase nunca participam das decisões e têm um papel similar ao dos figurantes nas encenações teatrais. Ressalve-se, no entanto, que o processo de tomada de decisões no interior da Igreja é dinâmico, que tem sofrido alterações ao longo do tempo, geralmente no sentido de uma democratização através da incorporação de um maior número de deliberadores, e que, no Brasil, essa evolução é bastante marcada.

## O Núncio

O representante diplomático do Soberano Pontífice é uma grande força invisível que atua sobre as deliberações do episcopado brasileiro. Tal como nas grandes companhias internacionais em que as sucursais recentes têm menos autonomia, em relação à matriz, que as que já conquistaram um lugar no mercado local, nas igrejas mal implantadas o peso do Vaticano é decisivo. Isso não acontece apenas porque estas igrejas têm uma constante necessidade de ajuda externa — que só pode ser obtida a pedido de Roma — para equilibrar o orçamento e prover-se

de pessoal, mas também porque dependem de palavras de ordem decididas por Roma, uma vez que as suas hierarquias se julgam incapazes de elaborar a sua própria linha pastoral e esta incapacidade é admitida pela Cúria Romana. Decorrem daí relações de tutela que têm a característica de se prolongarem para além da maioridade do pupilo. Assim, no Brasil, o conjunto da Igreja é, de certa forma, tratado paternalisticamente pelo Vaticano. As ordens chegam, são cumpridas; as decisões tomadas são obedecidas. Este tratamento é o oposto daquele que é reservado às igrejas da Europa e da América do Norte.

Quando o Vaticano decide que é essencial, para preservar a hegemonia do bispo de Roma, nomear para a chefia de uma diocese europeia, como por exemplo Roterdã, um bispo que não corresponde às aspirações dos seus diocesanos, esta nomeação tem de ser cuidadosamente explicada ao episcopado local e todas as precauções são tomadas para não ofender o clero e os fiéis descontentes. Hoje em dia seria inconcebível que o bispo de Toulouse, de Colônia ou de Veneza fosse imposto autoritariamente, a menos que se considerasse ameaçado o próprio equilíbrio do sistema eclesial. Um subsecretário de Estado jamais ousaria escrever ao bispo de Paris para proibi-lo de pronunciar conferências fora da sua diocese, como Mons. Benelli fez a D. Hélder Câmara, em 1971. O Vaticano não teria a audácia de enviar ao cardeal de Malines um visitador apostólico para inquirir sobre a sua ortodoxia política, ainda que a Federação dos Industriais da Bélgica, o rei Balduino e todo o corpo diplomático reclamassem esta intervenção: No entanto, foi este o caso em Riobamba, Equador, onde, a pedido de latifundiários, do Governo e do núncio apostólico, um visitador foi encarregado de controlar a ação de Mons. Leónidas Proaño, considerado '“progressista” demais'.<sup>3</sup>

Isto é assim porque as Igrejas de Itália, de França, da Bélgica e da Alemanha são consideradas emancipadas, enquanto as Igrejas latino-americanas não o são. Neste contexto, a Igreja brasileira tem uma posição híbrida. Não é claramente tratada como estando sob tutela, uma vez que o país só parcialmente é terra de missão. A ambigüidade da sua posição é um pouco semelhante à da Igreja da Polónia, outrora emancipada, hoje sob tutela, embora por razões exatamente inversas. Numa situação destas, o núncio apostólico tem um papel sensivelmente mais importante do que aquele que lhe atribuem em França ou nos

(3) Ver as declarações de Mons. Proaño em 9 de Janeiro de 1973, reproduzidas por *DIAL*, nº 87, Paris, 1973.

Estados Unidos da América, mas um pouco menos decisivo do que o que desempenha na Guatemala ou no Paraguai.

Ivan Vallier elaborou uma definição precisa das funções do nuncio: “Este funcionário papal tem um estatuto duplo: é membro do corpo diplomático oficial enquanto representante do Vaticano e é também o representante oficial da política papal junto dos bispos da igreja nacional. Ao desempenhar este último cargo, é o centro das comunicações entre os bispos locais e a Santa Sé. Cumpre um número considerável de tarefas cerimoniais relacionadas com a sagração de novos bispos e com a organização de novas unidades jurídicas, e ajuda a selecionar os que serão nomeados para as sedes vacantes e para as novas dioceses. Em resumo, o nuncio desempenha um papel fundamental na tomada das mais importantes decisões das igrejas nacionais. É evidente que este papel lhe confere pesadas responsabilidades na construção da Igreja local. Por outro lado, a nomeação de nuncios pelo papa significa que este último é realmente o responsável principal pela construção da Igreja local, especialmente quando novas dioceses são criadas ou estão por preencher.”<sup>4</sup>

O comportamento pró-governamental geralmente seguido pelos nuncios não contribui para melhorar a sua imagem junto dos católicos, que se encontram na oposição. Assim, enquanto o nuncio da Nicarágua é criticado pelos progressistas por manter laços demasiado estreitos com a família Somoza, o de Cuba é denunciado pelos anti-comunistas por ter relações boas demais com Fidel Castro. É, pois, mais comum hoje em dia ver os nuncios serem atacados por padres e leigos da oposição que pelos governos. Estes ataques tomam frequentemente a forma de manifestos, publicados pela grande imprensa, porque as minorias eclesíásticas cada vez mais utilizam os meios de comunicação de massas para divulgar as suas opiniões sobre os assuntos internos da Igreja.

A sabedoria política do interior do Brasil diz que governar é nomear, demitir e mandar prender. Na Igreja, é sobretudo o poder de nomear que conta, já que o de demitir caiu em desuso e o de mandar prender foi abolído. Segundo este ponto de vista, ninguém teria governado a Igreja brasileira mais do que Mons. Armando Lumbardi, nuncio apostólico entre 1954 e 1964. Grande amigo de D. Hélder Câmara, com quem almoçava uma vez por semana, sólido aliado dos que desenvolviam as novas estratégias do catolicismo brasileiro, presidiu, durante a

(4) Vallier. *Catholicism...*, *op. cit.*, pp. 99-100.

sua nunciatura, à criação de 48 dioceses, 11 arcebispados e 16 prelazias. Durante estes dez anos, foram nomeados 109 bispos e 24 arcebispos, que formam hoje a maioria do episcopado do país.<sup>5</sup> Mons. Lombardi assistiu a quase todas as reuniões episcopais ocorridas ao longo da sua gestão e, provavelmente, deu origem a algumas. Neste sentido continuava o trabalho do seu predecessor, Mons. Chiarlo, cujo papel na criação da CNBB já vimos e que está na origem da reunião dos prelados da Amazônia, em 1952, a primeira a fazer uma declaração coletiva sobre problemas sócio-políticos.<sup>6</sup>

As nomeações de bispos que Mons. Lombardi aconselhou, embora longe de serem revolucionárias, permitiram uma certa renovação no episcopado brasileiro ao incorporar à hierarquia alguns padres menos conformistas e menos tradicionalistas que a média dos seus colegas. Isto pode ser comprovado pela comparação das datas das nomeações dos bispos mais reacionários com as dos bispos mais progressistas. Os reacionários militantes foram nomeados antes da administração de Mons. Lombardi. Os seus chefes, D. Geraldo Sigaud e D. Castro Mayer, co-fundadores da sociedade para a defesa da Tradição, da Família e da Propriedade (TFP), entraram no episcopado respectivamente em janeiro de 1947 e em março de 1948, em plena escalada da guerra fria, quando as posições políticas de Pio XII davam uma violenta guinada para a direita. Cinco outros bispos notórios pelas suas posições extremamente conservadoras foram nomeados antes de 1955; D. Alexandre Gonçalves do Amaral, de Uberaba, em 1939; D. Vicente Scherer, cardeal de Porto Alegre, em 1946; D. Manuel da Cunha Cintra, de Petrópolis, em 1948; D. Antônio de Moraes Júnior, de Niterói, em 1951; D. Oscar Oliveira, de Mariana, em 1954. Uma exceção é D. José d'Ángelo Neto, de Pouso Alegre, considerado o melhor “político do grupo integrista”, que foi nomeado em 1960. Em compensação, o exame das datas de nomeação de 21 bispos considerados como progressistas mostra que foram nomeados, à exceção de D. Fernando Gomes de Goiânia, depois de 1955, data da entrada de D. Hélder Câmara na Hierarquia. Neste sentido a influência de Mons. Lombardi é uma exceção à regra segundo a qual, “sabendo-se que os bispos e os nuncios tendem a ser conservadores, os candidatos ao episcopado tendem

(5) Bruneau, *op. cit.*, p. 200.

(6) Ver a introdução ao documento resultante desta reunião em Caramuru de Barros, *op. cit.*, p. 12.



também a ser conservadores. Desta forma perpetua-se normalmente o conservantlsmo .<sup>7</sup>

## O Papa

A posição do papa em relação aos outros membros da Hierarquia é bastante semelhante à que foi a do secretário-geral do Partido Comunista da União Soviética antes da revolução chinesa. O papa é, por tradição, o guia da política e, por dogma, o intérprete infalível da doutrina. O secretário-geral do PCUS gozava de um poder equivalente: tinha a sua autoridade “teológica” reconhecida e era o intérprete principal do corpo doutrinal formado pelas obras de Marx e de Lenin. Tanto um como o outro eram os chefes de duas gigantescas burocracias que não englobavam o conjunto dos fiéis — as massas cristãs ou o proletariado socialista -, mas que se definiam como a sua vanguarda e se arrogavam o direito de falar em seu nome. Tinham, pois, uma liberdade semelhante para determinar a linha política a ser seguida pelo conjunto multinacional dos aparelhos sob o seu comando. Esta linha política era invariavelmente conforme aos interesses particulares do centro de decisão, quer dizer, os do Vaticano num caso, os da União Soviética no outro. A ingerência nos assuntos internos dos aparelhos locais — igrejas nacionais, partidos irmãos — era baseada nos mesmos princípios de acatamento hierárquico e de solidariedade internacionalista. A base organizacional para o exercício do seu poder era dada por um núcleo de elite do pessoal profissionalizado permanente, no seio do qual existia uma nítida predominância nacional: a Cúria Romana, de maioria italiana, o Politburo, de maioria russa. Apesar da importância executiva e doutrinária do núcleo de elite, os poderes para eleger o chefe permaneciam entre as mãos de uma assembléia em que os componentes nacionais eram menos homogêneos: o Colégio dos Cardeais e o Comitê Central. O recrutamento dos quadros teoricamente não discriminava entre classes sociais e oferecia a todos iguais oportunidades de promoção. Privilegiava, no entanto, a burguesia num dos casos, o proletariado no outro. Estes quadros tinham a obrigação comum de aderir sem críticas às estruturas de poder estabelecidas e de lhes jurar obediência. A liberdade de expressão era limitada pela invocação de razões maiores — o interesse do proletariado e da revolução ou o da Igreja —, interesses cujos limites apenas os árbitros

(7) Frederick C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America*, Chapel Hill, North Carolina, University of North Carolina Press, 1971, p. 213.

supremos eram capazes de definir. O treinamento dos quadros, num caso como no outro, fazia-se em escolas especializadas, cuja ideologia era estritamente controlada pelo aparelho burocrático, e cujos professores eram escolhidos por sua ortodoxia, lealdade e conhecimentos do corpo doutrinal. As duas burocracias dispunham de organizações especializadas entre as quais as encarregadas do policiamento da doutrina, da sua propaganda e das relações internacionais assumiam particular importância. Tanto uma como outra contavam com assembléias internacionais, longamente preparadas, para resolver problemas teóricos, para reforçar o controle do dirigente supremo, para fazer face às crises e às cisões: os concílios e os sínodos num caso, as reuniões da Internacional Comunista no outro. O desenvolvimento das organizações locais baseava-se numa política de exportação do pessoal permanente, especializado no proselitismo e na propaganda. O ensino ideológico aproximava-se na inflexibilidade, que excluía qualquer posição intermediária e considerava única a sua própria explicação da história: a evolução pela reconciliação dos homens, num caso, o progresso pela luta de classes, no outro. A inflexibilidade ideológica gerava uma igual intolerância para com os cismáticos e estava na origem das organizações de polícia, das regras limitativas da liberdade de expressão, das inquisições, dos inquéritos e das expurgações.

A diferença fundamental encontra-se na maior solidez do chefe da mais antiga burocracia, porque o Papa não tem equivalentes nas igrejas nacionais, enquanto o secretário-geral do PCUS era obrigado a enfrentar-se com os secretários-gerais dos partidos irmãos, os quais, teoricamente, tinham a mesma importância que ele. As razões doutrinárias para a hegemonia do Papa são também mais explícitas. Quando com a distensão internacional, favorável a um maior pluralismo, e com a evolução interna das instituições, propícia a uma mais livre elaboração teórica, se confrontaram as duas burocracias, foi o poder do Papa que melhor resistiu aos contestatários. Em consequência, é hoje quase tão necessário, quando se estuda a política das igrejas nacionais, levar em conta as palavras de ordem do Soberano Pontífice como há trinta anos. A mesma coisa não se aplica necessariamente aos partidos comunistas em relação ao secretário-geral do PCUS.

## Os Bispos

A falta de informações precisas sobre os episcopados da América Latina é bastante estranha numa época em que a sociologia dos grupos de elite está na moda e num continente onde qualquer grupo de pressão é imediatamente analisado por pesquisadores norte-americanos. Que eu saiba, o único trabalho sistemático sobre um grupo de bispos latino-americanos é o excelente inquérito realizado por Thomas Sanders, no Chile, em 1967-1968. Sanders nota que “na verdade, pouco sabemos sobre os bispos católicos da América Latina ou de qualquer outro lugar: que gênero de pessoas são, como pensam, como empregam o seu tempo, que influência têm ou pensam que têm? Temos hoje mais informações sobre o papel de algumas elites clericais e leigas na América Latina que sobre as hierarquias nacionais. Tradicionalmente, os pesquisadores têm sido desencorajados pela falta de entusiasmo que a Igreja manifestava quanto a permitir estudos sobre a sua estrutura interna e, também, pela antiga e sacrossanta idéia que se tinha do papel que os bispos desempenhavam, como guardiães de uma Igreja fechada. Recentemente, alguns bispos mais agressivos, como D. Marcos McGrath, de Santiago de Veraguas, no Panamá, D. Hélder Câmara, do Recife, no Brasil, e o Cardeal Raul Silva, de Santiago do Chile, tornaram-se porta-vozes das idéias progressistas da Igreja. Mas isso não nos ensinou grande coisa sobre as características dos bispos menos conhecidos. As organizações episcopais, nacionais ou internacionais, têm tendência para se manifestarem em bloco, o que oculta as divergências entre os interesses, os pensamentos e as personalidades de cada um dos bispos que as compõem”.<sup>8</sup>

No Brasil, os Únicos estudos empíricos sobre a Hierarquia foram feitos pelo Padre Godofredo Deelen, ao serviço do CERIS, departamento de pesquisas sócio-religiosas da CNBB. Os resultados do seu trabalho foram publicados em três artigos, entre 1966 e 1970. O inquérito que serviu de base a essas publicações enumera os bispos segundo a sua origem do clero secular ou religioso, segundo os seus títulos canônicos, as ordens religiosas a que pertencem, a nacionalidade, a idade, a data da sagração, o Estado e a região de origem, os cargos que ocuparam imediatamente antes de entrarem para o Episcopado e os diplomas uni-

(8) Thomas Sanders, “Catholic Innovation in a Changing Latin America,” *Cuernavaca, CIDOC*, revista *Sondeos*, n.º 41, 1969, pp. 1-19.

versitários que possuem.<sup>9</sup> Infelizmente, não determinou também a classe social de origem de cada bispo. Deste ponto de vista, o seu estudo é menos completo que uma outra pesquisa original: o inquérito financiado pela Rand Corporation sobre os oficiais do Exército brasileiro.<sup>10</sup> Aliás, é curioso que o famoso *think tank* do Pentágono tenha subsidiado o mesmo professor para estudar tanto as estruturas militares como as estruturas da Igreja no Brasil.

As conclusões de Deelen não parecem ter sido apreciadas pelos seus superiores, como ele revela ao explicar que “a Igreja não está habituada a ouvir autocríticas”. Estatisticamente, são as seguintes: entre os 243 bispos estudados, 143 pertencem ao clero secular, 100 às ordens religiosas; 178 são brasileiros, 65 estrangeiros, dos quais 22 italianos, 9 alemães, 8 norte-americanos, 7 holandeses, 6 espanhóis e 5 franceses, sendo os demais provenientes de sete países diferentes.

Apesar do seu número, mais de um quarto do total, os bispos estrangeiros não interessam a imprensa católica internacional e não se salientam, quer no plano pastoral, quer no da participação nas transformações sociais, à exceção de D. Pedra Casaldáliga, espanhol e bispo de São Félix, cujo caso não foi estudado por Deelen e cuja reputação inovadora é hoje internacionalmente estabelecida. Conclui-se que a influência estrangeira sobre a Igreja brasileira é exercida pelos bispos que vivem no exterior, na Europa e nos Estados Unidos, e não pelos que escolheram o Brasil como lugar da sua missão. É que são estes os que manejam os cordões da bolsa e influem na aplicação das ajudas da Caritas, Adveniat, Misericordiae etc. O interesse que têm pelos países latino-americanos não se explica exclusivamente pelas suas grandes populações católicas e pelo estado precário de implantação da Igreja. É também determinado pela receptividade das massas à pregação dos vários tipos de socialismo. Tem, portanto, um conteúdo de cruzada ao lado do conteúdo de missão.

A idade do episcopado é elevada para um país onde a esperança de vida é inferior a 45 anos: 72,4% dos bispos têm mais de 50 anos, 1,6% apenas têm menos de 40: A média é de 56,6 anos de idade. A sua sagração é recente: 64% foram nomeados após 1951. No total de 178 bispos nascidos no Brasil, 116 vêm das regiões mais ricas, ou seja, dos Estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa

(9) Godofredo Deelen, revista *Sondeos*, n.º 45, Cuernavaca, 1970.

(10) Alfred Stepan, *The Military in Politics, Changing Patterns in Brazil*, Princeton University Press, 1971.

Catarina e Rio Grande do Sul. O Nordeste, que representa 30% da população e é a região mais miserável, é representado na Hierarquia por 46 bispos. As vastas regiões esparsamente povoadas da Amazônia e do Centro-Oeste só viram nascer 4 bispos.

Em proporção ao peso demográfico de cada região no conjunto da população o Nordeste deveria ter produzido 73 bispos e o Estado de Minas Gerais, que viu nascer 43, teria contribuído com apenas 30, enquanto o Rio Grande do Sul, de onde são originários 21 bispos, teria apenas 17. A excessiva representação de Minas Gerais poderia ser explicada pela antiga implantação da Igreja na região, o nível aceitável da educação média no Estado e a crise econômica que aí grassa, há já vários decênios, o que indicaria ser o ingresso no clero uma forma de ascensão social. No entanto, esta conclusão não se adaptaria perfeitamente a uma comparação com os dados sobre a origem dos alunos da escola de oficiais do Exército. Se a necessidade de ascensão social fosse a determinante para a escolha de uma carreira hierarquizada, a militar estaria à frente da eclesial. Ora, Minas Gerais é sub-representada na Academia Militar na proporção de 7 para 10. O máximo que se poderia dizer, para reduzir a importância desta verificação, é que o Exército tem em Minas uma presença menos marcante que a da Igreja, por não ter o Estado fronteiras internacionais. Já o Rio Grande do Sul é super-representado em ambas as carreiras, sendo a sua sobre-representação na Academia Militar de 19 para 10. Seria, pois, o Estado onde a tendência para as carreiras hierarquizadas seria maior. A sub-representação do Nordeste, que se manifesta também a nível militar, é provavelmente decorrente do baixíssimo nível educacional da região. A Igreja, como o Exército, só admite entre os seus quadros profissionais quem é capaz de cursar longos estudos e de ter êxito em exames relativamente complicados.

O estudo de Godofredo Deelen sobre as carreiras de 185 bispos demonstra que a mais segura antecâmara para o episcopado é a paróquia da Catedral: foi o cargo que 63 bispos ocuparam imediatamente antes da sua nomeação, ou seja, 34% do total estudado. Seguem-se a direção ou a subdireção dos seminários, ocupada por 26 bispos, e o posto de provincial de uma ordem religiosa, ocupado por 25 bispos. O trabalho puramente intelectual tem uma fraca prioridade para a seleção. Assim, apenas 4 bispos eram diretores ou professores de faculdades antes da sua promoção e 2 dirigiam publicações católicas. Ser assistente de organizações laicas também parece contar negativamente para a promoção, uma vez que apenas 4 bispos foram assistentes da Ação Católica.

Se somarmos aos párocos das catedrais e aos dirigentes de seminários os 17 bispos que foram vigários-gerais de diocese e os 5 que foram secretários de bispos, podemos concluir que, em 60% dos casos, a promoção à Hierarquia é resultado da confiança direta de um bispo titular num dos seus padres. Com efeito, os bispos tendem a confiar a direção dos seminários, o vicariato geral, o secretariado das dioceses e as paróquias das catedrais àqueles dos seus padres com quem têm maiores afinidades. Em consequência, a cúpula da burocracia eclesiástica tem, como observa Turner, uma forte propensão para se auto-perpetuar, o que reduz as possibilidades de uma brusca mudança da sua atitude política.<sup>11</sup>

É provável que seja essa tendência à autopropetuação, que erige o conformismo em atributo de promoção, a explicação para a fluidez e indecisão ideológica de grande parte da Hierarquia face a situações que exigiam decisão e inconformidade. No entanto, quantificar os indecisos, categorizar as suas reações políticas, não é uma tarefa simples. Muitas vezes os pesquisadores julgam-se na obrigação de elaborar tipologias para reforçar constatações frequentemente subjetivas. No caso do episcopado brasileiro, que foi objeto involuntário de frequentes exercícios deste gênero, é raro que elas produzam esclarecimentos precisos. As banalidades, as generalizações que escondem mais do que explicam, são a regra geral, por serem as tipologias bastante voluntaristas. Nenhuma é baseada em observações rigorosas, na exegese das declarações dos bispos que dizem respeito aos problemas do país, no seu comportamento de classe, ou na contraposição de idéias, como seriam, por exemplo, a rejeição ou a aprovação da propriedade privada dos meios de produção.

A tipologia mais elaborada que reivindica foros sociológicos é a de Godofredo Deelen, que retoma e aprofunda a de José Kosinski, publicada pela revista *Visão*, em março de 1967. Segundo Deelen, haveria no Brasil quatro tipos de bispos. O bispo *progressista*, que não acredita na eficácia de uma ação pastoral no quadro de uma estrutura social e econômica injusta e, conseqüentemente, anticristã. Este tipo de bispo é favorável ao comprometimento político dos católicos em movimentos transformadores e está aberto à colaboração com não católicos.

A sua preocupação dirige-se para uma ação ética no mundo, especialmente no Terceiro Mundo. O bispo *pastor* faz parte de um pequeno grupo atualmente em expansão. Crê que a sua principal tarefa é

(11) Frederick C. Turner, *op. cit.*, p. 23.

a formação de comunidades de base, criadas a partir do culto. Encoraja os leigos a desempenhar um papel ativo na liturgia. Os seus temas ideológicos nascem de palavras como “cooperação”, “comunidade”, “comunicação”, “significado dos sacramentos”. O bispo *papista* é um moderado que se deixa impressionar terrivelmente pelo perigo comunista, o que lhe provoca o medo ao comprometimento social, tal como o medo a palavras como “revolução” e “reformas”. Segue a orientação que a Igreja universal costumava dar a partir dos problemas da Europa durante a primeira metade do século XX e aceita a autoridade de Roma de uma forma mais ultramontana que galicana. A sua orientação ideológica é o integrismo, quer dizer, a construção de uma civilização cristãorgânica. Finalmente, o bispo *conservador* é o que define os problemas sociais como inerentes à natureza humana. Não leva os leigos em conta e interpreta o poder episcopal tal como era aceito no século XV. O seu modelo de referência é a classe social no Poder.<sup>12</sup>

A classificação “sociológica” de Deelen não leva em linha de conta a origem social dos bispos, nem a sua posição face à luta de classes. Debruça-se sobre a Igreja-instituição e mistura as categorias políticas — progressista e conservador — com termos religiosos pastor e papista. No entanto, este defeito de método é útil, porque mostra a impossibilidade de uma descrição do comportamento da Hierarquia se não se utilizarem duas variáveis, uma baseada na instituição eclesiástica, a outra no conjunto social e político do país. Por isso, Deelen consegue, quase sem querer, classificar bastante corretamente o comportamento dos bispos.

Ivan Vallier, em compensação, procura elaborar uma tipologia política que conduz a uma conclusão assaz extraordinária: todas as atitudes ideológicas da Hierarquia servem para acelerar o processo de transformação social na América Latina. A sua tipologia “política” só utiliza termos religiosos: papista, pluralista, pastor.

Pangloss não diria melhor. A idéia que o professor americano tem do desenvolvimento social é puramente linear. O desenvolvimento produzir-se-ia em três estádios, o primeiro precedendo prudentemente o segundo, assim como os andares de um foguete espacial, ou como as bonecas russas que têm no ventre outras bonecas idênticas, que por sua vez estão grávidas de bonecas iguais. A aceleração que a luta de classes transmite à história é alheia à sua imaginação. Isso faz com que a sua análise da América Latina seja um tanto mágica e lhe permita dizer que “uma cultura católica e a sua correspondente psico-

(12) Deelen, *op. cit.*, pp. 2/30 a 2/33.

logia católica estão ligadas aos impressionantes aspectos sociológicos da Igreja Católica enquanto organização” e que o “desenvolvimento do catolicismo não é simplesmente uma consequência do desenvolvimento social, mas uma das suas pré-condições, e pode desempenhar um papel causal.<sup>13</sup>

Seria, no entanto, fácil sair deste funcionalismo e do voluntarismo para analisar politicamente o comportamento da hierarquia brasileira ou latino-americana. Bastaria tomar, como Deelen, dois grupos de variáveis opostas, tanto religiosas como políticas, e aplicá-las às votações dos bispos sobre as questões institucionais e às suas declarações ou manifestos sobre os problemas políticos e sociais. Obter-se-ia assim uma gama bastante variada de opções políticas.

A aplicação de variáveis religiosas implicaria a aceitação de uma proposta axiomática: os que tendem a ser conservadores em matéria eclesiástica tendem igualmente a sê-lo em matéria política e social. Estas variáveis religiosas, que, tal como as políticas, podem ser numerosas, poderiam encontrar-se, por exemplo, na aceitação ou na oposição a uma co-responsabilidade episcopal, na participação dos leigos nas decisões da Igreja, na reforma de liturgia. As variáveis políticas poderiam ser o apoio ou a oposição ao regime militar, às reformas sociais, ao diálogo com os marxistas, à manutenção da propriedade privada dos meios de produção etc. Podem até ser puramente conjunturais. Dessa forma o esfalecimento da pena de morte por crimes políticos suscitou no Brasil tomadas de posição favoráveis ou contrárias ao regime militar.

A separação das posições radicalmente reacionárias das posições progressistas é fácil. A dificuldade encontra-se nos campos intermédios que são os da maioria da Hierarquia, onde o que conta são as tendências para a aliança com um dos grupos frontalmente em oposição. Esta maioria é não só menos consciente de um ponto de vista ideológico, como reage mais facilmente a interesses oportunistas e às imposições de momento. O obstáculo, todavia, não é intransponível. Se não me proponho aqui vencê-la, é porque, nas atuais circunstâncias do Brasil, definir precisamente as tendências oposicionistas de alguns bispos que conseguiram manter a aparência de uma neutralidade seria sabotar a sua eficácia no interior da instituição e assinalá-los aos serviços secretos. Os investigadores norte-americanos, pagos para estudar a esquerda católica, pela Rand Corporation ou por fundações

(13)Vallier, *op. cit.*, p. 221.



que se dizem filantrópicas, podem bem preencher este vazio se assim o desejarem.

Dois episódios relativamente recentes serviram para identificar os elementos mais reacionários do episcopado brasileiro: a grande campanha da TFP destinada a recolher assinaturas para um manifesto ao Papa denunciando a infiltração comunista na Igreja e a carta que bispos, participantes na IX Assembléia Geral da CNBB, dirigiram ao Presidente da República para se dessolidarizarem das críticas que alguns dos seus colegas faziam ao regime militar.<sup>14</sup>

O manifesto da TFP foi assinado ou publicamente apoiado por vinte e quatro membros do episcopado, dos quais cinco eram arcebispos, catorze bispos diocesanos, dois bispos auxiliares, um prelado e dois bispos titulares. A carta ao Presidente da República foi assinada por doze membros do episcopado, entre os quais três arcebispos, oito bispos diocesanos, um bispo auxiliar e um prelado. Todos os que assinaram a carta assinaram também o manifesto. É, pois, possível concluir que o manifesto reuniu todas as opiniões da extrema-direita no episcopado e que há fortes probabilidades de que os dezenove irredutíveis que na Assembléia da CNBB se recusaram, mesmo por hipótese, a permitir consultas aos padres e aos leigos para a escolha dos bispos se encontrem entre os signatários.

A conclusão que podemos tirar deste pequeno exemplo demonstrativo é que cerca de 10% dos membros da hierarquia brasileira têm posições francamente reacionárias, tanto em matéria política como religiosa. Mesmo com toda a credulidade de um Ivan Vallier, seria impossível pensar que estes bispos pudessem ter alguma função aceleradora nas transformações sociais.

O mesmo método, se fosse aplicado às opiniões favoráveis a uma democratização das decisões, tanto no interior da Igreja como na sociedade, indicaria uma posição solidamente democrática por parte de 20% a 25 % da Hierarquia.

As restrições feitas ao debate ideológico no Brasil não permitem estabelecer variáveis políticas que indicassem a percentagem do episcopado favorável às soluções socialistas. As únicas informações que temos sobre este assunto provêm do apoio dado aos documentos da ACO pelos bispos da província eclesiástica de Pernambuco e do documento "*Ouvi o Clamor do Meu POVO*", assinado em 5

(14) O texto e as assinaturas da carta ao Presidente da República foram publicados por *SEDOC*, setembro de 1968'. A lista dos signatários do manifesto foi publicada em *O Estado de S. Paulo*, de 24 de julho de 1966, e *O Estado do Paraná*, de 22 de outubro de 1968.

de maio de 1973, no qual treze bispos e cinco superiores de ordens religiosas do Nordeste defendem soluções socialistas para os problemas brasileiros. Estas informações estimariam em 5% o total dos membros da Hierarquia favoráveis ao socialismo, mas seria prematuro concluir que tais opções, tal como a seca, são uma singularidade do Nordeste.

E razoável pensar que os 5% dos bispos que se declaram favoráveis ao socialismo se encontram entre os 20% a 25% favoráveis à democratização das decisões eclesiásticas. Isso levar-nos-ia a verificar que as opiniões de 65% a 70% dos bispos não são muito nitidamente definidas mas que, em todo o caso, não brilham por uma defesa audaciosa da igualdade. Em consequência, sustentar que o conjunto da hierarquia brasileira pode ser uma das “pré-condições do desenvolvimento social” é afirmação que não resiste à menor confrontação com a realidade.

Os métodos de promoção na Igreja são cada vez mais contestados pelos quadros intermédios. Em princípio, cada bispo recebe um pedido do núncio para eventualmente elaborar uma lista de três padres, não necessariamente da sua diocese, que, a seu ver, merecem a promoção. Por vezes o clero da diocese também é consultado sobre as suas preferências. Tanto num caso como no outro, as sugestões são puramente indicativas. Nada obriga o núncio a comunicá-las a Roma, e não há nenhuma maneira de controlar as comunicações. Por outro lado, o Vaticano não é forçado a levar em conta os conselhos que lhe são eventualmente comunicados. Este arbítrio é muitas vezes fonte de conflitos e denúncias.

No Brasil, os conflitos nascidos da nomeação de bispos tiveram sempre três causas objetivas principais: a imposição de um bispo sabidamente hostil à renovação dos métodos pastorais em curso na sua nova diocese; a imposição de um bispo mal colocado na lista das preferências arroladas pelo clero da diocese a pedido do núncio; a imposição de um bispo desconhecido do clero diocesano. A causa subjetiva é a mesma nos três casos: o desejo do clero de democratizar a instituição através de um alargamento da sua participação na escolha dos dirigentes. A reivindicação de participação pode até ir mais longe: 350 padres das cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Volta Redonda, apoiados pelos de Santos, propuseram que o bispo, cujas funções gostariam de ver limitadas às de coordenador das diferentes comunidades, fosse eleito com o consentimento de todas estas comunidades. E, assim mesmo, essas funções deveriam ser

temporárias, a fim de “que não se cause prejuízo ao dinamismo da comunidade”.<sup>15</sup>

Um exemplo da reação dos padres contra a nomeação de um bispo contrário aos métodos de trabalho que desenvolviam em comum foi a recusa de 27 dos 32 padres da diocese de Botucatu, São Paulo, em aceitarem como chefe D. Vicente Zioni, conhecido pelo seu autoritarismo e pela sua mentalidade demasiado jurisdicista. Esta crise ilustra também as vacilações de Roma em relação à política de seleção e de transferência dos membros da Hierarquia. Com efeito, a resistência do clero, que chamou a atenção da imprensa nacional e mobilizou um grande número de leigos, conseguiu congelar temporariamente a nomeação. Um administrador apostólico foi colocado à cabeça da diocese por um ano. Finalmente, sem consultas nem informações prévias, decidiu o Vaticano manter a sua primeira decisão. D. Zioni entrou numa diocese quase vazia de padres.

É interessante notar que o caso adquiriu uma grande notoriedade pelo uso que os grupos em conflito fizeram dos meios de comunicação de massas: as suas declarações, petições, contradecarações e contrapetições eram transmitidas à grande imprensa. Em consequência, o episódio transformou-se em confronto político. Os inovadores religiosos foram considerados como adversários do poder político estabelecido; o bispo conservador, como seu adepto. Uns foram apoiados pelos militantes das comunidades católicas de base, o outro pela associação de comerciantes e de industriais, pela Câmara Municipal, pelo governo estadual, pela Presidência da República. D. Zioni entrou finalmente na sua nova diocese à frente de um cortejo de automóveis, sentado ao lado do ministro da Justiça.<sup>16</sup>

A contestação da escolha de D. Eugênio Sales para a arquidiocese do Rio de Janeiro é exemplar da segunda das causas formais de descontentamento. O núncio convocara três reuniões para discutir a sucessão do falecido cardeal, D. Jaime de Barros Câmara. Cada reunião teve um número maior de participantes que a anterior. A primeira, limitada aos membros do Capítulo, indicou unanimemente o presidente da CNBB, D. Aloisio Lorscheider; a segunda, aberta aos bispos auxiliares e aos

(15) Carta de 350 padres à CNBB, SEDOC, setembro de 1968, pp. 394-399.

(16) Todos os documentos relativos à crise de Botucatu foram publicados por SEDOC, agosto de 1968. Charles Antoine, *op. cit.*, pp. 137c139, dá um resumo dos acontecimentos. A reportagem fotográfica sobre a entrada de D. Zioni em Botucatu foi publicada pelo jornal *O Estado de S. Paulo* e pela *Folha de S. Paulo*, em 13 e 15 de abril de 1969.

representantes do Vicariato, confirmou a preferência, indicando duas alternativas; finalmente a terceira, para a qual todo o clero foi convidado, deu 121 votos a D. Lorscheider e 55 votos a 10 outros bispos. O processo inusitado, que nunca antes fora adotado no Brasil, aliado à importância do cargo a preencher, fez com que o clero acreditasse que a consulta tinha sido feita de boa fé, que teria um caráter decisório e que a sugestão resultante seria aceita por Roma, tanto mais que recaía sobre o líder eleito do episcopado brasileiro, Ora, nada disso aconteceu. O bispo nomeado, o Cardeal Sales, da Bahia, tinha recolhido apenas 3 votos na consulta ao clero e era o último da lista de preferências. A sua notoriedade como Cardeal Primaz e como um dos mais ativos políticos da Hierarquia não nos permite pensar que a ínfima percentagem de votos que recebeu tenha sido motivada pelo esquecimento.<sup>17</sup>

Ao desejo de participação nas decisões sobre a composição da Hierarquia junta-se, na raiz das reações do clero à nomeação dos seus superiores, uma imagem muito contraditória que os padres e os bispos têm do papel episcopal. De uma maneira geral os padres gostariam que o bispo fosse o porta-voz das suas inquietações, o representante das comunidades católicas e o coordenador das atividades da diocese, desejo definido pelo manifesto dos 350 padres de Volta Redonda. Esta visão republicana e democrática é diretamente oposta àquela, monárquica e autoritária, que os bispos têm das suas próprias funções, visão apoiada por Roma e que se baseia na tradição e no direito positivo da Igreja. No centro desta oposição encontra-se a aceitação da idéia do carisma episcopal. O clero “republicano” considera a nomeação de um bispo como um ato administrativo normal, decidido no interior de uma burocracia com vista aos seus objetivos e às suas conveniências imediatas. Os bispos “monárquicos” vêem a sua própria nomeação como uma interferência do Espírito Santo na gestão dos assuntos da Igreja. Os primeiros procuram valorizar o sentido etimológico de episcopos, que em grego significa “o que dirige, o que assiste, o que se ocupa dos seus súditos”, e que define, pois, um serviço, não uma dignidade,<sup>18</sup> Os segundos procuram valorizar a definição do Código de Direito Canônico que, no artigo 329, afirma que o bispo é “o sucessor dos apóstolos, colocado pela instituição divina à cabeça de uma igreja particular,

(17) O relato sobre as reuniões do clero encontra-se na nota de protesto publicada no dia seguinte ao da nomeação do Cardeal Sales por cinco padres dos subúrbios do Rio de Janeiro (ver o *Jornal do Brasil*. 1º de abril de 1971).

(18) Deelen, *op. cit.*, p. 2/38.

que dirige com poderes ordinários, sob a autoridade do papa”. Esta última concepção aproxima-se da do poder absoluto dos reis nos séculos XVII e XVIII.

Um bispo brasileiro desdobrou a definição do Direito Canônico ao tentar classificar as diferentes espécies de poderes de que se julgava imbuído: além do poder divino, que via na base dos poderes da Ordem e da jurisdição, enumerava: “o poder apostólico para governar a diocese; o poder episcopal perpétuo, parte integrante da Igreja, que não poderia existir sem o episcopado; o poder limitado geograficamente à sua diocese, ao seu povo e às questões pastorais que lhe dizem respeito; o poder superior ao dos padres e dos fiéis; o poder ordinário imediato, que ultrapassa a vida daquele que o nomeou, porque o bispo não é simplesmente o representante do papa na sua diocese, mas o verdadeiro chefe da Igreja, sucessor legítimo dos apóstolos”.<sup>19</sup>

Os bispos, segundo as suas afirmações em cartas pastorais, vêem-se também como: pai e senhor dos padres e dos fiéis; construtores da ponte — *pontifex* — entre Deus e os homens; esposo das suas dioceses.<sup>20</sup> Consideram-se como doutor, pregador, missionário oficial, censor das leituras e da imprensa católica, juiz de fé, governador, cabeça da Igreja, pastor, centro de unidade, senhor da vida, chefe da organização, fonte de sacerdócio e de perfeição na vida espiritual, encarnação da sua Igreja, centro da vida cristã organizada. O bispo seria também veritas, a Verdade.<sup>21</sup>

Nada está mais afastado da autovisão de muitos bispos que o coordenador das atividades comunitárias sonhado pelos padres. A concepção do poder de uns não admite a partilha, enquanto os outros reclamam pelo menos a colegialidade na tomada de decisões que lhes dizem respeito. Não é, pois, surpreendente que as suas relações sejam tensas.

Parece, no entanto, que o poder de decisão dos bispos é mais limitado do que eles imaginam. Esta limitação é devida a dois conjuntos de fatores: os pessoais e os institucionais. Entre os primeiros encontram-se

(19) D. Jaime Luiz Coelho, carta pastoral, Maringá, Minas Gerais, 1957, pp.13-14.

(20) “Barra do Piraí é a esposa que o Senhor me deu. Com ela contraímos esposais místicos e virginais,” dizia D. Altivo Pacheco Ribeiro, numa carta pastoral de 1963.

(21) Todas estas classificações se encontram nas cartas pastorais colecionadas por Deelen, op. cit., PP”. 2/37, 2/52.

os condicionamentos de classe, de ambiente de trabalho, de formação intelectual, comuns a qualquer administrador.

Todos estes fatores limitativos influenciam o comportamento hierarquia brasileira, mas é possível que o mais importante seja a formação intelectual precária, que produz uma desconfiança extrema para com as inovações teológicas e políticas, assim como uma excessiva timidez de ação e uma dependência exagerada das diretivas vindas do Vaticano.

## Os Padres

A história ocupa-se mais dos generais que dos capitães. Os estudiosos dos grupos de pressão também. Se os estudos sobre os bispos são raros, sobre os padres ainda o são mais. No Brasil, que eu saiba, apenas se realizaram dois destes estudos, e isto provavelmente porque os sociólogos especializados no domínio religioso são padres. Tinham interesse pessoal em examinar o grupo ao qual pertencem e apresentar as suas reivindicações sob a capa de dados científicos. Com efeito, os especialistas leigos, que são sobretudo jornalistas e politólogos, geralmente não se dão ao trabalho de observar o comportamento dos quadros intermédios.

O estudo mais notável sobre o clero da América hispânica é o Oavid Mutchler,<sup>22</sup> sobre o Chile e a Colômbia, mas que se preocupa sobretudo com a formação de grupos de poder no interior da Igreja e da sua utilização por forças políticas exteriores à instituição, no quadro do conflito entre o capitalismo e o socialismo. Na Bolívia, os padres dominicanos do IBEAS (Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social) fizeram um inquérito sobre o clero semelhante ao do Brasil, ou seja, utilizando questionários. Estes questionários foram preenchidos por 417 dos 913 padres que trabalham no país, o que representa uma das percentagens de respostas mais elevadas que se pode encontrar no Mundo para um estudo deste gênero.<sup>23</sup>

O que surge destes trabalhos, tal como das declarações e dos manifestos que os padres publicam sobre as suas angústias, é uma terrível crise de identificação e de insatisfação profissional.

(22) David E. Mutchler, *The Church as a political Factor in Latin America*, op. cit.

(23) IBEAS, *El Clero en Bolivia*, inquérito realizado para a Conferência Episcopal Boliviana, Li Paz, 1969, mimeografado.

“Que é um padre?” pergunta o clero, sem conseguir encontrar uma resposta clara. Segundo o inquérito realizado pelo CERIS sob a responsabilidade de Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira, os padres consideram-se como quadros intermédios mal formados, mal pagos, acusados pela solidão, em rebelião contra um modelo organizacional que consideram autoritário e sem possibilidades de entabular um diálogo franco com os superiores, de quem sentem desconfiança.<sup>24</sup>

O inquérito do CERIS foi respondido por 250 padres (cerca de 2% do total dos que trabalham no Brasil) de 7 dioceses. A amostragem é tecnicamente representativa do universo explorado e é, portanto, possível considerar os seus resultados como válidos para o conjunto do clero.

A primeira constatação é que os padres não se sentem suficientemente formados para o exercício do seu ministério. Os pesquisadores acrescentam que isso “não é exclusivamente defeito dos seminários, porque os padres ouvidos estudam muito pouco. Num mundo em que a especialização profissional é a norma, o padre considera-se como um profissional não especializado, que tem uma visão bastante ampla, uma boa cultura geral, mas que não tem autoridade profissional em matéria nenhuma. Os leigos progridem nos seus estudos teológicos, filosóficos ou morais, enquanto o padre não se sente suficientemente preparado para impor-se profissionalmente”. Em seguida vêm as reclamações sobre a situação econômica, que, julgam, só poderia melhorar se os padres fossem autorizados a exercer uma profissão civil. O problema do celibato é muito importante para a maioria dos padres. “Todos os padres entrevistados concordavam em aceitar o valor ‘carismático’ do celibato, mas só 20%, na maior parte velhos e estrangeiros, afirmaram também o valor das leis atuais sobre o celibato sacerdotal. Para os outros o celibato deveria ser facultativo. Isto não quer dizer que estes 80% sejam contra o celibato: simplesmente consideram, em teoria, que o sacerdócio não precisa de estar ligado ao estado de celibatário. “

Os autores do inquérito dão três explicações para esta constatação: a dificuldade de viver celibatário e a conseqüente solidão; a imagem do padre que o celibato projeta nos fiéis, a de um homo segregatus ao serviço do seu ministério vinte e quatro horas por dia. Os padres prefeririam ver o exercício do sacerdócio separado da sua vida pessoal,

(24) CERIS, “Investigación sobre el Clero” em Isaac Rogel, organ. “Documentos sobre la realidad de la Iglesia en América Latina, 1968.1969,” Cuernavaca, *Sondeos*, n° 54. 1970, pp. 1/67.1/71.

,ou seja, que o sacerdócio fosse apenas um serviço que alguém oferece a Igreja. Os padres contestam também o poder do Papa de decidir uma questão de tal importância para as suas vidas sem que possam influenciar a sua decisão.

A última razão de descontentamento diz respeito às estruturas de poder no interior da Igreja, que, pensam, dão continuidade a um modelo de cristandade. Desejariam uma maior participação nas decisões da Igreja, sobretudo nas que lhes dizem respeito, e desejariam também a descentralização das organizações eclesiais. Todavia, as tendências democráticas param ao nível do clero. Os pesquisadores notam que os padres que desejam ver os leigos participar nas decisões da Igreja são uma minoria. A conclusão do inquérito é que “o clero não sabe quais, de entre as várias atividades que tem, as que são próprias do sacerdócio, porque muitas poderiam ser exercidas pelos leigos”.<sup>25</sup>

Sendo as conclusões do inquérito brasileiro quase idênticas às do da Bolívia e coincidindo ambas com as reivindicações expressas pelos manifestos de padres quase por toda a parte, poder-se-ia ver aí um reflexo de uma crise profunda na gestão da Igreja. Os quadros intermédios exigem uma definição das suas funções, uma participação no comando e melhores condições de trabalho, mas só esporadicamente se preocupam com as reivindicações que aqueles que se situam num degrau abaixo na escala hierárquica possivelmente tenham. Os gestores respondem com argumentos de autoridade, com regulamentos, com estatutos redigidos há muito tempo, com velhos costumes. As concessões mínimas que estão dispostos a fazer ficam mais no terreno das intenções que no dos atos. Curiosamente, mesmo que os padres protestem muito contra um modelo autoritário, nem por isso deixam de o adotar nas unidades administrativas sob a sua direção. É assim que apenas 18 paróquias das 38 estudadas por Frei Rolim tinham constituídos conselhos paroquiais. Em 15 dessas paróquias o pároco presidia o conselho e escolhia todos os seus membros, o que era igualmente o caso em duas outras, nas quais o pároco tinha apenas o título de assistente. Numa única paróquia os membros do conselho eram eleitos pelos seus co-paroquianos.<sup>26</sup> Por outro lado, verifica-se uma correlação positiva entre a idade dos párocos e a organização dos conselhos paroquiais: quanto mais jovem é ele, maiores são as possibilidades de haver um conselho constituído na sua paróquia. Nada faz crer que esta tendência para monop-

(25) Rogel, *op. cit.*, p. 1/69.

(26) Francisco Cartaxo Rolim, *op. cit.* pp. 45-46.



lizar o poder segundo a idade do seu detentor não se aplique também ao episcopado, no qual a média de idade é mais elevada que entre os padres.

Os conflitos em torno do mecanismo de tomada de decisões devem, pois, continuar, assim como a resistência dos bispos em associar os padres à sua administração. O resultado das votações sobre os conselhos presbiterais no seio da CNBB confirma esta previsão. Assim, todas as propostas que têm por objetivo preservar o poder dos bispos obtêm grande número de votos: por exemplo, quanto à constituição dos conselhos, a possibilidade de ter membros natos recebe 123 votos; a proposta de que dois terços dos membros sejam eleitos pelo clero recebe 79 votos e a de que todos os membros sejam eleitos apenas reúne 48 votos. Quanto aos seus poderes, a proposta que atribuía aos conselhos um poder deliberativo em todos os domínios que não fossem explicitamente reservados aos bispos recebe 51 votos, e quanto a que lhes atribuía simplesmente um papel consultivo recebe 107, e a proposta mais vaga, solicitando que o aspecto jurídico das votações nos conselhos não fosse definido, é amplamente majoritária com 132 votos. Quanto às suas finalidades, a proposta que a define como sendo de refletir e *decidir* reúne 54 votos e a que lhes atribui simplesmente o poder de colaborar na organização da lista de assuntos a discutir pelos bispos e padres na reuniões regionais obtém 161 votos contra 10 *iuxta modum*, 10 não, 25 abstenções e 10 votos em branco. Finalmente quanto à amplitude das suas deliberações, a proposta que recebe mais votos — 168 — recomendava que “deliberem segundo a prudência do pastor”. A que recomendava que os bispos pusessem os conselhos ao corrente de tudo só recebe 86 votos.<sup>27</sup>

A reação dos bispos brasileiros contra a abolição do celibato parece ser menos espontânea que contra a colegialidade. Estão angustiados pela falta de mão-de-obra e sabem que a longo prazo serão obrigados a recorrer a padres casados. O deficit do clero é estimado no Brasil em 20 000 padres. Os seminários formam 86 por ano, número que é reforçado por uma importação anual de 200 estrangeiros.<sup>28</sup> Este número não é sequer suficiente para manter a precária implantação existente e é absolutamente insuficiente para a aumentar. Ora, qualquer aparelho burocrático tende crescer. Em conseqüência, o apelo dos padres para um

(27) Resultados dos votos durante a X Assembléia Geral da CNBB, *SEDOC*, outubro de 1969, pp. 469-471.

(28) *Jornal do Brasil*, 2 de junho de 1971.

abrandamento da regra, quando se baseia ‘nas necessidades de pessoal da instituição, encontra entre os bispos uma simpatia muito maior que os que se fundamentam numa análise histórica, na comparação com a Igreja oriental, em argumentos psicológicos ou teológicos. A proposta é então partilhada por alguns bispos mais audaciosos, como D. Pedro Paulo Koop, que levantou o problema ao Concílio Vaticano II ou, de uma forma mais tímida, pelo conjunto do episcopado. É assim que a Comissão dos Representantes da CNBB decidiu pedir ao Vaticano “que seja oferecida às conferências nacionais, segundo ‘as suas necessidades pastorais e após a aprovação da Santa Sé, a possibilidade de ordenar homens casados”.<sup>29</sup> Este pedido foi feito em seguida a uma votação no mesmo sentido realizada na assembléia geral da CNBB.

A pressão para um “diálogo” mais intenso, quer dizer, para melhores comunicações organizacionais, que poderiam levar os dirigentes a interessar-se pelos problemas concretos com que os quadros intermédios se devem confrontar, implica também que se ponha em causa a capacidade de comando dos dirigentes. Esta pressão é explícita em quase todas as manifestações do clero, desde as mais radicais, como o manifesto dos 350 padres de São Paulo, Rio de Janeiro e Volta Redonda, às mais conciliadoras, como a declaração de 53 padres da Amazônia, reunidos em Manaus durante a primeira quinzena de março de 1968.<sup>30</sup> Estes últimos protestam contra a falta de uma liderança corajosa, contra a desconfiança dos bispos para com os padres, contra a atitude dos bispos administradores “mais interessados na Igreja-edifício que na Igreja-comunidade”. Contrastando com este julgamento dos padres da Amazônia, o Congresso dos Padres da Região Nordeste II, reunidos de 7 a 10 de janeiro de 1970 (região em que se concentram alguns dos bispos mais progressistas do país), apresentou, reivindicações muito menos personalizadas: a sua crítica refere-se ao comportamento do conjunto do episcopado, em vez de referir-se aos seus superiores diretos. É assim que manifestam a sua “profunda decepção face às respostas tímidas. e insuficientes que a última assembléia geral da CNBB deu ao documento que lhe foi apresentado pelos padres das diversas regiões”.<sup>31</sup>

(29) *SEDOC*, dezembro de 1971, p. 737. A proposta foi adotada por 26 dos 34 bispos da Comissão dos Representantes,

(30) O texto da sua declaração foi publicado por *SEDOC*, julho de 1968, pp.48 e seguintes.

(31) *SEDOC*, março de 1970, p. 1174.

O diálogo de surdos prossegue de ambos os lados. Os bispos escudam-se atrás de palavras piedosas. A declaração que publicaram após a Assembléia Geral de 6 a 10 de maio de 1967 é típica: “Lembramo-nos neste instante com uma ternura muito particular dos nossos padres, que Deus chamou à intimidade do Seu serviço, profetas e pastores entre os pastores do Povo de Deus. São, a um título todo especial, a presença de Deus no Mundo. No meio das rápidas transformações do nosso tempo, que trazem por vezes uma sensação de instabilidade e insegurança, são os representantes dos valores permanentes e da certeza eterna. Nós conheceremos o seu trabalho e a sua devoção. Somos-lhes eternamente gratos e recomendamos-las nas nossas preces”.<sup>32</sup>

Isto já não basta. Os padres colocam problemas concretos demais para aceitarem tais imprecisões como resposta. Discursos deste gênero apenas reforçam as suas dúvidas sobre a liderança dos seus superiores. Com efeito, um inquérito sobre a idéia que 104 padres tinham dos seus bispos demonstra que são muitos os que acham precária a sua preparação intelectual e o nível dos seus conhecimentos teológicos. Acham, também, que agem de forma paternalista ou ditatorial, que não se interessam pela vida dos padres e que procuram evitar os problemas e as tomadas de posição polêmicas. Uma grande maioria — 80% — acha que os bispos tratam os padres como se ainda fossem crianças. Um professor de seminário diz que os bispos estão alienados em relação à realidade brasileira. “Esperamos deles um diálogo com os padres e uma planificação comum do nosso trabalho,” acrescenta. “Alguns querem pôr em prática as resoluções do Concílio, mas não têm capacidade pessoal para o fazer.” Um padre afirma que “renovação nenhuma nos vem de cima. Os bispos são incapazes de pensar na renovação da Igreja”. Um outro, professor de seminário, diz que “o inovador sofre muito. A autoridade eclesiástica não toca nos tradicionalistas. Todas as autoridades eclesiásticas, Papa e bispos, atrasam e travam. São sempre prudentes demais”. Dentre os padres inquiridos, apenas 11 % pensam que os padres inovadores podem contar com o apoio dos seus bispos. Nenhum dos que optaram por esta posição tem menos de 35 anos. No entanto, a maior parte está de acordo em reconhecer algumas qualidades nos seus superiores. Estas qualidades são pessoais e muito pouco têm a ver com a administração das dioceses: a simplicidade, o zelo apostólico, a preocupação

(32) Declaração da CNBB em Aparecida, *Jornal do Brasil*, 10 de maio de 1967, p.11.

pela sua própria vida espiritual, a pobreza, a obediência e o amor para com o papa.<sup>33</sup>

Um outro inquérito, feito pelo CERIS, abrangendo 203 padres chega a conclusões semelhantes: “Contentamo-nos em assinalar que a grande maioria dos padres, e sobretudo os jovens, criticam o atual sistema de decisões. Evidentemente temos sempre encontrado nos nossos resultados um pequeno número de padres — cerca de 10% dos que foram ouvidos — que reclamam, ao contrário, uma maior autoridade por parte da hierarquia e que não aspiram a uma participação maior nos negócios da Igreja. A nossa interpretação do desejo dos padres a uma maior participação nas decisões é confirmada pelas suas respostas sobre a importância e a urgência dos conselhos presbiteriais.”<sup>34</sup>

## Conflitos Clero-Clero

As observações do CERIS conduzem a um outro problema, sobre o qual as informações precisas são, infelizmente, muito raras: os conflitos no seio do clero. As poucas indicações disponíveis sugerem uma clivagem entre gerações. Todos os inquéritos, quando pretendem salientar a posição das minorias conformistas ou conservadoras entre os padres, -informam que estas opiniões são as dos velhos e dos estrangeiros. Apesar da inexistência de dados empíricos precisos, é possível acreditar estarem as raízes destas divergências na diversidade da formação do clero. Os padres ordenados antes da eleição de João XXIII (1956) saíram de seminários isolados do mundo e onde aprendiam exclusivamente uma filosofia e uma teologia escolásticas. Os “estrangeiros”, ou sejam, os missionários, cuja formação era igualmente unilateral, ainda partilhavam as idéias então correntes entre os bispos do mundo desenvolvido que os enviavam ao Brasil. Partiam pensando ser o Brasil terra de missão, onde a Igreja local seria ainda menor de idade e dependente da ajuda externa para evangelizar os “ingênuos”, nome que antigamente se dava aos nativos. Esta idéia, ainda hoje bastante divulgada, era há vinte anos, quase unanimemente aceita pelas hierarquias européia e norte-americana. Não é pois de estranhar que homens que a abraçaram e se auto-exilaram, a conselho dos seus superiores, para um trabalho

(33) Deelen, *op. cit.*, pp. 2/53 a 2/61.

(34) CERIS, *O Papel do Padre*. Rio de Janeiro, vol. I, 1968, p. 59. mimeografado.

em regiões freqüentemente inóspitas aceitem delegar sem críticas a sua confiança aos que estão no cimo da administração eclesiástica. Os jovens, em compensação, foram formados tanto em contato com o mundo como em contato com as novas correntes do pensamento católico, notadamente as francesas, mas também alemãs e latino-americanas. Muitos foram até influenciados por teólogos e pensadores não católicos, como Dietrich Bonhoeffer e Ernst Bloch.

Apesar da imensa diferença de formação entre a velha e a nova geração de clérigos, reduzir as causas de conflito dentro do clero a uma questão de idade seria uma simplificação inadmissível. Há outros elementos de influência, de cuja importância podemos apenas suspeitar, dada a inexistência de investigações exatas. É possível, por exemplo, estabelecer-se uma oposição entre padres urbanos, com maior acesso às novas correntes da Teologia, em contato com as universidades e a intelectualidade do país, podendo reunir-se freqüentemente com os seus colegas a fim de compararem experiências, e os padres do interior, isolados dos homens e das idéias e, portanto, mais dependentes dos seus bispos e da instituição. Em princípio, os religiosos, cuja vida comunitária é intensa, têm maiores possibilidades de progredir intelectualmente que os padres seculares, absorvidos pela administração das suas paróquias e nelas reclusos. Uma oposição que se estabelecesse entre intelectuais e trabalhadores tradicionais teria um sentido mais profundo que uma clivagem baseada nos locais de trabalho, entre, por exemplo, padres de subúrbios pobres e de bairros ricos, clivagem que não parece existir. É que o trabalhador tradicional, isto é, o padre que se limita aos deveres da profissão — confissões, batismos, missas, peditórios, obras de assistência — está muito menos a par das inovações na Igreja e, em consequência, muito mais adaptado a uma disciplina vertical do que aquele que freqüenta conferências, que dá cursos, que procura um diálogo prospectivo com grupos de militantes leigos e que está, portanto, menos disposto a aceitar a sentença autoritária do seu bispo.

Parece que um elemento importante nos conflitos no seio do clero é a recente criação de uma nova casta de funcionários burocráticos, encarregados de modernizar o aparelho da Igreja segundo os modelos utilizados na Europa e nos Estados Unidos. Estes funcionários, que correspondem aos tecnocratas da administração civil, têm de servir de intermediários entre as fontes externas de financiamento e a Igreja local. Para isso precisam de adaptar as estruturas administrativas, preparar projetos e conciliar os objetivos políticos dos doadores, sempre geradores de dependências, e os dos receptores, por vezes voltados para

a libertação. Estes tecnocratas agrupam-se no seio de organizações especializadas, tais como o CERIS, o IBRADES (Instituto Brasileiro de Estudos Econômicos e Sociais) dos Jesuítas, e ligam-se internacionalmente por intermédio da FERES (Federação dos Institutos de Investigações Econômicas e Sociais), cuja sede é em Bruxelas. Mutchler, que estudou este gênero de conflitos no Chile e na Colômbia, chama-os “conflitos entre oficiais de estado-maior e tropeiros”. Os oficiais de estado-maior seriam os intelectuais, os tecnocratas eclesiásticos; os tropeiros seriam tanto os bispos como os padres que trabalham na base pela execução dos planos pastorais.

Mutchler estabelece uma lista das causas dos conflitos: *a)* A diferença funcional entre tropeiros e oficiais de estado-maior; *b)* A sua diferença de idade, de educação formal, de possibilidades potenciais de emprego, do standing das suas associações coletivas, sendo os oficiais de estado-maior mais novos, ao mesmo tempo mais educados e mais limitados no seu potencial de emprego, e pertencentes a um grupo interessado em prestígio, com hábitos de consumo e de lazer diferentes dos dos tropeiros; *c)* A necessidade que sentem os oficiais de estado-maior de justificar a sua existência e de preservar o seu monopólio do saber; *d)* O receio que os tropeiros têm de ver a sua autoridade enfraquecida pelo desenvolvimento das organizações de estado-maior e das suas investigações generosamente financiadas; *e)* Finalmente, o fato de os membros dos estados-maiores que aspiram a ser promovidos só o poderem ser através da aprovação dos tropeiros influentes.<sup>35</sup>

Uma das teses desenvolvidas por Mutchler é a da relação direta entre as divisões no seio da Igreja latino-americana e os diferentes grupos de interesses norte-americanos e europeus que buscam acesso às diferentes classes sociais. Afirma que os estados-maiores foram especialmente criados para combater as ameaças marxistas e protestantes. “Enquanto estas ameaças foram consideradas como imediatas e sérias, os estados-maiores mantiveram-se leais para com os tropeiros e foram por eles valorizados. Ora, muitos clérigos acreditaram, depois do bloqueio de Cuba e da eleição de Eduardo Frei, no Chile, que o perigo marxista recuava. Começaram então a dar menos importância aos estados-maiores, que se puseram a entredevar-se para se apropriarem dos recursos que sobravam. Alguns acabaram por abandonar completamen-

(35) Mutchler, *op. cit.*, p. 7.

te as suas posições anticomunistas para passarem à adulação das forças populistas e de esquerda nos seus países.”<sup>36</sup>

Parece-me que esta tese só parcialmente se pode aplicar ao Brasil. É evidente que o comportamento político da Igreja e do seu pessoal intermédio não pode ser analisado fora do contexto da guerra fria e da ação do imperialismo norte-americano, os dois fatores que mais profundamente marcam a nossa história recente. É, também, evidente que os norte-americanos e os seus aliados do mundo capitalista utilizaram e utilizam a Igreja para defender as suas posições e propagar a sua ideologia. Os estados-maiores de tecnocratas eclesiásticos muitas vezes foram o instrumento privilegiado desta utilização. Mas, se a luta de classes é o motor da História, eclesiástica ou não, como David Mutchler insiste em redemonstrar, tese contra a qual nada tenho, o progresso é o produto da solução destas contradições. Ora, um conhecimento elementar dos pensadores marxistas, que são os que se debruçaram sobre o problema da superação das contradições políticas, leva-nos a dividi-las em contradições irredutíveis e em contradições secundárias. Por outro lado, o estudo do que seja consciência de classe e das formas de se chegar a uma consciência revolucionária mostra que as classes oprimidas, deixadas a si mesmas, não conseguem adquirir uma antevisão de uma sociedade radicalmente transformada. Precisam, para adquiri-la, de uma contribuição exterior, que lhes é trazida pelos intelectuais da classe dominante em ruptura com as suas origens, ou sejam, aqueles que se costuma chamar de “intelectuais revolucionários”. Em consequência, nada impede que grupos ideologicamente motivados por projetos de transformação social inicialmente reformistas não tenham chegado à conclusão de ser o reformismo irredutivelmente contraditório com a transformação e hajam adotado uma opção realmente revolucionária. Concomitantemente, esses grupos poderiam ter resolvido as suas contradições secundárias internas e alcançado uma visão de mundo homogênea. Ao estarem inseridos, no início da sua evolução, no interior das organizações de estado-maior da Igreja buscariam, evidentemente, utilizar os instrumentos materiais de que dispunham para a realização dos seus objetivos, o que faria que os voltassem contra os interesses que lhes tinham dado origem. Sendo verdadeira essa hipótese — e não há dados para confirmá-la ou contradizê-la — o populismo ou o “esquerdismo” que algumas organizações eclesiásticas alardeiam seriam fases da sua real evolução ideológica e não um oportunismo grosseiro. É verdade, contudo, que esta transformação, a ter ocorrido,

(36) Mutchler.op. cit., pp. 13-14.

terá sido excepcional e que leva, a curto prazo, a facilitar a desagregação, à míngua de recursos, dos grupos que a tenham experimentado o exame das posições dos atores de primeiro e de segundo plano no processo de tomada de decisões da Igreja brasileira leva-nos à constatação de ser a sua mais marcante característica no momento a hostilidade, ou, se quisermos matizar o julgamento, a desconfiança. As oposições existem também no interior de cada escalão decisório, o que dá origem a correntes contraditórias de pensamento. Tendo em vista a tendência geral para a democratização da tomada de decisões e a normal renovação dos quadros de comando, é provável que o tempo reforce as reivindicações dos quadros intermédios, pelo menos no referente à colegialidade. De imediato, o confronto interno entre as duas diferentes camadas do pessoal profissional permanente da Igreja diminui a sua capacidade de expansão e, portanto, a sua influência na vida política geral. Por outro lado, e nisto estaria o movimento do processo, a redução desta expansão e a dificuldade de recrutamento de quadros permanentes ameaçaria a sobrevivência das estruturas eclesiais existentes, obrigando a Igreja a “reinventar-se”, como dizem os teólogos, o que provocaria uma nova e diferente expansão.



---

## Os Figurantes

Tradicionalmente o leigo tem tido, ao longo dos últimos séculos da história da Igreja Católica, apenas um papel de figurante, mudo, quieto, obediente. Até à reunião do Concílio Vaticano II eram raros os textos que se referiam ao seu lugar na instituição. Quando, por acaso, se definia o seu lugar, era ele sempre subalterno; a definição fazia-se na imprecisão e pela negativa — leigo era aquele “que não é clérigo”. Se lhe fossem atribuídas funções, subordinavam-se às consideradas verdadeiramente importantes, exercidas pelos que se dedicavam à instituição a tempo integral. Assim, as primeiras normas da Ação Católica afirmavam ser “o apostolado dos leigos complementar ao dos bispos”. Atualmente, embora a linguagem se tenha modificado e haja uma preocupação da Igreja em revalorizar “os que não são clérigos”, a situação jurídica do leigo continua imutável e nula a sua participação estrutural no processo de tomada de decisões. Criaram-se na Cúria Romana alguns mecanismos de consulta, como as comissões para a Justiça e a Paz e a do Apostolado dos Leigos, mas trata-se de meros órgãos de assessoria cuja composição é decidida pela Hierarquia e cujas deliberações são por ela controladas através dos cardeais-presidentes e dos bispos-coordenadores. No entanto, tal como no teatro, o papel de figurante tanto pode ser apagado e secundário como pode crescer ao ponto de dominar a cena, invadir o espaço dos atores principais e acabar por determinar a evolução do enredo.

As organizações laicas de massas criadas à volta de devoções e atividades rituais são simples panos de fundo para a ação dos atores, principais e secundários, pois não refletem sobre a sua própria justificação para existir uma vez que são desprovidas dos mecanismos internos

que possibilitam essa reflexão. Dóceis às ordens que lhes são dadas, movem-se mecanicamente segundo a vontade dos encenadores cujas motivações se abstêm de criticar e de analisar. São como as multidões de extras nos antigos filmes de Cecil B. de Mille, como os índios de um cinema produzido em série, que se fazem eternamente massacrar para a maior glória dos heróis brancos do Far-west. Essas organizações são as preferidas, dada a sua irremediável docilidade, pelas autoridades paternalistas e pelos defensores dos privilégios hierárquicos. As restantes, mais escassas e com uma quantidade de membros muitíssimo menor, são os grupos de elite. No Brasil, esses grupos procuraram aprofundar o sentido teológico do seu comprometimento através do uso sistemático de questionários, originalmente socráticos, no sentido de terem uma lógica inerente, linear, e que evoluíram para a análise dialética, para a busca das contradições, na realidade e no discurso que as retratam. A estrutura organizacional destes grupos de elite está baseada no diálogo horizontal e vertical entre os seus membros e numa grande ênfase sobre a responsabilidade individual, que cada um deles deve assumir perante os demais, perante a instituição e perante a sociedade. Até muito recentemente esses grupos foram os únicos a procurar assumir vivencialmente o conceito de “Povo de Deus”, divulgado pelo último Concílio, e segundo o qual a construção da Igreja é tarefa de cada um dos seus membros, devendo a instituição abranger e preocupar-se com a generalidade dos homens, sejam ou não crentes.

As organizações de elite da Igreja Católica tiveram no Brasil a importância fundamental do coro na tragédia grega. Tal como no teatro clássico, os atores principais ignoraram frequentemente as advertências e as recomendações destes coros, cujas vozes, por vezes, nem sequer puderam ouvir. Contrariamente ao teatro clássico, onde o coro tem a consciência do destino inexorável, que se pode lamentar mas não se pode influenciar, não pertencendo, portanto, ao âmbito do diálogo, essas organizações são apostrofadas ou elogiadas pelos atores, segundo apoiem ou resistam aos seus movimentos. E, muitas vezes, tiveram a honra terrível de anunciar o futuro.

A partir do final dos anos sessenta e, mais nitidamente, a partir de 1970, começaram a multiplicar-se no interior da Igreja brasileira núcleos organizacionais que não correspondem nem às antigas instituições de massas nem aos grupos de elite. Esses núcleos, chamados “comunidades eclesiais de base”, poderão transformar-se rapidamente na força determinante do catolicismo no país, tanto do ponto de vista político como social. Têm eles em comum com os antigos grupos de elite a tendência para o comprometimento nas lutas concretas do quotidiano,

o hábito da reflexão, o método do questionamento. Partilham com as organizações de massas a penetração nas camadas mais humildes da população e a capacidade de mobilização. São, na verdade, o que a Igreja já criou de mais parecido com as estruturas celulares de base de um grande partido popular.

O papel político das organizações de massas sempre foi o de fornecer à Hierarquia apoio para as suas intervenções na superestrutura da vida política e social do país. O número dos seus aderentes, a diversidade das suas atividades, a sua pronta obediência às palavras de ordem e às convocações, bem como o seu respeito à ordem estabelecida e o seu medo ao socialismo, foram trunfos que permitiram aos bispos crescer o seu poder, invocar a sua representatividade política no decorrer das suas negociações com os governos e com as classes dirigentes. Serviram elas também de centros de recrutamento de quadros para a formação dos grupos de pressão que a Hierarquia por vezes precisava de utilizar para defender os seus pontos de vista ou os seus privilégios. Delas saiu a maioria dos fundadores da LEC (Liga Eleitoral Católica), que atuou nas eleições realizadas até 1960, e dos militantes da Aliança Eleitoral para a Família, que substituiu a LEC após a constatação do seu fracasso. Forneceram ainda um apoio decidido às campanhas vitoriosamente desencadeadas pela AEC (Associação das Escolas Católicas), a propósito da votação da lei do ensino público.

No Brasil, os leigos sem rosto são membros das Conferências de S. Vicente de Paulo, das Congregações das Filhas de Maria e de numerosas outras organizações que se criaram ao longo do século XIX, quando se consolidava o poder dos papas e se combatia vigorosamente os derradeiros vestígios do galicanismo. A mais importante versão contemporânea destas instituições instrumentais do poder da Hierarquia é o Cursilho de Cristandade, grupo de mobilização de lideranças cujo modelo foi importado da Espanha e que utiliza como métodos de proselitismo técnicas modernas de lavagem ao cérebro e de doutrinação.

## As Organizações de Massas

A Conferência de S. Vicente de Paulo foi fundada no Rio de Janeiro em 1872, pelo Visconde d'Azejur, que fundara também a de Lisboa. Tem por objetivo ajudar os pobres por intermédio de obras de caridade, tais como hospitais, asilos, centros médicos, vilas populares e colônias agroeducativas. Segundo o relatório de 1971, tinha ajudado no

ano anterior 53382 famílias, representando 222801 pessoas, mediante uma soma de 9.751.620 cruzeiros, distribuídos por 2049 obras. Segundo o seu presidente, havia 95 144 vicentinos ativos e 103736 vicentinos auxiliares no país.<sup>1</sup> As conferências vicentinas têm de reunir-se uma vez por semana. As reuniões decorrem obedecendo ao seguinte programa: prece de abertura, leitura espiritual, leitura da ata da reunião anterior, relatório financeiro, resultados dos inquéritos realizados, distribuição de socorros, ou seja, entrega das esmolas aos membros que as devem distribuir entre os pobres, distribuição de tarefas para a semana, questões gerais e coletas. Tudo isto tem um certo ar de *Bazar de Ia Charité*, mas o número de pessoas que se dedicam a este gênero de atividades mostra que, apesar de fora de moda, a “caridade” tem ainda a sua voga.

As Filhas e Filhos de Maria, embora fundadas pelos Jesuítas em 1748, só foram importadas para o Brasil no século XIX. O seu impacto foi muito grande e há atualmente 180000 confederados, agrupados em 2500 confederações do país, que se reúnem em 62 federações diocesanas, das quais somente 11 são dirigidas por jesuítas. O seu objetivo é “fazer bons cristãos, fiéis reunidos em nome de Nossa Senhora para que defendam a Igreja de Jesus Cristo dos ataques da impiedade”.<sup>2</sup>

As conferências têm uma publicação mensal, Estrela do Mar, com uma difusão de 30000 exemplares, e publicam obras de formação. Têm uma Conferência Nacional, cujo vice-presidente foi sempre um jesuíta. Em 1965 o presidente era um juiz do Tribunal do Trabalho. Esta Conferência Nacional organiza, de comum acordo com os círculos de operários católicos, igualmente dirigidos por jesuítas, cursos sobre a doutrina social da Igreja, a realidade brasileira e o sindicalismo, com 15 dias de duração e que são quotidianamente precedidos de uma missa, de orações pessoais e de exames de consciência.

Os círculos de operários católicos, apesar do nome e dos limites de classe que deram ao seu âmbito de ação, podem ser colocados entre as organizações leigas de figuração secundária. Com efeito, nunca forneceram líderes ao catolicismo brasileiro, nunca influenciaram as decisões da Hierarquia; a sua importância entre as organizações do

(1) Declarações de M. Baptista Pereira, presidente do Conselho Superior das Conferências Vicentinas, *Jornal do Brasil*, 30 de julho de 1972.

(2) Esta definição, tal como as informações concernentes às Congregações de Maria, encontra-se no *Comunicado Mensal da CNBB*, agosto-setembro de 1965, pp. 58-59.

proletariado foi sempre mínima, a não ser quando o apoio do Governo lbes atribuiu uma importância artificial.

Os círculos foram criados em 1932, num momento em que a Companhia de Jesus na América Latina se preocupava especialmente com o enquadramento da classe operária e favorecia um corporativismo de tipo salazarista para enfrentar o comunismo. O seu fundador, o jesuíta italiano Leopoldo Brentano, tornou-se amigo de Getúlio Vargas, e, quando este estabeleceu a ditadura em 1937, o Ministério do Trabalho recebeu instruções para favorecer a ação dos círculos, enquanto a polícia se encarregava de perseguir os comunistas.

Depois da queda de Vargas, em 1945, o movimento entrou em decadência. Embora tenha conseguido formar uma confederação — a CBTC (Confederação Brasileira de Trabalhadores Cristãos), graças sobretudo ao apoio do patronato — e afirme ter 500 000 membros organizados em 350 círculos,<sup>3</sup> a sua influência é ínfima. A maior parte dos seus membros e dos círculos existem só no papel, porque a direção nacional tem interesse em exagerar as estatísticas para se dar importância. Como não interessa às classes dirigentes fiscalizar os números do seu interlocutor operário favorito, esses números são aceitos sem uma contestação demasiada. Na realidade, o crescimento dos círculos parou no momento em que o Ministério do Trabalho, dominado pelo PTB (Partido Trabalhista Brasileiro), entrou na competição eleitoral da democracia liberal. Foi então forçado a procurar os grupos mais implantados na classe operária, capazes de fornecer os votos necessários à eleição dos deputados, senadores, governadores e presidentes. Desde então, os círculos nem sequer conseguiram manter os serviços de assistência médica e dentária, que atraem aos sindicatos um tão grande número de trabalhadores brasileiros. Por outro lado, as loas à harmonia das classes, à defesa da propriedade privada, assim como a atenção quase exclusiva que os círculos dão a um moralismo individualista, não eram contrapeso à análise social dos grupos marxistas e não eram capazes de fornecer resposta às tensões provocadas pela rápida industrialização. Mesmo entre os católicos, a ação dos círculos foi contestada a partir da radicalização da JOC (Juventude Operária Católica) e da ACO (Ação Católica Operária) ao longo dos anos sessenta. Conseguiram, contudo, manter uma suficiente aparência de estruturação para serem utilizados pelos militares. Depois do golpe de Estado de 1964, que foram os únicos, entre as organizações operárias a aprovar,

(3) Álbum dos Círculos Operários do Brasil, Rio de Janeiro, 1955, p. 7.

alguns dos seus membros foram nomeados interventores em sindicatos cuja direção estava presa.

Wiarda observa que a CBTC nunca manteve relações íntimas com outras organizações operárias; na realidade, as suas energias voltaram-se frequentemente para o combate contra os sindicatos mais radicais. As suas relações com a esquerda católica nunca foram muito harmoniosas.<sup>4</sup> Esse autor observa a euforia mal dissimulada dos Círculos quando a polícia expulsou a esquerda católica do movimento operário legal, porque “os Círculos puderam então retomar, ou pensar que retomavam, o seu lugar de liderança no movimento social católico sem terem de temer desafios e sendo apoiados tanto pela Hierarquia como pelo Governo. O resultado desta vitória de Pirro foi a perda de influência da CBTC junto aos jovens operários, a sua expulsão da CLASC (Confederação Latino-Americana dos Sindicatos Cristãos) e um divórcio que, aparentemente, é definitivo da nova sociedade em formação no Brasil. Os elos organizacionais entre este movimento operário católico e outros grupos, especialmente os modernizantes, parecem ter sido inapelavelmente enfraquecidos”.<sup>5</sup>

Na realidade, malgrado os esforços de alguns setores progressistas, os vínculos dos católicos nunca tinham sido demasiado sólidos e há muito que deixara de existir uma verdadeira influência da Igreja no seio das massas operárias. Um dirigente sindical católico parecia tão estranho aos pesquisadores de outras organizações operárias como um general democrata ou um empresário de esquerda.

É, pois, possível concluir que os círculos de operários católicos foram sempre um instrumento artificialmente criado pela Hierarquia, com o apoio determinante dos grupos conservadores, a fim de legitimar o seu diálogo com a administração pública, combater as forças antipatronais mobilizadas para a transformação social e diminuir a agressividade dos sindicatos.

A difusão do catolicismo e da influência da Igreja no meio operário era para os círculos apenas um objetivo secundário, pelo menos segundo a óptica dos seus fundadores e dos seus dirigentes clericais. Neste sentido, os círculos estão conformes ao modelo adotado pela Igreja para outras organizações, igualmente especializadas no trabalho junto a uma das classes. sociais. É um modelo de reforço da estrutura do poder eclesiástico e civil, em que as decisões estão centralizadas

(4) Howard Wiarda. “The Catholic Labor Movement,” em Rosenbaum e Tyler. *op. cit.*, pp. 323-347.

(5) Wiarda, *op. cit.*, p. 333.

nas mãos de homens de ortodoxia comprovada, ou sejam, os bispos ou seus representantes nomeados, modelo no qual a obediência supera qualquer outro valor e no qual a defesa dos interesses de classe só pode ocorrer se não estiver em contradição fundamental com os das classes dirigentes. Este modelo abrange, além dos círculos operários, algumas organizações da classe média, como o Movimento Familiar Cristão (MFC), às quais é permitida uma grande liberdade de ação por não estarem os seus interesses, *a priori*, em conflito com os da ordem estabelecida, e as organizações de agricultores, como a Frente Agrária Gaúcha (FAG), que têm de ser mais estreitamente vigiadas para evitar erupções contestatárias semelhantes às que se manifestam entre as organizações de elite.

## O Rosário em Família

Um caso exemplar da ação de um grupo de pressão católica sobre a superestrutura política do Brasil foi a utilização da “Cruzada pelo Rosário em Família” para preparar as “marchas com Deus, pela família e pela democracia”, que faziam parte de um plano de conjunto dos que fomentavam o golpe de Estado contra o Presidente João Goulart.

Em fins de 1963, a maior parte da Hierarquia parecia convencida de que a agitação pelas reformas sociais orquestrada pelo governo Goulart, abriria a porta do país ao comunismo. Esta posição política, conforme ao passado conservador da Igreja, era reforçada pela irritação que os bispos sentiam contra os católicos de esquerda, que contestavam a sua autoridade no interior da instituição. Contudo, esta maioria do episcopado não desejava manifestar-se muito abertamente. Financeiramente, a Igreja era demasiado dependente do Estado para se atrever a um conflito público; organizacionalmente, D. Hélder ocupava o secretariado-geral da CNBB, os seus amigos ocupavam outros postos-chave e eram favoráveis às reformas e à política governamental; hierarquicamente, uma frente de cardeais era impossível, porque D. Mota, cardeal de São Paulo, apoiava o grupo de D. Hélder; internacionalmente, a situação dos conservadores era delicada, pois o Vaticano multiplicava declarações favoráveis às transformações que conduzissem a uma maior justiça social e abandonava as rígidas posições de guerra fria do tempo de Pio XII. O núncio no Brasil agia em consequência. Era necessário, portanto, encontrar um instrumento capaz de influenciar o resultado da luta política sem comprometer demais os seus manipuladores. Este ins-

trumento foi fornecido por esse universal anjo da guarda dos reacionários que é a CIA.

De repente, sem que se soubesse porque, o Cardeal Jaime de Barros Câmara, do Rio de Janeiro, pôs-se a falar de um padre norte-americano que realizava milagres pela fé nas Filipinas. Esta informação chegou ao escarpado palácio do cardeal por caminhos misteriosos. D. Jaime isolava-se a tal ponto do mundo que podia, com verossimilhança, pretender ignorar, por não ter lido os jornais, que o seu bispo auxiliar e uma centena dos seus padres haviam estado à frente dos milhares de manifestantes que, numa tarde de junho de 1968 ocuparam a cidade para protestar contra as violências da polícia. O fato é que o padre americano foi rapidamente transferido para o Rio de Janeiro. Demonstrou ser não apenas um perito em *mass media*, como também um cruzado do anticomunismo e um verdadeiro Cresco, cujos fundos pareciam inesgotáveis. Desta forma, com grandes fanfarras da imprensa, precedida por centenas de milhares de cartazes, saudada pelos jornalistas conservadores, difundida pela televisão e pelo cinema, entrou no Brasil a Cruzada pelo Rosário em Família do Pe. Patrick Peyton.

Os católicos progressistas viram-se em dificuldade para denunciar o Pe. Peyton. Os objetivos da campanha pareciam puramente religiosos. O seu *slogan* — “A família que reza unida permanece unida” — era, aparentemente, neutro. Antes da grande concentração que marcou o começo da Cruzada, concentração realizada no Rio de Janeiro entre a igreja da Candelária e o Ministério do Exército, era impossível acusá-la de interferência indébita nos negócios políticos do país. Depois da concentração e das denúncias frenéticas do perigo comunista a que deu lugar, era demasiado tarde. Os bispos conservadores já se tinham empenhado em apoiá-la, outras manifestações estavam já programadas nas principais cidades, os secretariados do Rosário em Família estavam já instalados por todo o lado.

A Cruzada pelo Rosário em Família inseria-se no quadro mais vasto da mobilização da classe média das cidades contra o regime Goulart.<sup>6</sup> Os conspiradores militares e seus aliados da alta burguesia precisavam de manifestações massivas para se justificarem junto dos colegas que queriam atrair à conspiração, para intimidarem os adversários e para terem uma idéia das próprias forças. A campanha tornava-se um ponto de aglutinação para os adversários do Governo — e neste sentido

(6) Joseph Page em *The Revolution that Never Was*, New York, Grossman, 1972. p.116, confirma a ação anti-Goulart do Pe. Peyton em Pernambuco, em 1963.



trabalhava com outras organizações, tais como a CAMDE (Campanha da Mulher pela Democracia) — e um centro de difusão para a rápida transmissão de ordens de mobilização. Preparava também o terreno, pela propaganda anticomunista, para as grandes mobilizações de março de 1964, o objetivo do seu esforço, as “marchas com Deus, pela família e pela democracia”. Estas marchas foram financiadas pelas grandes empresas norte-americanas e pela CIA.<sup>7</sup>

Em 19 de março de 1964, seis dias depois do grande comício da esquerda no Rio de Janeiro, no decorrer do qual o Presidente Goulart assinou alguns decretos preliminares de reformas sociais, 500 000 pessoas desfilaram nas ruas de São Paulo, atendendo à convocação de uma frente de organizações de direita, entre as quais se encontrava o Rosário em Família, para protestar contra estes decretos. Apesar da oposição do cardeal da cidade, numerosos padres participaram nesta manifestação e fizeram-se fotografar ao lado dos políticos de direita que a encabeçavam. O governador de São Paulo, Adhemar de Barros, notório pelos seus desfalques, abria a marcha, rosário na mão. Thomas Skidmore, que gozava então de um acesso total às melhores fontes de informação no Brasil, já que era amigo íntimo do embaixador americano Lincoln Gordon, diz que esta manifestação foi cuidadosamente observada pelos comandantes do II Exército, cujo papel seria decisivo para o derrube de Goulart e que dela tirara ensinamentos.<sup>8</sup> Uma semana mais tarde, uma outra “marcha com Deus” era convocada para o Rio de Janeiro. Entre as organizações responsáveis encontrava-se a Cruzada pelo Rosário em Família, os círculos de operários católicos, o Grupo de Reabilitação do Rosário, a Associação dos Antigos Alunos do Sagrado Coração de Jesus e todas as associações filiadas na Confederação Católica do Arcebispado do Rio de Janeiro.<sup>9</sup>

Uma vez derrubado Goulart, a Cruzada pelo Rosário perdeu o interesse, não só para as classes dirigentes, como para a hierarquia conservadora. O Pe. Peyton propôs-se a continuar a sua campanha, evidentemente sem qualquer despesa para os bispos, em todas as dioceses com mais de 300 000 habitantes, durante um período de cinco anos.

(7) Ver Jérôme Levinson e Juan de Anis, *The Alliance that Lost its Way*, New York, Quadrangle Books, 1970, p. 89.

(8) Thomas Skidmore, *op. cit.*, p. 361.

(9) *Jornal do Brasil*, 26 de março de 1964.

Anunciava poder dispor de 200 projetores de cinema, de filmes de propaganda e de numerosas equipes especializadas.<sup>10</sup> A reação dos bispos foi frouxa, e a Cruzada dissolveu-se lentamente. O Pe. Peyton volta uma vez por outra ao Brasil, onde é alvo de grandes homenagens, mas a sua importância pertence ao passado. No decorrer da sua última visita ao Presidente-general Garrastazu Médici, foi encarregado de redigir a mensagem oficial para o dia da família.<sup>11</sup>

## Os “Cursilhos”

Os *cursillos de cristiandad* desempenham no seio das organizações leigas um papel de charneira entre os grupos dóceis, que servem às necessidades da Hierarquia sem se inquietaram com os seus desígnios, e os quadros de elite, que só obedecem após reflexão, dando um contributo original ao estabelecimento da estratégia eclesial e contestando muitas vezes as ordens recebidas, bem como o poder de mandar.

Os *cursillos* foram inventados em Palma de Maiorca, em 1949, por Mons. Juan Hervás, hoje bispo de Ciudad Real e prior das Ordens Militares de Espanha. Em 1954, o movimento atravessou o Atlântico, levado pelo presidente do Conselho das Juventudes da Ação Católica da Argentina, Juan Vasquez. Mas foi só quatro ou cinco anos mais tarde que se desenvolveu verdadeiramente, graças a um grupo de jovens espanhóis, importados especialmente para difundi-lo. Da Argentina, onde os *cursillos* se constituíram em partido político e em instrumento de ascensão social, passaram para o Sul do Chile, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia e Venezuela, conhecendo sempre um enorme sucesso junto às classes dominantes e gozando do apoio de numerosos bispos. No Brasil, o primeiro *cursillo* foi organizado em São Paulo, em 1962, por padres espanhóis. Existem hoje em 140 dioceses sendo 26 localizadas em São Paulo, 23 em Minas Gerais, 11 no Estado de Goiás, 10 no Mato Grosso mas apenas uma em Pernambuco, uma no Rio Grande do Norte, uma no Ceará, uma no Maranhão. Não existe nenhum na Paraíba. Cem mil pessoas já participaram nos seus retiros,

(10) *Comunicado Mensal da CNBB*, novembro-dezembro de 1964, p. 19.

(11) *Jornal do Brasil*, 27 de outubro de 1970.

das quais mais de treze mil em São Paulo. olde 400 cursilhistas são formados por semana.<sup>12</sup>

Os *cursillos* de cristianidade consistem fundamentalmente num retiro de três dias e quatro noites e em reuniões que o continuam, semanais para as equipes locais e mensais para as equipes regionais. Estas últimas reuniões chamam-se *ultréias*, palavra do espanhol antigo que significa uma etapa no caminho de uma peregrinação. No Brasil o movimento é coordenado por um secretariado nacional em São Paulo e organizado por secretariados regionais onde se inscrevem os candidatos aos retiros apresentados por um veterano do movimento. O número de secretariados regionais varia de país para país segundo o dinamismo de cada movimento, mas segue invariavelmente o modelo espanhol, como tudo, aliás, nos cursilhos. Assisti a *ultréia* em La Paz e em Bogotá e pude verificar que as reuniões eram absolutamente idênticas, incluindo a classe social e a idade média dos participantes (abastada, entre 30 e 50 anos), apesar das diferenças muito sensíveis que existem entre a Bolívia e a Colômbia. Os depoimentos que recolhi de participantes dos retiros em Santiago do Chile estão perfeitamente de acordo até nos mínimos detalhes com as descrições publicadas na imprensa brasileira e com os modelos propostos pelos militantes de Ciudad Real, em Espanha.

Cada *cursilho* é numerado e reúne de 30 a 35 homens ou mulheres. Em São Paulo, até julho de 1972, tinham sido realizados 123 cursilhos femininos e 168 masculinos. No decorrer do *cursilho* os participantes têm de assistir, durante dezoito horas por dia, a quinze conferências de catequese que têm o nome de *rolhos*, por se desenrolarem como os antigos pergaminhos sagrados, formando um todo em que se encontram respostas a todas as dúvidas que se possa ter. Os *rolhos* são de duas espécies: *rolhos espirituais*, lições de doutrina administrada por padres, e *rolhos-rolhos*, testemunhos extremamente emotivos, administrados por leigos, um pouco como as histórias de miséria organizadas por Mao Tsé-Tung, ao longo das quais os camponeses que mais haviam padecido com o antigo regime contavam as suas vidas aos vizinhos. Os *rolhos-rolhos* são terríveis cunfissões minuciosa e teatralmente orquestradas pelos organizadores, inclusive nos gritos e nos soluços. O *rolho-rolho* começa em geral pela declaração do conferencista: “Irmãos, estais diante de um velho porco.” O porco, evidentemente, arrependeu-se

(12) As informações sobre a organização dos *cursilhos* encontram-se em *Realidade*, junho de 1971, e *Veja*, 31 de maio de 1972’.

graças aos *cursilhos* e transformou-se num admirável cordeiro com as cores do arco-íris. A rápida seqüência de rolhos não permite qualquer pausa para discussão ou reflexão sobre o retiro. Às questões e às dúvidas dos participantes, os organizadores respondem invariavelmente: “Confia, tudo está previsto.” Depois do silêncio da primeira noite e do início da primeira reunião, o tempo é todo preenchido com testemunhos de conversão ou com cânticos entoados em coro. Os resumos das conferências, exigidos aos participantes sem que se lhes dê tempo de terminá-los, destinam-se a medir a aplicação e a “confiança” de cada um, e não as suas capacidades intelectuais. A linguagem utilizada nos *cursilhos* masculinos e o ambiente que neles reina são propositadamente vulgares. Uma das funções do retiro seria a de mostrar a virilidade do cristianismo. Os palavrões, as palmadas nas costas e as anedotas mais ou menos fesceninas são consideradas pelos cursilhistas como manifestações de uma forte virilidade.

A intensidade emocional das conferências aumenta à medida que o retiro progride, tal como a comida melhora, como que para mostrar que o corpo é mais bem tratado quando a alma se desembaraça dos seus pecados. Durante o almoço do terceiro dia, os cozinheiros e os criados, até então invisíveis, invadem o refeitório, jogando sobre a cabeça dos participantes cartas e telegramas vindos dos quatro cantos do Mundo, que trazem nas suas caçarolas. São *palancas*, alavancas que testemunham o apoio dos cursilhistas aos seus novos colegas. Estas “alavancas”, que demonstram a extensão do movimento, são consideradas como de tal importância que o jornal dos cursilhistas brasileiros se chama *Alavanca*, tal como os dos cursilhistas dos países de língua espanhola se chamam geralmente *Palanca*. A apoteose da encenação é o encerramento do retiro. Altas horas da noite, os cursilhistas encaminham-se para a igreja cantando *De Cores*, uma velha canção espanhola que é o hino oficial do movimento. Quando a porta se abre, uma chuva de pétalas cai sobre as suas cabeças e são recebidos com grandes aclamações. Na igreja, repleta, estão presentes as famílias, os amigos mais próximos e outros cursilhistas. Abraçam-se, choram, gritam a sua devoção ao Chefão, nome que dão a Jesus Cristo. Os novos cursilhistas devem então contar o que sentiram durante o retiro. Frequentemente fazem uma confissão pública dos seus pecados e prometem manter-se no futuro de *cores*, quer dizer, em estado de graça.

Durante o *cursilho*, nenhuma cerimônia ou conferência começa sem a presença de todos os participantes. Há, pois, uma forte pressão coletiva para que todos sejam o mais pontuais possível. Esta pressão mantém-se depois do *cursilho*. Cada vez que um cursilhista falta, sem

prevenir, a uma das reuniões semanais, recebe telefonemas, cartas e telegramas dos colegas que o informam de que não desistem de rogar a Deus para que ele se mantenha *de colores*.

A espiritualidade dos cursilhos é absolutamente individualista. As lições dogmáticas referem-se às relações bilaterais entre a criatura e o Criador. O pecado é considerado como sendo sempre uma fraqueza na história individual e não se faz qualquer referência aos pecados coletivos. As únicas relações entre o indivíduo e a coletividade analisadas nas reuniões são as que existem entre o cursilhista e o seu grupo, entre ele e o movimento, entre ele e a Igreja. Por outro lado, é dada uma grande importância à obediência às autoridades eclesiais. “A adesão à hierarquia e às normas concretas dos diretores espirituais deve ser incondicional. Sozinhos, sem os nossos bispos, não podemos e não devemos fazer nada,” ensinam os fundadores do movimento.<sup>13</sup> A seleção para os retiros é “elitista”, porque se procura recrutar os líderes da comunidade. Sobre este assunto, as diretivas do secretariado dos *cursillos* de Buenos Aires são claras: “Não se trata de obter resultados individualmente espetaculares e milagrosos, mas de reunir homens com suficiente profundidade para se convencerem do ideal cristão e projetá-lo na realidade existencial. A este número pertencem não só os que têm qualidades inatas de chefe nas suas comunidades, mas também os que podem tornar possível o seu acesso e influência.”<sup>14</sup>

O cursilhista aprende a obedecer e a confiar inteiramente nos seus superiores desde o início do retiro, quando se faz apelo à sua confiança e lhe afirmam que “tudo está previsto”. A visão de um mundo autoritário e verticalmente organizado é reforçada por todos os meios e o nome dado a Jesus — o Chefão — simboliza-a bem. Tudo é utilizado para criar um espírito de seita: as denúncias das imundícies do mundo, onde tudo é impuro e que contrasta com a pureza dos cursilhistas; a solidariedade dos cursilhistas entre si, expressa pelas alavancas; a necessidade de se encontrarem freqüentemente, em reuniões semanais e em *ultréias*, para se protegerem mutuamente do pecado. O vocabulário, com as palavras bizarras, só é compreensível pelos iniciados, os cânticos rituais têm a mesma função de reforço do grupo que os hinos das velhas escolas da aristocracia inglesa, até o pequeno crucifixo que cada

(13) Secretariado Diocesano de Ciudad Real, *Los Cursillos de Cristiandad*, Madrid, Euroamérica, 1963, p. 40.

(14) Secretariado de los Cursillos de Cristiandad de Buenos Aires, *Ideas sobre los cursillos*, Buenos Aires, 1968, citado por Garda Lupo, *loc. cit*:

um recebe, ao fim do retiro, como amuleto, é sectário, porque permite aos membros do grupo reconhecerem-se. Tudo, isso serve para diferenciar os cursilhistas dos outros seres humanos serve para desenvolver o movimento não só no interior da Igreja mas também enquanto uma Igreja em si.

É possível que o sucesso dos *cursilhos* junto das burguesias latino-americanas seja também ajudado pela crise de identificação que elas atravessam. A dependência econômica de todos os países da América Latina relativamente aos Estados Unidos e a outros países capitalistas desenvolvidos privou-as do papel de catalisadoras de uma afirmação nacional. As necessidades de segurança de uma organização social montada para o proveito de pequenas minorias arrebataram-lhes uma boa parte da influência política, transferindo-a para os militares. Estas burguesias buscam portanto uma missão. A de defensoras de uma fé é a única que podem livremente exercer.

O apoio dado aos *cursilhos* por numerosos bispos brasileiros alguns considerados como progressistas — deve-se à sua influência sobre a burguesia urbana, bem como à ênfase na obediência à Hierarquia. O contraste entre a fraqueza do movimento no Nordeste — a região mais pobre do país e aquela também em que a Igreja é socialmente mais militante — e a sua implantação no Centro e no Sul pode significar que as relações entre os bispos e as classes dominantes se encontram aí deterioradas a ponto de o diálogo se ter tomado impossível. Pode também significar a recusa dos bispos face a um instrumento de proselitismo que consideram demasiado alienante, demasiado ligado à direita. Os progressistas que o aceitam devem tentar utilizar o respeito para com a hierarquia, que o movimento veicula, como uma possibilidade de “conscientização” e esforçam-se por conseguir manter a independência dos secretariados regionais das suas dioceses em relação às diretivas ideológicas do movimento em geral.

A utilização dos *cursilhos* pelos progressistas poderia indicar um certo pluralismo no interior do movimento. Este pluralismo existe realmente, no Brasil como em todos os outros países da América Latina. No Peru, por exemplo, o comportamento de numerosos militares cursilhistas, entre os quais se encontram os generais Leónidas Rodríguez e Fernández Maldonado, considerados como socializantes, é diametralmente oposto ao dos cursilhistas argentinos Juan Carlos Onganía, Alejandro Lanusse ou Eduardo Sefíorans, generais reacionários e pró-americanos.

Apesar da fonnação que dispensam, apesar da composição social dos seus membros e dos esforços que multiplicam para “harmonizar as

classes sociais”, apesar até das manifestações conservadoras que patrocinam e do entusiasmo que despertam entre os bispos mais enamorados da sua própria autoridade, alguns ultraconservadores mostraram-se desconfiados da ortodoxia dos *Cursillos de Cristiandad*. D. Antônio Castro Mayer, chefe dos integristas brasileiros, consagrou uma longa carta pastoral ao exame das suas “ambigüidades” e dos seus “erros”.<sup>15</sup>

Fundamentalmente censura-lhes, do ponto de vista doutrinal, um humanismo exagerado, “concepções teilhardianas sobre a evolução do mundo” que poderiam levar o clero a comprometer-se na ação política revolucionária, a exaltação da sensibilidade através do desprezo pelas preocupações intelectuais para a aceitação da fé, um certo igualitarismo que seria contrário à estrutura monárquica da Igreja e o emprego das técnicas de lavagem ao cérebro. Do ponto de vista moral, condena o seu otimismo face ao pecado, as insuficientes advertências contra os perigos do mundo, a atitude pouco respeitosa para com os antigos eremitas e santos do tipo de S. Simão Estilista, que passou uma boa parte da vida no alto de uma coluna, assim como o uso de uma linguagem vulgar. Finalmente, e é sobre este ponto que a crítica é mais violenta, D. Castro Mayer acusa os *cursillos* de albergarem idéias subversivas. As provas desta subversão estariam em alguns textos oficiais do movimento. Assim, a publicação *Via Sacra*, do secretariado nacional, “solicita menos” a compaixão dos fiéis pelos sofrimentos de “Jesus Cristo que pelos das vítimas dos problemas contemporâneos, reais ou imaginários”. Segundo esta publicação, Jesus identifica-se com os que são mal pagos, com os desempregados, com “os tuberculosos, com os desabrigados, com os presos ou com os explorados... Jesus é apresentado como um símbolo dos que são prisioneiros de um sistema político, social, econômico. Pela maneira generalizada como se designam todos os presos, sem especificar quais são os regimes opressores, a meditação só pede despertar descontentamento, ódio, subversão”.<sup>16</sup>

Algumas publicações dos *cursillos* da Venezuela ter-se-iam tornado culpadas por afirmarem que as transformações das estruturas na América Latina deveriam ser rápidas e totais. Outras, entre as quais as do fundador do movimento, o prior das Ordens Militares de Espanha, dariam uma importância suspeita à vida comunitária. Contudo, o erro essencial encontrar-se-ia no artigo de José Maria de Llanos publicado pela revista venezuelana *Tripode*, de janeiro de 1969. O autor encontra-

(15) Antônio Castro Mayer, *Carta Pastoral sobre Cursillos de Cristiandad*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 2ª edição, outubro de 1972.

(16) Castro Mayer, *op. cit.*, pp. 78-79.

ria quatro pontos de coincidência entre marxistas e cristãos: a base para as novas estruturas de uma humanidade nova é econômica; a paz exige esta ordem nova, que passa pela revolução; a revolução será violenta se não se puder fazer pacificamente; o regime de propriedade deve ser transformado pela intervenção enérgica da autoridade pública, nacional ou internacional. D. Castro Mayer afirma que a aceitação destas teses implica a “aceitação do materialismo histórico, a negação de princípio da propriedade privada, a exigência duma completa igualdade entre os homens, teses marxistas que são explicitamente condenadas pelo magistério eclesiástico”.<sup>17</sup>

Contudo, apesar destes desvios, mesmo um censor tão rigoroso como o bispo de Campos é obrigado a verificar que “expressões tão claramente favoráveis ao comunismo não são frequentes nas publicações cursilhistas”.

Os ataques de D. Castro Mayer provocaram um movimento de defesa em torno dos *cursilhos*. O cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro, D. Eugênio Sales, principal promotor da aliança entre a Igreja e o governo militar, tomou a sua defesa, declarando que são um movimento providencial, porque “numa época da história eclesiástica na qual se acentua a independência, na qual a promoção dos leigos significa para alguns colocarem-se em oposição à Hierarquia e na qual o progresso no campo social se faz em detrimento da conversão espiritual, o *cursilho* estrutura e orienta o leigo para a união com a Igreja e a obediência ao bispo, ao mesmo tempo que insiste sobretudo no evangélico”.<sup>18</sup> D. Valfredo Tepe, responsável pelo apostolado dos leigos na CNBB, faz o elogio dos *cursilhos* porque “se afastam da inércia e da acomodação, bem como das atitudes radicalizadas”. Os bispos do Estado de Goiás manifestam-lhes o seu apoio porque “dinamizam a pastoral orgânica” e porque “as legiões de leigos encontraram por seu intermédio a consciência das suas responsabilidades batismais”. Finalmente, D. Vicente Scherer, cardeal-arcebispo de Porto Alegre, acerrimamente anticomunista e admirador do regime, declarou que “os que atacam o movimento cometem um grave atentado à nossa causa” e que os cursos de formação estavam abertos aos agentes da polícia política e do Serviço Nacional de Informações.

(17) Castro Mayer, *op. cit.*, p. 91.

(18) Mons. Eugênio Sales, “Os Cursilhos de Cristandade,” *Jornal do Brasil*, 9 de dezembro de 1972.



A maior parte dos “erros” detectados por D. Castro Mayer encontram-se nos textos da Venezuela, onde o Partido Democrata Cristão, então no Poder, era forçado a fazer aberturas populistas para enfrentar a competição eleitoral dos adversários; nos textos do Peru, onde o regime militar se pretendia socializante e aplicava algumas reformas sociais sérias; ou ainda no México, onde a retórica revolucionária encobre as atividades autoritárias e pró-capitalistas do Partido Revolucionário Institucional. Nenhum texto “progressista” é obra dos cursilhistas brasileiros. De qualquer maneira, o desenvolvimento dos cursilhos é um fenômeno importante no seio da Igreja brasileira, que pode no futuro tomar a mesma dimensão que as seitas protestantes de massas, caso ultrapasse a sua clientela atual de classe média. Aliás, os dois grupos têm numerosos aspectos em comum: a emotividade dos cultos, a possibilidade de participação oferecida a todos, a ênfase na relação direta e pessoal com o transcendental, o sentido de comunidade e a possibilidade de ajuda mútua. Como observa Ivan Vallier, “é suficientemente claro que estes cursos despertam interesses e emoções que são profundamente confessionais, logo tradicionalistas. É difícil evitar a conclusão de que eles alcançam uma corrente profunda de necessidades psicológicas. O problema, pelo menos para os líderes progressistas, é saber como utilizar as técnicas dos *cursilhos* sem reforçar um comprometimento tradicionalista. Não é improvável que os mecanismos fundamentais dos *cursilhos* sejam progressivamente adaptados à luta pelos objetivos dos progressistas e aos programas de reforma das paróquias” .<sup>19</sup> Resta saber se o otimismo do autor se justifica. Por ora, tal como as seitas protestantes, os *cursilhos* parecem ser um instrumento de alienação.

## A Ação Católica

Falar dos quadros de elite que desempenham na Igreja o papel do coro na tragédia grega é fazer a história da Ação Católica, dos seus movimentos de juventude e da principal organização executiva que inspirou, o MEB (Movimento de Educação de Base). A formação destes quadros data da transformação da Ação Católica, entre 1948 e 1950. Fundada em 1929 pelo Cardeal Leme e presidida por Alceu Amoroso Lima, a Ação Católica adotou inicialmente o modelo italiano, quer

(19) Vallier, Catholicism..., *op. cit.*, p. 109.

dizer, uma divisão entre ramos masculino e feminino, no interior dos quais as classes sociais se misturavam.

A mistura de militantes de origens — portanto de interesses diversos impedia o debate dos problemas sociais e condenava a organização a atividades puramente espirituais: peregrinações, missas, manifestações, congressos eucarísticos.

Em 1948, a estrutura organizacional começa a ser modificada em favor do modelo belga e francês, ou seja, de uma divisão por classes sociais.<sup>20</sup> O primeiro grupo “especializado” a formar-se foi a JOC, cuja tradição na Igreja universal era a mais antiga. Em 1950, o modelo francês generaliza-se, com a fundação da JAC para os camponeses, da JEC e da JUC para os estudantes e da JIC (Juventude Independente Católica), que reunia os que não se podiam classificar nas outras categorias. A JIC e a JAC não se desenvolveram muito e a sua evolução interessa pouco ao conjunto da Igreja. A JIC era demasiado “pau para toda a obra” para poder desenvolver uma dinâmica própria. É mais difícil de encontrar a explicação para o lento crescimento da JAC. Em princípio, a Hierarquia tinha interesse em que se desenvolvesse, ainda que não fosse mais do que uma das peças da sua política conservadora global. O comentário dos bispos sobre a sua criação é revelador: “Ajudar ao estabelecimento da Ação Católica rural é garantir aos campos uma mística suficientemente forte para fazer o contrapeso e superar a mística comunista.”<sup>21</sup> Contudo, a organização emperrou. De Kadt supunha que a explicação se encontraria talvez “nas condições atrasadas do campo, onde a idéia de uma ‘juventude rural’, enquanto categoria social independente, simplesmente não existia, devido ao fato de os jovens terem de assumir muito cedo as responsabilidades da idade adulta e a que os próprios adultos, geralmente, formavam apenas um embrião de comunidade, no sentido sociológico do termo”.<sup>22</sup> Esta especulação adapta-se mal ao sucesso que viriam a conhecer o MEB e os sindicatos rurais da Igreja entre 1962 e 1964, sucesso em grande parte devido ao trabalho dos jovens. Seria mais exato, partindo da premissa de que os interesses dos jovens camponeses não podem ser dissociados dos dos adultos, crer que a JAC não se desenvolveu porque não respondia a estes interesses e não apresentava possibilidades

(20) Emmanuel De Kadt, *Catholic Radicals in Brazil*, London, Oxford University Press, 1970, pp. 57-58.

(21) Declaração da Comissão Central da CNBB, outubro de 1961.

(22) De Kadt, *op. cit.*, p. 59.

imediatas para o comprometimento dos seus militantes na ação. Neste aspecto era o oposto do MEB e dos sindicatos. Nasceu, talvez, demasiado cedo, quando não estavam ainda reunidas as condições políticas para o seu desabrochar.

A JOC, mas sobretudo a JUC, contrariamente, nasceram em boa hora. Constituíram-se numa época em que o exercício da democracia liberal permitia um debate político contínuo e uma boa circulação das idéias. Era também a fase do grande salto industrial do pós-guerra, que transformava a distribuição demográfica, diversificava o mercado do trabalho e tornava mais visível a dependência econômica do país, assim como a penetração de capitais estrangeiros. Contrastando com os campos, coagulados no imobilismo, as cidades estavam em ebulição. A juventude descobria a sua própria realidade, ao mesmo tempo que a do Brasil. Procurava o seu futuro, a sua missão, no quadro da construção nacional. Abria-se aos problemas gerais do desenvolvimento e do nacionalismo, tal como aos problemas mais particulares, do Nordeste e das cidades superpovoadas.

Para os estudantes, era a época em que tudo parecia possível, em que todos os sonhos eram permitidos. Pertenciam à classe que sempre fornecera os quadros ao Estado e que, pela modernização da economia, chegava ao Poder: a burguesia urbana. Supunham, pois, que o Brasil poderia ser o que dele fizessem. Os seus objetivos assumiram a grandeza das suas ambições: “O mínimo que desejavam em reconstruir o país, eliminar a miséria e a pobreza, chegar à prosperidade e à dignidade nacional. Ainda que tenham sido freqüentemente apelidados de comunistas, o adjetivo mais pertinente seria talvez ‘dom-quixotescos’” afirma um historiador do nacionalismo brasileiro.<sup>23</sup>

A Semana Nacional da Ação Católica em 1948 marca o início da transformação da JUC. O método “francês” de análise — Ver, Julgar, Agir —, que foi a base da sua evolução posterior, começa então a ser aplicado nos estudos apresentados pelo ramo masculino do movimento. Mas é a partir de 1950 que a JUC, tal como a JEC, movimento de estudantes secundaristas, começa a ter uma posição independente no interior da Ação Católica. Em janeiro desse ano, equipes da JUC realizam semanas de estudo em Porto Alegre, Recife e Juiz de Fora, com vista à Semana Interamericana da JEC-JUC, organizada pela JEC internacional e que se realizará no Rio de Janeiro de 30 de janeiro a 4 de fevereiro. Os estudos preparatórios tinham como objeto a situ-

(23) E. Bradford Eurns, *Nationalism in Brazil*, New York, Frederick Praeger Publishers. 1968. pp. 104-105.

ação econômica, humana e religiosa dos estudantes e sua responsabilidade na Igreja. Permitiram a descoberta da grande diversidade do movimento em cada região do país, o que levou à constituição de centros de coordenação autônomos em cada uma destas regiões. No ano seguinte reuniu-se o primeiro Conselho Nacional da JUC, que tinha como finalidade criar uma coordenação comum a todas as equipes regionais para dar um caráter mais homogêneo às suas reflexões. Este Conselho estabeleceu os modelos definitivos de organização do movimento, desde os seus grupos de base até à equipe nacional, passando pelas equipes provinciais, depois pelas regionais e pelos conselhos correspondentes. Esta estrutura reflete o progresso do movimento, que já sentia a necessidade de estabelecer uma organização que lhe permitisse uma maior eficácia na ação. A estrutura de coordenação nacional da JUC precede de um ano a da CNBB. Mas, apesar dos resultados, o primeiro conselho da organização reuniu um número reduzido de equipes e a preparação prévia foi mínima. Ainda em 1951 se efetuou um outro encontro, no Recife, de 11 a 14 de julho, para redigir o texto-base que devia servir de guia às equipes de todo o país. Este texto era introspectivo, quer dizer fundamentalmente voltado para os problemas do movimento, já que a necessidade de precisar as idéias e as normas estabelecidas na reunião precedente era sentida por numerosos grupos.

Os temas propostos pelo encontro de 1952 mostram bem a idéia que a JUC tinha então de si própria: as exigências de uma vida de estudos, a formação doutrinal católica do estudante universitário, o estudante e a cultura. Era um movimento autocentrado, limitado à universidade, tomando-se a si próprio como ponto de partida e não dispondo ainda de suficientes instrumentos de análise intelectual para pensar num quadro mais amplo. Nessa altura, a JUC preconiza a volta aos estudos como programa para o meio estudantil. É a clássica proposta conservadora. Alguns anos mais tarde será derrubada e o movimento propor-se-á a examinar os problemas universitários no contexto dos problemas globais da sociedade brasileira, a partir do princípio de que a vida profissional não pode ser um objetivo puramente individual nem constituir um compartimento estanque num país subdesenvolvido.

As reuniões do Conselho Nacional em 1953 e 1954 não trouxeram grandes mudanças ao movimento. Os militantes limitaram-se a aperfeiçoar a sua utilização do método “Ver, Julgar, Agir”, que empregavam ainda de uma maneira dedutiva. Contudo, as primeiras dúvidas e os primeiros debates sobre os problemas sociais datam de então. O documento de 1954 intitulava-se “O estudante e a questão social”. Esta

“questão” dominará cada vez mais o interesse dos militantes, mas o comprometimento não se produzirá sem tensões. Em 1955, há uma certa marcha atrás que demonstra a perplexidade em que a JUC se encontrava. Os temas discutidos são o amor humano e a família.

As reuniões nacionais de Porto Alegre, de 15 a 25 de janeiro, e do Recife, de 13 a 22 de junho de 1957, marcam a hegemonia das preocupações sociais entre os militantes, mas foi só no Congresso de 1960, chamado “Congresso dos Dez Anos”, que a viragem para a política se torna radical e definitiva. A preparação anterior tinha criado entre os militantes um mal-estar, uma certa sensação de insatisfação. Pensavam que o movimento chegara a um grau conveniente de estruturação no plano regional e nacional, que preparavam cuidadosamente documentos interessantes, mas que não conseguiam aumentar a sua audiência ou ter algum impacto na vida das universidades e do país.<sup>24</sup> Esta verificação levava-os a procurar outras formas de luta, a abrirem-se a alianças não confessionais.

O ano de 1960 é o fim do governo Kubitschek e do período de desenvolvimento industrial que os economistas chamam “substituição de importações”, quer dizer, um período em que o país começa a produzir bens industriais de consumo corrente, em que as exportações perdem uma parte da sua importância como fator de formação do nível geral de renda, em que as regiões se articulam economicamente mesmo que ainda não se integrem. É um período fundamentalmente marcado pela introspecção e pela auto-análise. 1960 é também o ano da consolidação da Revolução Cubana, dos seus primeiros conflitos com os Estados Unidos, da sua reforma agrária.

A discussão sobre um projeto de um “ideal histórico” está no centro das teses preparatórias e das do Congresso dos Dez Anos. Emmanuel De Kadt resume bem o debate: “No decorrer do Conselho da JUC em 1959, o Pe. Almerly Bezerra (capelão da JUC de Pernambuco) leu um relatório que veio a ter uma profunda influência.<sup>25</sup> Começou por dizer que não é suficiente para um militante cristão saber que tem uma tarefa a cumprir neste mundo, tarefa que o levaria a intromete-

(24) Estas últimas observações foram feitas pelo capelão nacional do movimento, Romeu Dale. O.P., em *JUC do Brasil, Uma Nova Experiência de Ação Católica*, Rio de Janeiro. 1962, mimeografado, p. 4. Para a história da JUC. utilizo Marcio Moreira Alves. *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro. Editora Sabiá, 1968. pp. 223-235.

(25) Trata-se do relatório “Da Necessidade de um Ideal Histórico.” JUC, *Boletim Nacional*. nº 2, Anais do IX Conselho Nacional. dezembro de 1959, pp. 37-49.

ter-se em assuntos tais como ‘a criação duma ordem social cristã’, ‘o aporte da salvação às estruturas sociais’, ou a ‘restituição de todas as coisas no Cristo’. Tem necessidade de diretivas bem mais precisas para aplicar estes princípios, sem dúvida excelentes, à situação aqui e agora. Embora um cristão encontre na fé o significado último da história, a fé não o ajuda forçosamente a encontrar o sentido da história, no seu tempo e na sua sociedade. Se, por outro lado, o magistério da Igreja e as especulações dos teólogos lhe forneceram os princípios universais que devem guiar a sua ação, por outro, os cientistas sociais forneceram inúmeros fatos e algumas teorias sobre a sociedade, mas tanto uns como os outros não têm em geral nenhuma conexão com uma preocupação explicitamente filosófica, para não falar da teologia. Em consequência o Pe. Almerly concluía que ‘é absolutamente necessário, se aspiramos ao engajamento real do cristão na ordem temporal, refletirmos ampla e corretamente sobre a realidade para podermos chegar a certos princípios intermédios que expressem o que poderíamos chamar um ideal histórico cristão.’”<sup>26</sup>

A verificação da necessidade de uma elaboração teórica baseada no concreto significava, implicitamente, a aceitação de dois dados fundamentais: a sociedade deveria ser radicalmente transformada e a doutrina social da Igreja não era o instrumento capaz de conduzir a esta transformação. Em consequência, tornava inevitável a rejeição da idéia tradicional de harmonia entre as classes, da solidariedade cristã e outras teorias do mesmo gênero, então largamente consumidas reformistas católicos. Não surpreende, pois, que a exposição do representante desta escola reformista aos membros do Congresso da JUC, feita pelo sociólogo José Artur Rios e versando sobre o nacionalismo, o papel do Estado, o socialismo democrático e a participação do capital estrangeiro no desenvolvimento nacional, fosse violentamente criticada como sendo acomodatória e conciliadora. A resposta foi imediata: a equipe da região Centro-Oeste, na qual os estudantes de Ciências Humanas de Belo Horizonte (conduzidos por Herbet José de Souza, aluno de Sociologia e ideólogo precoce) tinham uma grande influência, apresentou um extenso documento sobre as “diretivas mínimas para um ideal histórico do povo brasileiro”.

As “diretivas mínimas” eram um trabalho totalmente diferente de tudo quanto a JUC tinha até então produzido, já que quase não

(26) De Kadt. *op. cit.*, p. 63.

abordava as questões religiosas, mas centrava-se em problemas políticos e econômicos. Propunha aos jucistas participarem numa tripla construção libertadora: a luta contra o subdesenvolvimento, na qual a reforma agrária era um objetivo tático imediato; a independência em relação ao campo de atração do capitalismo, com a tática imediata da luta contra a “política egoísta dos monopólios”; e a ruptura dos laços coloniais com as metrópoles desenvolvidas. Tratava-se, pois, do esboço de um programa revolucionário. Como tal, o documento causou uma gigantesca surpresa e provocou numerosas críticas. Mas, estranhamente, como observa De Kadt, não foi emendado.<sup>27</sup> Algumas delegações, como as de São Paulo e do Rio de Janeiro, recusaram aceitá-lo, mas não apresentaram contrapropostas. Outros militantes, assim como os observadores da Hierarquia e alguns capelães, ficaram perplexos com a direção que o movimento tomava. Dois jucistas encontraram-se com D. Hélder Câmara para se queixarem do marxismo das novas diretrizes. D. Jaime Barros Câmara recusou o convite para celebrar a missa de encerramento do Congresso. Pouco depois, ao escândalo teórico veio juntar-se um outro, mais grave segundo a opinião dos bispos, porque visível e prático: tendo decidido tomar parte ativa na política estudantil, o Congresso decidiu propor um militante como candidato às eleições para a União Nacional dos Estudantes (UNE). Ora, os católicos não tinham forças suficientes para atuarem sozinhos. Precisavam de aliados, que encontraram nas juventudes comunistas, cujo contentamento por incorporarem estes novos combatentes antiimperialistas as impedia de examinar de perto a bizarra mistura de maritanismo, são-simonismo e idealismo que instruíra a sua ideologia. A *Notícias Católicas*, agência noticiosa da CNBB, comentou estas eleições informando que os candidatos comunistas tinham-nas ganho com o apoio de noventa jucistas. Tal notícia prejudicou o diálogo, ainda possível, entre os universitários e a Hierarquia.

Entre o Congresso dos Dez Anos e o de 1961, o debate ideológico foi muito violento. Ultrapassou os boletins do movimento e os círculos católicos para ganhar a grande imprensa. Pela primeira vez, os jornais conservadores apercebiam-se da mudança profunda que se produzia no seio dos quadros de elite de uma instituição com a qual sempre tinham contado para combater o marxismo. A violência das acusações contra os heréticos é muitas vezes mais feroz do que a usada contra

(27) De Kadt. *op. cit.* p. 66.

os não crentes, e a JUC teve de suportar uma avalanche de injúrias. O Pe. Thomas Cardonnel, então no Brasil, tomou a sua defesa e, numa série de artigos publicados no jornal dos estudantes, forneceu-lhe munições ideológicas.<sup>28</sup> Introduziu na discussão o conceito de Mounier sobre a “desordem estabelecida” e o da violência das estruturas injustas. Denunciou a impostura das condenações, em nome do anticomunismo, dos que lutam por uma sociedade nova. E ousou escrever: “Antes de tomar posição face a uma ideologia da luta de classes, é preciso reconhecer o fato da luta de classes. Os trabalhadores das cidades e dos campos não têm, propriamente falando, a iniciativa deste combate, que lhes é praticamente imposto pelos detentores do capital e do poder.”<sup>29</sup> Estes conceitos, que hoje estão perfeitamente integrados no discurso dos católicos de esquerda, pareciam então um escândalo quase impensável. Atraíram a ira retórica de Gustavo Corção, o principal polemista da direita católica, assim como de muitos outros, mesmo mais moderados.

Enquanto isso, o filósofo jesuíta Henrique Lima Vaz desenvolvia para os jucistas a sua concepção da “consciência histórica”, conseqüência do “ideal histórico” de Maritain. Dizia ele que, no essencial, “a consciência” é histórica não só porque pensa a história, mas por que ela própria existe historicamente, ou seja, porque aparece como criadora de uma dimensão histórica no ser que é verdadeiramente o mundo do homem. “O ideal histórico concreto” é apresentado como a essência realizável ou como o tipo específico de civilização para o qual tende uma idade histórica determinada — e neste sentido ele diferencia-se da utopia. Mas os ideais históricos, quer sejam ideologias ou utopias, apenas têm uma significação enquanto prolongamentos das linhas de força da consciência histórica da época ou do país onde florescem. A consciência histórica de uma dada época não desperta os seus ideais históricos enquanto essências realizáveis, mas como imagens e modelos da sua verdadeira essência, das suas reais contradições, do seu desenvolvimento concreto. É a análise destes desenvolvimentos que deve guiar as opções lúcidas. O ideal torna-se alienante quando a função heurística dá lugar à rigidez das ideologias. A consciência histórica nasce e afirma-se quando uma crítica radical põe em causa todo

(28) Três destes artigos, “Deus não é mentiroso como uma certa paz social,” “A Verdade não se contempla, faz-se” e “O Deus de Jesus Cristo,” foram reunidos por Herbet José de Souza em *Cristianismo hoje*, cit., pp. 19-51.

(29) Cardonnel em *Cristianismo hoje*, cit., p. 21.



um mundo cultural e começa então a ser procurada uma nova imagem do mundo.<sup>30</sup>

Estas especulações sobre a consciência histórica levavam a uma constatação que se aproximava da problemática marxista sobre as carências sensíveis do homem e as suas possibilidades de introduzir modificações no mundo: “Se o que caracteriza a consciência histórica dos tempos modernos é a concepção do homem como um ser que transcende o mundo precisamente enquanto o transforma e humaniza, é possível demonstrar que esta transcendência ativa do homem sobre o mundo se encontra de tal forma no centro da óptica cristã que esta chega a situar a significação última do mundo na direção dum movimento criado pelas iniciativas históricas do homem.”<sup>31</sup> Desta constatação deduzia-se uma recomendação muito simples: comprometei-vos, participai na transformação do mundo, na revolução, ao lado de todos os que a quiserem fazer, pois tal é a vossa missão histórica e o vosso dever de cristãos.

Armados da sua nova consciência histórica, os jucistas da Universidade Católica do Rio de Janeiro avançaram em relação ao documento do Congresso dos Dez Anos e lançaram, em abril de 1961, um manifesto no qual denunciavam os erros e os logros de uma democracia formal e a “tentação de um comportamento prudentemente burguês, que conduziria o estudante universitário a escudar-se por trás dos horizontes dos seus interesses individuais, indiferente ao destino da massa da qual ele sai para receber o privilégio de uma cultura superior”,<sup>32</sup> Enfaticamente, declaravam que “conservar a educação como instrumento cultural de dominação das classes privilegiadas é servir à opressão dos humildes”. Preconizavam a substituição da propriedade capitalista pela “propriedade humana diversificada de que nos fala Mounier”, para concluírem que “o estudante cristão só tem uma arma a empunhar, a bandeira do homem”.

A força dos acontecimentos obrigaria alguns dos signatários a empunhar armas menos retóricas que esta bandeira. Seriam obrigados a precisar melhor o seu pensamento político e a pagar um duro preço pela aprendizagem da correlação de forças no interior da Igreja e da

(30) Henrique Lima Vaz, em Souza, *op. cit.*, “Consciência Cristã e Responsabilidade Histórica,” pp. 69-72.

(31) Vaz, *op. cit.*, p. 79.

(32) “Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica,” em Souza, *op. cit.*, p. 95.

sociedade brasileira. Mas em 1961 estavam ainda em plena descoberta e o seu deslumbramento não permitia pessimismo.

O manifesto fez renascer a polêmica, que se tornou reveladora da verdadeira estrutura política do aparelho católico. A troca de injúrias, o entrincheiramento dos bispos e dos seus aliados por trás de argumentos de autoridade ou dogmáticos depressa tornaram o diálogo quase impossível. Os estudantes da Universidade Católica tiveram de sofrer interrogatórios e perseguições e só não foram expulsos graças à solidariedade dos seus colegas.

A descoberta da ação política conduz o estudante à vertigem. Ela alcança-o através de uma conversão intelectual que é repentina e total e que exclui a progressão gradual que encontramos freqüentemente na evolução daqueles que agem politicamente pelas suas necessidades de classe. Não só o mundo tem de ser mudado, mas tem de o ser imediatamente.

Em 1961, para os jucistas mais seduzidos pela construção revolucionária, parecia evidente que o quadro de uma organização da Igreja era demasiado estreito para as suas ambições. Empreenderam então duas tarefas: radicalizar o seu grupo e criar uma organização não confessional e exclusivamente política. A primeira tarefa foi levada a cabo durante um seminário de estudos sobre a ideologia contemporânea, o sentido da Igreja, a sua doutrina social e o seu sistema de tomada de decisões. Conseguiu tornar homogênea a opção da equipe nacional, opção mais radical que a da maior parte das equipes regionais e das bases. A uniformidade do discurso dos dirigentes possuía a vantagem imediata de apresentar uma frente unida contra adversários das novas posições da organização — sobretudo os bispos — e de valorizar nas suas negociações com os aliados não cristãos que conseguira na Universidade. Em compensação, a médio prazo, uma radicalização rápida e quase limitada à direção trazia em si o germen de cisões futuras, que iriam enfraquecer a JUC e os projetos globais dos seus líderes. Uma análise *a posteriori* poderia fazer-nos dizer que essas rupturas eram inevitáveis. Uma simplificação da análise poderia atribuí-las à origem de classe e à inexperiência dos dirigentes. A realidade é provavelmente mais sutil. Pierre Fourter talvez tenha razão quando afirma “que o drama desta revolução de autenticidade é que não teve os instrumentos de análise que lhe teriam permitido estabelecer uma distinção entre uma atitude utopista otimista e um comportamento utópico de militante”.<sup>33</sup>

(33) Pierre Fourter, “Qual Será o Futuro do Cristianismo na América Latina?”, revista Paz e Terra, nº6, abril 1968, pp. 21 a23.

A organização política resultante das descobertas revolucionárias da JUC foi a Ação Popular (AP). Gradualmente, exigirá ela dos seus membros uma lealdade exclusiva, que os desligará da Igreja institucional até explicitar, em 1966, a sua opção pelo marxismo-leninismo.

A confusão entre a ação dos militantes da JUC na política estudantil e a organização em si, assim como entre jucistas e militantes da Ação Popular, aumentará a oposição da Hierarquia. Em 1961, esta oposição era já de tal maneira intensa que alguns dos participantes do Conselho Nacional reunido em Natal pensavam criar equipes paralelas, independentes da Hierarquia, que lhes permitissem uma maior participação nas transformações políticas em curso. O tema central deste conselho demonstra a politização da organização: “O Evangelho como Fonte da Revolução Brasileira.” A espiritualidade era compreendida como uma parte integrante do comprometimento social dos militantes. Os debates sobre a família, a economia, a política, a cultura, a educação religiosa foram todos colocados sob esta óptica, o que provocou confrontos por vezes exacerbados com alguns sacerdotes e observadores enviados pela CNBB. A oposição não se apresentava simplesmente como entre duas concepções da Igreja, existia também ao nível dos métodos. Os jucistas encontravam-se em plena busca, as suas conclusões só podiam ser provisórias. Os sacerdotes e os bispos, assustados pelas especulações sociológicas, pediam ao movimento que só permitisse a circulação das decisões definitivas. Assustavam-se com a indisciplina e com o que acreditam ser a “marxização” da JUC. A eleição de um jucista, que era também um militante da AP, para a presidência da UNE (União Nacional dos Estudantes) acabou de envenenar o ambiente.

Em outubro de 1962, a Comissão Central da CNBB reuniu-se para discutir a evolução da JUC.<sup>34</sup> As diretivas então adotadas cerceavam a liberdade de ação dos militantes, que se rebelaram contra aquilo que julgavam ser um desconhecimento da JUC e uma leitura errada das suas resoluções. Ficaram particularmente chocados com um parágrafo destas diretivas que implicitamente afirmava não serem as suas ações “católicas” quando dizia que “ninguém, pertencendo à JUC ou não, tem o direito de apresentar uma interpretação ou de estabelecer uma linha de ação que leve o movimento ou um dos seus militantes a desobedecer à orientação que a hierarquia da Igreja

(34) Márcio Alves, *op. cit.*, p. 232.

lhe dá”.<sup>35</sup> Em conseqüência, numerosas equipes dessolidarizaram-se da Hierarquia. A partir daí a organização do movimento desfa-se-á lentamente face à saída de militantes, à falta de fundos e à má vontade dos bispos. Em 1964, a repressão militar atingiu a JUC “ em cheio. A Hierarquia calou-se. Individualmente, alguns bispos, tais como D. Cândido Padim, antigo assistente do movimento, tentaram defender os militantes presos, mas a CNBB nada fez para os proteger.

A discussão na assembléia geral da CNBB em 30 de setembro de 1965 sobre a Ação Católica é reveladora do estado de espírito dos bispos para com estes movimentos.<sup>36</sup> D. Scherer, secretário para o Apostolado dos Leigos, abriu-a com um relatório a propósito dos “desvios” da Ação Católica. O bispo de Maringá, D. Jaime Luiz Coelho, prosseguiu queixando-se de que os bispos não são colocados a par das suas deliberações e de que os militantes só os contatam para pedir dinheiro para as viagens. O bispo de Caruaru declarou que o movimento não prosperara na sua diocese por falta de maturidade dos assistentes e dos militantes. O de Passo Fundo nota os “desvios de orientação”, porque os militantes se transformaram em “defensores de classe”. Não conseguiu seguir a conceptualização do movimento e não compreendia os seus documentos, caindo, em conseqüência, em ridículo perante os militantes. D. Luiz Victor Sartori, de Santa Maria, atribuía aos assistentes a culpa pelos “desvios”. O arcebispo de Juiz de Fora dizia que o trabalho válido da Ação Católica era o dos velhos militantes “que tiveram uma formação mais sólida no sentido da vida sobrenatural e do verdadeiro apostolado, sempre dócil à autoridade eclesiástica. A Ação Católica especializada de hoje comprometeu-se de tal forma na ação política que perdeu as suas antigas características de “formação espiritual”. Acrescenta que conseguiu recuperar numerosos militantes depois de ter reorganizado o movimento e que todos os militantes “se submeteram à orientação do arcebispo”. Como a JEC estava “queimada” demais, criara as CJC (Comunidades de Jovens Cristãos). Em conseqüência sugeriu a reforma dos estatutos da Ação Católica, uma mudança de nome, que poderia ser útil, e uma maior insistência na formação da vida e do apostolado.

(35) Declaração da reunião conjunta da Comissão Episcopal da CNBB e do Secretariado para o Apostolado dos Leigos, outubro de 1962.

(36) O relatório integral destes debates encontra-se em *Comunicado Mensal da CNBB*, outubro-novembro-dezembro de 1965, pp. 29 a 38.

A Ação Católica só foi defendida, ao longo desta discussão, por dois bispos, D. Hélder Câmara e D. Cândido Padim, que acabara de ser afastado do seu lugar de assistente nacional. Três outros, os arcebispos de Goiânia, Teresina e Fortaleza, também a apoiaram, ainda que reconhecessem ter havido desvios, ou seja, um comprometimento profundo demais na política. De modo paternalista, o arcebispo de Teresina, presidente do CELAM e atualmente cardeal de Salvador, D. Avelar Brandão, precisou que “devemos fazer uma distinção entre os militantes adultos e os jovens. Os jovens podem, eles também, fazer a sua opção, mas nem sempre estão maduros para optar corretamente. Em consequência, cabe à Igreja orientá-los”.

A defesa orientou-se em duas direções: 1º) O fato de que era entre os militantes da Ação Católica que os bispos encontravam a melhor mão-de-obra qualificada para a implantação dos seus programas pastorais e os leigos que tinham servido de pioneiros para a renovação litúrgica e apostólica antes do Concílio; 2º) Que vários decretos conciliares e particularmente *De apostolatu laicorum* insistem sobre a necessidade de dar aos leigos uma plena liberdade para que cumpram o seu dever de se comprometerem no temporal. D. Cândido Padim, que insistiu sobre este último ponto, declarou que isso “não parece ser bem entendido pela maioria dos bispos. Segundo a maior parte das intervenções, a principal queixa foi a de que a Ação Católica exagerou a participação nos movimentos de ordem temporal. É uma estranha queixa. A constituição *Lumen Gentium* é clara: a finalidade imediata da Ação Católica é a mesma que a de toda a Igreja: a evangelização e a santificação dos homens. Se os leigos não o entendessem assim, o que é que nós, bispos, poderíamos fazer para semear o fermento evangélico na ordem temporal? Vejo um paradoxo no fato de exigir, por um lado, a sacralização do temporal e, por outro, impedir os leigos de cumprirem esta tarefa. Não vejo, pois, a possibilidade de estabelecer uma linha correta para a Ação Católica se os bispos desejam que ela se abstenha duma ação na ordem temporal”.<sup>37</sup>

O que impressiona mais nos ataques contra a Ação Católica é a ausência total de referências teológicas e o desequilíbrio entre as queixas dos bispos e os textos que estavam em vias de votar, no mesmo momento, no Concílio. Ora, toda a evolução do trabalho da JUC, que deu o tom aos outros ramos da Ação Católica, baseava-se em posições teóricas longamente discutidas. Estas posições são invocadas em todos os documentos, públicos e internos, do movimento. Não as invocar no

(37) Comunicado Mensal. *loc. cit.*, p. 36.

momento da crítica seria como se, num partido político, os dirigentes se recusassem a referir-se ao programa para limitarem a discussão aos regulamentos disciplinares internos. A razão deste esquecimento dos bispos é simples: o programa estava em vias de ser modificado, no sentido desejado pelos militantes leigos, pela assembléia suprema da Igreja universal. Estas modificações não convinham à tática dos bispos face à conjuntura política brasileira, progressivamente reacionária e repressiva. Preferiram, portanto, conservar a tática em vez de seguirem a estratégia geral à qual acabavam de dar os seus votos. D. Padim viu muito bem esta inconsistência, e foi por isso mesmo que a sua intervenção ficou sem resposta.

O descompasso entre os textos coletivos da Igreja, que há quinze anos se tornavam menos conservadores, e a sua aplicação pelos administradores, que são os bispos, é a razão dos numerosos conflitos que têm tido com os quadros intermédios e os leigos.

As resoluções adotadas pela assembléia geral da CNBB subordinaram de uma tal maneira a Ação Católica aos bispos diocesanos que qualquer comprometimento independente na política se tornava impossível sem infringir os estatutos do movimento. Por outro lado, as equipes nacionais, que tinham sido responsáveis pela evolução homogênea das opções políticas da organização e pela manutenção de comunicações entre as regiões do país, foram debandadas. Em consequência, o Conselho Nacional da JUC reunido em Antônio Carlos, no Estado de Minas Gerais, de 18 a 26 de julho de 1966, decidiu dissociar-se da Hierarquia e recomendar a cada um dos militantes que se empenhasse individualmente na luta pela transformação da sociedade brasileira. Foi assim que o movimento laico que tinha sido o principal fornecedor de quadros para os mais dinâmicos programas sociais da Igreja Católica deixou de existir.<sup>38</sup>

## A Educação Popular

Entre a definição de princípios em 1960-1961 e o seu desaparecimento em 1966, a JUC participara decisivamente na estruturação

(38) Os documentos do XIV Conselho da JUC, compostos por uma resolução, uma síntese e dois anexos, foram publicados mimeografados. Nesta época, o movimento não tinha dinheiro para pagar uma impressão, recurso aliás desaconselhado por medidas de segurança.

do programa social mais inovador que a Igreja jamais empreendera no Brasil: o MEB (Movimento de Educação de Base).

A criação do MEB foi consequência direta do desenvolvimento das ligas camponesas na região da cana-de-açúcar do Nordeste, a estreita faixa de terras úmidas que tem o Recife por centro. Estas ligas formaram-se a partir de uma cooperativa, criada pelos camponeses de uma propriedade semi abandonada, o engenho Galiléia, que queriam juntar os seus recursos para comprar sementes, instrumentos de trabalho e caixões de madeira, já que a derradeira humilhação de uma mortalha de papel de jornal é considerada particularmente terrível nesta região em que a vida não é mais que uma curta espera da morte. A descoberta da solidariedade, apoiada pelos conhecimentos jurídicos de alguns advogados socialistas, permitiu, no ambiente favorável das competições eleitorais da democracia liberal, o florescimento de um intenso sindicalismo rural. Este crescimento, aliado à eclosão da revolução cubana, assustou os bispos locais. D. Eugênio Sales, então bispo de Natal, tinha começado em 1949 uma limitada experiência de educação pela rádio, o SAR (Serviço de Assistência Rural),<sup>39</sup> que, em 1960 fundou o seu primeiro sindicato rural. Este serviço tirou um departamento de educação pela rádio, baseado no modelo colombiano da Radio Sutatenza. Em 1961, o arcebispo do Recife, então D. Carlos Coelho, designou o Pe. Paulo Crespo para se ocupar da sindicalização rural. Em 25 de julho de 1961, vinte e cinco padres da região reuniram-se para examinar o problema camponês e decidiram lançar-se na promoção de sindicatos. O resultado prático desta decisão foi a criação, pelo arcebispo do Recife, do SORPE (Serviço de Orientação Rural de Pernambuco). Enquanto isso, agindo a título individual, o Pe. Antônio Melo, pároco do Cabo, pequena cidade próxima do Recife, organizou os camponeses da região e não tardou em criar confusão ideológica, ao aceitar o dinheiro do grupo de pressão ultraconservador IBAD (Instituto Brasileiro de Ação Democrática), usando ao mesmo tempo conceitos marxistas, que, segundo Joseph Page, “pareciam mais próximos de Harpo e de Groucho que de Karl”.<sup>40</sup>

O objetivo do SORPE era formar sindicalistas segundo o magis-

(39) Sobre o começo do SAR ver R. E. Price, “Rural Unionization in Brazil,” Madison, Wisconsin, Wisconsin University Land Tenure Center, Buletin nº 14, agosto de 1964.

(40) Joseph Page, *The Revolution that Never Was*, New York, Grossman Publishers. 1972. p. 153.

tério social da Igreja e colocá-los à frente dos sindicatos em formação com a missão de resolverem harmoniosamente os conflitos entre camponeses e proprietários. Os padres deviam conservar o controle destes sindicatos ou passá-lo a jovens advogados da sua confiança. O papel dos camponeses devia ser semelhante ao dos indígenas das missões jesuítas do século XVII: executores fiéis das palavras de ordem que os agentes da Igreja lhes transmitiam, para o seu próprio bem.

A Hierarquia não era a única a inquietar-se com o potencial revolucionário das ligas camponesas. A CIA também se interessava pelo assunto. O seu principal agente no Nordeste passava oficialmente por perito na implantação de cooperativas. Page narra a sua atividade: “O agente começou rapidamente a canalizar para o SORPE o dinheiro necessário ao pagamento dos salários do seu pessoal e para a contratação de pessoas que não teriam podido, de outra maneira, dedicar-se ao sindicalismo rural. Conseguiu também sugerir ao pessoal do SPRPE a criação, pelos sindicatos, de cooperativas que pudessem fornecer serviços agrícolas muito diversificados. Estas cooperativas trouxeram eventualmente alguns benefícios materiais concretos para os seus sócios. Mas o que importava mais à segurança norte-americana era o fato de que a sua gestão afastava os líderes camponeses da luta política nos campos de Pernambuco, onde poderiam participar nas tentativas de transformarem radicalmente o *statu quo*. Ainda que o descontentamento tenha sido explorado para a formação de cooperativas, o movimento cooperativo nunca escondeu a sua aceitação das estruturas políticas e econômicas existentes. Como observou o homem da CIA: ‘É preciso ser prudente quando se diz aos camponeses que a sua miséria não é obrigatória, a fim de não os compelir ao extremo de se revoltarem contra as autoridades e os interesses estabelecidos que os mantiveram numa situação miserável até hoje.’ Em suma, a estratégia da CIA, ao apoiar o SORPE e ao fundar cooperativas agrícolas, era uma ação bem pensada e bem executada para neutralizar o potencial revolucionário do movimento sindical rural em Pernambuco.”<sup>41</sup>

O SORPE, o SAR e as outras organizações que a Igreja montara para barrar o caminho aos comunistas nos campos tinham necessidade de um instrumento de mobilização das massas camponesas. Os norte-americanos estavam sempre prontos a financiar qualquer programa que

(41) Joseph Page, *op. cit.*, p. 155. É preciso ter em conta que Page é professor de Direito na Georgetown University e que tomou precauções para não ser processado por calúnia, o que, nos Estados Unidos, custa muito caro. Deve-se, pois, considerar a sua narração como perfeitamente verdadeira.



parecesse oferecer perspectivas antimarxistas e, neste momento, mostravam-se particularmente interessados em quem pudesse dar à nova política da Aliança para o Progresso um ar de verossimilhança. Com efeito, “a administração Kennedy viu no plano de desenvolvimento do Nordeste a possibilidade de combater o desafio de Fidel Castro numa região crucial, ao mesmo tempo que uma oportunidade de obter uma vitória retumbante para a nascente Aliança para o Progresso”.<sup>42</sup> por outro lado, Jânio Quadros, que acabava de ser eleito Presidente da República com a mais esmagadora maioria da história do país, precisava consolidar alianças pessoais. Formalmente, fora candidato de uma frente dos partidos de direita, mas as promessas que fizera no decurso da campanha eleitoral e a sua admiração pessoal por políticos do Terceiro Mundo como Nasser e Nehru levavam-no a procurar um quadro mais amplo de influências e de fidelidades. Se devia levar a política brasileira para uma neutralidade que lhe pudesse abrir as portas do mundo afroasiático e melhorar as relações comerciais com os países socialistas, tinha de tornar esta posição atraente para as massas brasileiras através de modificações no seu nível de vida, já que seria nas massas, e não nos partidos políticos, que teria de apoiar-se para fazer face à oposição que uma tal viragem iria despertar.

Em 1960, durante uma viagem eleitoral a Aracaju, capital do Sergipe, Quadros encontrou-se com D. José Távora, que lhe explicou o funcionamento do sistema local de educação pela rádio e os projetos da Dova organização da Igreja, a RENEK (Rede Nacional de Emissores Católicos), para propagá-lo por todo o Nordeste. Percebeu imediatamente duas vantagens no apoio que poderia dar à iniciativa: agradecer aos bispos, o que estava conforme ao seu lado tradicionalista e conservador, e apropriar-se de um instrumento de penetração no terreno politicamente virgem do campesinato nordestino. Ofereceu, pois, a D. Távora financiamentos do Estado para o seu trabalho. Este consultou outros bispos — particularmente D. Hélder Câmara — sobre os possíveis inconvenientes de uma ligação demasiado estreita entre aquilo que a Igreja queria fazer e o Ministério da Educação. Para a Hierarquia esta ligação não tinha problemas. Era natural e conforme à política institucional seguida desde sempre. Em consequência, D. Távora propôs formalmente o projeto de uma rede de escolas-rádio a Jânio Quadros em 11 de novembro de 1960: a CNBB forneceria os quadros e a or-

(42) Riordan Roett, *The Politics of Foreign Aid in the Brazilian Northeast*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1972, p. 90.

ganização, o Governo daria o dinheiro necessário. A idéia foi aceita e em 21 de março de 1961 o Presidente da República assinava o acordo. O MEB, filho do imenso terror que o exemplo cubano inspirava e das ambições de um político sacudido pelas contradições do seu sistema de apoios, começava a sua carreira provido de um confortável dote de 1 milhão e setecentos mil dólares para o primeiro ano.<sup>43</sup>

As motivações conservadoras que presidiram à criação do MEB não o impediram de desde o princípio reunir militantes formados nas discussões políticas da Ação Católica e imbuídos do desejo de contribuir para a transformação da sociedade brasileira. A novidade do seu campo de ação, o prestígio de que a secretária-geral, Marina Bandeira, gozava junto dos bispos da Comissão Central da CNBB, as fontes de financiamento, independentes da Igreja, o aparecimento de um método de alfabetização imaginado por um pedagogo católico, Paulo Freire, capaz de alfabetizar ao mesmo tempo que abria os alunos para as realidades do mundo, o anúncio da convocação do Concílio e as esperanças que despertava, a publicação, em 15 de maio de 1961, da encíclica *Mater et Magistra*, o clima político de abertura no Nordeste e no Brasil, tudo isso contribuiu para colocar a organização numa óptica bem mais radical que a desejada pelos seus fundadores. Em vez de praticarem um anticomunismo maniqueísta, as equipes do MEB dedicaram-se à “conscientização” do meio rural, quer dizer, à criação dos estimulantes intelectuais necessários à descoberta, pelos oprimidos, da realidade da sua opressão, das causas econômicas e políticas desta opressão e dos meios de a combater. De Kadt chama a ideologia do MEB de “populismo”. No Brasil e na América espanhola, este termo significa um movimento político de membros das classes dirigentes que manipula as massas com promessas e programas reformistas para obrigar a burguesia, por seu intermédio, a distribuir uma parte dos seus lucros, evitando ao mesmo tempo modificações sociais profundas e preconizando uma harmonia de classes na qual os populistas seriam instrumentos necessários, logo, os detentores do Poder em nome do bem comum. O emprego que De Kadt faz da palavra é totalmente diferente. Para ele, o populismo é uma categoria política européia e histórica, de que se encontram raízes na idealização do povo formulada pelos *narodniks* russos, do fim do século XIX. Aplicada ao Brasil, a

(43) É raro poder dizer-se que um estudo político esgote verdadeiramente determinado assunto. O de Emmanuel De Kadt sobre o MEB encontra-se entre estas raridades. Utilizo a sua versão sobre o nascimento do MEB — *op. cit.* . pp. 123-124 — e apoio-me nele para o essencial da narração que segue.

sua definição do “populismo católico” quer dizer: “1º) Os movimentos são formados por intelectuais ou estudantes preocupados com as condições de vida das massas miseráveis da sociedade — ‘O povo’ — que aparentemente não seriam capazes de identificar sozinhas os seus interesses; 2º) Estes intelectuais têm um profundo horror da manipulação do povo: o seu credo fundamental é o de que a solução dos problemas que afligem o povo deve sair dele próprio e de que as idéias e pontos de vista dos intelectuais, desenvolvidos num meio completamente diferente, podem, quando muito, servir-lhe de amplificador, mas nunca de diretivas.”<sup>44</sup>

Esta definição, apesar do emprego rebuscado do termo “populismo”, parece corresponder exatamente à atitude dos militantes católicos. Estes militantes eram então, em relação à política, o mesmo que os pintores primitivos em relação à pintura. De Kadt nota também que as premissas necessárias desta atitude “populista” é de que nenhum povo miserável pode tomar nas mãos o seu destino se não descobre a sua própria situação no mundo. Esta descoberta é a base da ação e é a razão pela qual os católicos de esquerda davam uma importância tão grande à conscientização.

A impressão generalizada daqueles que conheceram ou participaram nos começos do MEB é que os seus quadros dirigentes, tanto ao nível da equipe nacional como ao das equipes regionais, eram jovens, com um nível educacional elevado, provenientes da burguesia ou da pequena burguesia urbana, particularmente das capitais e das cidades mais desenvolvidas, tendo sido formados por um dos movimentos de juventude da Ação Católica, refletindo geralmente a desconfiança desta organizações para com a Hierarquia e militando ou simpatizando com a Ação Popular. As mulheres desempenhavam um papel importante na organização.<sup>45</sup> O questionário realizado por De Kadt, que retrata os quadros dirigentes em 1966, portanto numa fase em que o movimento estava já em decadência, confirma a maior parte destas impressões. As suas conclusões são: “Talvez a conclusão geral mais importante que é possível obter dos números esteja relacionada com a diversidade de características pessoais e de origem que se encontra de uma maneira reiterada entre os diferentes níveis do Movimento. Deste modo, enquanto a direção superior tinha uma maioria masculina (60%), as mu-

(44) De Kadt, *op. cit.*, p. 98.

(45) Notas tiradas ao longo do inquérito feito em 1967 sobre as perseguições sofridas pelo movimento, que serviu de base a Alves, *O Cristo do Povo*.

Iheres eram majoritárias (aproximadamente 65%) nos outros níveis. Metade dos quadros que se encontravam na direção haviam entrado para o Movimento durante os seus dois primeiros anos de funcionamento, enquanto esse era o caso de apenas um quinto dos que exerciam posições de responsabilidade intermédia e de nenhum dos funcionários dos escalões mais baixos. Metade destes últimos, se trabalhavam antes de entrarem no MEB, tinham sido professores, tal como dois terços dos do grupo intermédio, mas nenhum dos da direção. Um alto nível educacional caracteriza a amostragem, o que não é surpreendente em pessoas preocupadas com a educação. Apenas duas pessoas não tinham ultrapassado o ‘ginásio’, quer dizer, os quatro primeiros anos do secundário. Todos os restantes tinham estado pelo menos algum tempo num ‘colégio’, quer dizer, os três últimos anos do secundário. O mais notável é que todos aqueles que faziam parte do grupo de direção haviam obtido um diploma universitário ou preparavam-se para isso. No resto da amostragem, um pouco mais de metade tinha pelo menos uma certa educação superior e quase dois terços destes haviam obtido um diploma, geralmente de uma faculdade da sua cidade natal. A origem social dos quadros era nitidamente não operária... Um único membro do grupo de direção era originário de uma família de operários. As informações sobre a educação dos pais indicam que esta ascensão para a classe média era recente ou precária, mas também aí os quadros de direção são uma exceção impressionante... Metade dos englobados pela amostragem tinham sido — e nalguns casos eram-no ainda — militantes numa organização da Ação Católica... Entre os que entraram para o MEB durante os dois primeiros anos de atividade, dois terços tinham alguma experiência da Ação Católica e quatro quintos haviam pertencido a um dos movimentos ideologicamente radicais da juventude. Em contraste, entre os que entraram mais tarde para o Movimento, quer dizer, depois que o primeiro período de preparação intensiva e prudente fora substituído pela corrida à expansão de 1963 e começos de 1964, 55% não tinham qualquer experiência da Ação Católica.”<sup>46</sup>

A organização do MEB previa uma equipe responsável pela formulação política geral — o Nacional -, assim como pela coordenação das relações com a CNBB e o Governo e pela verificação do trabalho cumprido. O escalão intermédio compunha-se de diversos secretariados regionais, encarregados da operação dos “sistemas” de escolas em cada

(46) De Kadt, *op. cit.*, pp.139-141.

província e dos cursos para os “monitores” — nome dos que orientavam as classes — a quem a ideologia do Movimento e a realidade do seu nível educacional proibiam de chamar “professores”. Cada secretariado regional era composto de um ou vários sistemas. Estes sistemas consistiam numa equipe de professores remunerados, de inspetores, de locutores e de pessoal auxiliar, encarregados da elaboração e da transmissão dos programas de ensino, do controle da sua eficácia, dos contatos e da correspondência com os monitores. Os grupos de animação desempenhavam um importante papel na organização. Estes grupos, compostos geralmente por jovens militantes, percorriam o interior, fazendo reuniões para explicar o objetivo do trabalho. Normalmente, contactavam os camponeses por intermédio do padre local ou de um membro de um sindicato ou de uma liga de camponeses. Quando supunham que as discussões sobre as vantagens de uma escola-rádio tinham progredido suficientemente e que o entusiasmo da população estava desperto, escolhiam ou faziam eleger um monitor. Este era a pessoa encarregada de guardar o aparelho de rádio — que era gratuitamente atribuído a cada escola -, de enviar a correspondência para o secretariado regional e de explicar os cursos que eram transmitidos, de manhã e à noite. Os monitores tinham de saber ler e escrever, mas os seus conhecimentos eram quase sempre muito elementares. Para supri-los e para aprofundar os conhecimentos organizacionais e políticos que o Movimento considerava indispensáveis para uma “educação de base”, eram regularmente convocados para cursos intensivos, realizados nas capitais ou grandes cidades, cursos que “se tornaram uma dupla corrente de comunicações, porque foi através deles que as opiniões das bases exerceram pelo menos tanta influência sobre os dirigentes como os dirigentes sobre os monitores. Foi através destes cursos que inicialmente se formularam os princípios não diretivos que iriam ter uma influência fundamental no desenvolvimento do Movimento.”<sup>47</sup>

O número de sistemas na, época da expansão máxima do Movimento, em fins de 1963, era de 59; eram responsáveis por 7 000 escolas, tendo cada uma entre 10 e 15 estudantes, cuja idade variava entre os 15 e os 30 anos.

As escolas, que funcionavam em edifícios comunitários, tais como a escola pública ou a igreja e, na falta deles, na casa do monitor, eram definidas pelo MEB como “tendo como finalidade a integração cultural e econômica da comunidade rural numa comunidade mais ampla, por

(47) De Kadt, *op. cit.*, p. 132.

intermédio da transmissão sistemática de instrumentos de comunicação, de produção e da mudança de atitudes. O instrumento desta integração é principalmente a alfabetização, que, se é feita de uma maneira isolada, perde o seu significado e a sua motivação para as comunidades rurais e para o camponês”.<sup>48</sup>

As escolas não possuíam um programa rígido, já que tinham de ter uma flexibilidade suficiente para incorporar as iniciativas dos alunos. Por outro lado, não deviam limitar a sua influência aos alunos porque, na medida em que conseguissem transmitir aos camponeses a idéia de uma ação comunitária, teriam de atingir o conjunto da comunidade. A qualificação de base aplicada à educação dispensada pelo MEB tinha o objetivo de transmitir a idéia, tão cara aos filósofos católicos, da formação integral do homem. Em consequência, o Movimento não se deveria limitar a transmitir o ensino das primeiras letras e de noções sumárias de aritmética. Tinha necessariamente de se preocupar com o desenvolvimento comunitário, técnicas sanitárias e agrícolas, noções de democracia política e de direito sindical. Devia, sobretudo, despertar e apoiar as iniciativas locais que pudessem preparar o caminho para a transformação da sociedade.

Na teoria, e no espírito dos bispos, esta transformação não era socialista e a sua definição, extremamente imprecisa. Nas “instruções gerais” distribuídas em 1961, os bispos falavam em “preparar o povo para a indispensável transformação das regiões subdesenvolvidas, ajudando-o a defender-se contra as ideologias que são incompatíveis com a idéia cristã de nação”. Na prática, os militantes recusaram definir-se pela negativa — como sendo contra as ideologias não cristãs — e escolheram uma atitude positiva, que correspondia ao seu comprometimento e às realidades da vida miserável com a qual se defrontavam no seu trabalho. Segundo De Kadt, este contato com o mundo camponês, que os dirigentes só conheciam de leituras, foi fundamental para a evolução política do Movimento.<sup>49</sup> É que a exploração e a miséria dos campos no Nordeste, as condições de vida de uma população obrigada a morrer lentamente de fome numa terra em que a monocultura da cana-de-açúcar não deixava sequer terreno para a roça familiar, como era usual noutras regiões brasileiras, eram suficientemente violentas para lançar na luta social o mais conservador dos filhos da burguesia urbana. Em 1951, depois de uma primeira reunião das equi-

(48) Alves, *op. cit.*, p. 165. (49) De Kadt, *op. cit.*, p. 153.

pes regionais e do Nordeste, o MEB lançava-se na tarefa de “contribuir de uma maneira decisiva para o desenvolvimento integral do povo brasileiro. tendo em vista as dimensões totais do homem e utilizando todos os métodos autênticos de conscientização. Isso deveria ser levado a cabo a partir de uma perspectiva de autopromoção e deveria conduzir à transformação decisiva das mentalidades e das estruturas. Esta transformação parece-nos, neste momento, necessária e urgente”.<sup>50</sup> Um ano mais tarde, os coordenadores sentiam a necessidade de elaborar um texto para uma cartilha capaz de ajudar o despertar das consciências que buscavam como seu objetivo primário. Formou-se um grupo de estudos, preparou-se um texto e, depois da aprovação por alguns bispos, foi encomendada a impressão de cem mil exemplares a uma tipografia de esquerda. A 20 de fevereiro de 1964, o livro foi apreendido pela polícia política do Estado da Guanabara, governado por Carlos Lacerda, um dos principais chefes da conspiração contra Goulart. A começar pelo título *Viver é Lutar*, tudo neste livro foi apresentado como prova da “comunização” da Igreja e da infiltração subversiva no MEB.<sup>51</sup>

Os textos das cartilhas não eram o único instrumento de trabalho dos militantes do MEB e de outras organizações católicas empenhadas na mobilização camponesa. Em 1961, Paulo Freire, professor na Universidade Federal de Pernambuco e católico radicalmente votado à causa das transformações sociais, tinha posto em prática um método para ensinar os camponeses a ler em quarenta horas de aulas, mas a alfabetização não era, no seu espírito, senão um objetivo quase secundário a atingir. Fundamentalmente, Paulo Freire queria ensinar os camponeses a pensar, a reconhecer o seu lugar na sociedade, a ver as relações de dominação que impediam o seu progresso. A razão desta insistência na análise da realidade era idêntica à que compelia os quadros do MEB para a via “não diretiva” — uma profunda crença na possibilidade que o homem tem de modificar o seu mundo e a si próprio, a partir do momento em que toma consciência da opressão de que é vítima. Com efeito, as oito primeiras aulas de cada curso de alfabetização eram exclusivamente destinadas a estimular a “consciência crítica” dos camponeses. Desenhos, progressivamente

(50) Introdução às conclusões da primeira reunião dos coordenadores do MEB, 1961, citada por De Kadt, *op. cit.*, p. 154.

(51) Os pormenores deste escândalo encontram-se em Alves, *O Cristo do Povo*, pp. 176-177. e em De Kadt. *op. cit.*, pp. 156 a 162.

complexos, eram projetados numa tela e os alunos eram convidados a “descodificarem-nos”, quer dizer, a encontrar o seu sentido oculto. A partir destas imagens descobriam coisas simples, como a diferença entre o mundo natural e aquele que o homem constrói com o seu trabalho, mas também as relações mais elaboradas, tais como as entre o homem e a religião, ou entre o empregado e o arrendatário, por um lado, e o patrão e o proprietário, por outro. A lição de coisas, que só era chamada lição à falta de melhor termo, de tal maneira era nela importante a iniciativa do aluno e constante a aprendizagem do professor servia também para introduzir na discussão algumas palavras geradoras, dando lugar a jogos de letras que se transformavam na alfabetização propriamente dita.

Os resultados puramente pedagógicos deste método, que conseguia motivar profundamente os alunos, eram tão espetaculares que mesmo os americanos da Aliança para o Progresso se deixaram entusiasmar e contribuíram financeiramente para as primeiras experiências. Uma das mais célebres realizou-se na pequena cidade de Angicos, terra natal do governador do Rio Grande do Norte, Aloísio Alves, então o político preferido dos americanos no Nordeste. Todos os analfabetos da cidade foram mobilizados. Ao fim de algumas semanas de trabalho, os operários da construção civil sabiam já o suficiente para lerem os seus contratos e fizeram uma greve para reclamar o pagamento do salário mínimo. Os detidos da prisão lançaram um jornal reivindicativo. Uma prostituta que fora excluída da sua aula em consequência das queixas das “mulheres honestas” escreveu ao Governo para protestar contra esta discriminação, que lhe parecia a mais injusta de todas as que tinha conhecido desde que, “com a idade de 12 anos, descobri a única parte do meu corpo que tinha valor”.<sup>52</sup>

A ênfase de Paulo Freire na liberdade de escolha que devia ser reconhecida aos alunos coincidia perfeitamente com as preocupações de numerosos militantes do MEB e acrescentava-lhes algo mais — a possibilidade de se conseguirem resultados rápidos na politização do campesinato. resultados que poderiam ser mais rapidamente alcançados que através de um movimento da Igreja. Por conseguinte, quando o ministro de Educação Nacional e o Governo de Pernambuco decidiram lançar uma campanha de alfabetização verdadeiramente mas-

(52) Ver Page, *op. cit.*, p. 173.



siva pelo método Paulo Freire, ofereceram-se como voluntários para excuta-lo.<sup>53</sup>

Ao mesmo tempo em que as experiências de alfabetização de Paulo Freire se desenvolviam, o MEB e as organizações católicas de sindicalismo rural aumentavam enormemente o esforço de aliciar camponeses. O comprometimento social dos militantes encarregados de executar mudou completamente a óptica do seu trabalho. Em contato com a brutal exploração das usinas de açúcar, não tinham nenhuma vontade de pregar a harmonia de classes, a paciência, o respeito pela propriedade privada nem pelos “direitos” dos patrões. Além do mais, como mantinham contatos fáceis com os bispos, sobretudo com os do interior, conseguiram, pela narração das misérias de que eram testemunhas, conscientizar um grande número dos seus superiores, tal como eles próprios haviam sido educados pela miséria da vida campesina. Os camponeses, orgulhosos da sua consciência estruturada de uma maneira nova e de uma esperança finalmente pressentida, não unham nem desejo nem interesse em aderir a uma doutrina social católica que retardaria a sua libertação.

A educação sindical divulgada pelo MEB no seu início estava ainda pejada de preconceitos. O Movimento julgava-se obrigado a justificar-se declarando ter por finalidade “a formação de sindicatos verdadeiramente dirigidos pelos camponeses”,<sup>54</sup> como se os sindicatos que não eram formados por ele não fossem dirigidos “verdadeiramente” pelos camponeses. Esta maneira de enunciar os seus propósitos era ainda o reflexo da propaganda tradicional das classes dominantes, segundo a qual as idéias marxistas não podem, pela sua própria força, convencer os camponeses e os operários e têm de ser, portanto, impostas de fora, pelos agentes de Moscou ou da Havana, o que impediria os sindicatos que as adotam de serem “verdadeiramente” dirigidos pelos seus associados. Contudo, na mesma época em que estas palavras eram escritas pela equipe nacional, as equipes locais informavam que, à falta de organizações capazes, tinham assumido o trabalho de criarem sindicatos. De Kadt observa que isso queria dizer que, na prática, “nos locais em que o MEB era a única influência exterior, nos locais em que nenhum dos vários partidos interessados na organização dos camponeses conseguira

(53) Paulo Freire exprimiu as suas idéias sobre a educação popular em *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1967, e *Pedagogia del Oprimido*, Montevideo, Editorial Tierra Nueva, 1970.

(54) Relatório Anual do MEB, 1963, p. 62.

estabelecer uma base, os camponeses desejosos' fundar um sindicato apenas podiam pedir conselhos aos orientadores do MEB. Um sindicato não poderia jamais formar-se a menos que se encontrasse alguém que possuísse a indispensável competência literária e conhecimentos apropriados sobre requisitos administrativos e legais sobre o processo e o encaminhamento burocráticos".<sup>55</sup> O dirigismo era, pois, aplicado até pelo MEB.

Em fins de 1963, especialistas em sindicalismo trabalhavam com as equipes provinciais ou locais em todos os Estados do Nordeste, num Estado do Norte, o Pará, e em dois do Centro-Oeste, Minas Gerais e Goiás. Trabalhando ou exclusivamente no Movimento ou em colaboração com outras organizações da Igreja, conseguiram implantar uma rede impressionante de sindicatos: 17 dos 47 sindicatos do Ceará, todos os 66 do Rio Grande do Norte, todos os sindicatos da região seca do Paraíba — mas nenhum na zona úmida da cana-de-açúcar, em que os camponeses eram mais politizados e preferiam as ligas camponesas -, 31 dos 105 sindicatos de Pernambuco, 17 sindicatos em Alagoas, 37 em Sergipe, 14 na Bahia. Em Minas Gerais, onde um sacerdote, o Pe. Francisco Laje, dirigia a organização governamental para a reforma agrária (o que dera aos católicos comprometidos um instrumento de trabalho mais eficaz) o MEB não participou oficialmente na fundação

dos 109 sindicatos do Estado. Em São Paulo contribuíra para a fundação' de 10 sindicatos, muito embora este Estado, assim como os do Sul, não estivesse compreendido na sua zona de trabalho.<sup>56</sup>

Um número considerável destes sindicatos dependia da direção dos padres e dos leigos que os tinham formado. A sua vida era artificial, a formação dos militantes demasiado superficial. A sua força impressionava mais os leitores urbanos das estatísticas que os senhores das terras em que deviam travar o seu combate. Uma vez estabelecida a ditadura militar e desencadeada a repressão contra o movimento sindical, desmantelaram-se espontaneamente. Na maior parte dos casos, a polícia nem sequer teve necessidade de prender os dirigentes. Os que estavam conscientes da luta foram obrigados a fugir, já que as bases não lhes ofereciam suficiente proteção para uma clandestinidade no local.

Uma vez mais, os camponeses viram-se isolados, desorganizados, à mercê dos seus opressores. Os leigos do MEB não poderiam mais

(55) De Kadt, *op. cit.*, p. 164.

(56) Os números sobre a fundação de sindicatos nunca foram reunidos numa publicação oficial do Movimento. Os que apresento foram obtidos pelo inquérito que fiz junto dos regionais. Ver Alves. *op. cit.*, pp. 78-115.

protegê-los. Por vezes foram substituídos por padres, que se tornaram porta-vozes dos seus agravos e denunciantes das brutalidades que sofriram. Quando o exército deixou de respeitar a proteção mágica que a batina concedia a estes homens e começou a prendê-los, foi a vez de alguns bispos, conscientes das injustiças sociais, levantarem os seus protestos. A defesa dos oprimidos tornou-se assim a tarefa de um grupo cada vez menor que discutia os seus problemas a um nível progressivamente mais alto na organização social.

Em 1963 e 1964 o MEB abandonou os seus princípios não diretivistas devido à competição desenfreada das organizações políticas pelo controle das massas camponesas e pela direção das federações dos sindicatos rurais. Por um lado, os bispos tradicionalistas faziam pressão para que os sindicatos fossem formados, mesmo de uma maneira simplesmente formal e fictícia, a fim de colocar uma futura confederação dos trabalhadores agrícolas sob a influência dos círculos de operários católicos. Por outro, os católicos de esquerda, já então reunidos na Ação Popular, queriam também dominar esta confederação para transformá-la em instrumento de agitação revolucionária e para terem um trunfo nas negociações com os comunistas, com as outras forças de esquerda e com o Partido Trabalhista de Goulart. Comunistas e trabalhistas, por seu lado, interessavam-se por estes sindicatos para aumentarem a sua influência sobre uma classe até então mantida afastada da vida política e para se prepararem para as eleições presidenciais, previstas para 15 de novembro de 1964.

A disputa entre grupos tão diversos em torno de formalidades burocráticas só pode ser compreendida à luz da legislação brasileira do trabalho. Esta legislação, reunida em 1943 sob o nome de “Consolidação das Leis do Trabalho”, estabelece que “a associação profissional e sindical é livre, mas apenas os sindicatos regularmente reconhecidos pelo Estado têm o direito legal de representar os que participam numa dada categoria profissional, de defender os seus direitos perante o Estado e as associações profissionais, de estabelecer contratos coletivos obrigando a todos os seus membros, de impor contribuições e de exercer funções delegadas pela autoridade pública”.<sup>57</sup> O Estado, por intermédio do Ministério do Trabalho, tem o direito de intervir direta, constante e soberanamente em todos os atos da vida sindical, cujas decisões dependem do seu acordo para serem válidas.

(57) Consolidação das Leis do Trabalho, artigo 138. O texto é a tradução quase literal da 111 Declaração da *Carta del Lavoro*, de Mussolini.

A unidade de base da organização do trabalho é o sindicato composto pelo menos de um terço dos operários de uma dada categoria profissional numa superfície geográfica determinada, que é geralmente o município. O reconhecimento pelo Ministério do Trabalho do monopólio de representação de um sindicato depende do cumprimento de uma série de formalidades, entre as quais se encontra o “certificado ideológico” que os dirigentes têm de obter da polícia política para serem elegíveis.<sup>58</sup>

O Ministério do Trabalho recolhe o imposto sindical e só o distribui aos sindicatos que reconhece. Este imposto, um dia de salário de cada empregado do país, é a base econômica principal da maior parte dos sindicatos. O Ministério tem também o poder de anular as decisões das direções sindicais, de suspender ou de demitir os seus membros, de fechar o sindicato provisória ou definitivamente. Pode também nomear um funcionário para a direção no caso de anulação dos mandatos dos dirigentes eleitos. O orçamento anual e as despesas dos sindicatos têm de ser aprovados por um dos seus departamentos.

A legislação torna difícil a articulação dos sindicatos nacionais e favorece a dispersão das forças operárias. Mesmo em São Paulo, onde a concentração industrial é maior, 57% dos sindicatos industriais limitam-se aos seus municípios.<sup>59</sup> Todos os sindicatos nacionais representam trabalhadores dos transportes: 12 reúnem diferentes categorias de marinheiros e de oficiais da Marinha Mercante e 2 representam o pessoal das companhias de aviação.<sup>60</sup> Os empregados do monopólio nacional do petróleo, a Petrobrás, têm sólidas ligações nacionais, que, no entanto, não são oficiais. É interessante notar que os sindicatos articulados em bases geográficas mais amplas foram os mais combativos antes do golpe de Estado militar e os que melhor resistiram às intervenções que se seguiram.

O segundo nível da organização do trabalho é constituído por federações, cuja jurisdição cobre o território de cada Estado. As federações podem ser formadas por um mínimo de cinco sindicatos reconhecidos de uma mesma categoria profissional; não pode haver num Estado

(58) A obrigação do certificado ideológico foi estabelecida por um regulamento do Ministério do Trabalho de 31 de julho de 1940, revogado em 1º de maio de 1951 e restabelecido pela ditadura militar em 1964. Ver Schmitter, *op. cit.*, p. 116.

(59) Orphelina Rabelo, *A Rede Sindical Paulista*, São Paulo, Instituto Cultural do Trabalho, 1965, p. 68.

(60) Schmitter, *op. cit.*, p. 179.

duas federações para uma mesma categoria profissional. A que obtiver o reconhecimento do Ministério do Trabalho será a única a ter uma existência legal. As federações também podem ser fundadas por ordem direta do Presidente da República.

Finalmente, no vértice da organização do trabalho, encontram-se as confederações nacionais, formadas pelo menos por três federações. Schmitter explica que têm, formalmente, “as mesmas prerrogativas e estão sujeitas às mesmas restrições claramente definidas, ainda que num grau menor, que as outras organizações. Na prática, contudo, foi evidente, desde o princípio, que as confederações dos empregadores, assim como as de operários, gozavam (ou suportavam) de uma ligação absolutamente especial com o Presidente da República. Isso produziu-se devido ao seu prestígio, à sua localização (junto dos centros do poder Executivo), ao seu poderio financeiro e aos seus amplos poderes para nomear representantes para os lugares de conselheiros junto aos ministérios e às agências administrativas, assim como juízes no Supremo Tribunal do Trabalho”.<sup>61</sup>

Não é, pois, surpreendente que aqueles que competiam pelo controle do sindicalismo rural prestassem pelo menos tanta importância à constituição das federações de sindicatos e à CONTAG (Confederação dos Trabalhadores na Agricultura), como à formação de unidades de base e de militantes.

A primeira reunião dos sindicatos e federações rurais para formar a CONTAG realizou-se em junho de 1963, em Natal. Preparada pelos grupos mais próximos da hierarquia católica, e particularmente do bispo de Natal, D. Eugênio Sales, esta reunião discriminava contra as ligas camponesas e os sindicatos comunistas. Visivelmente não era representativa do conjunto do movimento sindical e as suas decisões foram imediatamente contestadas. Pouco depois, a 27 de outubro, quatro federações controladas pela Hierarquia reuniram-se no Recife e começaram a preencher as formalidades burocráticas necessárias à criação de uma confederação. A iniciativa, mais uma vez, suscitou protestos. Finalmente, a pedido do ministro do Trabalho, todos os grupos com implantação no meio camponês se encontraram a 20 de dezembro. Segundo um porta-voz dos católicos conservadores, “a divisão era a seguinte: havia dez federações controladas pelos comunistas, oito controladas pelos círculos de operários católicos e oito controladas pela

(61) Schmitter, *op. cit.*, p. 118. A Consolidação das Leis do Trabalho estabeleceu também uma jurisdição dos conflitos de trabalho, exercida por tribunais especiais.

Ação Popular. Tudo fazia crer que, a respeito deste ponto (a escolha de diretores), a AP se aliaria aos círculos de operários católicos para vencer os comunistas. Os círculos tentaram tudo para formar esta aliança, mas todos os seus esforços foram inúteis. A Ação Popular estava comprometida com os comunistas e manteve os seus compromissos”.<sup>62</sup> Na realidade, o acordo com os comunistas fora feito pelo conselheiro sindical da equipe nacional do MEB para impedir que a confederação caísse nas mãos dos círculos operários católicos, cujas posições patronais eram bastante notórias. As federações presentes na reunião eram 26, não 28, e a Ação Popular controlava apenas 4; as outras duas que tinham participado no acordo estavam em mãos de católicos politicamente menos comprometidos mas suficientemente preocupados com o futuro das organizações camponesas para se recusarem a uma aliança com os círculos operários. Não se pode, contudo, rejeitar a conclusão de De Kadt, segundo a qual “a luta pelo poder na CONT AG tinha reduzido o esforço principal do sindicalismo rural a uma disputa entre grupos com ideologias em conflito pelo controle burocrático de uma organização nacional cuja eficácia para a causa dos camponeses era duvidosa”.<sup>63</sup>

A apreensão do livro *Viver é Lutar* foi para o MEB e para os leigos empenhados na luta social um ameaçador aviso, aviso que o golpe de Estado transformaria em repressão um mês mais tarde. No momento da apreensão, quando o jogo ainda não estava feito, D. Távora, arcebispo de Aracaju, tinha sido encarregado pela CNBB de defender os pontos de vista dos militantes. Foi nisso um precursor, porque, nos anos que se seguiriam, o diálogo entre católicos e autoridades iria ser cada vez mais conduzido pelos membros da Hierarquia. Os argumentos que apresentou serão mais tarde retomados pelo grupo de bispos preocupados com o destino dos jucistas e dos militantes perseguidos da Ação Católica. Dirigindo-se ao delegado da polícia política do Rio de Janeiro, dizia: “É preciso dizer aqui, Senhor Delegado, que se fizesse eu próprio, bispo da Santa Igreja, uma seleção entre as centenas de frases que encontramos em documentos pontifícios, de Leão XIII a Paulo VI, que condenam qualquer situação histórica na

(62) Eustáquio Gallejones, S. J., AP, *Socialismo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Centro de Informações Universitário, 1965, p. 41. Uma descrição igualmente sectária encontra-se em Leonard Therry, “Dominant Power Components in the Brazilian-Student’s Movement,” *Journal of Inter-American Studies*, janeiro de 1965.

(63) De Kadt, *op. cit.*, p. 166.

qual o econômico-social ou o político esmaga o homem, e se publicasse este estudo em livro, esse livro correria o perigo de ser considerado ‘subversivo’.”<sup>64</sup>

O argumento não adiantou muito. Em abril de 1964, a repressão golpeou imediatamente qualquer trabalho sindical, católico ou não, desde os primeiros dias do golpe de Estado. Até o Consulado Norte-Americano no Recife fez das tripas coração para impedir que os seus padres preferidos, Crespo e Mello, fossem mofar um pouco na prisão, entre os comunistas e os católicos comprometidos que tanto tinham combatido.<sup>65</sup> As atividades do MEB permaneceram vários meses paralisadas. Um pouco por todo o lado, mas particularmente no Nordeste e em Minas Gerais, os seus escritórios foram invadidos, os seus militantes presos, os seus rádios apreendidos e expostos nas casernas juntamente com as armas de caça e a literatura marxista que os militares exibiam como provas de subversão e como justificação para a sua intervenção na vida política do país.<sup>66</sup> Depois, uma vez passada a primeira vaga repressiva, os bispos conservadores decidiram controlar o MEB. Em maio de 1964, nomearam um monsenhor, o Pe. Tapajoz, que nunca tivera contatos com o Movimento, para redigir as suas novas diretivas. As propostas de reorganização que apresentou, estabelecidas segundo urna áptica jurídica da Igreja e prevendo linhas paralelas de comando, uma para os leigos, outra para os bispos, foram recusadas pela equipe nacional, que queria conservar a sua liberdade e o seu comprometimento ao lado do povo. Um acordo foi finalmente aceito, pelo qual os bispos reforçavam o seu poder sobre o Movimento, mas este mantinha as suas posições ideológicas, ainda que os militantes soubessem que não poderiam ser aplicadas na prática, dado o novo contexto político do país. É preciso frisar, no texto deste acordo, a explicação do que De Kadt chamou o “populismo do MEB”, que aparece quando se diz que “a integração dos camponeses na comunidade deve passar por opções conscientes e livres, cuja diversidade lhes deve ser apresentada, mas sem que nenhuma opção particular lhes seja imposta”,<sup>67</sup> Esta recusa de aceitar e recomendar uma dada fórmula de organização social, já

(64) D. José Távora, carta ao delegado Denizard Correa Pinheiro, de 10 de março de 1964, Alves, *op. cit.*, p. 177.

(65) Ver Page, *op. cit.*, p. 209.

(66) Um inquérito completo sobre as perseguições sofridas pelo MEB encontra-se em Alves, *O Cristo do Povo*, pp. 177-211.

(67) De Kadt, *op. cit.*, p. 197.

que é isto a que o texto se refere, é uma reviravolta violenta em relação ao antigo proselitismo das equipes regionais e dos seus “sistemas”. Na medida em que a repressão se institucionalizar, considerando as greves e a ação sindical como crimes contra a segurança nacional, puníveis com prisão e torturas, o “não-diretivismo” do Movimento aprofundar-se-á. A longo prazo a ação do MEB perderá o seu conteúdo social. As equipes esboroar-se-ão, abandonadas primeiro pelos voluntários que lhes traziam o ardor da sua juventude, depois pelos quadros permanentes mais comprometidos, que procurarão outros caminhos para a sua militância, finalmente pelos membros da equipe nacional, até à partida, em 1970, da sua fundadora e secretária-geral. Quando a falta de recursos governamentais, a regionalização do Movimento, colocado sob a autoridade direta dos bispos diocesanos, o deslocamento do seu campo geográfico de ação, que passou do Nordeste socialmente explosivo para o vasto deserto verde da Amazônia, e a nomeação de um secretário-geral conservador vibraram o derradeiro golpe no seu significado político, a alma do MEB estava morta há muito tempo e a sua influência na construção de um modelo possível para a atividade política da Igreja parecia ser apenas uma recordação, cara aos que a haviam formulado, mas sem qualquer possibilidade histórica de cumprir-se. No entanto, a semente fora semeada e haveria de reflorescer, expurgada de muito joio, sob formas diferentes, através da ação dos militantes da geração seguinte, a dos anos setenta.

## As Organizações Operárias

Após o golpe de Estado de 1964 e até que as comunidades eclesiais de base começassem a se desenvolver, as organizações operárias da Ação Católica — ACO e JOC — tomaram o lugar da JUC e dos militares do sindicalismo rural como porta-vozes dos leigos que queriam transformar revolucionariamente o papel político da Igreja. Esta substituição foi possível graças a um conjunto de fatores que se relacionam com as forças no interior da Igreja e na política nacional. No plano eclesial, as organizações operárias da Ação Católica, ainda que introduzidas no Brasil desde 1947, nunca tiveram conflitos com a Hierarquia do tipo dos da JUC. Isso talvez seja devido ao seu desenvolvimento ideológico mais lento e à sua débil implantação, mas o fato indiscutível é que os bispos não manifestavam para com a ACO a mesma repulsa que tinham para com os estudantes. Por outro lado, as organizações operárias podiam aproveitar o velho complexo de culpabilidade da



Hierarquia face a um mundo operário que ela sentia perdido para a Igreja. Este complexo, enunciado por Leão XIII e repetido mil vezes desde então, predisponha os prelados a apoiar qualquer esforço que pudesse ajudar ao restabelecimento da sua influência sobre o proletariado. Viam na JOC e na ACO os “bons operários”, capazes de lhes servirem de ponta de lança entre as massas descristianizadas das fábricas. Olhavam para as suas atividades com um paternalismo benévolo e satisfeito.

No contexto geral da política brasileira, a Ação Católica Operária era demasiado fraca, a sua influência demasiado pequena, para que a sua ação preocupasse imediatamente os oficiais encarregados da repressão ou o estado-maior do Serviço Nacional de Informações, organismo responsável pelo policiamento das manifestações ideológicas subversivas. Em consequência, a JOC e a ACO conservaram, durante muito tempo, a sua liberdade de ação. Puderam continuar a discutir problemas políticos, a estudar as análises críticas da sociedade capitalista, a fazer proselitismo, a debater o papel da Igreja na sociedade brasileira muito depois de a perseguição policial ter chegado à porta do MEB e de a intervenção da Hierarquia ter dispersado os grupos estudantis.

A JOC e a ACO foram dirigidas, até 1968, por conselhos nacionais e por seis conselhos regionais, que cobriam as regiões Norte, Centro-Oeste, Nordeste, Sul, Extremo-Sul e Mapice, esta última correspondente aos Estados de Maranhão, Piauí e Ceará, na parte mais setentrional do Nordeste. Organizações de elite, o número dos seus militantes era muito reduzido. Em 1968, a JOC contava apenas 527 militantes, 101 dirigentes e 26 coordenadores permanentes. Entre os seus aderentes, os desempregados — 144 — eram o grupo mais numeroso, seguido dos operários industriais, em número de 130, e das empregadas domésticas, 77. A idade dos militantes variava entre 18 e 25 anos. Os recursos para a manutenção dos permanentes nacionais provinham principalmente do estrangeiro — da JOC internacional, cuja sede é em Bruxelas, de França e da Itália. As receitas referentes aos doze meses compreendidos entre junho de 1967 e junho de 1968 tinham sido de 48.139 cruzeiros, dos quais 41.269,50 oriundos da Europa. As contas do movimento não assinalam doações das instituições norte-americanas ou alemãs, normalmente tão importantes para as organizações da hierarquia brasileira.<sup>68</sup> A partir de 1968, as equipes regionais foram aboli-

(68) Estes números foram apresentados pelo Conselho Nacional da JOC no congresso JOC-ACO, reunido no Recife em junho de 1968. Documento mimeografado, nos arquivos do autor.

das, O número de permanentes foi reduzido como medida de economia e os dirigentes nacionais receberam ordem de viverem na sua região de origem.

O endurecimento da atitude da ACO face ao regime militar foi gradual. Logo após o golpe de Estado, algumas equipes regionais distribuíram manifestos que, apesar das críticas e das advertências não podiam ser considerados muito radicais. Depois, à medida que a política social do Governo se definia, que o preço principal do combate à inflação era pago pelos operários, cujos salários perdiam todos os meses parte do seu poder aquisitivo, o tom subiu. A deflação, além da compressão salarial, provocou um desemprego considerável e a falência de numerosas pequenas e médias empresas. A instabilidade veio então juntar-se às dificuldades econômicas da classe operária. A fome e o desemprego serão pois os primeiros temas dos protestos das organizações, que não ultrapassam ainda, nas suas análises, o quadro conjuntural imediato. Em 1º de julho de 1965, a JOC de Porto Alegre, equipe regional do Extremo-Sul, dizia que “os operários não são responsáveis se a inépcia e a corrupção administrativas empobreceram o país. Não são responsáveis se os dirigentes das empresas, em vez de aumentarem e modernizarem as fábricas, gastaram os lucros em palácios, em automóveis, em viagens, em banquetes, ou se os depositaram nos bancos estrangeiros. O que pedimos aos governantes e aos empresários são novas oportunidades de trabalho e medidas urgentes e decididas para que a nação não seja construída com a fome e os sofrimentos dos mais fracos, mas com o sacrifício e o trabalho de todos. Desejamos que as empresas comunitárias, em que os trabalhadores terão uma participação na propriedade, nos lucros e na gestão, sejam apoiadas tal como pede a doutrina social da Igreja”.<sup>69</sup>

O documento publicado pela ACO do Recife por ocasião do 1º de maio de 1966 é já de uma natureza diferente. A crítica é feita ao conjunto das estruturas sociais. A sua conclusão é que “há como que um plano posto em prática para destruir as pessoas pela destruição dos seus direitos e da sua dignidade”.<sup>70</sup> A solidariedade que os bispos da região, e particularmente D. Hélder Câmara, manifestaram a esta análise desencadeou a primeira grande crise entre o regime militar e as autoridades eclesiais. A declaração dos bispos foi inicialmente

(69) Manifesto da JOC de Porto Alegre, texto mimeografado, nos arquivos do autor.

(70) Ver Charles Antoine, *op. cit.*, p. 90.

censurada na imprensa e televisão locais; em seguida, publicada discretamente, serviu de pretexto para uma furiosa campanha de propaganda, que não hesitou em afirmar ser essa opinião conforme às resoluções da Conferência Tricontinental, que se havia reunido em Havana havia pouco tempo. Um ano mais tarde o ataque tornou-se ainda mais estruturado. O título ao documento da ACO do Recife vai direto ao coração das críticas que depois se desenvolveram sobre o modelo brasileiro de crescimento econômico: “Nordeste, Desenvolvimento sem Justiça.” A análise chega a afirmar que “se assiste, no Nordeste, à substituição de uma estrutura feudal por uma estrutura capitalista. Como militantes cristãos, não podemos deixar de exprimir o nosso profundo temor face ao tratamento materialista que o capitalismo dá aos problemas, sem se preocupar com o homem, que pode, desta maneira, ser utilizado como simples instrumento no jogo das estatísticas e dos planos”.<sup>71</sup> A denúncia do Governo, “que estimula o desprezo pelos direitos e pela dignidade dos trabalhadores,” é quase uma declaração de guerra. Anuncia a tomada de posição, ideologicamente madura, que será a do Congresso Nacional dos Movimentos, reunidos durante quinze dias no Recife, em junho de 1968.

Os debates e a análise política do Congresso conjunto da JOC e da ACO em 1968 darão origem às definições mais progressistas que até então haviam sido feitas por uma organização católica do Brasil. A seriedade e o categorismo das suas decisões ultrapassam em muito as apalpadelas da JUC quando do Congresso dos Dez Anos e todos os documentos que o movimento estudantil produziu depois. Chegaram tão longe que a JOC internacional se viu na obrigação de enviar ao Brasil o seu assistente, o padre australiano Brian Burke, que, depois de longas discussões com a equipe de dirigentes nacionais, conseguiu que fizessem marcha atrás, única maneira de acalmar as inquietações da CNBB.

A introdução às resoluções do Congresso da ACO-JOC consistia num resumo das teses de Marx sobre a evolução histórica dos modos de produção. Seguiu-se uma exposição da história do Brasil que utilizava estas categorias para concluir que a grande penetração do imperialismo na economia nacional coincidia com o governo de Kubitschek (1955-1960). Cada modo de produção era dado como resultante da solução das contradições produzidas pela luta de classes e o juízo expedido so-

(71) O texto integral deste documento foi publicado pela revista *Vozes*, maio de 1967.

bre o capitalismo era definitivo: “O capitalismo é intrinsecamente mau, porque impede o desenvolvimento integral do homem e o desenvolvimento solidário do povo.” Acabar com o patrão “não é possível e não conduz a nada. O problema é acabar com a instituição do patronato para alcançar o objetivo final de uma sociedade sem classes”. Este objetivo tinha de ser alcançado pelo povo utilizando as greves, um partido político organizado, um programa; uma força militar, já que o confronto violento parecia ser inevitável. A ideologia revolucionária “devia ser a consequência da fé no interior de uma prática que se manifesta ideologicamente”. Examinando a ação do movimento, a maioria dos congressistas foi de opinião que ela tinha sido reformista e profundamente conservadora. Quanto à Igreja, propuseram distinguir entre a instituição eclesial e a instituição eclesiástica. “A instituição eclesial é o povo-sinal, que concretiza a vontade redentora de Jesus Cristo, enquanto a instituição eclesiástica é a organização oficial, jurídica, que pode tornar-se um sério obstáculo à realização do acontecimento Jesus Cristo. Da mesma forma que Jesus contestou as instituições religiosas do seu tempo, a consciência crítica do profetismo deve desafiar as estruturas eclesiásticas dos nossos dias. A religião é a expressão cultural de um povo. O cristianismo é uma fé, não é uma religião. Abandonar a religião não é o mesmo que abandonar a fé. O povo não está preparado para abandonar a religião. Devemos respeitar e purificar os seus hábitos religiosos transformando a religião num potencial de libertação.”<sup>72</sup>

A correlação de forças não era favorável à execução de um programa tão vasto nem à sustentação de teses tão ousadas. A perseguição militar, o escândalo entre os bispos, a intervenção do Pe. Burke, compeliram os membros da equipe nacional a aplicar os seus recentes conhecimentos políticos dando um passo atrás, depois de terem dado dois em frente. Em 30 de julho de 1969, o assistente internacional da JOC podia comunicar à assembléia geral da CNBB que a “equipe nacional dos movimentos reconhecia que o documento do Recife não é a expressão autêntica da JOC ou da sua equipe nacional; que alguns militantes tinham sido manipulados por grupos políticos; que a JOC queria tornar-se um movimento de massas, e não simplesmente um movimento de grupos politicamente comprometidos; e que ela se dispunha a dar prioridade

(72) Os documentos deste Congresso foram apreendidos pelo Exército, que deu exemplares a alguns bispos amigos. A cópia que utilizo foi oferecida a D. Vicente Scherer.

aos aspectos educativo e apostólico do movimento, a partir de pequenas ações na vida quotidiana, segundo a pedagogia jocista”.<sup>73</sup>

D. Scherer pôde regozijar-se publicamente pela volta da ovelha tresmalhada que “poderia reconquistar confiança e simpatia voltando aos métodos da autêntica formação cristã da personalidade e dos líderes desinteressados e eficazes”.<sup>74</sup> O regozijo do cardeal talvez tenha sido prematuro. Em 1970 toda a equipe nacional e dois assistentes do movimento foram presos pelo Exército, torturados e obrigados a comparecer perante um tribunal militar por crime de subversão. Mais tarde, na véspera de Natal, a ACO do Recife reincidiu. O título da declaração: “Nordeste — o Homem Proibido.” Perguntava: “Será verdade que a vida política oferece aos trabalhadores mais possibilidades de se afirmarem e conquistarem o seu lugar ao sol? Como é que isso pode acontecer se o poder está na mão dos capitalistas? A política está nas mãos dos ricos, e os raros operários que chegam a penetrar na política acabam por abandonar a sua classe. As estruturas existentes, em geral, estão contra o homem. O homem não se libertará sem uma transformação das estruturas.”<sup>75</sup>

## As Comunidades Eclesiais de Base

O desenvolvimento de centenas e centenas de comunidades eclesiais de base em dioceses rurais e na periferia das grandes cidades é um acontecimento organizacional e político novo, que poderá vir a ter uma influência determinante no futuro da Igreja e da sociedade brasileira.

As comunidades eclesiais de base nasceram em 1965. Segundo um dos seus primeiros analistas, o Padre Raimundo Caramuru de Barros, dividiam-se, então, entre duas orientações fundamentais: “as que são apenas uma descentralização da atual estrutura de paróquia ou são a paróquia em miniatura e as que representam uma nova concepção de comunidade eclesial, a partir da tomada de consciência conciliar e das exigências atuais da sociedade humana”,<sup>76</sup> As primeiras não vingaram,

(73) Declaração do Pe. Burke na X Assembléia Geral da CNBB, tradução datilografada nos arquivos do autor.

(74) *Jornal do Brasil*, 5 de agosto de 1969.

(75) Texto mimeografado, nos arquivos do autor.

(76) Barros, Pe. Raimundo Caramuru, *Comunidade Eclesial de Base: Uma Opção Pastoral Decisiva*, Petrópolis, Editora Vozes, 1967, p. 5.

entre outros motivos porque a nova estrutura visava a suprir a imensa carência de padres, o que uma paróquia em miniatura não poderia fazer. Caramuru afirma que a segunda concepção “tornou-se mais clara e evidente a partir do encontro nacional sobre pastoral dos sacramentos de iniciação, realizado em princípios de julho de 1965 em Valinhos, São Paulo, promovido pelo Secretariado Nacional de Liturgia, da CNBB”.<sup>77</sup> Leonardo Boff, por sua vez, encontra raízes mais remotas para as comunidades. Afirma que o seu “surgimento deve-se à preocupação evangelizadora-comunitária, explicitada através dos catequistas populares de Barra do Piraí, Rio de Janeiro, do movimento de educação comunitária de base com a catequese radiofônica de Natal, Rio Grande do Norte, e às experiências de apostolado leigo, aos esforços de renovação paróquial, dentro de um movimento de renovação nacional codificado nos planos nacionais de Pastoral de 1962 e 1965”.<sup>78</sup> As iniciativas acima citadas situam-se entre 1956 e 1960. Na realidade, porém, as CEBs tomaram um grande impulso após 1970, quando se tornou evidente para um grande número de católicos, comprometidos na luta contra as injustiças sociais, não só a ineficácia das antigas estruturas “elitistas” como também a necessidade de descentralizar o seu trabalho para, por um lado, conseguirem maior penetração popular e, por outro, dificultarem a repressão por parte da polícia política.

A organização de comunidades eclesiais de base tomou uma proporção tal que o II Encontro Nacional de Coordenadores, realizado em Vitória em 1976, já pôde recolher, como fundamento para a sua reflexão, relatórios de 17 dioceses, espalhadas pelos mais variados rincões do território brasileiro, transmitindo a experiência de centenas de CEBs. A importância do movimento é evidenciada por alguns exemplos: em São Mateus, no interior do pequeno Estado do Espírito Santo, existiam 70 comunidades para uma população de 50000 habitantes; em Barreirinhas, no remoto sertão do Maranhão, existiam 44 comunidades para 25000 habitantes; até no Estado do Acre, nos confins da Amazônia, região separada dos maiores centros populacionais por muitas horas de vôo em aviões a jato e por semanas de viagem por barco, as comunidades floresciam.<sup>79</sup>

(77) Barros, *op. cit.*, p. 6.

(78) Leonardo Boff, “Eclesiogênese: As Comunidades Eclesiais de Base Reiventam a Igreja,” em *SEDOC*, outubro de 1976, p. 394.

(79) Alguns dos relatórios referidos foram publicações pela revista *SEDOC*, no vembro de 1976, pp. 453 a 576.

O melhor trabalho até agora publicado sobre essa “reinvenção” da Igreja que é a sua reciclagem popular foi escrito a pedido da CNBB por J. B. Libânio.<sup>80</sup> Ao analisar os relatórios apresentados, tomou ele como ponto de partida a consciência que de si mesmas essas comunidades foram adquirindo. A esse respeito, afirma que “a característica fundamental do momento a que os grupos aludem como o antes desta redefinição é a carência de consciência”. Tomam agora consciência de que não tinham “consciência, nem como grupo, nem como Igreja... O vazio de consciência do próprio valor, como pessoa e como comunidade, fazia com que o padre ocupasse um lugar enorme. A sua ausência deixava os fiéis desorientados. O esquema sócio-econômico e religioso era profundamente dominador. As consciências dos fiéis não tinham condições de sobrepor-se a tal situação, que os envolvia em todas as partes. Na raiz estava a dominação econômica, com as suas ramificações políticas, culturais e religiosas. O antes da criação das CEBs, conforme os relatórios, era, portanto, caracterizado por uma passividade, desconfiança de si, falta de consciência do próprio valor e possibilidades, submissão e acatamento dos valores e normas ditadas de fora, da autoridade política e religiosa”. Conclui que “visto dentro da nossa reflexão sobre o antes da CEB, podemos dizer que da natureza necessária para a graça da comunidade eclesial é um mínimo de consciência de autovalor, de liberdade, de participação, de sentir-se gente entre gente, de poder ser grupo, superando o vazio de autoconsciência e de estar só, sem nenhuma possibilidade de criar algo original e próprio”.

Ao adquirirem consciência de sua própria originalidade, como indivíduos e como grupo que participa da construção de algo que é seu — imediatamente a Igreja, mas mediamente também a sociedade — as comunidades se transformam. Libânio enuncia as suas novas características como as da elaboração voluntária de “uma nova maneira de viver, onde dominam o ardor intenso de saber, a oração e a relação com Deus, a atenção para com os doentes, a valorização da vida moral, o espírito de trabalho, o costume de planejar e executar obras em comum, a organização dos esportes e lazeres; a alegria geral (sem recorrer à cachaça), o amor mútuo e profundo, manifestado tantas vezes pelo perdão das ofensas e pelas reconciliações públicas, a penitência

(80) J. B. Libânio, “Uma Comunidade que se Redefine,” em *SEDOC*, outubro de 1976, pp. 295 a 326. Todas as citações são tiradas deste trabalho.

com confissão pública de seus pecados, a firmeza das atitudes face às ameaças de fora, a superação da politicagem, a solicitude para com as CEBs da vizinhança etc. ... Numa palavra, o povo faz uma, experiência de liberdade e criatividade: experiência profundamente teológica” .

Examinando a influência destas comunidades sobre um futuro modelo eclesial, Libânio diz que “esta experiência de ser Igreja está profundamente unida à de ser povo. Igreja-povo deixa de ser uma fórmula para firmar-se como convicção. É uma Igreja profundamente voltada para a problemática dos homens que a constituem e que a cercam. Interessante que a consciência psicossocial de solidariedade nos problemas e na sua solução não se distingue na prática da consciência de ser Igreja”. Mas, se as CEBs abrem perspectivas novas colocam igualmente problemas novos, especialmente no que se refere; aos quadros profissionais da instituição, padres e bispos. “Até então,” escreve Libânio, “o padre ocupava o lugar central na comunidade. Dele dimanavam as normas, as iniciativas. Agora ele não aparece mais como insubstituível... Outras repercussões de tal autoconsciência eclesial atingem o problema das celebrações, da catequese etc. O povo sente necessidade de inventar expressões ‘teológicas’, com liberdade de falar com desembaraço das associações, com riqueza de imagens. Distingue o culto onde é cliente e as expressões ‘culturais do seu culto próprio, onde é autor. A liberdade que vai tendo leva-o ao desejo de participar na preparação das missas partindo dos acontecimentos da cidade, isto é, tirado pelo mesmo povo.” .

As repercussões a nível político do processo de conscientização impulsionado pelas novas estruturas eclesiais são ainda, segundo Libânio, fracas. “Descobrem-se como grupo, como gente, como Igreja, mas ainda ficam pouco conscientes do significado político de tal descoberta.” afirma, para logo depois notar que “afloram em diversos relatórios algumas atitudes nitidamente políticas, cujo alcance foi percebido como tal. Muitas comunidades solicitam conscientização política. Esta se faz, observa um relatório, a partir de problemas da comunidade: falta de estrada para escoar os produtos agrícolas; falta de escola; carência de assistência médica.” Explica ainda que “na Igreja do Acre, chegou-se mesmo a elaborar uma cartilha, muito simples, de orientação sobre o problema da terra, sobre a ação política do cristão, sobre orientação social e promoção humana. Nesses ‘catecismos políticos’, o povo é conscientizado de seus deveres e direitos no campo social e político, ao lado de ensinamentos oficiais da Igreja nos seus grandes documentos do Concílio, dos Papas e da CNBB. Em alguns casos, a consciência política levou os membros da CEB a buscar relacionamento com o sindicato,



exigindo a presença do presidente nos sítios, explicando as leis e lutando pelos direitos... Começa a ter-se consciência de que voto vendido é uma vergonha comunitária. Exige-se que os candidatos acolhidos sejam, não impostos, mas escolhidos por eles, pois conhecem bem quem promete palavreado e quem trabalha de verdade pelo povo. A atividade política tem-se circunscrito seja às eleições de verdadeiros representantes dos interesses das comunidades locais e não politiqueros, seja à atividade de natureza sindical. Falta ainda o grande passo político de organizar-se como força política até impor-se como seção partidária representativa dos interesses locais. *Somente um partido popular forte poderá representar de fato os interesses do povo. É a grande meta que fica ainda muito distante, pois as CEBs são pequenas ilhas nesse imenso oceano da política nacional, dirigida por interesses bem alheios à vida desses pequenos grupos humanos.*”<sup>81</sup>

Ao fazer o balanço da experiência vivida até ao momento, Libânio chega a algumas caracterizações mais amplas. Escreve que “a idéia de CEB começa a tornar-se conhecida. Certas Igrejas locais, ao fazerem conhecimento dela, conscientizam-se de que pode haver aí um novo caminho pastoral de maior profundidade transformadora. Assim, o clero com o bispo, os religiosos e os leigos engajados iniciam um processo de autopersuasão e lançam-se em tal experiência. À medida que se dá maior divulgação à existência de tais experiências, cresce a possibilidade de que outras comunidades locais se lancem em tal projeto eclesial.

Existe atualmente uma série de movimentos de Igreja, de grupos humanos já constituídos e organizados. Em alguns lugares, eles têm sido o ponto de partida de tal redefinição eclesial. A sua variedade é enorme: círculos bíblicos, cursos de batismo, grupos responsáveis da primeira eucaristia, da celebração da palavra, do ministério eucarístico, da promoção humana; equipes de casais, cursinho de cristandade, encontros de jovens, associações de amigos de bairro e outros.

Fator decisivo tem sido, sem dúvida, a presença de sacerdotes e religiosos(as), agentes de pastoral, leigos engajados e conscientizados, que, com a sua atividade pastoral, têm ajudado as comunidades a fazerem o processo de redefinição psicossocial, eclesial e eventualmente

(81) Itálico nosso. O fato de o analista oficioso do movimento declarar a necessidade da constituição de um partido verdadeiramente popular parece ser, por si só, politicamente importante. É provável que esta necessidade seja também sentida pelo próprio movimento.

política. Talvez tenhamos aqui uma das características de nossa experiência de CEBs. *Nascem da atividade pastoral da Igreja e não em oposição ou em contestação a ela*".<sup>82</sup>

A experiência, por ser ainda nova e limitada, enfrenta uma série de ameaças que Libânio enumera: deficiências internas, dadas as carências dos seus membros; a tentação para burocratizar as estruturas; o choque com a tradicional organização paroquial; a resistência oposta pela religiosidade popular; a influência da secularização individualista e capitalista. Há, ainda, premente, a ameaça da repressão policial: "as CEBs representam a união e a vida dos pequenos, cujos interesses, na perspectiva capitalista, devem estar subordinados aos dos grandes. E quando não o querem, arriscam a ser esmagados. Daí que não falem nos relatórios descrições de ameaças e concretizações repressivas".

Talvez seja, realmente, um pouco cedo para predizer uma modificação fundamental no comportamento político da Igreja, conduzindo-a a um comprometimento transformador, em virtude da influência das comunidades eclesiais de base. Porém, é já considerável a influência que elas têm hoje, como corrente de transmissão para o topo da hierarquia eclesial dos sofrimentos e aspirações de setores populares, sobre os pronunciamentos recentes dos bispos. Na medida em que a experiência se estenda, o episcopado se renove e, como tudo faz crer que aconteça, aumente a carência de padres, essa influência tende a aumentar. Possibilidades existem, entre outros motivos porque, como assinala Libânio, é uma transformação que parte do interior da própria Igreja, e não de uma contestação a ela.

Qualquer que seja o seu futuro, as CEBs mostram um caminho original, quer do ponto de vista político quer do ponto de vista eclesial. Na verdade, se é que há uma constante na história do Brasil, essa constante é o desprezo das elites dominantes pela opinião dos dominados. No passado, mesmo os populistas, mesmo os políticos que se reclamavam de opções de esquerda, raramente hesitaram em fazer concessões aos privilégios da elite à custa das necessidades populares. Foi essa disposição à cedência que permitiu o estabelecimento de uma tradição de conciliação que, no fundo, é uma recusa a fazer história.<sup>83</sup>

(82) Itálico nosso.

(83) Ver José Honório Rodrigues, *Conciliação e Reforma*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1965.

Decididamente, a construção da história da Igreja, a construção da sociedade, a construção da História, simplesmente, tinha de começar de novo para que o coro de figurantes mantivesse a sua pretensão de pronunciar os diálogos fundamentais do futuro.



---

# Os Discursos Dissonantes

As declarações dos bispos são consideradas pela maior parte dos fiéis e pelas autoridades civis como sendo o discurso oficial da Igreja implantada num dado país, tal como as do Papa e as dos concílios se consideram representativas do discurso oficial da Igreja universal, entidade sociológica, num dado momento da sua história. Quando estas declarações saem do domínio do dogma religioso, que é o seu terreno próprio, representam um pensamento político ou sociológico provisório, em permanente transformação, destinado a servir de guia aos fiéis nas suas relações com o mundo profano sem, no entanto, vinculá-los da mesma forma que as declarações de dogma. Muitas vezes esses documentos político-sociológicos estão em contradição com um outro discurso, que é elaborado por aqueles que, apesar da sua vocação religiosa, estão afastados dos centros de decisão institucionais e que, por isso, se revoltam contra a ordem religiosa estabelecida bem como, por vezes, contra a da sociedade civil. No contexto da correlação de forças no interior da instituição, o segundo discurso é sempre minoritário e, portanto, não oficial ou antioficial. Quando não produz um cisma, como os que deram origem à Igreja Ortodoxa ou ao protestantismo, tem a tendência de se tomar um milenarismo, ou seja, de divulgar a “crença numa idade que há de vir, profana e ao mesmo tempo sagrada, terrestre e também celeste, quando todos os erros serão corrigidos, todas as injustiças reparadas”.<sup>1</sup> Em princípio, é esse o único discurso teológico que pode

(1) Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Réforme et Revolution dans les Sociétés Traditionnelles*, Paris, Anthropos, 1968, p. 4.

alcançar uma conotação revolucionária, pelo fato de ser elaborado pelos oprimidos.

O discurso da Hierarquia adapta-se às transformações introduzidas na sociedade tradicional pelas classes dominantes. O dos oprimidos ultrapassa-as, mesmo quando não vai até à raiz da opressão para propor a transformação radical e rápida das relações sociais. Isso quer dizer que o primeiro é sempre conservador, por apoiar as estruturas sociais existentes, enquanto o segundo pode ser reformista e até revolucionário. Eventualmente, é possível que o discurso rebelde conquiste a maioria da Hierarquia. Quando tal ocorre numa sociedade onde são estreitas as ligações entre o sagrado e o profano, ou seja, onde a legitimação dos governantes tem alguma raiz teológica, das duas uma: ou a sociedade política mantém esses vínculos e, apoiando-se na parcela da sociedade religiosa que continua a emprestar-lhe solidariedade, reprime o dis. curso rebelde — é o caso de Henrique IV, em França —, ou seculariza-se integralmente, com ou sem repressão da sociedade religiosa. Como alternativa, a sociedade civil pode vincular-se ao discurso rebelde da maioria e reprimir a minoria, como ocorreu na Europa do Norte e na Inglaterra no século XVI. Nas sociedades onde as ligações entre o sagrado e o profano são débeis, delas não dependendo a legitimação dos governantes, a conquista da Hierarquia pelo discurso rebelde coloca-a em posição de hostilidade face ao poder civil, com maiores ou menores conseqüências repressivas. É o caso, hoje em dia, da Polônia e, possivelmente, de alguns países da América Latina, especialmente o Brasil.

No entanto, assim como a análise que os economistas capitalistas fazem do processo de desenvolvimento dos países subdesenvolvidos os obriga, por ser a-histórica, a fazerem listas infinitas de pré-condições e obstáculos empíricos ao desenvolvimento, atitude que os impede de chegar a generalizações teóricas dado que não consideram como variável a existência da propriedade privada, a análise que as hierarquias religiosas normalmente fazem do social nunca contesta a legitimidade profunda das estruturas estabelecidas, o que as leva a enumerar indefinidamente as mudanças que as classes dominantes poderiam introduzir na sociedade para alcançar a dupla finalidade de manter a sua dominação e aliviar a opressão das classes dominadas.

No Brasil é possível seguir a evolução desses discursos dissonantes, dominantes-dominados, que, contrariamente ao habitual, parecem tender a uma junção nos últimos anos. O discurso dos oprimidos explicita-se antes do dos dominantes, ainda que a sua evolução recente difira da do passado num ponto fundamental, que talvez seja a razão pela

qual caminhe para a junção: esse discurso cristaliza-se hoje no interior da instituição eclesiástica, enquanto os discursos rebeldes do passado só fora dela podiam desenvolver-se. Essa mudança é consequência da multiplicação das comunidades de base mas, fundamentalmente, é o resultado do aparecimento de uma elite católica, formada por padres e por leigos, perfeitamente a par da mais moderna e sofisticada elaboração teológica. Essa elite rejeita, com argumentos e exegeses baseados no corpo doutrinal comum, a opção dos dirigentes conservadores. O domínio que possui do instrumental teológico permite-lhe invocar a seu favor a ortodoxia ‘e, graças a isso, torna discutível a legitimidade jurídica das purgas que os conservadores lhe tentam impor. No passado, o discurso dos rebeldes brasileiros era assumido por líderes saídos da massa oprimida, ignorantes como ela e que, portanto, não utilizavam os mesmos instrumentos intelectuais dos dominadores, os únicos considerados legítimos. A sua fragilidade teórica não apenas limitava a sua expansão como tornava mais fácil declará-los heréticos, o que os isolava da comunidade institucional e favorecia a sua repressão. Em consequência, esses rebeldes eram forçados a criar os seus próprios movimentos religiosos, substituindo a solidez organizacional e a estrutura da Igreja pela adesão a um líder carismático, que desempenhava um papel messiânico. Desaparecido o líder, o movimento definhava e desaparecia também.

O alcance destes movimentos era limitado pelos seus fins. Como diz Pereira de Queiroz, “os movimentos messiânicos eram movimentos de reforma, se se entende por reforma a reorganização das instituições que conduz à substituição dos chefes que já não são estimados por outros, que parecem mais meritórios”;<sup>2</sup> limitado, também, pela sua influência geográfica, que não ultrapassava os limites de algumas regiões submetidas a crises sociais mais violentas; limitado, finalmente, pela sua própria mensagem, porque “os messias brasileiros condenam apenas o emprego feito por alguns ricos dos seus bens e o seu esquecimento da caridade”.<sup>3</sup> Em consequência, não representavam uma ameaça séria contra os poderes eclesiástico e civil, mesmo quando a sua prédica influenciava uma massa considerável. A partir da sua história seria possível dizer que, tal como no campo social a consciência da classe operária, quando entregue a si própria, não ultrapassa o estágio do sindicalismo e precisa da contribuição exterior dos intelectuais re-

(2) Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 120.

(3) Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p.117.

volucionários para atingir a consciência revolucionária, no plano da religiosidade popular rebelde essa contribuição é igualmente importante para programar a transformação integral da instituição.

É a contribuição dos intelectuais rebeldes gerados pela própria Igreja que dá ao discurso rebelde emergente de hoje a amplitude das suas ambições. Para os poderes eclesiais constituídos representa um perigo real e, ao mesmo tempo, difícil de neutralizar. Este discurso defende a transformação total das relações econômicas e sociais, como vimos no documento da ACO de 1968. A sua influência não é limitada geograficamente — pelo contrário, tem ramificações internacionais importantes — e a sua estrutura teológica e organizacional é suficientemente elaborada para estabelecer um quadro geral de referências no interior da Igreja universal e em contradição com os seus principais dirigentes.

O fato de a Igreja Católica não justificar a sua existência e coesão através de razões sócio-políticas torna extremamente difícil a adoção de medidas disciplinares contra rebeldes que justificam a sua ação politicamente. O anátema que os papas lançaram contra o marxismo, anátema cujas motivações implícitas e verdadeiras eram a defesa dos interesses de classe da Hierarquia, era justificado explicitamente pelos argumentos de Marx e de Engels contra a religião e não pela análise que faziam da organização social resultante do capitalismo e da proposta que fizeram de uma organização social diferente, resultante da propriedade social dos meios de produção. Se as teses filosóficas sobre a religião não fossem adotadas pelos marxistas, o Vaticano encontrar-se-ia em dificuldades para condenar o modelo social e econômico proposto pelos socialistas. Ora, desde há alguns anos, alguns cristãos e alguns marxistas procuram separar estas duas partes da obra de Marx para encontrar um terreno concreto de colaboração que lhes permita prosseguir em conjunto uma luta política, deixando ao mesmo tempo a cada um a sua liberdade de opção metafísica. Como as igrejas católicas existentes nas repúblicas socialistas da Europa, da Ásia e da América Latina têm intenção de sobreviver às transformações políticas, e como o aniquilamento militar dos países socialistas se tornou improvável desde a guerra da Coreia, o Vaticano foi forçado a moderar a sua agressividade para com o marxismo. Levou a moderação ao ponto de enviar observadores a alguns encontros cristãos-marxistas realizados na Europa, de receber oficialmente personalidades soviéticas e de manter relações diplomáticas com Cuba. Mas conformar-se com um fato político irreversível tal como a existência de países socialistas é uma coisa, ajudar a transformação socialista das sociedades capitalistas é outra, de natureza totalmente diferente. Em consequência, os últimos anos viram nascer na



Igreja Católica duas linhas divergentes de pensamento político, fundadas ambas em argumentos teológicos.

Um número crescente de cristãos, entre os quais os bispos constituem apenas um pequeno grupo, tentaram criar as bases teóricas para a sua participação na luta política a partir da aceitação da luta de classes e da rejeição da propriedade privada dos meios de produção. Formaram-se numerosos grupos de “cristãos pelo Terceiro Mundo” e de “cristãos pelo socialismo”. Organizaram-se encontros, dos quais o mais importante, pela clareza das opções, foi o de Santiago do Chile, entre 23 e 30 de abril de 1972. O essencial das teses destas correntes é representado pelos estudos sobre a teologia da libertação.

Foi contra esta corrente “social-cristã” que se concentrou o fogo do Vaticano e das hierarquias católicas. Após a viagem a Bogotá, em 1968, que tinha sido imaginada especialmente para travar o ardor militante dos latino-americanos, o Papa Paulo VI multiplicou as condenações contra a violência revolucionária. Alguns dos líderes da esquerda católica foram objeto de sanções disciplinares ou de repressões enérgicas. Roma descobriu um forte cheiro de enxofre na teologia da libertação. No entanto, uma volta às posições francamente reacionárias anteriores ao reinado de João XXIII é incompatível com a expansão da influência católica num mundo em democratização e contrária aos interesses da Igreja nos países socialistas. É, pois, improvável que se realize. Esta contradição entre as tendências políticas dos dirigentes e os interesses da instituição força-os a uma ambigüidade flagrante: por um lado, o interesse institucional instrui os documentos que avançam sobre as antigas posições papais, como as encíclicas *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris e Populorum Progressio*; por outro lado, as opções conservadoras dos dirigentes, bem como os mecanismos de financiamento da instituição, impelem-na a reprimir aqueles que julgam ver na nova elaboração doutrinal uma autorização para o comprometimento na luta política concreta ao lado dos oprimidos.

A ambigüidade das posições políticas declaradas pela Igreja Católica não se limita a criar conflitos à esquerda. À direita também há reações. A oposição dos grupos ultraconservadores à política do Vaticano e das hierarquias é um fenômeno curioso de repulsão dos idênticos, uma vez que não é motivada por nenhuma divergência profunda, já que oposição e governo, se assim se podem classificar os adversários, estão de acordo sobre a necessidade de salvaguardar o essencial das estruturas políticas e sociais, bem como as estruturas religiosas. As suas divergências situam-se fundamentalmente no diagnóstico das rea-

lidades e na importância dada aos problemas. Mais nostálgicos de um mundo medieval de cristandade, os grupos da extrema-direita crêem numa capacidade romana para exorcizar o inimigo. Esta crença já não tem voga em Roma. Para a direita, se o Soberano Pontífice se recusasse a reconhecer a legitimidade do mundo socialista, isto seria suficiente para cavar um buraco de mais de trinta milhões de quilômetros quadrados no mapa-múndi. Estes grupos crêem, por outro lado, que a recusa de limitar o direito divino que os papas e os bispos têm de governar as suas ovelhas seria bastante para vencer qualquer contestação no interior da instituição. Do mesmo modo, a rejeição das investigações teológicas modernas restabeleceria a primazia da escolástica. E assim por diante. Enquanto a esquerda se revolta contra a falta dos sim ao mundo futuro, a direita levanta-se contra o aparecimento dos talvez. Uma e outra procuram apoios na invocação do dogma e na exegese teológica, mas as suas motivações essenciais são puramente políticas. Esta constante no seu comportamento parece dar razão a Harvey Cox, que prevê que os grandes cismas no seio das igrejas terão, no futuro, carácter político-ideológico e se farão segundo uma clivagem entre reacionários e revolucionários.<sup>4</sup>

No Brasil, a evolução das preocupações sócio-políticas da Hierarquia sofreu a dupla influência, por vezes contraditória, das posições do Vaticano e do Governo. Coincidentes durante os governos modernizadores de Kubitschek, Jânio Quadros e no primeiro período do de Goulart, afastaram-se progressivamente após o golpe de Estado de 1964. Esse afastamento foi gerado, em parte, pela evolução da situação internacional, que dificultava o apoio do Vaticano a regimes marcadamente direitistas, apoio que há menos de meio século fora brindado a Mussolini, Franco e Salazar. Em parte mais substancial, porém, foi gerado pela determinação da Igreja brasileira de defender o respeito aos direitos humanos e a consequente repressão policial que essa decisão provocou. Cavou-se progressivamente um fosso suficientemente profundo para que a intolerância dos generais no poder se manifeste à menor contestação do seu mando e chegue à beira de provocar um rompimento definitivo entre a Igreja e o Estado. Até ao momento, a ruptura pode ser evitada dada a propensão à negociação que os principais membros da hierarquia católica têm manifestado. Durante um período de vários anos, dispuseram-se a retirar dos seus discursos quase todas as

(4) Essa opinião de Cox, o inovador teólogo de *Secular City e Ship of Fools*, é citada por Jovelino Ramos em "Protestantismo Brasileiro, Visão Panorâmica," na revista *Paz e Terra*, n.º 6, abril de 1968, p. 87.

referências às transformações sociais preconizadas pelas mais recentes encíclicas, pela declaração da hierarquia latino-americana na conferência episcopal de Medellín e até por algumas das suas próprias declarações. Permitiram ainda que fossem sufocadas as experiências sociais que tinham iniciado, como a do MEB, e distanciaram-se dos grupos da elite leiga que se tinham comprometido na luta social. Essa atitude demonstra que, provisoriamente, a correlação de forças existente na política brasileira pesou mais sobre as decisões estratégicas da instituição que as aberturas propostas pelo Vaticano. Em compensação, a firmeza demonstrada na defesa de certos valores elementares do homem, principalmente o direito à vida e à integridade física dos presos políticos, mostra que o episcopado não se dispôs, em nenhum momento, a perder pelo silêncio a credibilidade política que lhe permitiria posteriormente retomar os temas momentaneamente abandonados.

No Brasil, todas as atividades individuais ou coletivas estão, desde 1964, sob o controle das Forças Armadas. Nenhuma idéia, nenhuma notícia pode circular oficialmente sem a autorização, prévia ou *a posteriori*, da censura. Mas essa dominação é incompleta, porque dela escapam as comunicações eclesiais, mesmo que o principal jornal católico do país, pertencente à Arquidiocese de São Paulo, seja dos poucos diários a hospedar permanentemente um censor na sua redação. O sopro de independência que a Igreja conservou face ao regime fez que adquirisse uma importância política desproporcional aos seus meios. Não deixa de ser irônico, aliás, que esta importância política se tenha tornado incomparavelmente maior durante o período em que a Igreja deixou de aconselhar objetivamente as transformações sociais, o período de acumulação de forças e clarificação da opção ideológica, do que no tempo em que a voz do Episcopado fazia um tímido eco às propostas reformistas dos partidos e dos militantes políticos. As suas palavras perdiam-se então na confusão do debate de uma sociedade pluralista. A imprensa mal reproduzia algumas passagens dos documentos votados pela CNBB e mesmo os deputados democratas-cristãos quase não comentavam no Parlamento as principais idéias que continham. Hoje, as declarações da CNBB são integralmente publicadas na página política dos jornais e oferecem aos parlamentares desocupados assunto para intermináveis comentários. As famílias das vítimas do regime solicitam a proteção dos bispos para os seus membros presos ou pedem-lhes que denunciem as torturas que sofrem. O Governo alterna ameaças e favores na busca do apoio dos prelados à sua política. Os cardeais são convidados à mesa dos Presidentes da República, o Tesouro financia congressos eucarísticos, as tropas desfilam em honra de Nossa Senhora

ra de Fátima, transportada no topo de um carro blindado. Certa vez, o ministro da Justiça participou dos debates da Assembléia Geral da CNBB para tentar evitar uma condenação demasiado clara das torturas praticadas pela polícia.

Os bispos favoráveis a uma evolução política e social diferente da que os generais preconizam são incomodados de mil maneiras, sutis e brutais, pelos serviços secretos e o Governo procura isolá-los dos seus colegas, tachando-os de subversivos. As suas declarações são censuradas na Imprensa. Um deles, D. Valdir Calheiros, de Volta Redonda, foi processado na Justiça Militar por haver denunciado as torturas infligidas a alguns dos seus diocesanos; outro, D. Pedro Casaldáliga, bispo da remota diocese de São Félix, no Mato Grosso, e defensor dos posseiros na luta contra as companhias de colonização, que procuram roubar as suas terras, é permanentemente ameaçado de expulsão por ter nascido em Espanha. Finalmente, D. Adriano Hipólito, bispo de Nova Iguaçu, cidade vizinha ao Rio de Janeiro, foi seqüestrado por um comando paramilitar auto-intitulado Associação Anticomunista Brasileira, e deixado nu, o corpo pintado de vermelho, no meio da rua. Apesar das tentativas de isolamento de que são objetos e muito em razão das humilhações e violências que sofrem, os bispos progressistas conseguiram escudar-se na Declaração Universal dos Direitos do Homem e, neste terreno, estabeleceram uma sólida aliança com o conjunto da Hierarquia. O desenvolvimento da sua ação levou a Igreja a exercer plenamente o que Georges Lavau chamou de “uma função tribunícia”, atitude que consiste em “organizar e defender as categorias sociais plebéias, quer dizer, as excluídas dos benefícios do sistema econômico e do sistema cultural, e dar-lhes uma sensação de força e de confiança”.<sup>5</sup>

A Igreja pôde erigir-se em tribuno dos grupos marginalizados por haver limitado estritamente o seu campo de ação política à defesa de alguns direitos amplamente reconhecidos como inerentes à condição humana, direitos estes que se confundem com valores, e porque preenche perfeitamente as três condições que Guy Hermet enumera como indispensáveis para que uma instituição possa ter uma função tribunícia: “gozar de uma audiência e de um crédito suficiente no meio que pretende defender; beneficiar de uma certa tolerância, forçada ou

(5) Georges Lavau, “Le Parti Communiste dans le Systeme Politique Français,” em Fmçois Bon e outros, “Le Communisme en France,” *Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*. n° 175, Paris, Armand Colin, 1969, p. 18.

consentida, da parte do Governo, a fim de dispor de possibilidades mínimas de expressão; que os governos não tenham de recear ser afastados do poder por aquele ou aqueles que exercem um papel tribuniício”.<sup>6</sup>

Antes de examinar de que forma a Igreja conseguiu ser a única instituição a poder pretender um diálogo em pé de igualdade com as autoridades militares, seria necessário seguir a sua evolução a partir do momento em que se viu constringida a tomar posições públicas sobre os problemas do país.

A decisão tomada de se pronunciar sistematicamente sobre a vida nacional foi uma conseqüência do pluralismo político provocado pela implantação de partidos nacionais, em competição pelo poder, a partir da queda de Getúlio Vargas, em 1945. O novo quadro constitucional tornou impossível o exercício exclusivo de uma política de pressões na cúpula como tinha sido a do Cardeal Leme após a revolução de 1930. Para conseguir defender os seus interesses, a Igreja teve de adotar táticas mais complexas, alargar a sua influência, publicar os seus objetivos, implantar-se junto de setores sociais que alcançavam, pela participação nas eleições, uma importância até então desconhecida. Tal como os partidos da burguesia, a Igreja via-se obrigada a popularizar-se para continuar a influir na administração brasileira. Tinha, portanto, de fazer suas algumas das reivindicações mais profundas das camadas marginalizadas da população.

Em 1950, mais de metade da população vivia ainda da agricultura, mas as chaves da economia já estavam firmemente nas mãos da burguesia industrial e comercial das cidades. O café, único produto agrícola que conservava uma importância fundamental para a formação do rendimento do país, era cultivado numa superfície limitada aos Estados de São Paulo e do Paraná. As plantações de cana-de-açúcar do Nordeste estavam em decadência. O perfil da distribuição da propriedade fundiária, que as regiões do Centro e arredores do Rio de Janeiro tinham herdado dos ciclos econômicos dos séculos XVIII e XIX, não permitia a integração das suas populações num mercado moderno de bens de consumo. Neste contexto, defender uma reforma agrária limitada não parecia, *a priori*, atacar os interesses do setor mais dinâmico das classes

(6) Guy Hermet, “Les organisations catholiques et protestantes dans les régimes excluant le pluralisme effectif de partis,” relatório introdutório ao colóquio sobre as organizações religiosas enquanto forças políticas de substituição, Paris, Centre d’Études des Relations Internationales, em 27 e 28 de outubro de 1972, p. 19, mimeografado.

dominantes. O governo conservador do General Dutra (1946-1951) tinha até criado uma comissão com vista ao estabelecimento de um plano de reforma. Em consequência, foi sobre o tema da reestruturação da propriedade agrária que a Igreja entrou no debate político.

A primeira carta pastoral a mencionar a possibilidade de uma reorganização da sociedade agrária foi o resultado de uma semana de estudos organizada em Campanha, Minas Gerais, por um jovem padre Antônio Godinho, que acabava de regressar de Roma, onde seguira um curso da Universidade Gregoriana e os debates que a Democracia-Cristã de De Gaspari mantinha nessa época com o Partido Comunista de Togliatti. Tinha ele lido o discurso de Mons. Montini na 37ª Semana Social de França e supunha ser tempo de dar à Igreja um papel mais ativo na política brasileira. Participaram da reunião de Campanha 60 padres rurais, 250 proprietários agrícolas e 270 professores primários, além dos religiosos e religiosas responsáveis de liceus e de instituições de ensino rural. Os interessados, ou sejam, os camponeses sem terras, não foram convocados. A omissão correspondia à óptica que a Igreja adotava a respeito do problema e que está resumida no título da carta pastoral: *Conosco, sem Nós ou contra Nós Se Fará a Reforma Rural*. A reforma era necessária não só porque “não podemos chamar ‘casa’ às choças dos trabalhadores rurais ou ‘alimento’ à sua comida”, mas porque as populações abandonavam o campo, “atraídas pela vida fácil das cidades,” e porque “os agitadores começavam a chegar aos campos”, o que poderia criar sérios problemas aos proprietários se não se encarregassem de “humanizar a vida dos camponeses”.<sup>7</sup> Segundo o autor, a situação dos camponeses estava intimamente ligada à dos patrões, que tinham necessidade “de uma política sã e inteligente de importação e exportação” e de “crédito agrícola que torne possível a racionalização das plantações e da criação”. É preciso notar que as reivindicações que interessavam aos proprietários precedem, na carta pastoral, às que poderiam beneficiar os camponeses. Para estes, o mais urgente seria um programa social de formação de líderes, que os poderia defender “contra os que vêem neles um meio de cultura favorável aos bacilos da agitação e das revoluções violentas”.

Mais tarde, quando a Igreja se decidiu a trabalhar os camponeses, esta idéia seria retomada e influiria fortemente no apoio que o episcopado daria ao MEB.

(7) D. Inocêncio Engelke, carta pastoral, *Conosco, sem Nós ou contra Nós Se Fará a Reforma Rural*, Rio de Janeiro, 1950, pp. 4 a 7.

D. Inocêncio Engelke reconhecia que a extensão aos trabalhadores agrícolas das leis sociais que protegiam o proletariado urbano era desejável. Esta reivindicação, que, do ponto de vista dos camponeses, era a mais importante da sua carta pastoral, só será satisfeita em 1963. O problema fundamental da redistribuição da propriedade fundiária é abordado na carta pastoral por uma verificação que não é seguida de recomendações: “Existe uma enorme massa de trabalhadores sem terras e enormes extensões de terras sem trabalhadores.”<sup>8</sup>

A carta pastoral de D. Inocêncio, mesmo parecendo retrógrada quando lida mais de vinte anos depois, era um progresso para a Igreja, simplesmente porque representava um primeiro passo no sentido das preocupações sociais e fazia sair a literatura episcopal do angelismo em que se colocava tradicionalmente. A sua óptica patronal era inevitável. Os prelados eram patrões, autoridades de uma sociedade em que a mobilidade social ascendente era fraca, membros de alta patente da superestrutura brasileira. A sua formação, cuja precariedade vimos, não lhes permitia ir mais longe. Esta óptica será a de todas as declarações que a Hierarquia publicará a seguir, até meados da década de setenta, com exceção, talvez, da que a Comissão Central da CNBB fez a propósito das reformas sociais em 1963, quando a agitação para a votação de uma reforma agrária era de tal forma intensa que parecia impossível que o Parlamento não a adotasse. Neste caso, os líderes da Hierarquia, sofrendo a pressão dos seus assessores leigos e de alguns bispos progressistas, preferiram colocar-se do lado do Governo, que apoiava a reforma agrária, em vez de ficarem ao lado dos seus aliados de classe, os proprietários fundiários e a burguesia urbana, que a atacavam.

A partir da carta pastoral de Campanha e até 1956, o episcopado faria algumas reuniões regionais centradas nos problemas da população e tendo geralmente como ponto de partida a implementação de um plano governamental de desenvolvimento. A maior parte destas reuniões — particularmente a dos prelados do Vale de São Francisco, em agosto de 1952 — foram convocadas pelo núncio apostólico, Mons. Chiarlo, e pelo Secretariado Nacional da Ação Católica.

O principal interesse da declaração dos prelados da Amazônia, que se assemelha a muitas outras que se lhe seguiram, reside no retrato fiel que apresenta das relações entre a Igreja e o Estado. A coincidência dos objetivos das duas partes é aceita a priori. A colaboração entre

(8) Mons. Engelke, *op. cit.*, pp. 8 a 10.

ambas parece ser tão natural que nem sequer é distida. A Igreja julga-se no direito de utilizar as organizações do Estado para o seu trabalho religioso e oferece ao Estado a utilização da sua implantação para que desenvolva os projetos administrativos. A discussão abrange apenas as formas desta colaboração e a sua amplitude. Por outro lado, a Igreja serve de porta-voz, junto das autoridades federais, das reivindicações locais, fazendo seus os pedidos de uma ajuda suplementar no plano da saúde pública e da educação. Considera conveniente recomendar que a política nacional da imigração selecione para a Amazônia famílias capazes de se adaptarem bem à sociedade regional ou, por outras palavras, famílias imunizadas contra preconceitos religiosos e políticos “nocivos”. Ressalta claramente do documento que a função da Igreja é a de um grupo de pressão ao serviço das reivindicações das classes dominantes locais e que esta função é considerada legítima pelo Estado.

Se o encontro da Amazônia é um exemplo característico da utilização da Igreja pelas classes dominantes de uma região para a defesa das suas pretensões junto do Governo Federal, o de Campina Grande, efetuado de 21 a 26 de maio de 1956, mostra o inverso: o Governo Federal, que queria lançar um plano global de desenvolvimento para o Nordeste — o que implicaria transformações administrativas que fatalmente se chocariam com interesses estabelecidos —, utiliza a Igreja para tornar os seus projetos mais aceitáveis aos setores das classes dominantes susceptíveis de serem afetados pela modernização prevista.<sup>9</sup>

A reunião dos bispos do Nordeste em Campina Grande é, por várias razões, um marco na história das preocupações sociais da Igreja no Brasil. De um ponto de vista organizacional, é a primeira organizada sob os auspícios da CNBB, que, a partir da sua realização, se afirmará progressivamente como o porta-voz político da Hierarquia. A sua preparação, longamente trabalhada, assinala o início da influência de uma equipe de peritos leigos sobre o secretariado executivo da CNBB e sobre o secretário, D. Hélder Câmara, que os reuniu. Durante os trabalhos preparatórios, os peritos católicos tiveram ocasião de trocar longamente

(9) A versão governamental sobre a iniciativa desta reunião, apresentada pelo Presidente Kubitschek no seu discurso de encerramento, coloca-a, evidentemente, do lado dos bispos. E retomada por alguns autores, entre os quais Riordill Roett, *The Politics of Foreign Aid*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1972, p. 24. Emmanuel De Kadt, *op. cit.*, p. 74, atribui a iniciativa ao Governo, o que confirma a versão que recolhi de D. Hélder Câmara.



idéias com os técnicos do Governo, particularmente os economistas do BNDE (Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico), que então combatiam as noções tradicionalmente aceitas sobre a eficácia do liberalismo econômico como fator de crescimento e procuravam formular modelos de desenvolvimento que permitissem uma maior intervenção do Estado. Os argumentos destes economistas convencerão os peritos católicos e vingarão na CNBB. Mas é do ponto de vista da elaboração de uma nova estratégia para aumentar a influência da Igreja que o encontro de Campina Grande adquire toda a sua importância. Os bispos desta vez não se limitam a declarar a sua intenção de colaborar com as autoridades civis e a apresentar aspirações administrativas mais ou menos comuns aos grupos de poder local. Ao aceitarem o pedido de Kubitschek de original um conjunto coerente de propostas econômicas, consolidaram a sua aliança com um grupo de jovens tecnocratas populistas que se manterá vários anos no Poder e modernizará a estrutura administrativa do país. Ao preconizarem a formulação de um plano geral para o desenvolvimento da região, destinado a controlar as diversas instituições e organismos governamentais já existentes e que se tinham transformado em antros de corrupção e ninhos de parasitas políticos, participavam no lançamento da “Operação Nordeste”, berço do famoso organismo de desenvolvimento regional SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), dirigido por Celso Furtado e criado por uma lei de 1959. Esta participação ajudará a mudar a imagem de marca conservadora da Igreja, ao mesmo tempo que o sucesso da SUDENE lisonjeará vários bispos que, pensando estarem na sua origem, passarão no futuro a ser mais abertos ao tipo de desenvolvimento defendido pelos seus dirigentes. O entusiasmo será tal que o Governo não hesitará em promover uma segunda reunião dos bispos do Nordeste, realizada em Natal, em maio de 1959, que servirá para pressionar o Parlamento a votar a criação da SUDENE e aclamará a “Operação Nordeste”.<sup>10</sup>

No entanto, apesar das conseqüências aqui enumeradas da reunião de Campina Grande, os bispos tomaram então uma outra decisão que influenciou ainda mais profundamente o discurso social da Igreja no Brasil: a de ‘declarar a sua solidariedade fundamental com as camadas mais pobres da população e a de rejeitar as suas responsabilidades face às injustiças produzidas pelo capitalismo. Verificaram que, “no interior das estruturas econômicas e sociais que formam a nossa organi

(10) *Segundo Encontro dos Bispos do Nordeste*, Rio de Janeiro, Presidência da República, 1959, p. 18.

política e o nosso sistema de economia privada há terríveis injustiças levam a Igreja a declarar a sua inteira independência e a sua não responsabilidade face a esse estado de coisas. E, além do mais, dada a sua própria missão evangélica, a Igreja proclama não ter nenhum laço com situações injustas e coloca-se ao lado dos oprimidos, para com eles cooperar em um trabalho de recuperação e redenção”. Muito prudentemente, os bispos acrescentaram a este parágrafo uma reserva sibilina: “Todas as aparências em contrário devem ser levadas à conta de indivíduos ou grupos de indivíduos que, apesar da responsabilidade das suas posições no mundo cristão, não agiram segundo o pensamento muito claro e muito explícito da doutrina social católica.”<sup>11</sup>

Estava dada a senha. Depois de Campina Grande, os assistentes e os militantes da Ação Católica tinham a necessária luz verde para aprofundar o significado desta solidariedade para com os oprimidos. Enquanto as suas pesquisas não fossem tornadas públicas e não levassem à ação — quer dizer, até ao Congresso dos Dez Anos da JUC — ficariam ao abrigo das censuras dos conservadores.

Os anos do governo Kubitschek, tão ricos em transformações na economia e na administração do país, foram estranhamente estéreis, para o debate político. Foi como se a elite brasileira se esgotasse ação e esse cansaço a impedisse de se debruçar sobre as suas próprias experiências. Os inovadores católicos também agiram assim: tiravam partido da trégua para constituir as suas equipas, melhorar as suas análises, estabelecer alguns planos de ação e fazer proselitismo entre novos bispos que Mons. Lombardi nomeava. Enquanto isso, os bispos administradores e os administradores fascinados pela política eclesial encontravam vantagens na aliança renovada entre a Igreja Estado. Os bispos da Amazônia, reunidos em Belém do Pará entre 5 e 8 de novembro de 1957, agradeciam ao Presidente da República reservado 3% do orçamento federal para a valorização econômica Amazônia, para a manutenção e expansão da obra social e educativas prelaturas locais.<sup>12</sup> Era essa, talvez, a retribuição aos fiéis serviços prestados pela reunião de Campina Grande. Em todo o caso, Kubichek estava presente à reunião. Era o segundo encontro episcopal a

(11) CNBB, “Declarações dos Bispos do Nordeste,” Campina Grande, de 21826 de maio de 1966, mimeografada, p. 16.

(12) Declaração da 11 Reunião dos Prelados da Amazônia, *Comunicado Mensal* da CNBB, dezembro de 1957, p. 14.

que assistia ao longo dos dois anos no Poder. D. Hélder tinha-se tornado um dos seus principais conselheiros. Kubitschek ofereceu até nomeá-lo ministro da Educação e, posteriormente, prefeito do Rio de Janeiro.<sup>13</sup> As recusas não azedaram as relações entre ambos. Kubitschek, e D. Hélder tinham entre si uma curiosa semelhança na misteriosa mistura de conservantismo e audácia que forma os seus caracteres. Eram tradicionalistas e modernos. Os seus sonhos eram à escala gigantesca do Brasil e os seus preconceitos não impediram que se abrissem às idéias novas. No entanto, Kubitschek era fiel apenas a si mesmo; só acreditava na sua estrela e na sua ambição pessoal. Hélder, pelo contrário, é um homem que vive a sua fé e a sua generosidade, e que, além do mais, tem sobre os outros homens a vantagem de não temer a morte. Isto liberta a sua ambição das peias do possível. Torna-o o não pragmático por excelência. É, portanto, único.

O tema da justiça social marcará cada vez mais as declarações dos bispos, que começarão a tomar o hábito de se reunirem durante as assembléias gerais da CNBE. É já o reinado de João XXIII, e o Vaticano insistia com a Igreja da América Latina para que abandonasse a segurança das estatísticas, que lhe atribuíam nove décimos dos habitantes do continente, para trabalhar pela sua implantação junto das massas.

A partir de 1959, quando a pressão conjunta da opinião pública, dos interesses industriais do Sul, dos tecnocratas dos organismos federais, de alguns governadores reformistas e dos episcopados conseguiu finalmente fazer aprovar pelo Parlamento a criação da SUDENE, mantendo à sua frente Celso Furtado, economista independente dos interesses locais, o Nordeste tornou-se o centro dos esforços de desenvolvimento do Estado, da Igreja e do novo programa empreendido pelos Estados Unidos para combater a influência da revolução cubana na América Latina. Vários motivos contribuíram para concentrar nesta região a atenção destas forças diversificadas, cujos interesses não coincidiam necessariamente.

A pobreza dos 30 milhões de habitantes da região, cujo rendimento *per capita* era de menos de 100 dólares por ano, fazia do Nordeste a mais vasta zona subdesenvolvida do continente. A oligarquia local, dividida e reacionária, não tinha um peso político suficiente para impedir as tentativas de modernização organizadas pelos interesses industriais do Sul, que procuravam oportunidades racionais para os

(13) De Broucker. *op. cit.* p. 96.

seus investimentos e mercado para os seus produtos. Albert Hirschman nota que a SUDENE correspondia exatamente à imagem dinâmica moderna que Kubitschek queria dar da sua administração e ao fato de que “para obter os necessários créditos para as necessidades sempre crescentes da construção de Brasília, o Presidente tinha de prometer o seu apoio a projetos noutras regiões do país”.<sup>14</sup> Os governadores eleitos em 1958 apoiavam os projetos de Furtado porque lhes permitiam evitar as negociações com os organismos federais tradicionais, frequentemente dominados pelos seus adversários políticos, e porque o lugar que lhes cabia no conselho da SUDENE era mais importante que o dos representantes dos ministérios federais. Para os norte-americanos, a nova estrutura administrativa oferecia a possibilidade de experimentar técnicas de evolução sócio-econômicas numa região onde a multiplicação das ligas camponesas preocupava muito a CIA e o Departamento de Estado. Para a Igreja, finalmente, o Nordeste era a ocasião de testar a sua nova estratégia com um mínimo de riscos, uma vez que esta estratégia coincidia com a política dos Governos brasileiro e norte-americano, bem como com um máximo de financiamento, e os recursos públicos, nacionais e estrangeiros, estavam ao seu dispor. O seu comprometimento social permitia-lhe também combater a influência dos marxistas, corresponder às necessidades de ação dos militantes da Ação Católica e dar um emprego às energias e às inclinações de um grupo de bispos mais conscientes dos sofrimentos do povo que a média do episcopado. Resultado: é a partir do Nordeste que a Igreja desenvolverá o seu discurso social; é no Nordeste que tomará as principais medidas práticas para alargar a sua influência às massas camponesas; é ainda no Nordeste que se formarão alguns dos principais líderes — bispos, padres e leigos — da ala progressista do catolicismo.

A interação do trabalho prático e da formulação doutrinária, ajudada pela publicação das encíclicas sociais *Mater et Magistra* (15 de maio de 1961) e *Pacem in Terris* (30 de abril de 1963), assim como pelo radicalismo ideológico do debate político no Brasil, levou a Hierarquia a precisar o seu pensamento político e a abandonar um pouco o terreno das vagas declarações de princípios destinadas a satisfazer igualmente reacionários e progressistas.

Em 30 de abril de 1963, aproveitando a ocasião oferecida pelo aparecimento da encíclica *Pacem in Terris*, a Comissão Central da

(14) Albert Hirschman, *Journeys Towards Progress*, New York, Greenwood Press, 1968, p. 86.

CNBB publicou uma longa declaração sobre a situação do país.<sup>15</sup> Apesar de numerosas ambigüidades, necessárias para recolher as assinaturas dos cardeais conservadores do Rio de Janeiro e da Bahia, este documento será o mais progressista que os bispos assinarão coletivamente antes do golpe de Estado. É verossímil que, sem a encíclica e os discretos apelos do núncio apostólico à fidelidade que os cardeais deviam ao papa, os seus organizadores não teriam vencido as resistências conservadoras.

O documento de 1963, elaborado pelos peritos leigos, pelos padres e pelos bispos mais próximos do secretariado executivo da CNBB, representa o fim de um longo trabalho de conscientização do episcopado a favor das reformas de base da sociedade brasileira que o governo Goulart defendia na época. A análise preliminar que faz da situação do país declara que “ninguém pode pensar que a ordem debaixo da qual vivemos é a anunciada pela nova encíclica como o fundamento indestrutível da paz. A nossa ordem permanece ainda viciada pelo pesado fardo de uma tradição capitalista que dominou o Ocidente durante séculos. É uma ordem de coisas na qual o poder econômico, o dinheiro, tem ainda a última palavra na decisões econômicas, políticas e sociais. É uma ordem de coisas em que a minoria, que detém as riquezas, tem abertas todas as portas à cultura, a um elevado nível de vida, à saúde, ao conforto, ao luxo, e a maioria, que não tem recursos, está, em consequência disso, privada do exercício de vários dos direitos fundamentais e naturais enunciados pela *Pacem in Terris*: o direito à existência e a um nível digno de vida; ao respeito à sua dignidade e à sua liberdade; o direito de participar dos benefícios da cultura; direitos, em suma, que se referem à vida do homem em sociedade”. O contrapeso político desta condenação era dado por uma frase em que os bispos declaravam a sua angústia perante as tentativas “de substituir esta ordem anti-humana por soluções marxistas, não menos anti-humanas”, mas a interpolação era seguida pela verificação de que esta “ordem tem de sofrer transformações profundas”, e “urgentes”, o que conjunturalmente era mais importante.

As reformas sociais defendidas pelos bispos eram a reforma agrária, a da empresa, do sistema fiscal, da administração e da educação. É a propósito da primeira que a sua declaração dá ao Governo o apoio mais decisivo. Com efeito, os partidários de Goulart defendiam então um projeto de lei que permitia ao Governo pagar com títu-

(15) O texto integral encontra-se no *Comunicado Mensal da CNBB*, junho de 1963, pp. 50-59.

los do Tesouro a expropriação das terras necessárias à reforma agrária. Os seus adversários, representantes dos latifundiários no Parlamento, pediam o pagamento prévio das expropriações em moeda corrente, o que representaria um investimento superior à liquidez governamental. A aprovação desta exigência eliminaria a possibilidade de uma distribuição da propriedade agrária. Sobre este assunto, os bispos declararam que não acreditavam ver “um ataque ao direito de propriedade numa indenização total ou parcial em dinheiro ou títulos da dívida pública, que tivessem garantias de correção monetária de vencimento e do poder liberatório, das quais poderiam ser uma compensação adequada dos bens expropriados”. Era pouco, ainda que importante no momento de uma votação indecisa, que dividia os partidos favoráveis ao Governo.

Se o discurso social da Hierarquia não se tinha elevado ao cume do progressismo até 1963, quando o Estado se interessava pelas transformações estruturais, depois de 1964, quando a reação se reinstalou no Poder, apressou-se a ignorar, durante seis anos, as pequenas audácias que tivera no passado. Em compensação, o discurso dos padres e dos leigos tornou-se cada vez mais radical, como o demonstra o manifesto dos 350 padres reunidos em Volta Redonda e as posições do Congresso ACO-JOC no Recife. As dissonâncias entre um e outro agudizaram-se progressivamente. Forçaram alguns dos bispos que se sentiam verdadeiramente empenhados na luta pela melhoria da sorte da maioria espoliada da população a dessolidarizarem-se dos seus colegas em matéria social. Tomaram o hábito de publicar individualmente as suas cartas pastorais, declarações e denúncias ou de organizar manifestos que são assinados exclusivamente pelo seu pequeno grupo.

Em compensação, esta minoria progressista do episcopado conseguiu formar uma coligação majoritária para a defesa dos direitos do homem. Este tema dará o tom político às declarações da Hierarquia a partir de 1964. É por seu intermédio que o clamor pelas reformas sociais será reintroduzido no discurso da Hierarquia, respondendo às inquietações do jovem clero e dos bispos progressistas e ao silêncio do Governo e dos partidos políticos. É que a definição dos direitos do homem foi progressivamente alargada, para abranger afinal as próprias condições de vida. Para alguns bispos, este alargamento foi suficiente para permitir a defesa do regime socialista. Em 5 de maio de 1973, treze bispos do Nordeste assinaram uma declaração que termina pelo seguinte parágrafo: “A classe dominada não tem outra saída para se libertar senão seguir o longo e difícil caminho, já iniciado, que conduz à propriedade social dos meios de produção. Nele está o

fundamento principal de um gigantesco projeto histórico de transformação global da sociedade atual numa sociedade nova, na qual se torne possível criar as condições objetivas que permitam aos oprimidos recuperar a humanidade de que foram despojados, fazer cair as cadeias do seu sofrimento, vencer o antagonismo de classes e, enfim, conquistar a liberdade.”<sup>16</sup> Nunca os bispos tinham ido tão longe.

A decisão de travar a batalha em defesa dos princípios enunciados na Declaração Universal dos Direitos do Homem foi a primeira posição política que o episcopado tomou independentemente do poder civil em quase um século de vida brasileira, ou seja, desde que os ataques dos bispos do Recife e de Belém do Pará tinham criado entre a Igreja e o Estado a mais grave crise da história das suas relações mútuas. No tempo de Goulart, as posições timidamente progressistas da Hierarquia tinham, para os que se empenhavam no processo de reformas sociais, um valor meramente tático. Quando muito, as forças políticas renovadoras consideravam que o aparelho eclesiástico poderia ser neutralizado, mas não acreditavam que pudesse ter um papel positivo na construção da sociedade nova. No tempo dos generais, os protestos contra a repressão e a tortura, a ampliação do conceito de direitos humanos para abranger os direitos sociais, a voz que a Igreja faz ouvir num país amordaçado transformaram-na num ator político de primeiro plano. Em compensação, o radicalismo teórico de algumas posições de padres e de leigos, que se colocam fora da instituição, torna difícil a propagação das suas idéias, assim como a continuação do seu trabalho. Numa época em que toda a atividade de propaganda, de agitação política de proselitismo, tem de ser cercada de precauções minuciosas e só tem um sentido se conduz ao comprometimento numa organização clandestina, esses grupos continuam a atuar com os métodos abertos da época do populismo e recusam-se a aconselhar a militância numa das organizações ilegais existentes. A publicidade que dão às suas opiniões chama a atenção dos serviços de segurança, que os prende e os tortura. Por outro lado, a desconfiança que têm para com os grupos clandestinos, desconfiança muitas vezes fundada na irresponsabilidade com que alguns atuam, desperdiça o resultado que o seu trabalho de conscientização possa ter no seio das massas. Apesar disso, ultrapassando-a pela esquerda, esses grupos

(16) “Eu Ouvi os Clamores do meu Povo,” documento de bispos e superiores religiosos do Nordeste, 6 de maio de 1973. Utilizo a versão publicada por *Dial*, nº 99, Paris.

pressionaram a Hierarquia para que tomasse posições mais firmes, terminando por influir coesão e homogeneidade da evolução do seu discurso teórico.

A aliança dos bispos em defesa dos direitos do homem começou como uma reação de autodefesa, um movimento em favor de privilégio eclesiásticos tradicionais. Imediatamente após o golpe de Estado 1964, os militares começaram a prender militantes do MEB e da Ação Católica mais diretamente implicados na criação de sindicatos camponeses. Em Pernambuco, três padres foram forçados ao exílio; em São Paulo, em Minas Gerais, um pouco por toda a parte, outros foram detidos ou incomodados pela polícia. A Hierarquia reagiu imediatamente contra esses ataques. A 29 de maio de 1964, a Comissão Central da CNBB publicou uma declaração na qual, depois de dar graças a Deus pelo bom sucesso do golpe, de agradecer aos militares que “com perigo das próprias vidas se levantaram em nome dos superiores interesses da Nação e nos salvaram do abismo iminente”, protesta contra “certos indivíduos que organizam mesquinhas perseguições contra a Igreja na pessoa de bispos, de padres, de militantes leigos e de fiéis (...). Não aceitamos e não poderemos aceitar a acusação injuriosa, generalizada ou gratuita, velada ou explícita, segundo a qual bispos, padres, fiéis ou organizações, como, por exemplo, a Ação Católica e o MEB são comunistas ou comunizantes” .<sup>17</sup>

Pouco a pouco, no entanto, a repressão deixou de ser um expediente improvisado, utilizado para garantir aos vencedores a posse do Poder, para arrancar às personagens do antigo regime as provas de subversão que justificariam o assalto dos generais às instituições do país. Passou a ser um sistema complexo de serviços de espionagem, baseados em uma doutrina de segurança nacional, totalitária e maniqueísta. O aparelho repressivo tornou-se um Estado dentro do Estado, uma parte integrante e indispensável do regime. A medida que os católicos, entre os quais padres e freiras, caíam nas mãos dos inquisidores oficiais e eram torturados ou mortos, até os bispos mais predispostos a aceitar os desmentidos das autoridades deixaram de fingir que ignoravam a sorte das vítimas. Lentamente, o seu clamor aumentou. De início, limitaram-

(17) Declaração da Reunião Extraordinária dos Metropolitans. *Comunicado Mensal da CNBB*, junho de 1964, pp. 23-26.



se a apelos vagos, como a declaração da assembléia da CNBB de 1965, que pedia o fim dos ódios e das vinganças. Mais tarde, alguns bispos corajosos começaram a fazer denúncias precisas, dando os nomes dos torturadores e das vítimas e precisando onde e em que datas as torturas tinham ocorrido. Finalmente, esse tipo de denúncia passou a integrar a política geral da Igreja.

A decisão de protestar contra as torturas e o abuso da repressão não amadureceu facilmente. A maioria dos bispos estava habituada demais a servir o Poder para assumir sem hesitações uma atitude crítica: mais ainda que a sua formação conservadora, era o lugar que desfrutavam na sociedade que neles despertava a simpatia por esse novo regime, que fazia da imutabilidade da ordem a sua razão de ser. Admitir que o preço desta ordem que tanto estimavam era a tortura, a liberdade violada, os choques elétricos, os cadáveres esburacados jogados nos montes de lixo, era para eles muito duro. Por outro lado, como os padres e os leigos que eram perseguidos pela polícia eram quase sempre os mesmos que, no interior da Igreja, contestavam a sua autoridade, a solidariedade que se viam na obrigação de lhes dar violentava as suas emoções pessoais. A amizade e as opiniões compartilhadas são melhores advogados que o dever.

A princípio, as denúncias contra as violências do regime foram iniciativa individual de alguns bispos. As tomadas de posição coletivas só se fortaleceram quando os privilégios de alguns clérigos foram atacados. Assim, D. Valdir Calheiros, de Volta Redonda, os bispos de Belo Horizonte, D. João Rezende Costa e D. Serafim Fernandes e até mesmo o então cardeal de São Paulo, o conservador D. Agnelo Rossi, protestaram contra as prisões de padres das suas dioceses, o que lhes valeu injúrias na imprensa oficial, perseguições por parte das autoridades policiais e a solidariedade dos seus colegas.<sup>18</sup>

Em 26 de maio de 1969, o padre Henrique Pereira Neto, capelão dos estudantes do Recife, foi seqüestrado por um grupo não oficial. o CCC (Comando de Caça aos Comunistas). Na manhã seguinte o seu corpo, torturado e degolado, foi encontrado num campo vizinho à Universidade Católica. A censura impediu a publicação da notícia pela imprensa local. O Exército ocupou a cidade, que o cortejo fúnebre, conduzido por D. Hélder Câmara, desfigurado de dor, atravessou de ponta a ponta. Um ano mais tarde, dia por dia, D. Hélder decidiu denun-

(18) O resumo das escaramuças entre estes bispos e as autoridades encontra-se em Charles Antoine, *op. cit.*, pp. 110-116, 180-185 e 186-192. Ao tempo em que ocorreram, cada um desses casos foi amplamente noticiado na imprensa.

ciar publicamente a tortura dos prisioneiros políticos no Brasil. Sabendo que a imprensa brasileira não poderia publicar as suas declarações, preferiu fazê-las em Paris, durante uma conferência no Palácio dos Desportos. Limitou-se, então, a citar apenas casos que havia comprovado pessoalmente, entre os quais o de um jovem advogado, tornado paraplégico, que visitara no hospital do Recife. Foi o bastante para reforçar a avalanche de denúncias feitas pelos próprios presos políticos, por correspondentes estrangeiros no Brasil, pelas organizações internacionais de proteção aos direitos do homem e, finalmente, pela própria CNBB.

O Pe. Joseph Comblin, um dos inovadores da Teologia da Libertação e conselheiro de D. Hélder até ser expulso do país, considera a defesa dos direitos do homem como sendo atualmente uma parte integrante da estratégia política da Igreja por ter ela de opor-se a um novo tipo de regime sócio-político fascizante, em formação na América Latina. Escreveu ele:

“Os novos governos militares latino-americanos não são simples episódios transitórios, ou simples acidentes históricos, que interrompem um processo histórico estável apesar de tais acidentes. Estamos assistindo à criação de um novo modelo de sociedade, com um novo sistema de valores e uma nova concepção do homem. Diante dessa situação, a Igreja não podia reagir com algumas medidas transitórias de adaptação de sua pastoral. Na realidade, nos últimos dez anos, a Igreja latino-americana foi levada, pela urgência da nova situação, a elaborar uma nova prática. Aos poucos, essa nova prática exige a definição de uma nova teoria.

No início, acreditou-se que se tratava de intervenções circunstanciais, em casos especiais. Pouco a pouco, percebeu-se que o circunstancial se transformava no normal. Reagiu-se primeiramente de forma mais ou menos improvisada. Aos poucos, fomos percebendo que a nova prática estava seguindo princípios constantes. Já não há mais improvisação. Sabemos o que nos espera e podemos preparar-nos para enfrentá-lo.

No começo, só pequenas minorias perceberam a realidade e adivinharam que não se tratava de juntas militares transitórias, mas da construção de um novo modelo de sociedade que iria mudar radicalmente a situação da Igreja no meio do mundo, ou seja, o conteúdo real deste mundo e a relação real da Igreja com ele. As primeiras manifestações da nova prática eclesial foram, no início, puras expressões proféticas quase isoladas; assim, D. Hélder Câmara se encontrava praticamente isolado nos anos 1964-1968. Com o fortalecimento do novo sistema,

a prática, antes gesto profético de minorias, estendeu-se, alcançando ou tendendo alcançar a própria estrutura da Igreja Católica ainda que sempre, evidentemente, com muitas deficiências individuais, muitas fraquezas e inumeráveis pequenas traições que são a condição habitual da verdadeira humanidade.

Os fundamentos teóricos da nova prática são, principalmente, os seguintes: a doutrina dos direitos humanos, a crítica ao modelo de desenvolvimento (que inclui a crítica do modelo de sociedade) que iremos examinar mais detalhadamente.

Lutando pela defesa dos direitos humanos ou criticando o modelo de desenvolvimento, a Igreja não realiza somente a sua missão evangelizadora em uma situação concreta. Nesses temas, a Igreja anuncia a mensagem referente ao homem e ao Estado, mensagem essa que é resposta e julgamento de Deus aos homens de hoje, palavra que os provoca na circunstância atual, colocando-os em um dilema: crer e se salvar ou não crer e se condenar.”<sup>19</sup>

Ao historiar as posições da Igreja sobre o assunto, Comblin escreve que “é necessário sublinhar que a declaração dos direitos humanos pela Igreja, no Brasil, Paraguai, Uruguai, Argentina, Bolívia, Chile, não é um estudo da doutrina moral fora do tempo. Tais declarações são atos públicos com o fito de enfrentar um novo sistema político. São atos que definem a presença da Igreja frente ao Estado, no meio do povo. Tal presença inclui uma concepção de missão da própria Igreja no mundo. A nova prática da Igreja latino-americana, tão diferente da passividade das Igrejas da Espanha ou de Portugal, durante tanto tempo, em circunstâncias semelhantes, teve o seu reconhecimento por parte da Igreja universal nos últimos sinodos romanos. É notório o fato de que as decisões desses sínodos foram inspiradas pelos episcopados latino-americanos”.<sup>20</sup>

Fundamentando as razões que levam a Igreja a levantar a sua voz, Comblin explica: “Qual é essa voz? É uma voz que se levanta contra o Estado, contra o Poder. Certamente é uma voz que desperta o ressentimento do Poder e suscita represálias. Mas, justamente, esse papel de enfrentar o Poder e as represálias é o que faz o povo. Não há povo sem esse confronto. Ao enfrentar o Poder, os bispos e os demais

(19) Joseph Comblin, “A Nova Prática da Igreja no Sistema de Segurança Nacional,” documento da XV Assembléia Geral da CNBB, Itaci, fevereiro de 1977, mimeografado, p. 1.

(20) Comblin, op. cit., p. 4.

cristãos que os acompanham mostram aos homens que é possível enfrentar o Poder. Dessa forma, eles ajudam a superar a barreira de temor que paralisa. Uma massa que teme e vive dominada pelo se o medo não pode constituir um povo, mas, apenas, uma multidão oportunista de indivíduos isolados.

Os bispos e a Igreja assumem o papel de representar o povo em tal confronto e esse gesto é evangelizador: é um gesto que desmistifica O Poder e toda a sua sedução, anunciando um povo de homens livres.

Não há separação entre a *libertas ecclesiae* e a *libertas populi*, pois a Igreja é um povo presente nos diferentes povos que os Estados isolam, mas que não podem isolar completamente. O papel da Igreja é defender a liberdade do povo cristão, anunciá-la e suscitá-la, caso ela não exista, por esse mesmo anúncio.”<sup>21</sup>

O ano de 1969 marca a estruturação definitiva do Estado terrorista no Brasil. É o ano do combate intenso aos movimentos de guerrilha urbana organizados à volta de Carlos Marighella e de Carlos Lamarca, combate que deu origem aos grandes centros de tortura da Operação Bandeirantes, em São Paulo, e do CODI, no Rio de Janeiro. Construíram-se então salas especiais de lavagem ao cérebro, equipadas com aparelhagem de som, de iluminação, de aquecimento e de ar refrigerado, complementares às salas de torturas físicas, onde imperam os aparelhos de choques elétricos, o “pau de arara” e outras invenções destinadas a destruir os prisioneiros pela dor física. A partir do momento em que tais instalações passaram a existir, a tortura tornou-se uma decisão burocrática, orçamentária. Em vez de comprar tantos tanques ou construir tantos alojamentos com as verbas anuais das Forças Armadas, oficiais altamente graduados passaram a decidir, na calma das suas mesas de trabalho, a construção de salas de tortura. Pura e monstruosa rotina. É esse também o ano em que a resolução da Igreja em situar na defesa dos direitos humanos o seu campo privilegiado de ação política chega à maturidade. Apesar da tentativa de sedução do Governo, que mandou um avião especial buscar os cardeais nos quatro cantos do Brasil para um jantar com o Presidente Costa e Silva, a declaração aprovada pela Comissão Central da CNBB era menos tímida que as precedentes. Afirmava que “ninguém pode negar que o Brasil se encontra sob um regime de exceção, circunstancial e transitório. Compreendemos as causas da atual situação, mas consideramos indispensável que o país volte à normalidade jurídica, por intermédio de uma constituição ca-

(21) Comblin, *op. cit.*, p. 11.

paz de satisfazer os verdadeiros interesses e aspirações nacionais. Esta exigência supõe, evidentemente, o funcionamento normal dos poderes legislativo e judiciário. Verificamos, com profunda tristeza, o alargamento dos conflitos ideológicos no seio da família brasileira. Lamentamos as posições extremistas e as suas diversas manifestações, tais como os movimentos terroristas da direita e da esquerda, as atividades clandestinas, as prisões, as torturas, os seqüestros e, fruto trágico deste ambiente, a pena de morte”.<sup>22</sup>

Em consequência desta declaração, o secretário executivo da CNBB, D. Aloísio Lorscheider, um teólogo prudente mas muito firme na defesa dos direitos do homem, encarregou o Professor Cândido Mendes de Almeida, membro da Comissão Episcopal para a Justiça e a Paz e conselheiro dos cardeais do Rio de Janeiro, de fazer um relatório sobre as torturas contra os presos políticos. Cândido Mendes não é homem para correr riscos inúteis, mas não deixa o pragmatismo, atitude que impele para o conformismo, embotar totalmente os seus sentimentos humanitários. Aceitou a tarefa, à qual não faltavam perigos, depois de ter estabelecido uma norma de trabalho: apenas aceitaria denúncias assinadas pelas vítimas e por duas testemunhas das torturas que teriam sofrido. Os que se interessaram um dia pelo problema das torturas políticas poderão avaliar as dificuldades que havia para satisfazer esta exigência. No entanto, a tortura estava tão difundida no Brasil, tão aberta — quase se poderia dizer tão normal —, que o Professor Mendes de Almeida foi capaz de recolher treze testemunhos conformes às suas normas só na cidade do Rio de Janeiro. E mais, anotou, à guisa de ilustração, dezenas de denúncias de pais, amigos e advogados de presos políticos. O seu relatório foi apresentado na assembléia geral da CNBB, que se reuniu em Brasília em maio de 1970.

Numa sociedade fechada como a brasileira dificilmente se guardam segredos. O Governo soube do trabalho encomendado por D. Lorscheider e procurou minimizar as suas consequências: o ministro da Justiça, Professor Alfredo Buzaid, pediu aos bispos que o ouvissem. A iniciativa, assaz excepcional, foi aceita e o ministro participou da reunião da CNBB de 26 de maio de 1970, às 21 horas. No mesmo instante, D. Hélder Câmara fazia as suas declarações no Palácio dos Desportos de Paris.

A tese do ministro era que a imprensa internacional desenvol-

(22) *O Globo*, 22 de setembro de 1969.

via uma campanha de difamação contra o Governo Brasileiro dividida em três pontos: a acusação de genocídio praticada contra as populações indígenas; a exploração de um conflito que existiria entre Igreja e o Estado; as denúncias das torturas contra os presos políticos. Segundo ele, esta “campanha de difamação” seria orquestrada por marxistas infiltrados nas principais redações do Ocidente e a sua causa seria a inveja que as taxas anuais de crescimento do P.N.B. brasileiro despertariam em vários países, já que este crescimento econômico estaria prestes a transformar o Brasil em potência independente. A acusação a respeito dos massacres de índios, que o ministro considerava como manifestamente falsa, foi afastada com comentários sumários, baseados num relatório do Senador Danton Jobim, membro da oposição consentida. A existência de um conflito entre a Igreja e o Estado foi considerada como ridícula, já que o Presidente da República acabava de receber, com todo o seu ministério, o Cardeal Sales. O presidente era católico, tal como todos os ministros, o que eliminava, segundo Buzaid, a possibilidade de um tal conflito. A prisão de padres não era negada, mas não constituía motivo para um tal conflito, uma vez que os padres não eram perseguidos por motivos religiosos. Finalmente, no capítulo da tortura, o ministro afirmava que o emprego da violência era recomendado pelos marxistas, não pelos católicos, como os que formavam o Governo. Não negava a possibilidade de torturas, que poderiam ter sido infligidas a prisioneiros, mas seriam casos isolados, que o Governo condenava; o que contestava era que o Governo fosse voluntariamente responsável por estes atos e que eles correspondessem a uma política ditada por ele.

A fala do ministro, se não convenceu a maioria — que aplaudiu veementemente a contestação que um dominicano lhe dirigiu —, teve pelo menos o efeito de suavizar as afirmações que a CNBB poderia ter feito. O parágrafo dedicado a este assunto na sua declaração diz que “é notório que, apesar dos desmentidos, a convicção de que a incidência dos casos de tortura no Brasil é importante permanece bem viva na consciência da nossa população e está muito difundida junto à opinião pública internacional”. Mas acrescenta que “estamos certos de que, se estes fatos forem confirmados, dificilmente corresponderão a uma orientação oficial do Governo, que julgamos bastante forte para os reprimir e punir em nome da consciência nacional”.<sup>23</sup> Antes de os

(23) Carta pastoral de Brasília, aprovada por 159 votos contra 21, *Jornal do Brasil*, 28 de maio de 1970.

bispos se dispersarem, o Cardeal Sales fez recolher todos os exemplares do relatório Mendes de Almeida, para evitar que caísse nas mãos dos jornalistas, mas assumiu o compromisso de apresentar os treze casos que aí estavam enumerados ao ministro da Justiça para que os culpados fossem punidos.

Finalmente, a Assembléia dos Bispos da Região Sul II, reunida em Brodósqui, Estado de São Paulo, em junho de 1972, publicou a mais categórica declaração sobre torturas que a Igreja brasileira fizera até então. O tom demonstra a impaciência perante as respostas evasivas do Governo e as desculpas oficiais segundo as quais o Brasil não seria o único país do mundo onde se tortura. Depois de evocar os termos da declaração da CNBB de 1970, os bispos dizem que os casos de tortura de que tomam conhecimento demonstram que a situação não mudou desde aquela data. Protestam contra o arbítrio das detenções, “que se assemelham a verdadeiros seqüestros,” e afirmam que não é lícito “utilizar, durante os interrogatórios dos suspeitos, para obter confissões, informações ou delações, métodos de tortura física, psíquica ou moral, sobretudo quando provocam mutilações, atingem a saúde e provocam a morte, como já tem ocorrido. Que os responsáveis por estas ações ouçam: ‘E eis que a voz do teu irmão me chama da terra.’ (Gên. 4,10).”<sup>24</sup>

As posteriores declarações de responsáveis da CNBB indicam que a organização preferirá de futuro esta linguagem direta aos circunlóquios nebulosos do passado.

A partir de 1970 a CNBB, sobretudo por intermédio do presidente, D. Aloísio Lorscheider, e do secretário executivo, D. Ivo Lorscheider, alargou o campo das suas preocupações com os direitos do homem. Em março de 1971 aprovou uma nota contra a pena de morte, que pela primeira vez acabava de ser pronunciada contra um revolucionário. Esta pena tinha sido reintroduzida na legislação brasileira em setembro de 1969, após o seqüestro do embaixador dos Estados Unidos e a sua troca por quinze presos políticos. A decisão governamental fora então aprovada por alguns bispos, particularmente o cardeal de São Paulo, D. Agnelo Rossi, e atacada por outros, dentre os quais um dominicano, D. Tomás Balduino, bispo de Goiás, considerado um dos melhores teólogos da Hierarquia. Apoiar o seu pronunciamento, num momento em

(24) *Jornal do Brasil*, 10 de junho de 1972.

que a decisão da Justiça Militar tirava o debate do terreno teórico, podia ser interpretado como uma hostilidade ao Governo.

A impunidade assegurada aos membros do “Esquadrão da Morte” foi objeto de uma declaração da Assembléia Geral de 1971. Este esquadrão, composto por polícias e militares, arrogava-se o direito de eliminar criminosos pretensamente irrecuperáveis. As vítimas eram por vezes, subtraídas das próprias delegacias de polícia ou dos presídios para serem encontradas, tempos depois, abandonadas ao longo das estradas, os corpos perfurados por dezenas de balas. Frequentemente, apresentavam também marcas de sevícias. Em poucos meses centenas de homens e de mulheres tinham sido encontrados neste estado na Bahia, no Espírito Santo, em Pernambuco, mas, sobretudo no Rio de Janeiro e em São Paulo. Nesta última cidade, o principal acusado de chefiar o “Esquadrão da Morte” era o delegado Sérgio Fleury, da polícia política, que ostentava na sua folha de serviços a execução de Carlos Marighella e de Joaquim Câmara Ferreira, dirigentes da guerrilha urbana. Fleury era o polícia favorito do regime, que tratou de abafar o inquérito que contra ele conduzia tenazmente um membro do Ministério Público, Hélio Bicudo.<sup>25</sup> Foi a esse jurista corajoso, militante católico desde sempre, que os bispos dirigiram um telegrama de solidariedade. Posteriormente, distribuíram à imprensa um texto sobre o assunto, no qual fazem um curioso emprego das palavras “terrorista” e “subversivo”, tão frequentemente usadas pela polícia para caracterizar os revolucionários. Este documento afirmava que “mais de uma vez e em termos claros, através das declarações oficiais da CNBB ou por iniciativa pessoal de vários bispos, a hierarquia católica do Brasil denunciou e condenou a existência e as atividades dos ‘Esquadrões da Morte’. Uma vez mais admiramo-nos e lamentamos a escandalosa impunidade dos seus agentes. Uma vez mais execramos, enquanto bispos e cidadãos, esta organização. Fazemo-la tendo em conta o caráter *subversivo* para as instituições e *terrorista* para a paz social dos seus métodos”.<sup>26</sup>

A dinâmica do comprometimento a favor dos direitos do homem conduziu finalmente a Hierarquia à defesa das vítimas das injustiças

(25) Hélio Bicudo, *O Esquadrão da Morte*, relatório sobre o inquérito que fez, as conclusões a que chegou e a sabotagem que sofreu por parte do Ministério da Justiça e da Presidência da República ao tentar condenar os culpados desta série de homicídios, publicado pela Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo, 1976.

(26) *Jornal do Brasil*, 3 de julho de 1971,



sociais, defesa que fora sustentada, durante vários anos, apenas pelo pequeno grupo de amigos de D. Hélder Câmara e de D. Antônio Frago, bispo camponês de Cratéus, pequena cidade da região árida do Nordeste. Mas esta volta ao comprometimento social teve um caráter muito diferente do anterior a 1964, quando era resultado da iniciativa de padres e de leigos e quando o apoio tinha de ser arrancado à Hierarquia através de negociações e pressões. Toma agora um aspecto mais concreto, porque nasce dos conflitos entre opressores e oprimidos, dos quais a Igreja participa por intermédio de bispos para quem os mais fracos apelam. Transformados em advogados das vítimas, estes bispos entram em conflito com os grandes proprietários, com as polícias locais, com os governos dos Estados e, finalmente, com o Exército e com o Governo Federal. Gradualmente, assumem e personificam a causa dos seus protegidos. A sua posição social, o acesso que têm à imprensa e aos centros de poder, transformam então os choques na base em crises na superestrutura da sociedade. A solidariedade de grupo funciona, e estes bispos são apoiados pelo conjunto da Hierarquia, que se vê assim, quase que mecanicamente, em oposição ao poder.

O caso mais típico do que se poderia chamar “comprometimento social por sucção” é o que opôs D. Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix, no coração do Estado de Mato Grosso, às grandes empresas de criação de gado, apoiadas pela polícia e pelo Governo do Estado de Mato Grosso e financiadas pelo Governo Federal. Em 1966 um grupo de empresários de São Paulo obtivera do Governo a concessão de quase 200 000 hectares para a implantação de um projeto de desenvolvimento pecuário. Existia nestas terras uma pequena vila, Santa Teresinha. François Jentel, um padre francês, exercia aí o seu ministério. Quando os agentes da empresa pecuária, dentre os quais alguns polícias, tentaram expulsar os habitantes da vila, queimando as suas colheitas e destruindo os seus casebres, o Pe. Jentel participou na organização da resistência. Com a sua ajuda, os camponeses intentaram inutilmente processos judiciais, apelos aos ministros do Interior e da Agricultura, uma petição ao Presidente da República. Fatos semelhantes produziram-se numa outra cidade, 200 quilômetros adiante, que fazia parte de uma concessão de 700 000 hectares, feita à família Ormetto, um dos mais poderosos clãs industriais de São Paulo. O organizador dos moradores era, também, um sacerdote francês, o Pe. Henri Jacquemart, cujo assassinio fora adjudicado a dois camponeses, que embolsaram o dinheiro e denunciaram a ordem que tinham recebido. Outras terras, habitadas por tri-

bos de índios, foram distribuídas a cerca de 70 grupos financeiros. Algumas das tribos foram evacuadas de helicóptero e muitos morreram devido às epidemias contraídas em contato com o homem branco.

D. Pedro Casaldáliga, ao tomar posse do seu bispado, denunciou todos estes fatos numa carta pastoral notável pela massa de informações que apresenta e pela objetividade da exposição.<sup>27</sup> A publicação deste documento chamou a atenção da imprensa nacional para a região, mas não conseguiu diminuir o apoio que as autoridades policiais prestavam aos empresários. A 10 de fevereiro, alguns dos seus empregados, armados de espingardas e revólveres, invadiram uma propriedade do bispado e demoliram, a investidas de trator, as fundações do posto médico que aí se construía. Tendo o trabalho sido retomado, a 3 de março um novo ataque foi organizado, desta vez com a ajuda “de homens uniformizados”. Os operários responderam ao fogo dos invasores e conseguiram repeli-los. O embate fez dezessete feridos. O Pe. Jentel, que estava longe do lugar da ação, foi acusado de conspiração revolucionária e de ataques a agentes da policia. A nota oficial que a Associação dos Pecuaristas da Amazônia publicou sobre o acontecimento afirma que “empregados da Companhia Codeara, acompanhados de um destacamento da policia militar de Mato Grosso, foram vítimas de uma emboscada organizada pelos religiosos, que se aproveitaram da ingenuidade dos camponeses, quando procuravam um esconderijo para armas automáticas”. Os bispos da região Centro-Oeste da CNBB, reunidos em Goiânia, solidarizaram-se imediatamente com o seu colega, D. Casaldáliga, e interpelaram o Governo Federal. O conflito foi assim assumido pelo conjunto da Hierarquia, uma vez que a presidência da CNBB tomou a defesa da organização regional.<sup>28</sup> Essa intervenção mudou a natureza do conflito. O que era um banal caso de violência contra um pequeno grupo de camponeses num rincão perdido do país, violência freqüente nestas regiões, tomou-se um problema politico ao mais alto nível governamental, opondo o Exército à Igreja. A transformação da natureza do conflito foi momentaneamente benéfica para os camponeses, porque é mais difícil às autoridades federais que às autoridades de um Estado longínquo tomar abertamente o partido dos

(27) Pedro Casaldáliga, *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*, brochura sem menção do local de publicação nem do editor, 10 de outubro de 1971.

(28) Declaração oficial da CNBB de 22 de março de 1972, publicada pelo ‘O Estado’ . de S. Paulo, de 25 de março de 1972.

opressores numa situação de flagrante injustiça. Por outro lado, o cuidado governamental em impedir confrontos inúteis com a Igreja deveria facilitar a causa dos camponeses.

O Governo tardou a traçar uma linha de ação. A princípio, prevaleceu o desejo de manter boas relações com a Igreja. O Padre Jentel não teve a sua expulsão do país determinada pelo Ministério da Justiça e o Instituto de Reforma Agrária anulou a doação da aldeia à companhia agropecuária, garantindo a cada família a posse de 100 hectares. No fim, a lógica do regime acabou por impor-se. É que os seus tecnocratas encaram o Brasil como se fosse uma empresa que deve ser explorada ao máximo da sua produtividade. A sua obsessão do lucro, num momento em que a procura de carne no mundo desenvolvido provoca uma alta sem precedentes do seu preço internacional, não permitia que a discussão sobre o modelo de exploração pecuária na Amazônia fosse reaberta por causa de um punhado de camponeses e padres. Esse modelo baseia-se na doação de vastos territórios aos que têm os capitais necessários para neles colocarem rapidamente rebanhos de vários milhares de cabeças.

O Padre Jentel foi julgado pelo Tribunal Militar da cidade de Campo Grande a 25 de maio de 1973. O procurador da República votou pela sua absolvição. “Jentel merece um prêmio, não uma condenação,” escreveu ele corajosamente. No entanto, os quatro juízes militares, um major e três tenentes, condenaram François Jentel a 10 anos de prisão por atentado à lei de Segurança Nacional. As patentes dos “juízes” e a sua unanimidade excluem a possibilidade de terem tomado uma decisão independente. Receberam ordens para pronunciar a condenação e obedeceram. Absolvido posteriormente pelo Supremo Tribunal Militar, Jentel acabou por ser expulso do país.

Essa mesma região de terras contestadas foi teatro da brutal agressão cometida pela policia contra um clérigo: o assassinio, dentro de um posto policial, do Padre João Bosco Penido Burnier. Esse assassinio ocorreu dois meses depois de ter sido morto por sequazes de um fazendeiro o missionário salesiano Rodolfo Lunkenbein, que defendia as terras dos índios bororos. O relato dos acontecimentos é do Conselho Indigenista Missionário, CIMI:

“O Conselho Indigenista Missionário lamenta ter de comunicar à opinião pública do país o assassinato, pela Policia de Mato Grosso, do Padre João Bosco Penido Burnier, mineiro, jesuíta, missionário entre os índios bacari na Prelazia de Diamantino, no Mato Grosso, e coordenador regional do CIMI no Norte Mato-grossense. A agressão ocorreu no dia 11 de outubro de 1976, às 19 horas.

Regressava o padre de Santa Teresinha, na Prelazia de São Félix, Mato Grosso, onde participara do encontro indigenista anual da mesma Prelazia. Passando por Ribeirão Bonito, povoado da Prelazia de São Félix e município de Barra do Garças, fez questão de acompanhar o Bispo D. Pedro Casaldáliga à delegacia local, para ambos reclamarem da injusta prisão e das torturas que estavam sofrendo duas mulheres do lugar.

Oito dias antes, o cabo Félix, da Polícia Militar de Mato Grosso que fazia cinco anos na região e era conhecido por suas arbitrariedades e violências, foi morto por Jovino Barbosa por ocasião da prisão dos filhos deste num clima de valentia e arbitrariedade.

A morte do cabo trouxe ao povoado de Ribeirão Bonito um grande contingente de policiais de Barra do Garças. A polícia semeou o terror na área, prendendo, espancando, torturando.

Dona Margarida Barbosa, irmã do sr. Jovino, foi presa nos dias 5 e 11 deste mês e torturada pela polícia, que a fez se ajoelhar em cima de tampas de garrafas, durante todo o dia, de braços abertos. Enfiaram agulhas na sua garganta, braços, joelhos e sob as unhas das mãos. Espancaram-na. Fizeram interrogatório sob a mira do fuzil e com dois revólveres aos ouvidos. Durante este tempo não recebeu comida nem água. No dia 11, às 17 horas, ouviam-se da rua os seus gritos: 'Não me batam!'

Dona Santana, esposa de Paulo, filho do sr. Jovino, em resguardo de umas duas semanas, foi presa também nos dias 5 e 11 e violentada por vários soldados, que também queimaram a roça e a casa do marido, com todo o arroz na tulha.

O sofrimento destas mulheres foi o motivo da ida de D. Pedro e do Padre João Bosco à delegacia de Ribeirão Bonito. Eles tentaram em vão um diálogo sereno com os cabos Juraci e Messias e com dois soldados, intercedendo pelas coitadas. A polícia reagiu com insultos e ameaças. Concretamente, ameaçando D. Pedro de morte se ousasse denunciar essas arbitrariedades: 'Você, seja quem for, esteja onde estiver, vai também.' O padre recebeu de um soldado um soco e uma coronhada no rosto e um tiro de bala explosiva no parietal direito, que atingiu o cérebro.

Durante umas três horas de lucidez, quando recebia os primeiros socorros do Dr. Luís e da Irmã Beatriz, no ambulatório da Prelazia, o Padre João Bosco ofereceu os seus sofrimentos pelo povo, pelos índios. Foi ungido por D. Pedro e invocou o nome de Jesus com muita fé e en-

trega. Interessou-se pelo CIMI e num gesto de missão cumprida, Como tentando levantar-se, disse: ‘Dom Pedro, acabamos a nossa tarefa.’”<sup>29</sup>

A brutalidade destes episódios assinala claramente os limites que as autoridades militares querem impor à ação da Igreja. Essa ação deve deter-se na fronteira dos interesses de um modelo de acumulação capitalista que não admite a redução do seu ritmo por motivos sociais. Para a Igreja, a aceitação destes limites significaria o abandono de toda uma estratégia de implantação e de uma vocação missionária construída ao longo de muitos anos e que somente agora chega à maturidade. É, portanto, uma demissão impossível de se obter a não ser pelo massacre. Em consequência, é provável que os conflitos entre a Igreja e o Estado sejam, num futuro próximo, cada vez mais frequentes, cada vez mais duros.

29) Nota oficial do CIMI- assinada pelo seu presidente. D. Tomás Balduino, a 12 de outubro de 1976. publicada pelo *SEDOC*, dezembro de 1976. p. 673.



---

# O Conflito Igreja-Estado

Até o início da década de setenta o que a imprensa chamava de “conflito Igreja-Estado” não era mais que um mal-entendido, que se traduziu numa série de choques, geralmente circunscritos ao segundo escalão de comando, militar e eclesiástico, e que não envolviam a responsabilidade total dos comandos de ambas as instituições.

Estabelece-se um conflito quando as partes em confronto se recusam a negociar as suas desavenças, quando os seus objetivos são contraditórios, quando as suas ideologias e os seus interesses são opostos. Enquanto não se tomou claro para a maioria da Hierarquia que os generais no poder buscavam a perpetuação de um regime baseado numa abrangente teoria da “segurança nacional”, que não previa para a Igreja um espaço mais livre que o reservado a todas as outras instituições colocadas sob tutela e cujos objetivos eram contraditórios com alguns dos seus valores fundamentais, as concepções e a busca de entendimentos foram permanentes.

A princípio, os militares tinham fundadas razões para pensar que a Igreja apoiaria o seu regime. As simpatias com que eram encarados traduziram-se em manifestações voadoras de regozijo e nos agradecimentos que a Comissão Central da CNBB dirigiu a Deus para saudar a sua intervenção na vida política do país. Por outro lado, a análise histórica que faziam mostrava que a Igreja sempre soubera acomodar-se às mudanças de governo e nunca tardara a tomar o seu lugar ao lado dos vencedores. No entanto, desde que esses momentos de convivência bonançosa, existia já a semente do desentendimento. É que os militares só compreendiam o apoio no sentido militar: como adesão incondicional. No seu entender, essa incondicionalidade seria justificada pelas

suas proclamações de defesa do “mundo ocidental e cristão”, o que lhes conferiria o direito de limitarem a atividade da Igreja à distribuição dos sacramentos e à organização dos atos litúrgicos, devendo a Hierarquia disciplinar ou renegar os seus subordinados que contra essa limitação se rebelassem.

Essas conjecturas castrenses eram falsas. Nasceram da impossibilidade que os militares tinham de imaginar uma religião de libertação e, muito mais ainda, de pensar que uma tal vocação libertária estaria a germinar no Brasil. É que eles tinham tomado o Poder como uma parcela das classes dominantes, com a missão de defender os interesses do conjunto. Ora, como afirma Max Weber, “a religião das classes privilegiadas legitima e conserva o *statu quo*, enquanto a das camadas inferiores se revolta e anuncia a transformação social. Toda a religião de redenção nasce de um estado de carência. As classes superiores nunca se encontram em estado de carência. Em consequência, a religião que nasce no seu seio tem por fim a justificação e a legitimação da sua situação privilegiada”.<sup>1</sup>

A Hierarquia aceitaria, provavelmente, uma aliança. Propu. serem-lhe uma vassalagem que a obrigaria a abandonar quaisquer possibilidades de influenciar as classes dominadas, quer na competição religiosa com as seitas protestantes e de umbanda, quer na competição política com as organizações marxistas. Por outras palavras, por mais conforme que estivesse com a opinião política da maioria dos bispos e por maiores vantagens materiais que pudesse, a curto prazo, trazer para as suas obras, essa submissão dificultaria enormemente a sobre vivência a longo prazo da instituição.

Pelo seu lado, a Hierarquia acreditava que os generais seriam suficientemente flexíveis para compreender que a solidariedade que poderiam receber só seria eficaz se a Igreja mantivesse uma aparência de independência, a fidelidade a alguns dos seus ensinamentos sobre os direitos humanos e a estrutura dos seus controles hierárquicos. Esses controles ou cadeias de comando, embora tão verticais quanto os militares, são muito mais dúcteis, uma vez que se baseiam na aceitação comum de dogmas e de valores, não no desejo de promoção e na opediência aos regulamentos. Essa presunção era também falsa. Ora, um casamento estabelecido a partir de premissas falsas provoca fatalmente discussões, mas não leva obrigatoriamente ao divórcio.

(1) Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura, 4 vols., vol. 2º, p. 165.



A vontade de negociar, manifestada por ambas as hierarquias, pode ser comprovada nos fatos. O Marechal Castelo Branco, presidente de 1964 a 1967, ordenou que nenhum padre fosse detido sem a prévia e expressa autorização da Presidência da República. Quando um general cometeu o disparate de permitir a publicação de uma análise política em que tratava D. Hélder Câmara de “demagogo” e de “histrião”, foi prontamente transferido. No governo do General Costa e Silva (1967-1969) os encontros entre o Presidente e os membros da Hierarquia foram freqüentes, e os militares tudo tentaram, com a anuência tácita dos prelados, para demonstrar a união política entre a Igreja e o Estado: desfiles em honra da Virgem de Fátima; comparecimento do Presidente e do seu ministério à cerimônia de entrega da Rosa de Ouro papal ao santuário de Nossa Senhora da Aparecida, patrona do Brasil; concessão de créditos para a construção da catedral de Brasília e para outras obras da Igreja. O esforço diplomático chegou ao ridículo: quando foram publicadas as encíclicas *Populorum Progressio e Humanae Vitae*, o ditador brasileiro telegrafou ao Vaticano para declarar serem os princípios enunciados nestes documentos exatamente aqueles que norteavam o seu regime. O governo do General Garrastazu Médici, apesar de mais violento e tirânico que o do seu antecessor, seguiu a mesma política. Somente a partir da posse do General Ernesto Geisel, em 1974, é que a posição oficial se tornou mais dura, e isso muito menos em virtude de ser Geisel o primeiro presidente protestante do Brasil do que por se ter enrijecido e clarificado o discurso oposicionista da Igreja. Até então, na sua maioria, os bispos tinham continuado a servir de intermediários entre o Governo Federal e as reivindicações regionais das classes dominantes, como no tempo de Kubitschek, e a oferecer a sua colaboração a diversas iniciativas governamentais. Durante esse período, procuraram adaptar o seu discurso às convicções dos novos dirigentes, a matizar as suas críticas episódicas de forma a não ferir as susceptibilidades dos generais. Repetida e firmemente desmentiram a existência de conflitos entre a Igreja e o Estado, por vezes num tom que quase fazia crer ser a hipótese de um tal conflito contrária ao direito natural.

Os objetivos buscados por ambas as hierarquias neste período de armistício eram idênticos: manutenção da ordem e da disciplina entre os seus subordinados, defesa da autoridade e do sistema de produção capitalista. As suas ideologias aproximavam-se através do anticomunismo, da recusa de qualquer experiência socialista e da pregação da harmonia entre as classes sociais como sendo uma meta desejável para a socieda-

de. Em resumo: o interesse de ambas as hierarquias em alargar as suas respectivas áreas de influência, embora defendido independentemente uma da outra, não parecia irreconciliável.

Os conflitos se multiplicaram, no entanto, à medida que evoluíam o pensamento social dos católicos, as formas de aplicá-lo na prática e as novas formas organizativas que essa aplicação requeria. Produziram-se devido à aplicação das declarações a favor dos oprimidos por organizações como o MEB, pelos sindicatos rurais e pelos ramos especializados da Ação Católica; à enunciação, por padres e bispos, do princípio da não identificação entre a Igreja e o regime capitalista e à conseqüente crítica de vários aspectos do modelo capitalista adotado no Brasil; à análise da doutrina social da Igreja e da Sua não conformidade com a doutrina do regime militar; ao exercício, pelas autoridades eclesiásticas, da sua função “tribunícia”, a favor das vítimas de injustiças; finalmente, o envolvimento de padres e leigos na luta clandestina contra o Governo, envolvimento que consideravam como inextricavelmente ligado à sua fé.

Estes conflitos tiveram um caráter tão repetido, sobretudo após a promulgação do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, que chamaram a atenção da imprensa internacional, dos organismos encarregados da defesa do *statu quo* no hemisfério e até de um viajante tão fugaz como Nelson Rockefeller. O estudo encomendado pela Rand Corporation, cujas preocupações de pesquisa nunca se afastaram muito das da CIA, afirma que, “tal como os militares, entre 1962 e 1964, a Igreja brasileira está prestes a unificar-se face ao que entende ser uma ameaça crescente à sua posição institucional. Nestas circunstâncias, a diversidade institucional normal deixa de existir. No caso dos militares antes de 1964 este movimento foi do centro para a direita. Para a Igreja, o seu choque com os militares fá-la mover-se do centro para a esquerda, porque a defesa da sua autonomia institucional provoca a união dos religiosos conservadores com os progressistas e até com os críticos mais radicais do governo”.<sup>2</sup>

Rockefeller, que visitava a América Latina em missão de informação encomendada pelo Presidente Nixon, escreveu que “os modernos meios de comunicação, bem como uma melhoria do nível educacional, produziram agitações no seio dos povos, agitações estas que tiveram um formidável impacto na Igreja e a transformaram

(2) Einaudi, Maullin, Stepan e Fleet, *op. cit.*, p. 66.

numa força voltada para a mudança: uma mudança revolucionária, se necessário for”.<sup>3</sup>

O caso da repressão desencadeada em 1970 contra a equipe nacional da JOC e os seus assistentes eclesiais oferece o melhor exemplo, depois do do MEB, dos conflitos originados pela aplicação concreta da nova doutrina social da Igreja. É também, como muitos outros, um exemplo de conflito provocado por escalões intermediários de comando — o serviço secreto do Exército, na especificidade — que os superiores tentarão posteriormente resolver através de negociações de cúpula. Finalmente, é também interessante pelo papel que para o seu desfecho tiveram as pressões internacionais, muito rapidamente mobilizadas pela JOC Internacional.

A repressão contra a JOC teve origem no Congresso da ACO e da JOC, reunido em Recife, cujos documentos conclusivos, considerados como terrivelmente subversivos pelos militares, caíram nas mãos do serviço secreto do Exército, e na greve dos metalúrgicos de Osasco, subúrbio de São Paulo, realizada em julho de 1968.

A primeira destas causas deveria ser considerada como fazendo parte dos choques causados pela tese da não identificação entre a Igreja e o regime capitalista. A segunda é claramente devida à aplicação prática da doutrina social católica. Com efeito, os militares tardaram a acreditar que os operários de Osasco, que tinham suportado sem reagirem quatro anos de uma política salarial que reduzira o seu poder de compra a um nível de simples sobrevivência, comessem repentinamente a reagir através de uma greve geral. Para eles, esta reação tinha de ser dirigida por agitadores estranhos ao meio operário. A tendência para procurar os inspiradores de greves fora da classe operária é muito difundida entre as classes dominantes do Brasil. Ora, um dos grevistas de Osasco era um padre operário francês, ‘Pierre Wauthier, que, com vários dos seus camaradas, fora detido dois dias após o início da greve. Wauthier era um bode expiatório ideal. Era estrangeiro, originário de um país desenvolvido onde o partido comunista é poderoso. Era padre, portanto de um nível educacional muito superior ao dos seus camaradas. Apesar disso, era operário, o que o tornava triplamente suspeito.

(3) Nelson Rockefeller, *Report on Latin America*, Washington, U. S. Senate, Hearings before the Subcommittee on Western Hemisphere Affairs. Committee on Foreign Relations, 20 de novembro de 1969, p. 85.

Estava, para cúmulo da suspeição, ligado a duas organizações in nacionais: a Comunidade de São Pedro e São Paulo, que reunia apenas homens como ele, padres operários, e a JOC. Apesar dos protestos do Cardeal Agnelo Rossi, dos seus camaradas de Osasco e de padres bispos de várias regiões do país, Wauthier foi expulso do Brasil, depois de passar dois meses na prisão.<sup>4</sup>

O Congresso do Recife; o caso Wauthier, agravado pela passagem, irritação que provocou contra o regime num dos seus principais aliados na Hierarquia, o Cardeal Rossi; a detenção, em novembro 1968, de um outro assistente da JOC, igualmente francês, o Pe. Michel e Ven; tudo isto não era de molde a colocar os continuadores do Cardeal Cardjin em odor de santidade junto aos serviços secretos. Em outubro de 1970, menos de um mês antes das eleições parlamentares contra as quais se insurgiam aqueles militares que temiam um retorno à normalidade constitucional, a polícia política invadiu a sede nacional da JOC, no Rio de Janeiro, prendendo sete padres e vários leigos. Um mês mais tarde é a JOC de Volta Redonda a atingida: trinta militantes e um padre foram então detidos.

A notícia das primeiras prisões foi imediatamente difundida pela Rádio do Vaticano e retomada pela imprensa católica do mundo inteiro. Era a primeira vez que Roma recorria a esse processo publicitário, o que indica a importância que a Igreja dava ao assunto. Com efeito, a CNBB mobilizou-se de uma forma extraordinária e muito rapidamente. Os cardeais da Bahia e de Porto Alegre, conhecidos pela sua grande influência junto dos militares, foram convocados ao Rio de Janeiro. O Cardeal Barros Câmara, do Rio, que se mantinha geralmente afastado deste gênero de episódios, procurou obter audiências com o ministro do Exército e o comandante das tropas da região do Rio. D. Eugênio Sales foi designado pela Hierarquia como uma espécie de embaixador especial junto do Presidente da República.

A ação da CNBB não pôde evitar as torturas contra os leigos, mas diminuiu as que os padres deveriam sofrer, salvo no caso do de Volta Redonda, onde o Pe. Natanael Campos foi submetido a numerosas sessões de choques elétricos. Tudo se passava como se o Presidente da República e o ministro do Exército, que manifestaram aos bispos a sua

(4) Charles Antoine, *op. cit.*, pp. 18/).185, dá os pormenores deste episódio.

(5) As torturas sofridas por este padre e pelos militantes de Volta Redonda foram descritas pelo bispo desta cidade, D. Valdir Calheiros, numa circular aos seus colegas, datada de 22 de janeiro de 1971, da qual o autor guarda uma cópia.

intenção de limitar o conflito, não conseguissem impor-se aos chefes da repressão, que agiam em nome da razão de ser do regime, a a segurança interna.

Enquanto isso, na Europa, os serviços diplomáticos brasileiros eram assediados pelos jocistas. As mesas telefônicas das embaixadas foram bloqueadas pelas suas chamadas. Os embaixadores escondiam-se para evitar que os encontrassem. Centenas de milhares de postais inchavam as suas caixas do correio. Em Bruxelas milhares de manifestantes saíam para a rua. Em Bonn, a embaixada do Brasil teve de ser protegida por um destacamento especial da polícia. Mesmo em Espanha e em Portugal ergueram-se protestos. Em França foram organizados simultaneamente comícios de denúncia, a 18 de outubro de 1970, em 56 cidades. A palavra de ordem: “No Brasil estaríamos todos presos.”<sup>6</sup>

Em 7 de dezembro, uma vez realizadas as eleições e a “Operação Gaiola”, que as tinha precedido — a prisão de cerca de 10 000 pessoas, das quais vários candidatos, tinha sido ‘a última cartada dos serviços secretos para tentar impedir a sua realização -, a maior parte dos jocistas foi libertada. O Pe. Campos e alguns militantes permaneceram presos à espera de uma condenação. Os outros não foram pronunciados. As relações entre a Igreja e o Estado voltaram à normalidade.

O caso da condenação a um ano de prisão do Pe. Geraldo Bonfim, em Fortaleza, capital do Ceará, um dos Estados do Nordeste, é um exemplo dos choques produzidos pela teoria da não identificação da Igreja com o sistema capitalista existente no Brasil e pelas críticas ao regime que dessa teoria decorrem. É também um exemplo interessante pelas represálias imaginosas que o episcopado local tomou contra uma decisão da justiça militar.<sup>7</sup>

Em 5 de janeiro de 1969 o Pe. Bonfim pronunciou, para um público de pescadores, um sermão no qual, segundo o relatório do serviço secreto da Marinha, dizia “que há demasiados marechais sentados nos seus escritórios, ganhando uma fortuna, enquanto os trabalhadores, como os que constroem os barcos de pesca, o fazem com o suor do seu rosto sem ganhar muito dinheiro; que os países gastam uma fortuna com as Forças Armadas e que estas não servem para nada, a não ser

(6) Número especial de outubro de 1970 de *Jeunesse Ouvriere*.

(7) Charles Antoine, *op. cit.*, pp. 223-228, resume os acontecimentos.

defender os interesses dos ricos”. Dizia também que um pescador valia tanto como um coronel. Em seguida, o comandante da guarnição de Fortaleza soube que o padre “criticava os Estados Unidos, que fazem propaganda a favor dos transplantes de coração, mandam milhares de jovens morrer no Vietname, e que dizia, abe mente, que as autoridades são responsáveis pelo atual estado de coisas”.

A questão poderia ter ficado por aí — uma condenação a um ano de prisão é considerada no Brasil como uma simples reprimenda — se o bispo de Fortaleza não tivesse decidido fazer um protesto. Dois dias após o veredicto, uma reunião do clero decidiu, por unanimidade realizar um protesto silencioso. No domingo 25 de maio de 1969, dia de Pentecostes, todas as igrejas da diocese permaneceriam fechadas e o clero passaria o dia em orações no seminário local. Pentecostes é, no Nordeste, dia de procissões muito concorridas e de festejos populares. O fechamento das igrejas nesse domingo seria sentido pela população mais que em qualquer outra data.

A justificação do bispo foi política. A reação dos militares foi religiosa. O bispo afirmou que, “para a Igreja, calar-se face a um atentado aos direitos individuais e ao cumprimento da sua missão seria uma omissão deplorável. Ao gesto de condenação da injustiça queremos acrescentar o silêncio e a dor de toda a nossa Igreja. Rezaremos para que o espírito da luz e da sabedoria desça sobre todos os que participam no Poder na nossa pátria, para que o exerçam de uma forma digna e razoável”.<sup>8</sup>

Após tentarem fazer o bispo desistir da sua decisão através de uma campanha de imprensa, os militares tomaram a precaução jurídica de declarar uma das praças centrais da cidade “terreno militar” e aí fizeram os seus capelães dizer uma missa. De um lado e de outro, as hierarquias não gostaram da transgressão às suas respectivas jurisdições, mas o episódio não passou daí.

A comparação feita entre a doutrina da Igreja e a doutrina da segurança do Estado num estudo de D. Cândido Padim, secretário da CNBB para a educação e um dos bispos mais conhecidos no estrangeiro, não provocou um conflito público com as autoridades militares, mas a sua apresentação à assembléia geral da Hierarquia, em 1968, e a anterior

(8) *SEDOC*, julho de 1969, pp. 59-61.

publicação são representativas do crescente afastamento entre o pensamento dos católicos progressistas e o dos militares. Este documento provocou também a primeira ruptura pública entre os bispos ultraconservadores e o conjunto do episcopado, Com efeito, dois dias após o encerramento da assembléia, doze arcebispos e bispos publicara uma carta dirigida ao Presidente da República, na qual se dessolidarizam das críticas feitas ao regime por bispos, padres e leigos, durante os meses precedentes. Afirmam que, “tomadas no seu conjunto, estas declarações dão a impressão de que as correntes subversivas e de esquerda, que têm o objetivo de lançar o nosso país no caos, na revolução social, e finalmente, sujeitá-lo a uma situação idêntica ou semelhante à que o tirano Fidel Castro impôs a Cuba, formam a maioria entre os bispos, os padres e os leigos. Queremos assegurar-vos a nossa convicção segundo a qual a grande maioria dos eclesiásticos e dos leigos do país está em categórica oposição com o pensamento eos desejos desta corrente”.<sup>9</sup>

O trabalho de D. Cândido Padim é uma minuciosa exegese da ideologia do regime a partir da Constituição de 1967, das leis sobre a segurança nacional, da reforma administrativa, da formação do Conselho de Segurança Nacional e, finalmente, dos discursos e livros dos ideólogos militares. Depois de ter descrito as novas estruturas do Poder, a sua razão de ser e as instituições que criaram, compara os principais pontos da doutrina de segurança do Estado com o ensinamento católico segundo a constituição pastoral *Gaudium et Spes e as encíclicas Mater et Magistra, Pacem in Terris e Populorum Progressio*. O método de justaposição dos textos que emprega foi de uma tal eficácia que os adeptos do regime não puderam contradizer a sua argumentação, o que os forçou a adotar a técnica da carta aberta ao Presidente. Em compensação, aliados aos elementos prudentes da hierarquia, conseguiram impedir que a assembléia fosse chamada a deliberar sobre o documento, que permaneceu assim pessoal e oficioso.

A conclusão que D. Padim tira da sua exegese é muito severa: “Se examinarmos de perto, a época que precedeu o nascimento efetivo do nazismo e a política que a ele conduziu reproduzem-se hoje, de certa maneira, com a política interna do Brasil, que anuncia a volta de acontecimentos que o mundo conheceu num passado relativamente próximo. Tudo o que o mundo nos oferece hoje de cultura, tudo o que as artes, as ciências e as técnicas produziram, é quase exclusivamente obra do ari-

(9) SEDOC, setembro, pp. 448-449.

no. Donde se pode concluir que só ele foi o fundador de uma humanidade superior, e que representa o arquétipo do que chamamos homem. É o Prometeu da humanidade. Na sua fronte lurninosa brilha sem cessar a centelha divina do gênio.: (Hitler, *Mein Kampf*). Substituamos ‘arianos’ por ‘forças armadas’, e reencontraremos as mesmas afirmações de partida, que devem conseqüentemente produzir os mesmos resultados. O super-homem histórico de hoje está prestes a aparecer no Brasil. E ao mesmo tempo uma imagem de força, de sabedoria, de decisão, e o instrumento do poder econômico, com uma técnica superdesenvolvida colocando-se ao serviço de uma e de outro. É a partilha do Poder, um garantindo o outro e tentando harmonizar-se, para o seu próprio bem, com a multidão dos fracos e subdesenvolvidos, lucrativamente exploráveis. Um método geral para submeter os fracos parece consistir em incorporá-los ao Panteão da ordem estabelecida, o Exército, facilmente manobrável. Os métodos particulares são os do nazismo, aperfeiçoados graças à experiência. O objetivo final, talvez ainda inconfessado, é... a liquidação da Igreja, uma vez mais a única capaz de se opor a este estado de coisas.”<sup>10</sup>

É possível que os planos de estado-maior da ditadura não justificassem a visão apocalíptica do bispo, embora a sua lógica fundamental, ou seja, a luta contra o que consideram ser o “inimigo interno”, realmente preveja o aniquilamento de qualquer resistência organizada aos seus desígnios. Por outro lado, atribuir à Igreja o papel de única barreira entre o povo e a tirania é, seguramente, exagerar a sua importância política. Discutível também é classificar o Governo Brasileiro como totalitário. O totalitarismo, tal como o definem os cientistas políticos que o estudam, só pode existir em países independentes. O regime brasileiro, estruturalmente dependente do estrangeiro e declaradamente ao serviço de interesses econômicos multinacionais, pode, no máximo, ser classificado na categoria de um fascismo dependente ou, mais singelamente, na de um autoritarismo castrense. No entanto, o simples fato de um bispo ter chegado a este extremo através da análise que fez da ideologia do regime mostra até que ponto a sua imagem era repulsiva para alguns membros da Hierarquia. Essa análise será, posteriormente, desenvolvida pelo Padre Joseph Comblin, que a levou a conclusões semelhantes.<sup>11</sup>

(10) O estudo de D. Cândido Padim foi publicado na íntegra pelo *SEDOC*, setembro de 1968, pp. 432-444, e grandes trechos foram publicados pela imprensa, ao tempo ainda não censurada.

(11) Comblin, *op. cit.*



Dois episódios podem exemplificar os problemas que a Igreja tem de enfrentar no exercício da sua “função tribunícia” a favor dos grupos marginalizados. O primeiro, que teve como centro o muito diplomata Cardeal Avelar Brandão, poderia ser considerado como um exercício teórico desta função. O segundo, cujo pivot foi o Cardeal Paulo Evaristo Arns, de São Paulo, é um caso clássico de denúncia de uma violência. É particularmente notável pelo estratagema que o Cardeal empregou para dar publicidade à sua denúncia.

A 23 de setembro de 1971 o Cardeal Avelar Brandão pronunciou uma conferência na Escola Superior de Guerra, a convite do seu comandante, General Rodrigo Octávio. O convite era normal, uma vez que já tinha sido aceito por D. Eugênio Sales, e a sua conferência não tinha criado problemas. Estava também conforme com a política de aliança cordial entre os altos escalões da Igreja e do Exército. Ora, uma política depende dos que a executam, e neste caso o cardeal e o general desviavam-se da norma. O General Rodrigo Octávio, que acabava de receber a sua quarta estrela, adquirira uma certa notoriedade pelos seus discursos nacionalistas quando comandava as tropas da Amazônia. Era considerado um dos adeptos do General Albuquerque Lima, antigo ministro do Interior, aparentemente adversário da dominação norte-americana sobre a economia brasileira e candidato à presidência da República derrotado pelo General Médici, em 1969. Os amigos do Presidente consideravam-no como um possível adversário. O Cardeal Avelar Brandão atingira muito recentemente a mais alta dignidade da Igreja, já que acabava de ser nomeado arcebispo primaz de Salvador. Antigo presidente da CELAM (Comissão Episcopal para a América Latina), desempenhara um papel importante na conferência de Medellín, cujas declarações sobre a situação política do continente são um ponto de referência para os católicos progressistas. Na Escola Superior de Guerra, o general procurava formular uma política de alternativa para o Exército. O Cardeal desejava aproveitar o auditório, considerado como o fórum dos mais decisivos debates do regime, para definir as condições para um aprofundamento da colaboração entre a Igreja e o Estado. Julgava que o seu discurso seria “mais um horizonte que se abre do que um caminho que se acaba”.

O Cardeal tomou todas as precauções possíveis para não ferir as susceptibilidades dos seus hospedeiros. Explicou que a situação da Igreja era muito difícil em todos os países do Mundo. “Se apóia a ação governamental, pode dar a impressão de identificar-se com o Poder de Estado, assumindo então os pontos negativos da sua realidade político-social. Se denuncia os erros, é possível que a conside-

rem como incapaz de compreender o lado positivo do esforço honesto do governo para resolver os complexos problemas nacionais. Se, para evitar as interpretações tendenciosas, toma uma posição não agressiva, prudente, mesmo se é moralmente independente, pode ser considerada corno débil, inconseqüente, afastada do processo histórico que vivermos.” Tentou também abrandar a sua própria posição declarando que se colocava, “muito, muito acima das querelas ideológicas, ligadas a regimes políticos ou a escolas econômicas. Prefiro ver o Estado corno o agente primordial do Bem Comum”. Finalmente, teve o cuidado de formular as aberturas democrático-liberais que propunha mais como perguntas do que afirmações. É assim, por exemplo, que indagava: “Por que se dever temer o diálogo? Haveria perigo para a segurança nacional nesta troca de experiências, de iniciativas e de sugestões?” Mesmo as propostas mais corajosas que ousou eram apresentadas como hipóteses: “O uso ou o abuso do direito de se exprimir é uma coisa. A limitação ou a abolição deste direito é outra. Uma coisa é a utilização dos meios de comunicação social para difamar os atos e programas do governo. Outra seria o controle destes meios de comunicação que não só impediria a justa manifestação do pensamento, mas poderia levar a propaganda ao extremo de afirmar que tudo está perfeito e definitivamente resolvido.”<sup>12</sup> Utilizando esta técnica indireta, D. Avelar Brandão pedia o prosseguimento do debate sobre as distorções sociais provocadas pela política econômica do Governo; O controle dos aparelhos de repressão, para evitar que continuassem a semear o pânico; uma definição precisa das diferenças entre subversão e reivindicação legítima; uma maior compreensão para com os jovens e mesmo para os que se opunham ao Governo.

Em lugar de abrir novos horizontes às relações entre a Igreja e o Estado, esta conferência foi considerada como uma ofensa às Forças Armadas e os seus propósitos considerados subversivos. O General Rodrigo Octávio foi imediatamente destituído do seu comando por ter convidado um adversário do regime a falar aos responsáveis da sua produção ideológica. Mesmo que se leve em conta o papel que as disputas pelo poder no interior das Forças Armadas possam ter tido nesta punição, ela demonstra claramente os limites que os militares querem impor à ação política da Igreja e o zelo que manifestam na manutenção das suas prerrogativas de dirigentes solitários do país.

O segundo exemplo de um choque originado pelo exercício da

(12) *SEDOC*, novembro de 1971, pp. 629-638.

“função tribunícia” assumida pela Igreja diz respeito à detenção, a 27 de janeiro de 1971, do Pe. Giulio Vicini e da assistente social Yara Spadini, colaboradores do arcebispado de São Paulo, que tinham sido apanhados com um estêncil onde se encontrava o relato da repressão contra os operários de Mauá, um dos quais fora morto pela tortura. O vigário episcopal do arcebispado, em cuja casa se deu a prisão, foi, no dia seguinte, à polícia política. Devido a um acaso absolutamente excepcional, conseguiu ver os prisioneiros e verificar que tinham sido torturados. Dois dias mais tarde, é o Cardeal Arns quem consegue obter de um juiz a autorização para visitar os seus colaboradores. Consegue vê-los, após muitas dificuldades, e constata as marcas de eletrodos que tinham nos corpos. Anota os pormenores: o Pe. Vicini fora torturado “antes de ser interrogado, certamente para que a sua resistência fosse quebrada e fosse mergulhado num ambiente de medo, útil a um ulterior interrogatório; e, segundo pormenor, os responsáveis pelas torturas podem ser identificados”.<sup>13</sup>

A 4 de fevereiro o Cardeal Arns toma uma decisão inaudita: faz distribuir por todas as suas paróquias o seguinte aviso:

“Como arcebispo de São Paulo, temos o direito e o dever de informar:

1. Nem o Pe. Giulio Vicini, nem a Sra. Yara Spadini podem ser considerados subversivos antes de serem julgados por um tribunal competente que lhes garanta amplamente o seu direito de defesa.

2. O Pe. Vicini, tal como a assistente social Yara Spadini, goza da maior estima na Região episcopal Sul do nosso arcebispado, a que pertencem.

3. Infelizmente, o Pe. Vicini e a Sra. Yara Spadini foram torturados de uma maneira ignominiosa pela polícia política (DEOPS) da nossa capital, como o vigário episcopal da Região Sul e nós próprios o pudemos verificar pessoalmente.

4. Segundo uma sugestão dos diretores do DEOPS, pedimos-lhes que nos relatassem as torturas que sofreram e requeremos um inquérito às autoridades competentes.

5. Sua Excelência o Governador ofereceu-nos, espontaneamente, a possibilidade de mandar fazer um exame por um médico da nossa escolha. Apesar desta oferta e até ao presente, não nos autorizaram a realizar esta diligência.

6. O arcebispado de São Paulo espera que as autoridades não fal-

(13) Nota oficial do Cardeal Arns, *Jornal do Brasil*, 13 de fevereiro de 1971.

tarão ao dever de fazer um inquérito sobre estes fatos deprimentes e de aplicar enérgicas medidas de punição.

7. Esperamos que estas medidas sejam tornadas públicas porque só assim se poderá dar à Igreja de Deus em São Paulo o ambiente confiança necessário a um bom entendimento.

8. Fizemos os possíveis para travar sempre um diálogo sereno firme com o DEOPS, o Governador e o Comandante do II Exército.

9. Este aviso deve ser afixado este domingo nas portas das igrejas paroquiais e dos lugares de oração do nosso arcebispado sem que seja lido ou comentado durante os atos religiosos.”<sup>14</sup>

Afixar uma denúncia nas portas das igrejas, eis o que reconduzia a Igreja brasileira ao tempo em que Lutero denunciava a venda de indulgências! O remédio foi, no entanto, eficaz para a publicidade da narrativa do cardeal, que pôde ser reproduzida pela imprensa, uma vez que a censura estava já ultrapassada, e para a proteção dos prisioneiros, que não foram de novo torturados. O processo na justiça militar, que leva normalmente vários meses e por vezes anos até chegar a uma decisão, foi acelerado para ambos os acusados. O Pe. Vicini foi condenado em 1º de Abril de 1971, a quatro meses de prisão; a Sra. Spadini foi absolvida.

A Igreja brasileira, confrontada pela atividade quase incontrolável dos agentes da repressão, consegue buscar armas no seu passado, utilizando o arsenal que a história da cristandade lhe sugere: interdições, corno em Fortaleza no dia de Pentecostes; afixações nas portas das catedrais. Restava apenas a excomunhão, e esta arma também foi utilizada por um franciscano tranqüilo, D. Felício Vasconcellos, bispo de Ribeirão Preto, no Estado de São Paulo, que nunca se dera a conhecer antes e de quem nunca mais se soube depois da sua extraordinária decisão.

A 15 de novembro de 1969, D. Felício Vasconcellos fez publicar uma declaração relatando uma “razia” da polícia política na sua cidade, durante a qual vários padres, freiras e leigos foram detidos. Declara ter a certeza de que alguns destes prisioneiros foram vítimas de torturas e ter fortes suspeitas sobre o tratamento reservado à Madre Maurina Borges da Silveira. Em consequência, “declaramos que os mandatários destas perversidades são excomungados por força do Cânon 2343, segundo a legislação da Igreja”,<sup>15</sup> Apesar dos protestos das autoridades

(14) *SEDOC*, março de 1971, pp. 1130-1131.

(15) *Folha de S. Paulo*, 6 de novembro de 1969.

policiais (vinte e nove delegados, dentre os quais alguns dos mais notórios torturadores de São Paulo, publicaram um manifesto de solidariedade ao colega, punido), o bispo manteve a decisão. “Não fui eu que determinei a excomunhão,” explicou ele. “Foram os delegados que se excomungaram a si próprios porque não respeitaram o Direito Canônico. A excomunhão é automática porque empregaram a violência contra eclesiásticos.”

Cabe, ainda, assinalar como decorrente da função tribuniária da Igreja o seqüestro de D. Adriano Hipólito, bispo de Nova Iguaçu, que constitui o primeiro caso de violência direta e preconcebida contra a pessoa de um bispo. A sanha dos agressores, ao que tudo indica, foi despertada pela persistente e intensa campanha do bispo contra o “Esquadrão da Morte”, particularmente ativo na sua diocese. O relato oficial do episódio, escrito por D. Adriano, é o seguinte:

“Na quarta-feira, 22 de setembro de 1976, pelas 19 horas, saí do meu gabinete na Cúria Diocesana. Tinha acabado o expediente normal meia hora mais tarde. O último atendido foi o nosso operário Fidélis, que foi assaltado no domingo anterior e vinha pedir um adiantamento em dinheiro. Desci à galeria, fiquei conversando ainda uns dez minutos com o Pe. Henrique David, da Catedral. No meu Volkswagen sedan já estavam sentados meu sobrinho Fernando Leal Webering, ao volante, e, no banco traseiro, sua noiva, Maria del Pilar Iglesias.

Pelas 19:15 me despedi, entrei no VW ao lado de Fernando e saímos. Tomamos o caminho de todos os dias, sem notar nada de extraordinário. Íamos para casa, no Parque Flora. Pilar, que aproveitava todas as tardinhas a carona, ficaria no caminho, na rua Paraguaçu. Ao entrarmos na Rodovia Presidente Dutra (direção de São Paulo), um pouco depois do km. 13, como um caminhão passasse em alta velocidade, tivemos de nos manter no acostamento. Aí estava parado um Volkswagen vermelho, que atrapalhou um pouco a nossa entrada na Dutra. Passamos do acostamento para a rodovia e parece que o VW vermelho seguia atrás de nós. (...)

No ponto onde a rua Minas Gerais corta a rua Gama, na esquina à esquerda, estava parado um carro de faróis acesos, que procurou avançar com rapidez na nossa frente. Fernando avançou mais rápido, pelo que o repreendi. Dobramos, como sempre, à direita, pela rua Gama, daí entrando para a esquerda, na rua Benedita. Dois carros nos seguiam. Fernando observou: ‘Parecem malucos, ou estão brigando.’ Eu acrescentei: ‘Apreste mais para a gente não se envolver na briga.’ Ele acelerou e assim entramos à esquerda, na rua Moçambique. Neste momento um VW vermelho nos fechou. Paramos um instante e olhamos

indignados. Logo recomeçamos a viagem, sem ainda percebermos a situação real. Eu estive certo de que era mesmo uma briga dos dois carros. Galgamos a rua Moçambique, que é ladeirosa e curta, e no topo dobramos à direita, para a rua Paraguaçu, que é onde mora Pilar, no fim, na penúltima casa antes de entrar na estrada de Ambaí. Eu disse Fernando que se aproximasse mais do meio fio para Pilar poder saltar sem perigo e os briguentos poderem passar sem nos incomodar.

Uns cinco metros antes do portão de Pilar, o VW vermelho nos cortou pela frente e um outro carro pelo lado. Saltaram cinco ou seis homens armados de pistolas, ameaçadores, e se aproximaram do nosso carro. Do meu lado um grita: 'É um assalto. Saia logo, senão atiro.' He-sitei um pouco, tentando saber do que se tratava. Com palavrões abriu a porta de meu lado e me puxaram. Tropecei e caí, perguntando ainda: 'Meu irmão, o que foi que eu lhe fiz?'

Com brutalidade, dois elementos me arrastaram e me atiraram no banco traseiro do carro deles, com pancadas na cabeça e no corpo, para eu me acachapar. Ainda vi, por dois ou três segundos, a cara do que ia no volante, chamando-me a atenção os óculos quadrados sem aro. O outro elemento, de cara redonda e rude, tinha as faces marcadas por cicatrizes de espinhas infeccionadas. Julgo ter visto ainda Pilar imóvel, na frente do portão da sua casa 'e algumas pessoas, imóveis também, nas portas da padaria que fica logo depois da casa de Pilar, na esquina da rua Paraguaçu com a estrada de Ambaí.

Logo o elemento que estava ao lado do motorista se virou com pancadas para mim e me encapuçou. O capuz era de fazenda grossa, parecendo lona. Senti-me asfixiar. Amarrou o capuz, mas ainda pude ver as algemas: eram pretas, talvez de ferrugem. Ainda me algemando, deram o arranque com toda a violência, sempre batendo-me na cabeça e no corpo para eu me abaixar. Logo me algemaram, primeiro no pulso do braço direito, depois na mão esquerda. Senti que viraram pela estrada de Ambaí, na direção de Nova Iguaçu. Sempre me batiam, soltando palavrões. A cena na porta da casa de Pilar deve ter durado uns oito ou dez minutos e foi muito violenta.

Depois de uns poucos minutos de encapuçado, com as voltas do carro sempre em disparada louca, perdi totalmente a noção do espaço. Não consegui um só instante identificar os lugares por onde passávamos. Logo no começo, ouvi o elemento da direita dizer para o motorista: 'Esse serviço vai render quatro milha.' Daí a pouco começou a me apalpar, à procura talvez de arma ou de carteira. Como não encontrasse

nem uma nem outra, começou a cortar os botões de minha batina, um por um. E quando descobriu os bolsos, esvaziou-os. Tirou o relógio cortando a pulseira do plástico.

Depois de corrermos como loucos uns trinta ou quarenta minutos, paramos. Saíram do carro e daí a pouco mandaram que eu saísse também: ‘Saia...’ (com palavrão). Saí puxado. A primeira coisa que fizeram foi tirar toda a roupa, deixando-me inteiramente nu. Aí tentaram enfiar-me na boca o gargalo de uma garrafa de cachaça. Senti nos lábios o gosto e resisti. Não insistiram, mas um derramou a cachaça no capuz. Senti-me asfixiar e caí no chão estrebuchando. Pensei que ia perder completamente os sentidos, mas aos poucos me recuperei.

Começaram os insultos e provocações. Havia um que rugia como uma fera. Outro me disse: ‘Chegou a tua hora, miserável, traidor vermelho. Nós somos da Ação Anticomunista Brasileira e vamos tirar vingança. Você é um comunista traidor. Chegou a hora da vingança para você, depois é a hora do Bispo Calheiros, de Volta Redonda, e de outros traidores. Temos a lista dos traidores.’ Depois acrescentaram: ‘Diga que é comunista, miserável.’ Ao que respondi: ‘Nunca fui, não sou, nem serei comunista. O que eu fiz foi sempre defender o povo.’ De vez em quando me davam pontapés.

A certa altura ouvi, numa distância que calculo de 20 metros, a voz de Fernando, que gritava: ‘Não façam isso comigo, eu não fiz nada!’ Tive a impressão que estavam batendo nele. Resolvi então falar: ‘Deixem o rapaz, ele não tem culpa de nada. O que foi que ele fez?’ Repeti ainda outra vez estas palavras ou semelhantes. Alguém retrucou: ‘Que nada! Quem ajuda comunista é comunista.’

Começaram a lançar *spray* no meu corpo. Eu sentia o borrfar e o frio do *spray*. Tinha um cheiro acre. Pensei que iam me queimar. Escutei alguém dizer: ‘É para cortar.’ Depois me disseram duas vezes: ‘O chefe deu ordem para não matar, você não vai morrer, não. É só para aprender a deixar de ser comunista.’ Houve um silêncio mais prolongado e me deram ordem de entrar novamente no carro. A cena tinha durado entre 30 e 40 minutos. (...)

Nu e atado fiquei na calçada. Tentei desamarrar a corda, mas os nós estavam muito apertados. Passa um carro da esquerda para a direita, bem perto de mim. Faço um gesto com as mãos amarradas. Vêem, mas não param. Do outro lado, vejo andando três mulheres. Preferi não tazer sinal nenhum. Passa um segundo carro, da esquerda para a direita também. Não me vê? Nisto se aproxima, do lado da rua onde me encontro, um rapaz. Chega perto de mim e eu peço: ‘O sr., pode me desamarrar? Eu sou padre e fui assaltado.’ Começa a me ajudar.

Nisto chega um carro, que pára e pergunta: ‘O que é que aconteceu?’ Digo o que foi. Um senhor salta, vem me ajudar a cortar as cordas e pergunta o que preciso. Respondo: ‘Uma calça.’ Promete ir buscar porque mora perto. Eram cerca de 21,45 horas. (...)

No DEOPS fui interrogado pelo Dr. Borges Fortes. Soube então que o meu Volkswagen tinha explodido na frente da CNBB e que meu sobrinho Fernando tinha sido encontrado.”<sup>16</sup>

O seqüestro de D. Adriano nunca foi esclarecido, apesar dos protestos da CNBB e das pressões exercidas, a nível diplomático, pelo Núncio.

Finalmente, o melhor exemplo dos problemas que o comprometimento dos católicos em organizações clandestinas pode criar para as relações entre a Igreja e o Estado é dado pelo caso dos religiosos presos em novembro de 1969, acusados de pertencerem à ALN (Aliança de Libertação Nacional), movimento revolucionário fundado por Carlos Marighella. Foram envolvidos no episódio onze frades dominicanos, dois padres seculares e um jesuíta.

Segundo a versão da polícia, dois dominicanos detidos dias antes da execução de Marighella, a 4 de novembro, teriam fornecido a senha que permitiu montar a emboscada e teriam servido de isca para atrair o revolucionário. Toda a ordem dominicana era acusada de ligações com as organizações da guerrilha urbana.

Charles Antoine, que seguiu o caso de perto e foi o único jornalista presente à última fase do processo, assinala a vocação de teólogo do acusador público: “Depois de se referir a Pio X, Pio XII e Paulo VI, o promotor prosseguiu: ‘Apesar de tais ensinamentos, os clérigos mencionados integraram-se na Aliança de Libertação Nacional, sob o comando de Carlos Marighella, para servir de base de apoio ou de sustento logístico através de tarefas de caráter administrativo.’” Antoine sublinha também as pressões que os meios conservadores exerceram sobre o episcopado para exigir a condenação dos padres “subversivos” e o tom da campanha de imprensa desencadeada pelo episódio: “É o jornal *O Globo* que dá o tom no artigo ‘O beijo de Judas’. Mistura também nesta questão o caso, completamente fortuito, de uma empregada do convento dos Dominicanos em São Paulo que se suicidara no próprio dia da morte de Marighella. A TFP (Tradição, Família e Propriedade, organização de extrema-direita) não permanece inativa e encontra no

(16) *SEDOC*, dezembro de 1976, pp. 667 a 671.



caso um novo pretexto para reclamar ao Governo e ao Vaticano um expurgo dos meios católicos. A imprensa anuncia a descoberta de armas no convento dominicano; na realidade, nem sequer houve revista.”<sup>17</sup>

Frei Beto, um dos acusados, faz a mesma constatação a respeito do afã com o qual o procurador procura assegurar-se da ortodoxia católica. Numa carta à família, diz: “Os jornais publicaram o texto da nossa inculpação. Começa pela apresentação sumária de alguns ensinamentos pontifícios, cuidadosamente escolhidos com a finalidade de mostrar até que ponto somos heréticos. É interessante frisar que, segundo a acusação, somos mais culpados de heresia que de subversão. O promotor fala da finalidade original da Ordem dos Dominicanos, a luta contra os Albigenses, e mostra como nos afastamos desta tarefa puramente, religiosa. O que se esquece de dizer, porque o desconhece, é que os Albigenses negavam a natureza humana de Cristo e que os Dominicanos ensinavam que Cristo era humano e histórico, o que retira qualquer validade a um cristianismo desencarnado e estranho aos problemas terrestres.”<sup>18</sup>

A reação da Hierarquia foi muito prudente, mas correta. Nenhuma autoridade eclesiástica responsável cedeu às pressões para condenar os acusados. Até o Cardeal Scherer, que se deixou algumas vezes levar pelas suas convicções ao ponto de se mostrar mal-intencionado para com os prisioneiros durante os seus sermões radiofônicos, se manteve firme. Durante longos meses o episcopado recusar-se-á às condenações exigidas pela direita, limitando-se a pedir que os acusados sejam levados aos tribunais e que o seu direito de defesa seja assegurado.

A Ordem dos Dominicanos reagiu mais firmemente. Imediatamente após a divulgação das prisões, catorze dominicanos de Paris, entre os quais os Padres Chenu e Congar, alertam a Comissão Pontifícia para a Justiça e a Paz sobre o perigo de separar os prisioneiros do resto da Igreja e dos outros católicos que, no Brasil, se opunham ao regime. Segundo eles, um tal passo “seria cair na armadilha preparada pelo Governo” e favorecer a “neutralização completa do Evangelho”. Um delegado especial do mestre geral, o Pe. de Couesnongle, seguiu imediatamente para o Brasil, onde proclamou reconhecer “a sinceridade evangélica dos prisioneiros”. Seria obrigado a fazer várias vezes a viagem, durante a longa instrução do processo. Finalmente, a 15 de setembro de 1971, o tribunal militar condenou três dominicanos a qua-

(17) Charles Antoine, *op. cit.*, p. 236.

(18) Frei Beto, *L'Église des prisons*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 105.

tro anos de prisão, outro a seis meses, absolveu os demais acusados e não se pronunciou sobre a culpabilidade de Frei Tito Alencar, que fora trocado por um embaixador seqüestrado por guerrilheiros urbanos, após ter tentado suicidar-se, única forma que encontrara de protestar contra as torturas que sofria.

A polícia política batizara o caso dos dominicanos “Operação Batinha Branca”. Os seus objetivos estratégicos ultrapassavam a execução de Marighella embora fosse ela uma grande vitória para o regime. O que a repressão desejava era a neutralização definitiva da hierarquia católica, o que lhe permitiria perseguir os outros grupos da esquerda cristã à vontade. A utilização que a imprensa e os jornalistas integristas fizeram do caso, o acesso que tiveram às fontes de informação, acesso que chegou até à participação nos interrogatórios, não permite supor que o seu entendimento com os carcereiros fosse meramente episódico e superficial. A direita católica estava diretamente envolvida no caso, como fornecedora de conselheiros e de auxiliares à polícia.

Uma vez que o regime verificou ser Impossível a neutralização política da Hierarquia — o que se deveu, sobretudo, ao apoio que o Vaticano deu aos prisioneiros — o assunto foi esquecido. Teve, no entanto, uma consequência trágica: Frei Tito de Alencar, que na prisão cortara os pulsos na tentativa de escapar às torturas que lhe eram infligidas e que fora banido do Brasil, enforcou-se numa árvore da floresta do convento francês que o acolhera.

A análise do choque entre a Igreja e o aparelho de repressão do Estado até 1974 permite identificar uma linha comum de comportamento das duas hierarquias ao longo destes incidentes de origem tão variada:

1. Cada uma das hierarquias procura provar que tem a seu favor a ortodoxia reconhecida como válida pela outra: o patriotismo e o zelo pela segurança nacional, no caso dos eclesiásticos; a boa doutrina católica, no dos militares.

2. Procura limitar a extensão do conflito atribuindo a responsabilidade a ovelhas tresmalhadas, cujo comportamento não pode ser assumido pelos seus superiores: o dos torturadores, que a Igreja pensa ser “uma minoria criminoso”, agindo sem o consentimento dos seus chefes; o dos subversivos, que o Exército diz também ser uma minoria que age sem ordens dos seus superiores.

Esse acordo tácito, que de partida permitia todas as possibilidades de justificação, retratação e entendimento, necessárias à limitação dos conflitos, começou a ser abandonado durante o Governo Geisel, quando as posições das forças em confronto se tornaram mais duras.



---

# A Igreja e a Política Formal

“Política formal” é a expressão que usamos para definir a atividade dos partidos políticos e dos seus representantes eleitos a partir do golpe militar que, em 1945, pôs fim a quinze anos de exercício de uma ditadura populista por parte de Getúlio Vargas. Formal, no caso, é o qualificativo destinado a sublinhar a existência de uma outra política, a política “real”, que é tanto o processo de tomada de decisões sócio-econômicas ao nível do Poder Executivo como o de desenvolvimento das organizações populares e do seu nível de consciência. Neste processo de tomada de decisões dos partidos e os seus representantes tiveram uma influência esporádica e variável, embora nunca obrigatória e muito menos decisiva. Isso porque ele se caracterizou, desde a proclamação da República, em 1889, por ser uma negociação permanente e discreta entre grupos de pressão diversos, negociação arbitrada de maneira mais ou menos evidente, segundo as conjunturas institucionais, pelo mais poderoso de todos os grupos de pressão, as Forças Armadas. Esses grupos têm ou não expressão partidária e são eles, e não os partidos, que têm acesso aos centros de tomada de decisões. Exemplificando: um deputado ou um senador podia ou pode ser chamado a participar de decisões, não em virtude do mandato eletivo que tinha, mas em razão dos interesses concretos que representava.

Os participantes no sistema de poder — as classes dominantes — buscaram fazer que o acesso às decisões fosse sempre o mais limitado possível e o mais secreto possível o debate entre linhas políticas litigantes. O sistema só se abria a novos atores quando uma exclusão continuada poderia colocar em risco a sua dominação sobre o conjunto da sociedade. Assim, por exemplo, os representantes da indústria só gradualmente conseguiram penetrar nas células decisórias dos agro-ex-

portadores e só as dominaram depois de terem incorporado aos seus interesses dos principais latifundiários e exportadores. Gradual também e muito mais precário foi o acesso aos centros de decisão dos sindicatos operários e dos representantes da pequena burguesia urbana, além de ter sido limitado aos setores que mais diretamente diziam respeito às classes dominantes.

A Igreja Católica teve, tradicionalmente, acesso às decisões que mais de perto lhe interessavam, notadamente as da política educacional, e, como vimos, obteve grandes benefícios do bom entendimento estabelecido entre o seu principal porta-voz, o Cardeal Leme, e Getúlio Vargas. No entanto, à medida que sentiu a necessidade de expandir a sua influência além dos limites da classe dominante e, sobretudo, a partir do momento em que determinadas decisões destas classes entraram em choque com alguns dos seus valores institucionais básicos, como a defesa dos direitos humanos mais elementares, passou a ter uma ação dupla, geradora de contradições e atritos. Por um lado, continuava o diálogo com o poder real e influía na correlação de forças que determinava o seu exercício; por outro, a ele virava as costas, dirigindo-se diretamente ao povo, dando ao debate político uma publicidade maior que a desejada pelos círculos decisórios e neles procurando introduzir reivindicações e atores rejeitados pela maioria destes círculos, como os índios e os camponeses. Esta dualidade de comportamento acabou por reduzir a sua influência nas classes dominantes, provocando, inclusive, cisões entre os católicos.

A primeira e a mais conhecida organização de resistência às novas estratégias de alargamento da influência da Igreja junto às massas desfavorecidas surgiu em 1960 com a fundação da Associação para a Defesa da Tradição, da Família e da Propriedade, a TFP. Por essa altura apolítica de “popularização” do catolicismo não parecia ser contraditória com a manutenção do acesso da Igreja aos círculos de tomada de decisões, uma vez que a vida institucional do país, baseada em eleições livres e concorrenciais, fazia que a popularidade fosse um dos meios de ingresso nestes círculos. No entanto, como a popularidade requeria a defesa de certas alterações na ordenação social e na distribuição de rendimentos vigente, era frontalmente contraditória com os interesses de setores menos competitivos das classes dominantes. Esses setores, cuja participação preponderante na divisão da riqueza desaparecera juntamente com o hábito do trabalho, dependiam para a manutenção dos seus privilégios da possibilidade de comercializarem alguns mitos ide-

ológicos tais como a nobreza, as boas maneiras, a pureza racial... e o seu catolicismo. Os compradores destas “mercadorias” eram, fundamentalmente, os membros mais eficientes e, geralmente, mais recentemente incorporados às classes dominantes, distribuidores de sinecuras e de jovens casadoiras em troca de aceitação. Eram, também, elementos da pequena burguesia urbana, igualmente inseguros da sua situação social, como os descendentes de imigrantes e funcionários do aparelho de violência do Estado, polícias e militares. O cimento para a amálgama destes grupos era, evidentemente, o anticomunismo, bandeira que permitia coordenar as forças da direita para combater a “infiltração esquerdista” no clero ou em qualquer outra parte.

O golpe de Estado militar de 1964 e os choques entre militares e eclesiásticos que dele decorreram permitiram a consolidação da TFP e o aparecimento de outros grupos de extrema-direita que se reclamavam do catolicismo. No entanto, as correntes fascizantes, ou seja, totalitárias e elitistas, já existiam anteriormente na Igreja, definindo-se fundamentalmente em relação a problemas puramente litúrgicos e religiosos, sem que sentissem a necessidade de se estruturarem organizacionalmente. Essa necessidade, que conduz a uma nova ação política, é o resultado de uma luta pelo poder no seio da instituição eclesiástica e tem características peculiares. Como observa um dos melhores estudiosos do fenômeno, que é internacional “a noção de Cruzada é essencial: numa tal perspectiva, a ação política é diretamente religiosa, já que permanece aquém da secularização. Como a ordem social cristã e a grandeza sagrada da Pátria atingiram o seu apogeu no passado, trata-se de reprimir a subversão que destruiu essas realidades”.<sup>1</sup>

Paralelamente a esse desenvolvimento, que se poderia considerar inerente à opção religiosa, a limitação crescente da vida política formal no Brasil deu, como vimos, particular relevo às intervenções da Igreja nos domínios da política e do social. O controle das eleições, a censura dos meios de comunicação de massas, a suspensão das garantias aos direitos individuais, o alargamento do campo da segurança nacional, que é reservado exclusivamente aos militares, o fechamento do debate sobre os problemas econômicos, culturais e sociais, privaram os que baseavam a sua inserção na estrutura social em mandatos eleitorais — os políticos partidários — da sua função tradicional de intermediários entre os interesses locais e o Governo Federal, bem como do papel de

(1) Jacques Maitre, “Le Catholicisme d’Extreme Droite et la Croisade Antisubversive,” *Revue Française de Sociologie*. nº 11, abril de 1961, p. 108.

porta-vozes das aspirações mais gerais da população e de interlocutores no processo de negociação das soluções para os problemas do país. As instituições através das quais divulgavam o debate travado em outras instâncias perderam completamente o seu significado: assembléias legislativas estaduais, Câmara dos Deputados, Senado. Até mesmo as prefeituras municipais, que, como primeiro degrau da escada executiva, eram um caminho de ascensão e de filtragem, passaram a ser mais centralizadamente controladas, na medida em que as capitais estaduais deixaram de eleger os seus prefeitos e a maioria dos outros municípios importantes também passaram a ter a sua administração nomeada por serem considerados “áreas de segurança nacional”. Em consequência, os políticos tiveram de justificar a sua sobrevivência no ofício de “representantes do povo” apoiando-se noutras estruturas mesmo que sobre elas não tivessem influência e que a elas o seu acesso fosse meramente tolerado, dependente mais de relações pessoais que de relações institucionais ou de força.

Os políticos que só podiam sobreviver à sombra do poder como intermediários de favores, que eram a maioria, trataram de aproximar-se dos militares e de se colocarem ao seu serviço. Os que tinham uma implantação popular suficientemente autônoma ou que representavam correntes de opinião independentes da estrutura executiva procuraram conservar um equilíbrio arriscado entre a fidelidade às prerrogativas da democracia liberal toleráveis pelo autoritarismo e a sua própria sobrevivência na estrutura da política formal. Ficaram na oposição e buscaram arrimo junto dos setores progressistas da Igreja. Sempre que estes setores foram envolvidos em escaramuças com os organismos da repressão, procuraram dar-lhes cobertura, como se capazes fossem de proteger institucionalmente alguém. O objetivo desta tática é proteger a oposição parlamentar que praticam das acusações de subversão que lhe poderiam ser feitas, acusações invocadas como pretexto para a suspensão dos direitos políticos de parlamentares. É que se presume, embora cada vez menos, ser a subversão contra o regime militar nascido em 1964 obra de comunistas cujas opções seriam irredutivelmente contraditórias com as da Hierarquia e do clero. O resultado desta tática é a generalização do uso pelos políticos de temas colocados em circulação pelos eclesiásticos. Mesmo o pequeno grupo de parlamentares cuja oposição ao regime ultrapassa os limites do ideário da democracia burguesa a adota, não apenas como estratégia de guerra, mas porque a função tribúncia que a Igreja passou a exercer envolve-a nos problemas que interessam real e fundamentalmente à maioria do povo.

A sobrevivência da casta política tradicional não parece interessar



sobremaneira nem às Forças Armadas nem à Igreja. Ambas as instituições esforçam-se por evitar que os seus contatos com os políticos assumam o aspecto de uma identificação ou até de uma aliança eventual, que não lhes traria qualquer vantagem por não reforçar o seu peso respectivo nos círculos de, decisão da política real. Os membros das hierarquias militar e eclesiástica que se deixam comprometer pelos seus contatos com os políticos são, pelo contrário, malvistas pelos colegas e geralmente perdem influência. Tanto generais como bispos, quando se vêem mimoseados pelo epíteto de “políticos”, quer dizer, de membros da casta política, rejeitam-no indignadamente. Consideram-no uma acusação, uma injúria, uma ameaça à eficácia da sua ação, à extensão da sua influência. Sabem perfeitamente bem que a política não é feita pelos “políticos” e deles cuidam de se afastar para evitar a imagem de parasita hoje ligada a esta condição.

A ajuda que a extrema-direita católica presta ao regime desenvolve-se tanto no interior da Igreja como no plano político mais geral. No interior da Igreja tem a função de provocar uma oscilação do debate para a direita. Os membros progressistas da Hierarquia, conscientes da sua posição minoritária e dos riscos que a hostilidade do regime provoca, são forçados a reduzir ao mínimo as suas propostas nas reuniões do episcopado a fim de angariarem o apoio da maioria centrista e conservadora, que se deixa impressionar pelas acusações de subversão que contra eles são dirigidas. O ataque contínuo a que os porta-vozes do progressismo são sujeitos por parte dos jornalistas integristas por vezes reduz esse mínimo ao limite do silêncio e da cumplicidade, já que até as mais tímidas restrições ao regime são por eles encaradas como discursos comunistas e revolucionários. Além disso, as juras de ortodoxia e de obediência que a extrema-direita católica não cessa de prodigar acam os progressistas à defensiva, uma vez que é realmente das suas fileiras que partem as críticas à autoridade episcopal, ao funcionamento da Cúria Romana, ao papel do clero e da própria Igreja no mundo moderno. Os conservadores e os timoratos centristas tomam a mera discussão das estruturas eclesiásticas como ataques às suas próprias posições e às certezas que ao longo da vida adquiriram. A sua tendência é para se tranquilizarem junto à extrema-direita, que erige em dogma a autoridade vertical e monárquica da Igreja tradicional. Em consequência, perdoam-lhes mais facilmente os exageros, que consideram refletir apenas os excessos de zelo de membros da sua própria grei.

Contrastantemente, a contestação dos progressistas é freqüentemente vista como a flecha de Parto, lançada pelos que já se encontram afastados da verdadeira comunidade católica, e são portanto estrangeiros que a atacam do exterior.

A evidente aberração de certas teses defendidas pelos militantes de extrema-direita tem como resultado tornar os “moderados” mais seguros no seu instinto de composição com o Poder. As suas propostas contrastam com a desses exaltados, o que lhes permite recusar, em contrapartida, as sugestões dos progressistas a pretexto de que “a virtude está no meio”.

A ação da extrema-direita tem ainda duas outras vantagens para a política de sapa que os militares favorecem no interior da Igreja: a de fornecer-lhes militantes civis capazes de justificar os seus objetivos com argumentos teológicos e a de trazer para a rua as divisões no seio de uma instituição que passou a lhes ser freqüentemente hostil. Dividir para vencer é uma tática militar velha como a guerra. No caso concreto, permite aos generais dizerem-se filiados “à Igreja de D. Sigaud”, bispo integrista, e não à de D. Hélder.

A participação da extrema-direita católica no debate ideológico que se trava no Brasil é considerável. A sua importância ultrapassa amplamente a zona de influência da Igreja. São os ideólogos católicos desta facção que fornecem aos militares no poder modelos e justificações. Defendem o corporativismo e o autoritarismo como instrumentos apropriados, se não únicos, para se alcançar o bem comum. Erigem o individualismo em virtude social, aplaudem o *statu quo* sócio-político, fazem o elogio do capitalismo e denunciam os socialistas e os “socializantes”, categoria vasta e elástica à qual incorporam desde os democrata-cristãos e os liberais até às correntes verdadeiramente de esquerda, no país e fora dele. Não se cansam de apresentar o regime brasileiro como um modelo para o resto do Mundo e comparam-no favoravelmente aos dos países “decadentes”, em particular a Inglaterra, a França e os Estados Unidos. Esse chauvinismo grosseiro encanta os ocupantes do poder, que por seu intermédio encontram a originalidade do sistema político que construíram e o contrapeso nacionalista às concessões econômicas que os seus prepostos tecnocratas são obrigados a fazer aos capitais estrangeiros. Gustavo Corção, um dos principais jornalistas da extrema-direita, repete freqüentemente que tem “pena do pobre povo norte-americano, drogado pelo liberalismo que já destruiu o Império Britânico e que terminará em breve por arruinar os alicerces dos Estados Unidos”.<sup>2</sup>

Afirma categoricamente que “apenas a interrupção do processo liberal-democrático pode salvar os Estados Unidos. Digamos cruamente: têm necessidade de uma ditadura. Rezo a Deus para que os Estados Unidos encontrem nas suas Forças Armadas homens como os que o Brasil teve a sorte de encontrar a partir de 1964”.<sup>3</sup>

Esse tipo de afirmações, cujo poder de convencimento se poderia imaginar diminuto dado o seu exagero, é precioso para os governantes brasileiros. Economicamente dependentes dos Estados Unidos, a quem prestaram fiel vassalagem, são muito sensíveis às pressões originárias de Washington. Ora, desde 1970 o Governo Norte-Americano faz-lhes discretamente saber que consideraria mais prudente a adoção de algumas reformas democráticas. Informa igualmente que a tortura dificulta o apoio que presta ao Brasil. Durante os governos Nixon e Ford o State Department deixava por vezes transparecer publicamente estas preocupações. Após a posse do Presidente Carter, que decidiu utilizar a questão do respeito aos direitos humanos como um instrumento da sua política de confrontação com a União Soviética, o que o obrigou a criticar mais duramente o comportamento de alguns dos seus aliados e satélites, essa preocupação passou a ser mais claramente manifestada. As práticas policiais do regime brasileiro foram assinaladas em documentos oficiais mandados pelo Executivo norte-americano ao Senado e mencionadas pelos representantes dos Estados Unidos nas comissões de direitos humanos da OEA e da ONU. As reticências norte-americanas quanto ao modelo político do país suscitam inquietações entre os militares mais americanófilos e, em consequência, criam problemas aos governantes. Logo, afirmar que os Estados Unidos estão à beira da catástrofe e da desagregação porque não utilizam contra os seus dissidentes o rigor repressivo dos generais brasileiros é uma forma de ajudá-los a superar este problema.

## A TFP

O integrismo, que está na origem da TFP e de outros grupos da extrema-direita católica, nasceu na Europa — e mais particularmente na França — em fins do século XIX. Era o ramo teológico de uma posição política, sustentada por Pio IX e Pio X, o “catolicismo integral”,

(2) *O Globo*, 12 de dezembro de 1970.

(3) *O Globo*, 30 de abril de 1970.

que defendia a imutabilidade e a intangibilidade da posição tradicionalmente dominante da Igreja no seio da sociedade contra as adaptações que um grupo chamado “moderno” queria introduzir no seu papel, segundo as fórmulas de um “catolicismo social”. Poulat define a divisão entre estes dois grupos como sendo que o “social livra-se da tutela do teológico e o integral cinge-se à integridade doutrinal. A intransigência católica explodiu: não resta nada a não ser acusar-se mutuamente de *modernismo e integrismo*”.<sup>4</sup>

No Brasil “a passagem de uma renovação católica, fundamentada na reconciliação entre a fé e os valores intelectuais e vivida num clima de forte espiritualidade, a uma ruptura profunda entre duas visões do homem e da sociedade coincide exatamente com o nascimento e a implantação da Ação Católica”, afirma Charles Antoine.<sup>5</sup>

A Ação Católica, como vimos, começa a desenvolver uma personalidade própria em 1950, quando adota o modelo organizacional francês. É a partir deste momento que servirá de ponto de partida para o comprometimento social dos seus militantes. Os adversários deste comprometimento, bem como das tendências para um igualitarismo e um neomodernismo (tendências que há muito tempo tinham observado na Ação Católica), com ela romperam em 1943. O porta-voz da ruptura é Plínio Correa de Oliveira e as razões do grupo são apresentadas no seu livro *Em Defesa da Ação Católica*.<sup>6</sup> Nele o autor denuncia os erros da organização que ajudara a formar e cuja influência o tinha levado ao Parlamento em 1934. Rompia com os dirigentes, as teses, o seu modelo para um movimento de leigos e propunha uma alternativa, que seria uma organização verdadeiramente ortodoxa. Esta organização daria primazia à devoção a Maria, daria ênfase aos atos piedosos coletivos, à necessidade de uma vida em comum e de lugares onde os seus membros, que deveriam poder ser reconhecidos por sua indumentária correta, pudessem passar os seus momentos de lazer. Vinte e três páginas desta proposta são

(4) Émile Poulat, “Modernisme et Intégrisme;” *Archives de Sociologie des Religions*, nº 27, janeiro-junho de 1969. Sobre esta corrente do pensamento católico a referência fundamental é o livro deste autor, *Intégrisme et Catholicisme Intégral*, Paris, Castermann, 1969.

(5) Charles Antoine, *L'Intégrisme Brésilien*, Paris, Centre Lebrét, Série Amérique Latine, nº 1, 1973, p.12.

(6) Plínio Correa de Oliveira, *Em Defesa da Ação Católica*, São Paulo, Editora Ave Maria, 1943.

dedicadas a um código disciplinar para punir os que não observassem as suas prescrições, o que não deixa de ser um recorde.

As idéias do Professor Correa de Oliveira prefiguravam já a estrutura e a base teológica da TFP, cujos fundamentos políticos serão apresentados num outro dos seus livros, *Revolução e Contra-Revolução*. Nesta obra denunciava ele os três demônios dos tempos modernos: “a pseudo-Reforma da Renascença, a Revolução Francesa, a Revolução Comunista de Outubro”. Teriam uma raiz comum: “a sensualidade e o orgulho que dominam os nossos contemporâneos”.<sup>7</sup>

A TFP foi fundada ao tempo em que o Presidente Jânio Quadros começava a formular uma política externa que deveria conduzir o Brasil a uma posição de neutralismo e de independência face aos Estados Unidos. Desenvolveu-se rapidamente e encontra-se hoje implantada em 40 cidades. O seu objetivo declarado é o de “combater a vaga do socialismo e do comunismo e de ressaltar, a partir da filosofia de São Tomás de Aquino e das encíclicas, os valores positivos da ordem natural, particularmente a tradição, a família e a propriedade”. Para alcançar estes objetivos, a organização encarrega-se da difusão de livros e revistas — muito especialmente os livros do fundador — e organiza cursos “cívico-culturais” para os associados. Os cursos de judô, de caratê e de defesa pessoal são também obrigatórios. O futuro militante é objeto de um estudo de personalidade pormenorizado com o objetivo de estabelecer as suas opiniões políticas e religiosas. Julgado apto, é convidado a freqüentar uma das casas da organização, que são algumas dezenas no país — vinte e uma só em São Paulo. O primeiro estágio decorre no grupo “Poitiers”, que precede o estágio “Navas de Tolosa”. Os estágios finais chamam-se “Consolatrix Afflictorum” e “Mater Martyrum”. Depois desta preparação os jovens podem habitar uma das casas do grupo, onde os criados são mulheres com mais de 50 anos, católicas praticantes e de passado irrepreensível. Rezam três vezes ao dia, não vêem televisão, deitam-se às 10 horas, só lêem os livros e os jornais recomendados, não utilizam palavrões e abotoam o pijama até o pescoço. Respondem às provocações com exorcismos, sendo “Diabo!” o mais corrente: Todas as noites uma parte dos militantes de São Paulo reúne-se na sede para rezar o rosário em frente da imagem da Virgem, no local em que, a 20 de junho de 1969, estourou

(7) Plínio Correa de Oliveira, *Revolução e Contra-Revolução*, São Paulo, Editora Cristianismo, 1969, p. 20.

uma bomba Terminam as orações Com gritos de “Tradição! Família! Propriedade!”.<sup>8</sup>

Os brasileiros apercebem-se da existência da TFP sobretudo quando empreende alguma das suas “campanhas nacionais”, das quais já se realizaram quatro: em 1961-1963, contra a “reforma agrária socialista de João Goulart”; em 1964, contra a Ação Católica de Belo Horizonte, que se opunha à política agrária da organização; em 1966, contra um projeto de lei que introduzia o divórcio no Brasil; em 1968, contra a infiltração comunista nos meios católicos e, particularmente, contra D. Hélder Câmara e o Pe. Joseph Comblin, professor de Teologia no Recife, expulso do país em 1972. Estas campanhas, generosamente financiadas, consistem em recolher assinaturas para as petições e em fazer pressão sobre as autoridades, as associações de classe, os conselhos municipais e as assembleias dos Estados a fim de que elas se manifestem segundo os objetivos da organização. A parte pública — assinatura de petições — é um tanto exótica e por vezes agitada. Os militantes arvoram os seus estandartes com um leão rampante dourado sobre um fundo escarlate, no cimo de altos mastras; vestem-se com capas púrpuras e fazem uso abundante de megafones. Postam-se à frente das igrejas e nas esquinas mais freqüentadas. Apesar dos seus conhecimentos técnicos de judô, das suas armas e da proteção da polícia, envolvem-se freqüentemente em brigas que, mais tarde, serão inscritas na lista de laureis do movimento como outras tantas vitórias contra o demônio.

A maior campanha que empreenderam, contra D. Hélder Câmara e os seus amigos, conseguiu, segundo os organizadores, 1 600 368 assinaturas, dentre as quais as de dezenove arcebispos e bispos, numerosos ministros, dezenas de deputados e homens políticos. As assinaturas foram levadas a Paulo. VI quando da sua visita a Bogotá, na Colômbia.

A importância da TFP na política brasileira é desproporcionada ao número dos seus adeptos, 1500, segundo os dirigentes. Os manifestos e as campanhas que patrocina são apoiados pelas autoridades militares e civis, O seu presidente dispõe de uma coluna num das mais influentes jornais de São Paulo. Os bispos que o ajudam são oradores assíduos das escalas militares. Os militantes gozam de importantes privilégios

(8) As informações sobre a organização da TFP emanam do seu fundador, Plínio Correa de Oliveira, em *Folha de S. Paulo*, 22 de junho de 1969, e Veja, 20 de maio de 1970.

concedidos pela polícia; percorrem as ruas armadas de metralhadoras e são, supõe-se, muitas vezes utilizadas pelos serviços secretos das forças armadas. As teses da associação são igualmente as de prestigiosos membros do Governo; os seus inimigos são os do Poder. Além das suas ramificações na Argentina, no Uruguai, no Chile, na Colômbia e na Venezuela, a TFP mantém uma aliança estreita com o grupo. Permanência, dirigido pelo escritor Gustavo Corção, do Rio de Janeiro, e colabora com o grupo. Hora Presente, de São Paulo. Estas amizades ainda não produziram uma simbiose em consequência de algumas divergências menores. A recusa de aceitar as inovações litúrgicas, particularmente a missa em língua vernácula, afasta da TFP alguns padres seus aliados; alguns leigos não partilham as suas tendências monárquicas; outros estão dispostos a apoiar a política agrária do Governo, que a organização julga demasiado à esquerda, enquanto outros, ainda, consideram imprópria a excessiva admiração que rodeia o fundador, o Professor Plínio Correa de Oliveira.

## Permanência e Hora Presente

Os grupos Permanência, do Rio de Janeiro, e Hora Presente, de São Paulo, constituíram-se em redor das revistas que têm os seus nomes, ambas fundadas em 1968, a primeira em agosto, a segunda em setembro. A fundação coincidiu com o momento da mais forte reação popular contra o regime e precedeu de menos de cinco meses o Ato Institucional nº 5, que estabeleceu no Brasil a ditadura militar integral. Parece que o debate ideológico então muito intenso teria incentivado os dois grupos a criarem os seus próprios instrumentos de divulgação.

Embora partilhem ambos as idéias e as objetivos da TFP, os métodos que empregam são bastante diferentes. São ao mesmo tempo mais intelectuais e menos idealistas. Os militantes da TFP, ao defenderem uma sociedade hierarquizada e teocrática, acreditam que podem convencer o Povo brasileiro a aceitar um modelo da Idade Média, no qual as poderes temporal e espiritual estariam unificados. É em parte devido a esta crença que organizam as campanhas nacionais e que tentam doutrinar tanto os filhos dos milionários, interessados em arranjar brasões e antepassados mais respeitáveis que os honrados galés que desbravaram o país, como os filhos dos operários, ainda que o sucesso entre os primeiras seja mais evidente. Os da Permanência e da Hora Presente, em compensação, são muito mais pragmáticos. Têm-se a si próprios e às verdades particulares que detêm em Conta demasiado

alta para acreditarem numa multiplicação dos seus adeptos. Cepticismo e presunção levam-nos a dirigir os seus discursos exclusivamente para as classes dominantes *The world is for the few, and the very few*. A frase de Disraeli poderia servir-lhes de divisa. Concentram pois, os seus esforços em assegurar a publicação de revistas de idéias de pequena mas selecionada circulação, em fornecer conferencistas às reuniões militares e em promover a colaboração dos seus chefes em jornais “sérios”.

A grande imprensa é o instrumento que estes grupos privilegiam. O apoio militar de que gozam encoraja jornais como *O Globo*, no Rio de Janeiro, *Folha de S. Paulo* e *O Estado de S. Paulo*, em São Paulo, a oferecerem-lhes colunas permanentes. Utilizam-nas para elaborar a doutrina do regime e para apresentar à execração das elites uma longa série de malfetorias praticadas pelos seus inimigos.

O mais conhecido porta-voz do grupo do Rio é Gustavo Corção, que escreve em *O Globo*. É reconhecido pelo conjunto da extrema-direita católica como um ideólogo e polemista de primeira ordem. Os seus artigos são republicados em vários Estados. Professor na Escola de Engenharia, autor de numerosos livros, Corção pertence ao grupo dos leigos convertidos, por volta de 1922, por Jackson de Figueiredo, fundador do Centro Dom Vital.

Charles Antoine escreve que “falar da obra jornalística de Gustavo Corção é uma empreitada arriscada, sobretudo porque a sua posição na imprensa brasileira conservadora não tem provavelmente paralelo na imprensa de outros países do Mundo. Com efeito, conhece-se o crítico literário, o crítico teatral e o cronista religioso. Gustavo Corção criou para si o lugar de ‘crítico religioso’, já que os seus longos artigos são mais comentários teológicos e polêmicos da vida da Igreja que crônicas relatando acontecimentos. Influenciado pelo integrismo romano, o Papa Pio X opunha-se à imprensa católica dita de penetração. À estratégia de uma imprensa interessada na ação popular, preferia a de uma imprensa católica especial, dita de concentração, e ao serviço da defesa religiosa do catolicismo. Naturalizado brasileiro, o integrismo encontrou em Gustavo Corção o campeão da penetração católica na grande imprensa. Isso permite às suas teses serem lidas não só pelos católicos que o aplaudem ou o odeiam, mas sobretudo por homens do Governo, por universitários e magistrados, pelos militares, pelos maçons, pelos positivistas que pululam no Brasil. Enquanto um grande jornal como *O Estado de S. Paulo* não tira mais de 200 000 exemplares, reconhece-se a Corção, graças à multidão de jornais em que os seus artigos são reproduzidos, a soma excepcional para o Brasil de dois mi-



lhões de leitores”.<sup>9</sup> Deve-se esta difusão jornalística de Corção às posições reacionárias das direções dos principais jornais do país e ao apoio que recebe dos militares.

Os que têm a coragem de estar a favor dos fortes e contra os oprimidos raramente sofrem de solidão. Ao lado de Corção, cuja agressividade e violência provocaram várias vezes admoestações da CNBB, encontra-se Gladston Chaves de Melo. Professor na Faculdade de Letras, antigo deputado do partido conservador UDN, a sua habilidade e dinamismo fazem dele o homem-chave do grupo Permanência. Alfredo Laje, professor de Filosofia no Rio, e Lenildo Tabosa Pessoa; editoriaalista assíduo de *O Estado de S. Paulo*, são os elementos de ligação entre os grupos das duas grandes cidades. Fernando Nobre Filho partilha com Plínio Correa de Oliveira as colunas da Folha de S. Paulo, enquanto o jornalista Alfredo Leite, um dos porta-vozes jovens, é o secretário de Redação de *Hora Presente*. Ambos os grupos recorrem à assessoria teológica de alguns beneditinos e jesuítas, idosos na sua maioria, que têm em comum serem antigos alunos da Universidade Gregoriana de Roma e terem experiência de ensino universitário.

As ligações internacionais destes grupos fazem-se por intermédio de revistas que sustentam opiniões semelhantes e intercambiam artigos. “O seu eixo é a Europa, com predominância da França, país que consideram tanto como a mãe das misérias deste mundo, em virtude da sua Revolução, quanto fonte de exemplos, de inspirações e de idéias. Os grupos brasileiros e estrangeiros são coordenados pela Agência Internacional das Obras de Formação Cívica e de Ação Cultural segundo o Direito Natural e Cristão, de Paris, dirigido por Jean Ousset, autor de um livro muitas vezes citado, *Pour qu’Il Règne*. Esta agência promove, desde 1964, congressos para reforçar os laços entre os membros da sua “família espiritual”.

Entre os mestres ideológicos do grupo, um número considerável são franceses. Se viessem ao Brasil, ficariam talvez surpreendidos com a sua popularidade, que ultrapassa de muito a que gozam nos seus respectivos países. Jules Monnerot, autor de *Démarxiser l’Université*, é considerado autoridade em matéria de problemas universitários; Marcel de Corle é influente por vários motivos, mas particulannente em virtude de *La France Intellectuelle*; Emmanuel Barbier tem prestígio pela sua *Histoire du Catholicisme Liberal et Social en France* e o pre-

(9) Charles Antoine, *op.cit.*, pp. 40-41.

lado favorito do grupo era o Cardeal Jean Daniélou. Um Vade-Mecum contra o conluio dos progressistas para destruir a Igreja, apresentado por D. Marcel Lefêbvre e assinado por 150 padres, parece ser também um dos livros de cabeceira da direita católica brasileira.

A lista dos inimigos é, como se pode esperar de um grupo que considera o mundo seriamente infectado por uma multidão de males muito maior que a dos amigos. Nela estão todos os que professam qualquer forma de “progressismo”, tanto de um ponto de vista religioso como social. São considerados como infiltrações comunistas no seio da Igreja e dos partidos políticos. Uma lista muito incompleta compreenderia, no Brasil, D. Hélder Câmara, D. Antônio Fragoso e uma trintena de outros bispos; a Ordem dos Dominicanos, sem exceções; alguns jesuítas e, particularmente, o Pe. Henrique de Lima Vaz, acusado de ser o inspirador da Ação Popular, organização revolucionária originária da JUC; uns poucos beneditinos da região Nordeste; os setores especializados da Ação Católica, e, em particular, a JUC e a JOC; o ISPAC (Instituto Superior de Pastoral e Catequese), onde se formam os seminaristas de São Paulo; o CIEC (Centro de Informações Ecclesial), de São Paulo; os franciscanos de Petrópolis e as publicações que editam, particularmente Vozes, a mais antiga revista católica do Brasil; Alceu Amoroso Lima e Cândido Mendes de Almeida, os leigos brasileiros que têm assento nas comissões do Vaticano para a Justiça e a Paz, e Branca Alves, do Conselho dos Leigos; e, finalmente, a CNBB. Os inimigos parecem estar ainda mais onipresentes no estrangeiro. A democracia cristã, particularmente a do Chile, cujo chefe, Eduardo Frei, é considerado como um Kerenski; todas as revistas e as pessoas que tenham relações com o IDOC de Roma ou o CIDOC de Cuemavaca; a CELAM (Comissão Episcopal para a América Latina) e os documentos aprovados quando da reunião de Medellín em 1968; o catecismo holandês e a Igreja da Holanda; os cardeais Suenens, Alfrink, Marty e Silva Henríquez (Santiago do Chile); D. Sergio Mendes Arceo, bispo de Cuemavaca; os dominicanos franceses e sobretudo os Padres Cardonnel, Chenu e Congar; numerosas publicações católicas, particularmente as dos grupos *Bonne Presse*, *La Croix e Vie Nouvelle*, *Informations Catholiques Internationales* e *Témoignage Chrétien*.<sup>10</sup>

As opiniões dos polemistas do grupo não se caracterizam pro-

(10) A lista das influências intelectuais, tal como a dos adversários do grupo, foi estabelecida com base em uma centena de artigos de Gustavo Corção n’*O Globo*, entre julho de 1969 e julho de 1972, e nas coleções de *Permanência e Hora Presente*.

priamente pelas nuances. Corção declara que “Emmanuel Mounier era estúpido e Teilhard de Chardin um pouco doido. Dentro de cinquenta anos ninguém mais saberá no que consistia o personalismo de Mounier ou o fenômeno humano de Chardin” (O Globo, 22-8-70). Para ele as “*ICI (Informations Catholiques Internationales)* são comunistas desde o processo Pax, na Polônia, em 1954” (6-6-69); “o progressismo infiltrou-se na Igreja a partir da resistência francesa” (11-4-70) e “a Revolução Francesa foi um erro em virtude dos seus fatores negativos, entre os quais o de ter ensinado o mundo a desmoralizar as elites e a desobedecer à autoridade” (28-2-70). Contudo, o balanço dos acontecimentos mundiais não é exclusivamente negativo: “Honra e glória à Espanha católica de 1936. Honra e glória a D. José Mascardo Ituarte, defensor do Alcázar, a Queipo de Llano e a José Antonio. Espanha livre, Espanha bela, com os seus *requetés*, a sua Falange e o seu Rosário muito valoroso. Honra e glória a todos os que morreram, testemunhando no sangue, ‘Viva o Cristo Rei’,” entoa ele.

Os principais temas dos grupos da direita católica são o apoio ao Governo, a negação de tudo o que possa parecer uma ameaça à situação social existente, a rejeição do liberalismo político. Para eles, “a democracia está em falência” e seria prejudicial desenvolver programas educacionais que pudessem despertar a consciência política das massas. Sobre este ponto, o argumento definitivo foi dado por Plínio Correa de Oliveira a propósito do movimento “Ação, Justiça e Paz” lançado por D. Hélder Câmara. Diz que “ou o Brasil está consciente de toda a proclamada amplitude da sua miséria ou não está. Se está consciente, para que serve a conscientização promovida por D. Hélder? Se não está, não seria precisamente esta conscientização que poderia desencadear a violência que D. Hélder profetiza? Porque, afinal de contas, nenhum povo se revolta contra o que não vê, contra o que ignora, portanto, contra aquilo de que não está consciente” (*Folha de S. Paulo*, 31-10-68).

Charles Antoine crê que a importância do grupo do Rio de Janeiro não é grande. O seu centro de estudos limitar-se-ia a organizar conferências semanais sobre a teologia dos leigos, a cultura humanista, a religião etc, e a distribuir alguns documentos como o “Credo do Povo de Deus”, de Paulo VI, além de publicar a sua revista, cuja tiragem é reduzida.<sup>11</sup> O grupo Hora Presente, de São Paulo, seria mais influente,

(11) Charles Antoine, *op. cit.*, p. 40.

em consequência dos seus profundos vínculos com os meios da magistratura e das suas boas ligações com o Ministério da Justiça.

A origem dos vínculos dos membros da *Hora Presente* com esses meios é antiga. Remonta ao fim dos anos trinta, quando o movimento fascizante Ação Integralista encontrava grande audiência entre as classes médias urbanas, sobretudo nos Estados em que os emigrantes italianos e alemães eram uma parte considerável da população.

“Ainda que referindo-se explicitamente aos valores da civilização ocidental e cristã, *Hora Presente* é menos ‘católica’ que a publicação da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, da Família e da Propriedade; a influência dos clérigos é menos aparente. É mais ‘política’ que a publicação do grupo do Rio de Janeiro; as suas análises sobre os vícios do sistema democrático brasileiro e sobre o significado do regime militar aproximam-se estreitamente das do Governo. Às campanhas barulhentas e guerreiras da TFP e à diatribe jornalística de um Gustavo Corção, *Hora Presente* prefere o trabalho sistemático e de longo fôlego de estruturação intelectual e de organização cívica”.<sup>12</sup>

Charles Antoine não parece acreditar numa coordenação entre os grupos integristas brasileiros. Assinala que o único empreendimento que realizaram em comum foi a denúncia da rede de publicações progressistas que seria dirigida pelo IDOC, de Roma. Contudo, o que realmente decorre da sua análise, conclusão que parece inevitável, é existir uma especialização de cada grupo, dando origem a um todo coerente. Este todo só pode ser o fruto de uma colaboração íntima. A distribuição dos papéis faria da TFP a tropa de choque, acumulando as funções de propaganda de rua. Os membros da Permanência seriam encarregados de uma propaganda multidirecional através dos meios de comunicação de massas, bem como da elaboração de uma parte da doutrina. Corção, dadas as suas inclinações, seria o grande inquisidor, encarregado de indicar à execração pública, e paralelamente aos serviços secretos, os inimigos do grupo. Os membros da *Hora Presente* teriam um papel menos evidente, mas de importância semelhante: estabelecer contatos políticos, infiltrar amigos na cúpula do aparelho governamental, exercer, em suma, as funções do NAP (Núcleo da Administração Pública), no tempo da resistência em França contra o ocupante alemão.

A necessidade de organização que a extrema-direita sentiu manifestou-se por etapas, segundo as crises políticas vividas pelo país. Em

(12) Charles Antoine, *op. cit.*, pp. 55-56.

1960 e 1964, no momento em que o impulso populista para as reformas sociais encontrava eco entre os grupos de elite e entre os dirigentes da Hierarquia, a direita pôde apoiar-se nas estruturas eclesásticas postas à sua disposição por uma parte do episcopado e da sua clientela, assustados pelas ameaças contra os seus privilégios. Pôde utilizar então as dioceses, as paróquias, as congregações de Maria, os círculos de operários católicos. A sólida base que dispunham no interior da instituição tornava inútil uma organização autônoma. Nesta época, a TFP era considerada uma organização católica de oposição ao Governo dentre as muitas existentes, só que mais radical, vociferadora e razoavelmente exótica.

A partir de 1964 essa necessidade de criar organizações autônomas desenvolve-se. Origina-se não apenas das vantagens que a extrema-direita podia receber do Poder, identificando-se publicamente com ele, mas também da insegurança da sua posição face à Hierarquia. Esta insegurança tinha duas causas principais: em primeiro lugar, os bispos prezavam muito o seu monopólio de representação, que lhes dava o direito exclusivo de negociar com o novo regime em nome dos católicos. A existência de um grupo de extrema-direita que escapava ao seu controle podia prejudicar o sistema hierárquico de comando, uma vez que este grupo possuía melhores relações que a Hierarquia no seio do regime e podia a ela substituir-se como interlocutor privilegiado dos militares. Era necessário, portanto, não reconhecer a sua representatividade. Por outro lado, os choques entre católicos e agentes da repressão, que ocorreram imediatamente, alertaram a Hierarquia contra os perigos de uma identificação completa com o regime, identificação, que era desejada pela extrema-direita. Proteger os caminhos para uma retirada estratégica e uma mudança de opções fez sempre parte da estratégia política da Igreja. Deste modo, tal como tinha recusado as propostas explícitas de aliança com os militares, rejeitou também as que os integristas apresentavam.

O processo de consolidação das estruturas independentes da direita foi acelerado com os acontecimentos de 1968. A violência policial contra as manifestações de estudantes e as greves de operários anunciava, desde o princípio do ano, a ditadura sem disfarce que os militares deveriam estabelecer em dezembro. Padres e freiras participavam nestas manifestações, contando por vezes com o apoio dos seus bispos diocesanos ou, pelo menos, sem serem por eles condenados. A sua presença, abundantemente ilustrada pela imprensa, dramatizava a mudança de atitude da Igreja desde as “marchas com Deus”. Os enterros das vítimas da polícia e as missas de sétimo dia transformavam-se

em acontecimentos políticos e atraíam a atenção do país. A repressão brutal — de que a mais espetacular foi a carga de cavalaria em 4 de abril de 1968, contra os assistentes de uma missa de sétimo dia por um estudante morto, quando os sabres e os cavalos da polícia nem sequer respeitaram as escadarias da Candelária, a maior igreja do Rio — parecia aos indecisos um ultraje à própria Igreja.

A crescente tensão política do país provocou transformações no equilíbrio de forças no interior da Igreja. O pacífico burocrata conservador que tinha substituído D. Hélder Câmara como secretário-geral da CNBB não parecia à altura de assegurar a sobrevivência de uma instituição que se sentia assediada. A IX Assembléia da CNBB, reunida em julho de 1968, decidiu substituí-lo por um homem mais dinâmico, ainda que firme e prudente, cujas simpatias tendessem para os progressistas. Aprovou, além disso, uma análise crítica da sociedade brasileira cujo texto era tão contundente que a sua publicação não foi julgada prudente.

A perda da sua influência no seio da CNBB levou os bispos de extrema-direita a se dirigirem diretamente ao Presidente da República para denunciarem as declarações “esquerdistas” de alguns colegas e a protestarem contra estas declarações junto do presidente da CNBB. Contudo, por outro lado, os porta-vozes do grupo na imprensa cometeram o erro tático, surpreendente em pessoas tão respeitadas da Hierarquia e cuja legitimidade é baseada na defesa da autoridade, de denunciarem globalmente a CNBB. A partir deste momento não puderam continuar a ter a certeza de contar com a tolerância benévola dos indecisos e sofreram as primeiras acusações de interferência indébita nas administrações diocesanas. Mais isolados no interior da Igreja, foram forçados a reagrupar as suas forças fora da instituição.

Charles Antoine acredita que o fortalecimento da organização da extrema-direita após 1968 coincide não apenas com as limitações à sua ação impostas pela situação brasileira, como ainda com as hesitações e as divisões que se manifestaram na Igreja internacional. “É a época em que a onda do Concílio Vaticano II refluí, em favor dos católicos tradicionalistas,” escreve. “Num período de crise e de perturbação dos espíritos, uma visão da Igreja estruturada, hierarquizada, segura de si própria e das suas afirmações doutrinárias, tem sempre o dom de tornar mais sólidas e de cristalizar as energias dos que se inquietam com a desagregação da sociedade. Os integristas da TFP, da Permanência e da Hora Presente sabem-no bem; consideram seu dever oferecer aos católicos um sistema de pensamento e um guia para a ação capazes

de manterem a integridade da fé e a coesão da Igreja.”<sup>13</sup> Talvez seja verdade, mas a coincidência não valeu a estas organizações uma maior benevolência por parte da Hierarquia. Os cardeais Scherer e Sales, e, posteriormente a CNBB, advertiram os seus fiéis várias vezes contra as suas atividades. Não foi por acaso que os ataques contra os grupos integristas partiram dos cardeais mais autoritários. No quadro de uma monarquia, ser mais realista que o rei tem os seus riscos e pode provocar descontentamentos.

## A Igreja e o Parlamento

Acompanhamos as conseqüências que a participação da Hierarquia na política brasileira teve nas suas relações com o Poder Executivo, tanto na época da democracia liberal como depois do golpe de Estado de 1964. Examinamos os choques que esta participação provocou com certos responsáveis do aparelho repressivo. Vimos as reações que as tomadas de posição do episcopado provocaram entre o clero e entre os leigos, progressistas ou reacionários. Só falta, para completar a descrição da interação Igreja-política, examinar as repercussões destes atos e destas declarações na casta política tradicional, representada no Parlamento.

O Parlamento brasileiro é composto de um Senado de 66 membros e de uma Câmara de Deputados, com um número variável de lugares, proporcional ao eleitorado. É nesta Câmara de Deputados que está o coração político da instituição. Os seus debates são os que contam para se conhecer a importância que o Legislativo dá aos acontecimentos da vida nacional e internacional. Por isso limitei a demonstração das repercussões da política eclesiástica aos seus efeitos sobre os deputados. Para o fazer, utilizei uma lista, fornecida pela direção dos registos taquigráficos dos debates, que compreendia todos os discursos pronunciados pelos deputados entre 1963 e 1971 sobre assuntos religiosos. 1963 foi escolhido como ponto de partida, porque: a) Do ponto de vista da ação legislativa, era o primeiro ano de uma legislatura particularmente rica em contrastes, na medida em que várias das mais importantes figuras da direita e da esquerda nela tinham assento; era também a legislatura que iria ser chamada a votar ou a rejeitar as reformas sociais defendidas pelo Governo e por uma parte da Hierarquia; b) Do ponto de vista da

(13) Charles Antoine, *op. cit.*, p. 115.

Igreja, o ano marcava o primeiro impacto do Concílio Vaticano II sobre o episcopado; assinalava o aumento das tensões entre católicos conservadores e progressistas; conheceria também a primeira declaração da CNBB a favor das reformas sociais.

A primeira providência era estabelecer o número de discursos sobre assuntos religiosos e separar os que se relacionavam com a Igreja Católica dos que tratavam de questões versando o protestantismo, a umbanda, o judaísmo, o budismo. O resultado deste estudo preliminar é apresentado no Quadro nº 1.

Quadro nº 1  
DISCURSOS PARLAMENTARES SOBRE ASSUNTOS RELIGIOSOS

Ano	Número	Sobre os católicos	Sobre os protestantes	Outros
1963	103	84	14	5
1964	67	59	6	2
1965	114	92	18	4
1966	113	103	10	—
1967	195	183	12	—
1968	170	159	9	2
1969	5	4	1	—
1970	13	5	8	—
1971	24	24	—	—

Este quadro permite-nos chegar a duas conclusões imediatas: o número de discursos é muito elevado nos anos 1967-1968; o número extremamente reduzido dos discursos nos anos 1970-1971 torna-se ainda mais aberrante em relação ao comportamento normal dos deputados, se se levar em conta que 1970 é o único ano em que as intervenções sobre os protestantes são mais numerosas que sobre os católicos e que 1971 é o ano da instalação de uma nova legislatura, o que sempre dá lugar a um número mais elevado de discursos, particularmente dos deputados eleitos pela primeira vez. É preciso notar que 1969 é um ano atípico, já que a Câmara de Deputados só se reuniu dois meses. Fechada a 13 de dezembro de 1968 e purgada de um quarto dos seus membros, só se reuniu, em outubro de 1969, para homologar a escolha que o Comando das Forças Armadas tinha feito de um novo Presidente da República.

O grande número de discursos em 1967-1968 explica-se pela crescente importância das decisões políticas da Igreja numa época em que a vida política era severamente controlada, mas gozava ainda de uma



autonomia suficiente para permitir aos deputados fazerem, pelo menos verbalmente, oposição. 1967 é o ano da publicação da encíclica *Populorum Progressio*, que teve um enorme impacto no Brasil, enquanto 1968 é o ano da Conferência de Medellín, da viagem do Papa Paulo VI à Colômbia e da encíclica *Humanae Vitae*.

Em 1970 a oposição parlamentar era já quase impossível. O Presidente da República conservava o poder de anular os mandatos parlamentares e de suspender por dez anos os direitos políticos dos legisladores. No decorrer da grande repressão de 1969, os elementos oposicionistas da Igreja tinham-se revelado tão vulneráveis como os leigos e os não crentes. Tal como eles, tinham sido presos, torturados e condenados. As suas declarações tinham, portanto, perdido o antigo caráter de álibi anti-subversivo, o que diminuía o interesse dos deputados em comentá-las. Por outro lado, os deputados oposicionistas que sobreviveram às purgas eram os menos combativos e tomavam cuidado em não provocar a ira do Poder. Dado que a oposição fazia um uso mais abundante das declarações eclesiásticas que os partidários do Governo, o seu recolhimento a uma extrema cautela quase suprimiu dos debates a análise política das atitudes eclesiásticas.

Uma análise sobre a natureza dos discursos seria o passo seguinte para avaliar a influência da Igreja sobre os parlamentares. Fixei cinco assuntos que cobrem a maioria dos discursos, como o demonstra o Quadro nº2.

Quadro nº 2  
ASSUNTOS DOS DISCURSOS

Ano	Homenagens	Comentários sobre declarações eclesiásticas	Prisões e repressões	Privilégios	Defesa de padres e instituições
1963	34	10	5	6	3
1964	12	18	-	4	5
1965	31	13	6	30	6
1966	26	14	16	24	-
1967	39	43	32	14	19
1968	47	32	25	19	19
1969	2	-	-	-	-
1970	1	2	-	-	-
1971	15	5	-	-	1

Sob a rubrica “Homenagens” agrupei as intervenções que saúdam os acontecimentos da vida das ordens religiosas, das dioceses, do papa, dos bispos, dos padres, a entrega da Rosa de Ouro à Basílica de Nossa Senhora da Aparecida, a inauguração de capelas e qualquer outro discurso no mesmo espírito. Tradicionalmente, são estes os assuntos que têm um peso numérico mais importante nas estatísticas parlamentares. Os deputados pronunciam os seus discursos, que não devem ultrapassar os cinco minutos no decorrer do período destinado às comunicações breves, chamado “pinga-fogo”. Normalmente a imprensa não os assinala, mas a cópia do *Diário do Congresso* é enviada aos interessados. Menos que uma verdadeira atividade política, este gênero de intervenções poderia classificar-se entre as atividades de relações públicas dos eleitos. Caracteriza a posição da Igreja e dos prelados na superestrutura da sociedade brasileira, tal como a dos deputados, sempre ansiosos por estarem ao lado do Poder. É interessante notar que a percentagem destas intervenções é mais elevada em 1963, quando o papel político da Igreja era secundário, do que em 1967 e 1968, quando passou para primeiro plano, à falta de concorrentes. As homenagens serão o assunto de 67% dos discursos em 1971, mas por razões inversas às de 1963: nesta altura é a fraqueza política do Parlamento que impele os deputados a consagrarem a banalidades o melhor do seu tempo.

“Comentário sobre declarações eclesíásticas” é uma rubrica que se refere às intervenções a favor ou contra — geralmente mais a favor do que contra — as declarações do Papa, da CNBB, de grupos de bispos ou bispos isolados e de padres. Normalmente, os parlamentares utilizam estas declarações como um apoio às suas próprias convicções ou como um meio de pôr na boca de outrem idéias que eles próprios não têm a coragem de exprimir. No caso das declarações papais, estes comentários referem-se quase exclusivamente às encíclicas, particularmente *Populorum Progressio*, comentada dezoito vezes em 1967, e *Humanae Vitae*.

As prisões de eclesíásticos e, num único caso, de um leigo, tal como os problemas com o aparelho repressivo, ocupam os deputados em 1967 e 1968, época em que as manifestações de estudantes e operários eram frequentemente apoiadas por padres. Depois dos expurgos de 1969, os deputados acharam mais prudente não abordar o assunto, apesar do aumento do número de prisões. As cinco intervenções feitas a este propósito antes do golpe de Estado referiam-se à prisão do Padre

Alípio de Freitas, revolucionário português acusado de querer armar os camponeses do Nordeste.

As intervenções e a apresentação de projetos de lei para manter os privilégios eclesiásticos ou conferir isenções fiscais às obras da Igreja são tão tradicionais no Parlamento brasileiro como os votos pelos aniversários dos bispos. Nesta rubrica classifiquei os pedidos de subvenções, de reconhecimento oficial para os estudos feitos nos seminários, pedidos de utilização dos fundos públicos para restaurar igrejas e as muito numerosas propostas para isentar de direitos aduaneiros as importações feitas por obras católicas.

Finalmente, a “Defesa de padres e instituições” refere-se tanto às manifestações de solidariedade a D. Hélder Câmara, Antônio Fragoso ou Valdir Calheiros, que tinham problemas com os defensores do regime, como ao elogio da TFP, de D. Geraldo Sigaud e dos seus amigos integristas, passando pelas declarações de apoio aos cardeais Scherer, Rossi e Sales.

Antes do golpe de Estado, um certo número de discursos tiveram como objetivo demonstrar a oposição da Igreja ao marxismo e ao sistema socialista de organização social. O anticomunismo dos católicos foi citado treze vezes em 1963 e quatro vezes em 1964. Uma vez os militares instalados no Poder e afastado o perigo das transformações sociais, esta preocupação doutrinal dos deputados desaparece quase inteiramente. Já não precisavam de argumentos morais para combater o comunismo. A polícia dispunha de outros trunfos, bem mais convincentes. O anticomunismo é mencionado uma vez em 1966, três vezes em 1968, duas vezes em 1969, uma vez em 1970 e uma vez em 1971.

Para examinar mais profundamente a natureza destes discursos, seria necessário separar os que têm um conteúdo político medíocre (quer dizer, as homenagens, a defesa dos privilégios, os diversos) dos outros. Isso daria o Quadro nº 3.

A análise deste quadro mostra que houve uma nítida diferença entre o conteúdo das intervenções feitas ao longo dos anos de atividade parlamentar intensa antes e depois do golpe de Estado. Em 1963, apesar da agitação que ganhava as ruas e da intensidade do debate sobre as reformas sociais, debate no qual a Hierarquia acabara por tomar posição, a grande maioria das intervenções tem um conteúdo tradicional e não político. Em 1967 e 1968, a situação modifica-se: num caso, as intervenções de conteúdo político são majoritárias; no outro, são a metade menos uma.

Quadro nº 3  
 CONTEÚDO POLÍTICO DOS DISCURSOS <sup>14</sup>

Ano	Tendo um conteúdo político	Não tendo um conteúdo político	Total
1963	31	53	84
1964	27	32	59
1965	25	67	92
1966	31	72	103
1967	94	89	183
1968	79	80	159
1969	2	2	4
1970	3	2	5
1971	3	21	24

Uma determinação dos autores dos discursos confirma a crescente influência da Igreja sobre os parlamentares. Antes do golpe de Estado, o único líder de um partido importante a comentar as posições políticas da Igreja foi o Marechal Juarez Távora, do Partido Democrata Cristão, que ocupava no Parlamento o quinto lugar em relação ao número de deputados. A única intervenção de um deputado importante do Partido Trabalhista de Goulart foi a do seu ex-líder, o Deputado Bocayuva Cunha, sobre a encíclica *Pacem in Terris*. Nenhum líder ou ex-líder do partido oposicionista, a UDN (União Democrática Nacional), ou do PSD (Partido Social-Democrata), do ex-presidente Kubitschek, respectivamente terceiro e segundo partidos representados no Parlamento, participou nestes debates. Uma vez mais se inverte a situação em 1967. O líder da maioria governamental, Deputado Geraldo Freire, faz então cinco discursos sobre a Igreja, dois dos quais muito longos, para refutar a existência de um conflito entre a Igreja e o Estado. O chefe da oposição, Deputado Mário Covas, proferiu um longo discurso sobre a lição que o Governo poderia tirar da encíclica *Populorum Progressio*. Dois dos seus principais vice-líderes fizeram, em nome da oposição, três importantes intervenções, duas das quais sobre os choques entre os católicos e as autoridades. Em 1968, o líder da oposição fez ainda uma longa intervenção sobre a brutal repressão contra os assistentes da missa de sétimo dia pelo estudante morto no Rio de Janeiro pela polí-

(14) Os discursos sobre o anticomunismo da Igreja estão incluídos entre os que têm um conteúdo político.

cia e delegou nos seus vice-líderes Mata Machado e Franco Montoro a responsabilidade de fixar a posição do seu partido em quatro outras ocasiões: a propósito da publicação de um estudo do Pe. Comblin, considerado subversivo, da expulsão do Pe. pierre Wauthier, da detenção de três padres em Belo Horizonte e do lançamento do movimento de resistência não violenta “Ação, Justiça e Paz”. O líder do Governo só fez naquele ano duas intervenções sem importância, mas delegou a defesa dos pontos de vista da maioria a dois vice-líderes: o antigo Ministro Daniel Faraco, que interveio três vezes, e o Deputado Clóvis Stenzel, conhecido pelo extremismo das suas posições de direita e pela intimidade dos seus contatos com os militares encarregados da repressão, que interveio também três vezes. Depois dos expurgos parlamentares de 1969, que privou a oposição dos seus mais combativos representantes no Congresso, a situação voltou a ser semelhante à de 1963 e os líderes não mais se ocuparam dos negócios da Igreja. As repercussões parlamentares dos choques entre a Igreja e o regime militar só voltaram ao primeiro plano após as eleições de 1974, que deram à oposição um número de deputados suficiente para criarem comissões parlamentares de inquérito. Os opositoristas comentaram e prestaram a sua solidariedade às vítimas em episódios como os assassinios dos padres Rodolfo Lukenbein e João Penido Burnier, o seqüestro de D. Adriano Hipólito e as sevícias sofridas nas prisões do DEOPS de Pernambuco pelos missionários norte-americanos Thomas Capuano e Lawrence Rosebaugh, presos como indigentes em maio de 1977. Finalmente, ainda em maio de 1977, quando o Movimento Democrático Brasileiro acabou por aventurar-se a criar uma comissão de inquérito sobre um assunto politicamente relevante — a estrutura da propriedade agrícola no país — tratou de chamar como primeiros depoentes os bispos das regiões do Mato Grosso e do Acre, onde mais freqüentes tinham sido, nos últimos anos, os choques entre posseiros e latifundiários.

O exame dessas intervenções e iniciativas dos parlamentares confirma, creio, a hipótese segundo a qual a influência da Igreja Católica na vida política brasileira, tanto ao nível da política real como, principalmente, ao nível da política formal, aumenta à medida que diminui o papel dos partidos políticos legais no processo de tomada de decisões e o regime comprime os limites da discussão ideológica que é capaz de tolerar. Quanto à política real, esse papel é formalmente indireto, o que não quer dizer que o seu peso seja diminuto. A Igreja, embora tenha deixado de ser convidada a participar oficialmente da discussão da política executiva, nela está cada vez mais presente, pela intensidade da oposição que pode organizar. Quanto à

política formal apesar do recuo da Hierarquia quanto a problemas sociais entre 1964; 1972, recuo que pode ser considerado como um período de busca de uma linha política unificadora e de sedimentação de um programa comum, a sua presença passou a ser tão ponderável que é difícil imaginar um campo de discussão política do qual esteja ausente. De uma certa maneira passou a caber à Igreja o papel de controlador dos atos do Governo, sobretudo quanto ao respeito pelos direitos humanos papel que o Parlamento já não é capaz de exercer.

---

## Conclusões

A primeira conclusão a que se chega após o exame detalhado da Igreja e das relações Igreja-Estado no Brasil é que a imutabilidade da cadeia de comando e a estrutura de tomada de decisões eclesiais tornam difícil, diria mesmo, improvável, o comprometimento do conjunto da instituição numa luta pela transformação radical das estruturas sociais do país, ou seja, uma luta pela construção do socialismo. A estrutura monárquica da Igreja resiste às iniciativas democráticas, tanto no plano nacional como no internacional. No passado, o interesse de sobrevivência da instituição permitiu-lhe acomodar-se, *post factum*, a mudanças democráticas, mas nunca a guindou a posições de vanguarda. Não parece plausível que esta constante histórica seja desmentida no Brasil, apesar de alguns grupos da Hierarquia já terem chegado à conclusão de ser o socialismo uma forma de organizar mais justamente o esforço coletivo na produção. Essa conclusão a que chegaram é, ao mesmo tempo, teórica e minoritária.

O estudo das carreiras profissionais de quem chega ao episcopado demonstra a tendência do grupo dirigente a autopropetuar-se, influenciando no sentido de fazer com que aqueles que a ele se agreguem sejam o mais parecidos possível aos que nele já se encontram. Essa tendência, obviamente, reduz o ritmo de inovação ideológica no cimo da Hierarquia. No entanto, dois fatores importantes militam pela inovação: a dificuldade em recrutar quadros profissionais — a chamada “crise de vocações” — e o tipo de formação que esses quadros passaram a receber. A “crise de vocações”, cujas razões são variadas, politicamente tem uma consequência bem clara: a de ir contra os interesses das classes dominantes. Na medida em que os jovens religiosos não mais consideram a carreira

sacerdotal como uma forma de ascensão social — a sociedade brasileira oferece muitas outras, mais eficazes e menos difíceis a quem, como eles, têm um nível educacional universitário — e, como assinala Frei Constâncio Nogaro, não mais se sentem comprometidos com as obras materiais da instituição, a opção que fazem tem um sentido de militância popular. Talvez não cheguem a optar por serem intelectuais revolucionários, mas optam certamente por serem críticos das classes dominantes, por serem intelectuais populistas, no sentido em que Emmanuel De Kadt emprega a palavra. Aliás, é curioso observar que os *narodniks* russos que deram origem a esse conceito de populismo tinham fortes influências religiosas.

Quanto ao tipo de formação, teve ele de se adaptar às novas motivações dos candidatos à profissionalização. Os últimos seminários tradicionais, fechados sobre si mesmos e isolados da vida quotidiana do mundo, onde professores monologantes ensinam em latim uma teologia dogmática, desaparecerão a prazo muito curto. Os que ainda existem estão semidespovoados. Hoje, a formação dos novos quadros profissionais da Igreja brasileira tende a associar estudo e trabalho, a ser aberta a todas as indagações e correntes de pensamento, a ser dialogante. Em Cratéus, D. Antônio Fragoso promove a “teologia da enxada” e os seus seminaristas vivem com o povo e como o povo, em aldeias disseminadas pela diocese. Em São Paulo e no Rio de Janeiro, bem como em Belo Horizonte e em Recife, os estudantes de Filosofia e de Teologia vivem comunitariamente, em apartamentos da cidade, estudam em faculdades oficiais e trabalham a tempo parcial. Face a um regime que substituiu a razão pela força, face a uma classe dominante de lastimável pobreza intelectual, incapaz sequer de produzir bons mistificadores ideológicos, esse tipo de formação tem, necessariamente, de levar à contestação da “desordem estabelecida”. Conseqüentemente, será mais difícil, no futuro, aos bispos conservadores encontrar padres conservadores que os substituam.

A vocação popular dos jovens clérigos leva-os a assumir não apenas o modo de vida do povo como as suas aspirações. O pároco tradicional, distribuidor de sacramentos, fechado na sua sacristia e na sua cilsa, intervindo na vida das pessoas apenas quando das ocasiões regulares do culto ou em momentos solenes de nascimento, casamento ou morte, é uma raça em extinção. “*The vanishing clergymen*,” clérigos que se esfumam, como disse Ivan Illich, num dos seus primeiros livros. A sua figura é substituída pela do animador de atividades comunitárias que, muitas vezes, é um trabalhador quase como outro qualquer. Essa nova função devolve ao padre a antiga liderança social que tinha há



séculos, só que com o sinal trocado. Em vez de ser um transmissor dos interesses da classe dominante para as dominadas, passa a ser um porta-voz das reivindicações dos oprimidos, a ser um formulador dessas reivindicações. Ao exercer essa função, o seu papel passa a ser transformador tanto em relação à estrutura eclesial como em relação à estrutura da própria sociedade.

No entanto, apesar das perspectivas de lento aumento da influência dos clérigos progressistas na cúpula da Igreja, as melhores possibilidades de popularização do seu comportamento político não vêm dos quadros profissionais clássicos, mas sim daqueles a quem se pode chamar “quadros profissionais inortodoxos, ou improvisados”. Isso porque a Igreja Católica brasileira tem de enfrentar duas realidades contraditórias: a diminuição do número de padres (2300 deixaram a batina nos últimos dez anos) e a extensão da sua influência. A solução tentativa que encontrou foi, como vimos, a multiplicação das comunidades eclesiais de base, sob a responsabilidade de diáconos e de leigos não sacramentados.

Quando as instituições hierarquizadas são obrigadas a se expandirem muito rapidamente, ocorre a popularização dos seus quadros: passam a vir das massas e não apenas das elites. O processo de ampliação obriga ao recrutamento de quadros intermédios improvisados, que recebem um treinamento prévio singelo e o aprofundam no próprio trabalho concreto. Estes quadros se inserem na cadeia de comando ao mesmo nível que os profissionais. É isto o que se passa nos exércitos, quando um país entra em guerra e é obrigado a incorporar oficiais da reserva ou a graduar oficiais do tipo miliciano. A popularização dos quadros intermédios tem, necessariamente, repercussões sobre a ideologia e a estrutura da instituição, obrigando-as a se aproximarem das aspirações das camadas sociais de onde são originários esses quadros.

No caso da Igreja no Brasil, embora não existam estudos sobre a origem de classe e o nível educacional dos novos coordenadores de comunidades, é elementar deduzir-se que saem de classes diferentes e têm um nível educacional formal inferior ao da maioria dos clérigos. Isso porque as comunidades que os elegem estão localizadas nas regiões onde mais fraca é a implantação do sistema escolar e porque são constituídas por camponeses e por trabalhadores.

A estratégia de expansão da influência eclesiástica, além de modificar a origem e o comportamento dos quadros profissionais, modifica também as prioridades institucionais quanto às classes sociais. Atualmente, em virtude de uma antiga estratégia cupulista, a classe ainda mais influenciada pelo catolicismo é a burguesia, exatamente a que

mais firmemente se opõe a transformações. Essa influência, como não podia deixar de ser, é recíproca: a Igreja influencia burguesia e esta influencia o discurso político da Hierarquia e o comportamento político dos bispos. Na medida em que há um desejo institucional de mudar as bases de implantação, ambas as influências diminuem. No entanto, antes que o desejo de popularização se concretize, se é que chegará a concretizar-se, há um lapso de tempo que se medirá melhor em décadas que em meses. Para uma instituição de dois mil anos, é pouco; para os homens e as mulheres que nela militam e a ajudam a reconstruir-se, é muito.

Será possível comprimir esse tempo de transição? A questão, que é crucial, não tem ainda uma resposta definitiva. Por um lado, há numerosos fatores que militam a favor do alargamento ou da perpetuação da fase transitória. Por outro, há os que procuraram acelerá-la.

Quanto à sua implantação social, a alteração das prioridades eclesiais é evidente ao longo dos últimos anos. Durante o período de reconstrução institucional que vai da proclamação da República, em 1889, ao final do período autoritário de Vargas, em 1945, houve uma necessidade vital de arrimar-se às camadas dirigentes, de sugar ao máximo os benefícios materiais que a aliança com o Poder poderia trazer. Em consequência, quer por estratégia, quer por convencimento ideológico dos que tomavam as decisões, a Igreja foi uma instituição voltada para a elite e por ela utilizada como instrumento de contenção das reivindicações populares. Embora essa política tenha dado excelentes resultados materiais, enfraqueceu a penetração do catolicismo, sobretudo nas áreas urbanas, que cresceram ao ponto de se tornarem demograficamente majoritárias. Esse enfraquecimento, por um lado, diminuía a utilidade que a Igreja poderia ter para os governantes, o que diminuía também os favores que estavam dispostos a conceder-lhe, e, por outro, debilitava as perspectivas de perpetuação da instituição, que são a razão última da sua ação. Daí estar sendo ela reformulada, apesar dos riscos que tal reformulação representa na atual conjuntura política brasileira.

Materialmente, apesar das incontáveis propriedades que herdou da era colonial e do império e das que se construíram pelo trabalho de gerações de religiosos ao serviço das classes privilegiadas, os recursos da Igreja são extremamente limitados em proporção à tarefa que se impôs de cobrir um território de oito milhões e meio de quilômetros quadrados e influenciar uma população de cento e dez milhões de pessoas. A instituição continua a depender, em larga escala, dos financiamentos do Estado e das doações de igrejas estrangeiras, o que gera cumpli-

idades e servidões ideológicas hostis à transformação da sociedade. As comunidades eclesiais de base, que seriam uma forma de financiar popularmente as atividades institucionais, são ainda pouco numerosas para fazê-lo e, dado que se implantam nas regiões mais pobres, a sua multiplicação não alteraria substancialmente a situação presente. Acresce que a força renovadora que representam é exercida da periferia para o centro, tanto em relação à Igreja quanto à sociedade. Libânio, ao estudá-las, assinalou que “têm tido resultado em regiões de periferia urbana e proletária, enquanto que, dentro da zona urbana, sobretudo nas grandes cidades, não têm conseguido resultados satisfatórios. Em geral, nas regiões urbanas existe uma série de grupos informais, seja de cunho religioso ou profano, que fazem concorrência à função psicossocial das CEBs, diminuindo-lhes a plausibilidade”.<sup>1</sup>

A formação intelectual dos que hoje são bispos, ainda que tenha evoluído nos últimos anos em razão da mais intensa circulação de informações e de idéias dentro da instituição e do recém-adquirido hábito de encontros regulares, a nível nacional e internacional, continua a ser precária. Precário é igualmente o nível dos seus conhecimentos sociológicos e políticos, o que é um obstáculo às mudanças. É de prever-se uma melhoria substancial neste campo, a prazo relativamente curto, dadas as modificações gerais no processo de treinamento dos quadros profissionais da Igreja. A melhoria da média educacional do episcopado será, provavelmente, um fator de liberalização do seu pensamento político. Essa liberalização, já notável, pode ser incentivada também por um fenômeno de “contágio”. A formação de núcleos progressistas em certas regiões pode influenciar o conjunto da Hierarquia e reforçar a tendência de esquerda. Um bispo recém-nomeado para uma diocese cujos vizinhos são progressistas terá maiores possibilidades de assumir posições progressistas que se chegasse a uma diocese rodeada por bispos conservadores. Esta semelhança nas opções políticas de regiões vizinhas, que é muito conhecida dos que estudam geografia eleitoral, manifesta-se já em certas províncias eclesíásticas do Nordeste.

Quanto ao discurso ideológico, interno e externo da Igreja, embora tenha ultrapassado a fase de timidez excessiva, pontuada por denúncias esporádicas, do decênio 1964-1974, não constitui ainda uma base doutrinária sólida para uma ação social de alternativa à que é empreendida pelo Governo. Conseguiu-se atingir um consenso subs-

(1) I. B. Libânio. *op. cit.*, p. 317.

tancial no repúdio às formas ditatoriais de governo e à brutalidade dos serviços secretos e da polícia política. Exemplos significativos deste consenso são a declaração dos bispos do Estado de São Paulo, reunidos de 27 a 30 de outubro de 1975 e intitulada, sugestivamente, “Não Oprimas Teu Irmão”<sup>2</sup> e o documento da assembléia geral da CNBB, de 17 de fevereiro de 1977, intitulado “Exigências Cristãs de uma Ordem Política”.<sup>3</sup> No entanto, as posições assumidas a favor da forma democrática-liberal de governo não esclarecem o conteúdo social que uma tal organização política deveria ter. De certo modo, e posições vão de encontro aos esforços dos que, na sociedade, procuram, organizar uma frente ampla pela restauração das liberdades democráticas, evitando as discussões sobre pontos mais conflituosos como, exemplo, saber em benefício de que classes essas liberdades reconquistadas seriam exercidas ou como se colocariam elas frente às ameaças externas de interesses econômicos imperialistas. O conteúdo social e democracia por vir é, em ambos os casos, anunciado por grupos ainda relativamente restritos: os bispos e padres mais progressistas, os núcleos de organizações partidárias socialistas. Como não recebeu a chancela da maioria, pode perfeitamente ser alterado, caso se alterem as condições políticas do conjunto da sociedade, no sentido de defender permanência do modo de produção capitalista, com alguns remendos. Se isso ocorresse, a Igreja brasileira estaria voltando ao redil democrata-cristão consolidado por Pio XII na Itália.

No plano tático, os bispos que foram nomeados depois do Concílio Vaticano II e os que pertencem ao núcleo progressista anterior podem-se tornar aliados importantes para os movimentos de transformação social, sobretudo no período anterior à derrubada da ditadura que é o atual, quando o controle dos meios de comunicação de massa pela polícia política é severo e são sufocantes as limitações para debate político. São eles os únicos que podem manter aberto o debate sobre a justiça ou a injustiça do sistema capitalista, função que têm cumprido perfeitamente. São também os que mais eficazmente protegem os prisioneiros políticos dos seus torturadores, trazendo a solidariedade do conjunto do episcopado para essa tarefa.

Na medida em que a luta contra o regime se desenvolva nos meios camponeses e operários, os bispos progressistas podem tornar-se aliados estratégicos de um movimento revolucionário. É essa uma

(2) Publicado na íntegra por SEDOC, janeiro-fevereiro de 1976, pp. 729 a 731.

(3) Publicado na íntegra pelo boletim protestante CEI, fevereiro de 1977.

possibilidade que já foi reconhecida pelo maior perito latino-americano na matéria: a 18 de novembro de 1971, na Universidade de Concepción, no Chile, dizia Fidel Castro: “Saudamos, olhamos com simpatia e apreciamos extraordinariamente o movimento que se produziu entre os cristãos. Pensamos que há nele um grande apoio para a marcha da libertação dos nossos povos, para a luta revolucionária. Devemos acolhê-lo com respeito e contentamento, e o nosso dever de revolucionários é ajudá-lo.”<sup>4</sup>

A aliança tácita entre a CNBB e os que combatem o regime é já uma realidade no que diz respeito à defesa dos direitos do homem. Como a decisão dos bispos de se concentrarem sobre esse problema data de 1968 e obedece a uma estratégia institucional amadurecida, deve ser considerada como definitiva. A sua importância para o futuro do regime é grande, já que se transformou num instrumento de sapa das suas posições ideológicas, retirando-lhes legitimação e credibilidade. Tanto a Igreja como os militares têm influência social na mesma área, a da classe média e da burguesia. São também essas as classes que mais sensíveis se mostram ao problema dos direitos do homem. A oposição da Igreja ao regime neste terreno específico contribui para enfraquecer o seu apoio e reduzir a sua sobrevivência.

Estas observações conduzem-nos a precisar melhor as conclusões sobre o papel político da Hierarquia. Conjunturalmente, em questões bem definidas como o respeito aos direitos do homem, ela estabelece ou pode estabelecer uma aliança com os adversários do regime. Em questões mais gerais, como a das transformações futuras das estruturas políticas e sociais, a maioria dos que hoje são bispos apoiará a ordem econômica existente, ou seja, o capitalismo. Uma minoria o rejeita e ficará ao lado dos militantes das organizações de oposição que já têm atualmente uma opção socialista, por sua vez também minoritários no seio do movimento antiditatorial. Essa aliança pode desenvolver-se e aprofundar-se. Os que a aceitam tendem a tornar-se mais numerosos no interior da Igreja, mas é difícil prever se chegarão um dia: a conquistar a maioria da Hierarquia. No momento, a hipótese de constituição até mesmo de uma maioria claramente anti-regime no Episcopado parece ser remota.

Os bispos são os responsáveis principais pela elaboração do discurso ideológico e da política oficial da Igreja. São também os instrumentos mais eficazes da função “tribunícia” da instituição. Ao nível das

(4) Chile 1971: *Habla Fidel Castro*. Santiago do Chile, Editorial Universitaria, 1971, p. 145.

elites dirigentes, é a posição deles que chama a atenção e conta. Mas eles não respondem pelo conjunto das forças católicas e é possível que, para os movimentos transformadores, a sua colaboração seja menos importante que a do que antigamente se chamava “baixo clero”.

A contestação de um poder autoritário baseado na repressão exercido em benefício de uma pequena parcela privilegiada da população só é possível se estiver solidamente enraizada nas massas populares. O primeiro problema dos revolucionários é conquistar e organizar estas massas. Isso implica, como condição prévia, a existência, um sólido e vasto sistema de comunicações. Ora, não são os bispos que mantêm o contato com as massas, mas sim os padres, e sobretudo padres encarregados das paróquias. Na prática, a adesão destes padres à oposição significa uma contribuição estratégica para a luta revolucionária mais eficaz que as declarações da Hierarquia.

Para a análise da influência política da Igreja, o problema consiste em determinar se o sentimento de repulsa ao regime está verdadeiramente difundido entre o clero, se é a motivação determinante da ação dos padres, se se pode transformar em colaboração estrutura com as forças revolucionárias, e, no caso afirmativo, em saber a amplitude desta colaboração e em que espaço de tempo pode concretizar-se.

O exame dos inquéritos sobre o clero mostra que, apesar da insatisfação muito generalizada face à sua posição no interior da instituição, existe sempre um certo número de padres que estão contentes com o papel e as regras que regulam as suas vidas. Estes padres dóceis representam de 10% a 20% das amostragens. Os pesquisadores informam que são geralmente “velhos e estrangeiros”. Para os descontentes as preocupações com as condições de trabalho, com a disciplina e com a promoção despertam normalmente mais interesse que os problemas políticos, que não têm uma influência direta sobre o exercício da sua profissão. Por outro lado, os que estão completamente satisfeitos com a situação profissional encontram-se provavelmente mais adaptados à sociedade do que os descontentes. Isso não quer dizer que seja impossível encontrar o anticonformismo social entre os conformistas da instituição, mas simplesmente que este anticonformismo deve ser quantitativamente negligenciável. Conseqüentemente, seria estatisticamente correto dizer que os 20% do clero que aceitam a sua situação profissional não estão propensos a apoiar os movimentos de transformação social, e menos ainda as organizações revolucionárias.

O inverso não é forçosamente verdadeiro. Todos os padres que protestam contra o autoritarismo dos bispos, contra a sua insegurança

material ou contra as falhas da sua formação não são automaticamente motivados pela situação política e social do país. Pelo contrário, o resultado dos inquéritos sobre a sua atitude quanto à participação dos leigos nas decisões eclesiais e quanto à maneira de organizarem os conselhos paroquiais parece indicar que as suas convicções democráticas são superficiais. Se são paternalistas em relação aos assuntos que dependem diretamente das suas decisões, é provável que o sejam também em relação às estruturas políticas do país. É verdade que, como todos os paternalistas, poderiam invocar em sua defesa o baixo nível teológico e organizacional dos leigos. Isso seria uma explicação, não uma desculpa. Seria também necessário considerar que, membros de uma profissão em crise, os padres dedicam boa parte do seu tempo aos seus problemas existenciais. Este egocentrismo torna difícil o comprometimento político.

Os bispos favoráveis às transformações sociais representam 15% a 20% do total da Hierarquia. É concebível que os padres com as mesmas opiniões constituam uma percentagem superior em relação ao Conjunto do clero, percentagem que é difícil de avaliar, mas que, segundo as indicações disponíveis, não deve ser extraordinariamente maior que a dos bispos.

É, portanto, possível concluir que um bom número de padres estariam dispostos a estabelecer alianças táticas com os adversários do regime militar. Outros, em número muito inferior, estariam dispostos a estabelecer alianças estratégicas, e mesmo militares, com organizações revolucionárias clandestinas. No caso de os primeiros representarem 30% do total, isso quereria significar um grupo que poderá ir até quatro mil homens, disponíveis em tempo integral, com contatos abertos a todas as classes sociais e podendo deslocar-se facilmente por todo o território brasileiro. Numa sociedade fracamente estruturada e insuficientemente provida de quadros intermédios, esta massa, de mão-de-obra qualificada pode ter uma influência considerável. No caso das organizações revolucionárias, as consequências do comprometimento de um número considerável de padres são imprevisíveis. No estágio atual da luta contra o regime, que está ainda em gérmen, podem ser profundas. Os padres podem acelerar a fase das preparações para o confronto. Muitas vezes, na luta revolucionária, o que mais custa a conseguir é uma suficiente implantação social que permita deflagrar o combate. As contribuições que chegam antes de esta massa crítica ser conseguida têm uma importância sem proporção à grandeza das forças que serão necessárias para conquistar a vitória no estágio final do conflito.

Na hipótese de uma simples aliança tática, bem como na de uma aliança estratégica, a adesão de padres e religiosos abre à oposição possibilidades de acesso a recursos materiais imensos. Todo um aparelho logístico e uma rede de comunicações pouco vulnerável aos controles oficiais podem ser postos à sua disposição. Só estas possibilidades materiais já podem representar uma séria ameaça ao regime, bem utilizadas, podem contribuir para a sua derrubada. No entanto, até hoje, as possibilidades materiais da Igreja só foram utilizadas por ela própria. Quando esta utilização foi contrária aos interesses regime, a Hierarquia controlou-a severamente. Os poucos casos de utilização das instalações eclesásticas por grupos clandestinos — organizações de estudantes ou movimentos de guerrilha urbana — foram episódicos e absolutamente excepcionais.

Resta examinar a contribuição que os leigos podem trazer à luta pelas transformações sociais. Aparentemente, enquanto força organizada e diferenciada dos demais grupos da oposição, esta contribuição não é importante.

As organizações católicas que chamei “de massas” são dóceis às palavras de ordem da Hierarquia. No passado acolheram as palavras de ordem que tinham um caráter conservador. É duvidoso que sejam capazes de obedecer às progressistas. É mesmo provável que esta desobediência não lhes coloque problemas de consciência. Dada a prudência da maioria dos bispos e as suas divisões políticas, as organizações de massas serão sempre capazes de encontrar entre os conformistas os conselheiros apropriados às suas timoratas inclinações. As opções dos progressistas, que podem significar um perigo real para quem as segue, são contrárias às atividades passadas das organizações católicas de massas e, para serem verdadeiramente assumidas, exigiriam um esforço de análise que estas organizações não têm o hábito de fornecer.

Os grupos de elite perderam uma parte dos seus membros, que nunca foram muito numerosos, desde o golpe de Estado militar. Alguns, como a JUC, durante muito tempo o principal fórum de discussões sobre a participação dos católicos na “revolução brasileira” deixaram de existir. A Ação Católica especializada no mundo operário, que lhe sucedeu nesse papel, tem, como vimos, implantação precária entre os que quer educar e mobilizar. O MEB sobrevive formalmente mas a sua eficácia perdeu-se com os principais ideólogos que presidiram ao seu nascimento e ao seu desenvolvimento. O triste espectro imóvel de hoje só lembra pelo nome o movimento vivo e cheio de esperança



de 1963. Contudo, apesar das debilidades, a centelha continua a existir. Os grupos de elite continuam os seus estudos e aprofundam-nos. A opção socialista do congresso da ACO no Recife influenciou certamente a declaração *Ouvi os Clamores do Meu Povo*, o documento mais radical que uma força política não clandestina jamais ousara publicar desde 1964.

As inquietações que conduzem estes pequenos grupos a novas descobertas, a opções cada vez mais radicais, a uma prática mais objetiva, podem-se alargar e abrir caminho entre as massas católicas. É neste papel de clarificadores de uma consciência social, que começa a despertar, que as organizações de elite podem ter um significado para o futuro político dos católicos brasileiros. Podem servir também de celeiro de militantes para os movimentos revolucionários, mas, neste caso, o seu reduzido número diminuirá o alcance do seu contributo e os contragolpes da repressão podem destruí-los.

Restam as comunidades eclesiais de base, organizações de massas que têm o mesmo sentido crítico da realidade que os grupos de elite. Representam elas, apesar da sua história ainda muito curta e das regiões onde se desenvolvem, a mais promissora possibilidade de uma integração organizada dos católicos na luta pelas transformações sociais. No entanto, é demasiado cedo para um julgamento, mesmo aproximado, desta possibilidade.

Ressalve-se que há um temor generalizado por parte dos quadros profissionais da Igreja de verem o seu trabalho conscientizador manipulado por outros — concretamente, pelos grupos marxistas, pelos grupos oportunistas. É um temor de duas caras: os mais conservadores temem os socialistas e os comunistas; os mais progressistas temem os populistas, que querem fazer carreira à custa do voto. Joseph Comblin escreveu que “sem dúvida, dentro dos próprios povos aparecerão movimentos políticos capazes de impor um dia uma alternativa política. Oxalá esses movimentos não sejam completamente manipulados por grupos que os coloquem ao serviço de um Estado todo-poderoso. A Igreja não pode saber previamente qual desses movimentos receberá as promessas do futuro: a sua força profética não lhe permite saber o que sucederá no futuro histórico. Também não lhe permite dar investidura a tal grupo ou a outro, antes de saber julgar pelos frutos”.<sup>5</sup>

(5) Joseph Comblin, *op. cit.*, p. 11

Tendo feito a análise das possibilidades positivas da Igreja Católica para a luta contra o regime militar e pelas transformações da sociedade brasileira, seria necessário terminar pela análise das possibilidades negativas. O efeito de travagem depois do efeito de aceleração.

É impossível à Igreja colocar-se à direita do regime ou apoiá-lo de uma maneira aberta e incondicional. Uma tal tomada de posição retiraria à Hierarquia qualquer possibilidade de desenvolver uma estratégia de substituição, de alargar a sua influência sobre as massa oprimidas e de seguir, ainda que formalmente, o novo discurso ideológico elaborado por Roma em resposta às necessidades globais Igreja universal.

Os bispos, no entanto, podem sobreviver, como força política, contradição entre os seus atos e as suas palavras. Mas não se pode permitir um recuo demasiado explícito em relação ao que já disse quer em Medellín, quer no Concílio, ou no Brasil. É verossímil que chefes do regime reconheçam esta impossibilidade e a respeitem. Não precisam de um apoio militante da Igreja. O que lhe pedem é a atitude que pode adotar — uma neutralidade simpática.

Para que a Igreja seja um fator de inibição das transformações sociais, não tem nenhuma necessidade de modificar o seu comportamento habitual, já que tradicionalmente é um dos elementos da estrutura conservadora do país. Pode favorecer o regime pela simples repetição da sua posição clássica, proclamada desde os inícios da República, segundo a qual a Igreja não está ligada a nenhuma, forma, governo. Pode igualmente favorecê-lo ao confundir numa mesma condenação as ações da guerrilha urbana e os crimes do “Esquadrão da Morte”, a violência dos revolucionários e as torturas das autoridades. Deste ponto de vista, a expansão da influência da Igreja junto, das camadas populares poderia até convir ao regime, tal como conveio aos seus predecessores.

Às hierarquias convém mais a inércia que a aventura do movimento. Os generais medíocres preferem a aparente segurança de uma linha Maginot às incertezas da rápida penetração das linhas defensivas por uma Blitzkrieg. A maioria da hierarquia católica no Brasil tem ainda uma mentalidade de linha Maginot. Nas atuais circunstâncias, tal como no futuro previsível, é muito improvável que se deixe arrastar pelos que defendem uma atitude militante em prol dos oprimidos e em aberta oposição ao regime militar.

É verdade que a inércia da Hierarquia pode ser episodicamente e modificada pelos choques entre católicos progressistas e as forças da repressão. O episcopado pode ser forçado a tomar posições mais duras para com o regime para defender a sua liberdade pastoral, a credibilidade do seu discurso e os seus privilégios eclesiásticos. Contudo, nada

permite supor que estes choques possam transformar-se em batalhas campais, envolvendo a totalidade das estruturas da Igreja.

Chegamos, pois, à última conclusão deste estudo: os que baseiam as suas esperanças de uma profunda transformação do regime político social do Brasil na mobilização militante da Igreja Católica enganam-se redondamente. Alguns setores da Igreja poderão contribuir para estas transformações. A Igreja poderá adaptar-se a uma sociedade transformada. Mas não estará na vanguarda das lutas necessárias para realizar. Não há atalhos para a revolução. Os que passam pelas sacristias não vão mais longe que qualquer outro.



---

# Bibliografia

- ALDEN, Duaril — *Royal Government in Colonial Brazil, with Special Reference to the Administration of the Marquis of Lavradio, 1769-1779*, Berkeley, University of California Press, 1968.,
- ALEXANDER, Robert I. — *Organized Labour in Latin America*, Nova York, Free Press, 1965.
- ALVES, Márcio Moreira — *Torturas e Torturados*, Rio de Janeiro, Editora Idade Nova, 1966; *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro, Editora Sabiá, 1968.
- AMORIM, Carlos — *A Influência do Clero na Constituição de 1934*, Rio de Janeiro, Editora Moderna, 1935.
- AMOROSO LIMA, Alceu — *Indicações Políticas: da Revolução à Constituição*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1936; *O Cardeal Leme: Um Depoimento*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1943; *João XXIII*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1966.
- ANDRADE, Juracy — *A Igreja na Cidade*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1965.
- ANTOINE, Charles — *L'Église et le Pouvoir au Brésil*; Paris, Desclée de Brouwer, 1971; *L'Intégrisme Brésilien*, Paris, Centre Lebrét, série Amérique Latine, n° 1, 1973.
- ÁVILA, Fernando Bastos, S. J. — *Neo-Capitalismo, Socialismo e Solidarismo*, Rio de Janeiro, Agir, 1963.
- AZEVEDO, Thales de — *O Catolicismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1955.
- BAER, Werner — *Industrialization and Economic Development in Brazil*, Homewood, Illinois, Richard D. Irwin Inc., 1965; *The Development of the Brazilian Steel Industry*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 1969.
- BAKLANOFF, Eric, org. — *New Perspectives of Brazil*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 1966.
- BARBOSA, Manoel, pe. — *A Igreja no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora A Noite, 1945.
- BARRETO, Leda — *Julião, Nordeste, Revolução*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1963.
- BASTIDE, Roger — *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- BETO, Frère — *L'Église des prisons*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.
- BERGMAN, Joel — *Brazil, Industrialization and Trade Policies*, Londres, Oxford University Press, 1970.
- BODARD, Lucien — *Le Massacre des Indiens*, Paris, Gallimard, 1969.

- BON, Frédéric, et al. — *Le Communisme en France*, Paris, Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, n.º 175, Armand Colin, 1969, t. I.
- BOSWORTH, William — *Catholicism and Crisis in Modern France*, Princeton University Press, 1962.
- BOXER, Charles R. — *The Golden Age of Brazil*, Berkeley, University of California Press, 1964.  
Brasil em Dados, Rio de Janeiro, Índice, 1971.
- BRENTANO, Leopoldo — *A Rerum Novarum e Seu Quinquagésimo Aniversário*, de Janeiro, Gráfica Olímpico, 1941; *Guia do Assistente Eclesiástico do círculo Operário*, sem data nem editor; *O Clero e a Ação Popular*, idem; *Visão Geral Sindicalismo*, idem.
- BROUCKER, José de — *Dom Hélder Câmara, La Violence d'un Pacifique*. Paris, Fayard, 1969.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio — *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1936
- BURNS, E. Bradford — *A History of Brazil*, Nova York, Columbia University Press, 1970; *Nationalism in Brazil*, Nova York, Frederick Praeger Publishers, 1968.
- CALLADO, Antônio — *Os Industriais da Seca e os Galileus de Pernambuco*, Rio Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1960; *Tempos de Arraes*, Rio de Janeiro, José Álvaro, 1964.
- CÂMARA, Hélder — *Le Désert Est Fertile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971; *Revolução dentro da Paz*, Rio de Janeiro, Sabiá, 1968.
- CAMARGO, Paulo da Silveira, mons. — *História Eclesiástica do Brasil*. Petrópolis, Editora Vozes, 1968.
- CARAMURU DE BARROS, Raimundo — *Brasil, Uma Igreja em Renovação*, Petrópolis, Editou. Vozes, 1967; *Comunidade Eclesial de Base, Uma Opção Pastoral Decisiva*, Petrópolis, Editora Vozes, 1967.
- CARNAXIDE, Visconde de — *O Brasil na Administração Pombalina*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.
- CASALDÁLIGA, Pedro, mons. — *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*, sem menção de local de publicação nem editor, 1971.
- CASTRO, Josué de — *Géopolitique de la Faim*, Paris, editions du Seuil, 1964.
- CASTRO MAYER, Antônio, mons. — *Carta Pastoral sobre Cursilhos de Cristianismo*, São Paulo, Vera Cruz, 2ª ed., outubro de 1912.
- CELAM — *A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio: conclusões de Medellín*, Petrópolis, Vozes, 1969.
- CESAR, Waldo — *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*, Petrópolis, Editora Vozes, 1968.
- CNBB — *Plano Pastoral de Conjunto*, Rio de Janeiro, Livraria Dom Bosco, 1966.
- COELHO, Jaime Luiz, mons. — *Carta Pastoral*, Maringá, 1957.  
*Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1934.
- CORREA DE OLIVEIRA, Plínio — *Em Defesa da Ação Católica*, São Paulo, Editora Ave Maria, 1943; *Revolução e Contra-Revolução*, São Paulo, Editora Cristianismo, 1959.
- CROSS, Robert — *The Emergence of Liberal Catholicism in Latin America*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.
- CRUZ, Mariano — *Vinte Anos a Serviço da Educação*, Rio de Janeiro, AEC, 1966.
- DALAND, Rober T. — *Brazilian Planning: Development Politics and Administration*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967.
- DAVENPORT, Frances, org. — *European Treaties Bearing on the History of the United States and its Dependencies up to 1648*, Washington, The Camegie Institution, 1917.
- DEAN, Warren — *The Industrialization of São Paulo*, Austin, University of Texas Press, 1969.

- DESCHAND, Desidério, pe. — *A Situação Atual da Religião no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Garnier, 1910.
- DORNAS FILHO, João — *O Padroado é a Igreja Brasileira*, Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1937.
- EINAUDI, MAULLIN, STEPAN e FLEET — *Latin American Institutional Development: the Changing Catholic Church*, Santa Mônica, Rand Corporation memorandum RM 6136 — DOS, outubro de 1969.
- EISENSTADT, S. N. — *The Protestant Ethic and Modernization*, Nova York, Basic Books, 1968.
- ENGELKE, Innocêncio, mons. — *Conosco, sem Nós ou contra Nós Se Fará a Reforma Rural*. Rio de Janeiro, sem editor, 1950.
- FLETCHER, James, e KIDDER, D. P. — *Brazil and the Brazilian*. Boston, sem editor, 1866.
- FRAGOSO, Estanislau Batista — *A Revolução de Um Padre*, Salvador, Editora Mensageiro da Fé, 1966.
- FRANK, André Gunder — *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nova York, Monthly Review Press, 1967.
- FREIRE, Paulo — *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1967; *Pedagogia del Oprimido*, Montevideo, Editorial Tierra Nueva, 1970
- FREYRE, Gilberto — *Casa Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1933.
- FRIEDRICH, Carl e BRZEZINSKI, Zbigniew — *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy*, Nova York, Praeger, 1962.
- FURTADO, Celso — *Formação Econômica do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 7ª ed., 1967.
- GALLEJONES, Eustáquio, S. J. — *AP, Socialismo Brasileiro*; Rio de Janeiro, Centro de Informações Universitário, 1965.
- GANDOLFO, Mercedes — *La Iglesia Factor de Poder en la Argentina*, Montevideo, Editorial Nuestro Tiempo, 1969.
- GEO-CHARLES — *L'Art Baroque au Brésil*, Paris, Editions Internationales, 1956.
- GHEERBRANT, Alain — *L'Église Rebelle en Amérique Latine*. Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- GUERRA, Aloisio — *A Igreja Está com o Povo?*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1963.
- HERNÁEZ, Francisco Javier — *Colección deBulas, Brevesy Otros Documentos Relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruxelles, sem editor, 1879, 2 vols.
- HIRSCHMAN, Albert — *Journeys Towards Progress*. Nova York, Greenwood Press, 1968.
- HOROWITZ, Irving Louis — *Revolution in Brazil — Politics and Society in a Developing Nation*. Nova York, E. P. Dutton & Co., 1964.
- HOUTARD, François, e PIN, Émile du — *The Church and the Latin American Revolution*, Nova York, Sheedand Ward, 1965.
- IANNI, Octávio — *Industrialização e Desenvolvimento Social no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1963; *O Colapso do Populismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1968.
- JOSAPHAT, Carlos, O. P. — *Evangelho e Revolução Social*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1963.
- JULIÃO, Francisco — *O Que São as Ligas Camponesas*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1962.
- KADT, Emmanuel de — *Catholic Radicals in Brazil*, Londres, Oxford University Press, 1970.
- KIDDER, D. P. — *Reminiscências de Viagem no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940-943, 2 vols.

- KLOPPENBURG, Boaventura, O. F. M. — *A Maçonaria no Brasil*. Petrópolis, Editora Vozes, 1961.
- KOSINSKI CAVALCANTI, José, e DEELEN, Godofredo — *Brasil, Uma Igreja em Transição*. Cuernavaca, CIDOC, *Sondeos*, nº 45, 1970.
- KUBITSCHKE DE OLIVEIRA. Juscelino — *Discursos*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1960.
- LANDSBERGER, H., org. — *Latin American Peasant Movement*, Ithaca, Nova York, Cornell University Press, 1964.
- LEERS, Bernardino — *Religiosidade Rural*; Petrópolis, Editora Vozes, 1967.
- LEFT, Nathaniel — *The Brazilian Capital Goods Industry, 1929-1964*. Cambridge, Harvard University Press, 1968; *Economic Policy-Making and Development in Brazil*. Nova York, John Wiley and Sons Inc., 1968.
- LEME, Sebastião, mons. — *Carta Pastoral de Olinda*, Petrópolis, Editora Vozes, 1916.
- LEONARD, Emile G. — *O Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Aste, 1950.
- LEOPOLDO, Duarte, mons. — *O Clero e a Independência*, Rio de Janeiro, Centro Dom Vital, 1923.
- LEVINSON, Jerome, e ONIS, Juan de — *The Alliance that Lost Its Way*, Nova York, Quadrangle Books, 1970.
- LIPSET, Seymour Martin, e SOLARI, Aldo, org. — *Elites in Latin America*, Nova York, Oxford University Press, 1967.
- LOPEZ, Juarez Rubens Brandão — *Sociedade Industrial no Brasil*, São Paulo, Difusora Européia do Livro, 1964.
- LUCOCK, John — *Notes on Rio de Janeiro and the Southem Parts of Brazil*, Londres, sem editor, 1820.
- MAIER, J., e WEATHERHEAD, R. W., org. — *Politics of Change in Latin America*, Nova York, Praeger, 1964.
- MANCHESTER, Alan K. — *British Proeminence in Brazil, Its Rise and Decline*, Nova York, Octagon Books, 2ª ed., 1972.
- MARCONDES, J. V. Freitas — *Radiografia da Liderança Sindical Paulista*, São Paulo, Instituto Cultural do Trabalho; 1964.
- MARIA, Júlio, pe. — *O Catolicismo no Brasil. Memória Histórica*, Rio de Janeiro, Agir, 2ª ed., 1950.
- MARTINS RODRIGUES, Leôncio — *Industrialização e Atitudes Operárias*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1970.
- MECHAM, Lloyd J. — *Church and State in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, ed. revista, 1966.
- MENDES DE ALMEIDA, Cândido — *Memento dos Vivos: a Esquerda Católica no Brasil*, Rio de Janeiro, Tempos Brasileiros, 1966.
- MIGLIORI, Jorge — *Como São Feitas as Greves no Brasil?*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1963.
- MORNER, Magnus, org. — *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1967.
- MORSE, Richard M., org. — *The Bandeirantes*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1965.
- MUTCHLER, David E. — *The Church as a Political Factor in Latin America*, Nova York, Praeger, 1971.
- NABUCO, Joaquim — *Um Estadista do Império*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1936, 2 vols.
- NUNES LEAL, Victor — *Coronelismo, Enxada e Voto*, Rio de Janeiro, sem editor, 1948.
- OLIVEIRA TORRES, João Camilo de — *História das Idéias Religiosas no Brasil*, São Paulo, Editora Grijalbo, 1968.
- OLIVEIRA VIANA, Francisco — *Instituições Políticas Brasileiras*, Rio de Janeiro, José Olympio, 195; *O Ocaso do Império*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.
- PAGE, Joseph — *The Revolution that Never Was*, Nova York, Grossman Publishers, 1972.



- PEREIRA, Astrojildo — *A Formação do P. C. B.*, Rio de Janeiro, Editora Vitória, 1962.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura — *Réforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles*, Paris, Anthropos, 1968.
- PEREZ, Gustavo, GREGORY, Alfonso e LEPARGNEUR, François — *O Problema Sacerdotal no Brasil*, Rio de Janeiro, CERIS, 1965.
- PETRAS, James, e ZEITLIN, Maurice, org. — *Latin America, Reform or Revolution?*, Nova York, Fawcett Publications Inc., 1968.
- PIKE, Frederick, org. — *The Conflict Between Church and State in Latin America*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1967; *Freedom and Reform in Latin America*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1959.
- PIN, emile du — *Elementos para Uma Sociologia do Catolicismo Latino-Americano*, Petrópolis, Editora Vozes, 1966.
- POULA T, emile — *Intégrisme et Catholicisme Intégral*, Paris, Casterman, 1969.
- PRADO Jr., Caio — *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo, Editora Brasiliense, 8ª ed., 1965.
- RABELO, Orphelina — *A Rede Sindical Paulista*, São Paulo, Instituto Cultural do Trabalho, 1965.
- READ, William R. — *New Patterns of Church Growth in Brazil*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publ. Co., 1965.
- RIBEIRO, João — *História do Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 5ª ed., 1914.
- ROCKEFELLER, Nelson — *Report on Latin America*, Washington, Hearings before the Subcommittee on Western Hemisphere Affairs, Committee on Foreign Relations, 20 de novembro de 1969.
- RODRIGUES, José Honório — *Conciliação e Reforma no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1965.
- RODRIGUES, Leôncio — *Conflito Industrial e Sindicalismo no Brasil*, São Paulo, Difusora Européia do Livro, 1966.
- ROETT, Riordan — *The Politics of Foreign Aid in the Brazilian Northeast*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 1972.
- ROGEL, Isaac, org. — *Documentos sobre la Realidad de la Iglesia en América Latina*, 1968-1969, Cuernavaca, CIDOC, Sondeos, nº 54, 1970.
- ROLIM, Francisco Cartaxo, O. P. — *A Estrutura da Igreja no Brasil*, Rio de Janeiro, CNBB, 1968.
- ROSENBAUM, John, e TYLER, William G. — *Contemporary Brazil: Issues in Economic and Political Development*, Nova York, Praeger, 1972.
- SANDERS, Thomas — *Catholic Innovation in a Changing Latin America*, Cuernavaca, CIDOC, Sondeos, nº 41, 1969.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de — *Voyage aux Sources du Rio São Francisco et dans la Province de Goyáz*, Paris, sem editor, 1847, 2 vols.
- SANTO-ROSÁRIO, Irmã Maria Regina — *O Cardeal Leme*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1962.
- SCHILLING, Paulo — *O Que É a Reforma Agrária?*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1963.
- SCHMITTER, Philippe C. — *Interest Conflict and Political Change in Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1971.
- SCHOOT AM, Michel- *Chrétienté en Contestation: l'Amérique Latine*, Paris, Éditions du Ced, 1969; *O Comunismo e o Futuro da Igreja no Brasil*. São Paulo, Edições Herder, 1963.
- SEGUNDO, Juan Luiz, org. — *Iglesia Latino Americana, Protesta o Profecía?* Avellaneda, Argentina, Ediciones Busqueda, 1969.
- SERRANO, Jonathan — *Júlio Maria*, o Rio de Janeiro, Centro Dom Vital, 1924.

- SCHAULL, Richard — *As Transformações Profundas à Luz de Uma Teologia Evangélica*, Petrópolis, Editora Vozes, 1966.
- SILVA, Hélio — *O Ciclo de Vargas*, Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira. 6 vols., 1964-1971.
- SILVA BRITO, Mário — *Antecedentes da Semana de Arte Moderna*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1964.
- SIMÃO, Aziz — *Sindicato e Estado*, São Paulo, Edição Dominus, 1966.
- SKIDMORE, Thomas — *Brasil de Getúlio a Castelo*, Rio de Janeiro, Editora Saga, 1969
- SOUZA, Herbert José, e SOUZA. Luiz Alberto Gómez, org. — *Cristianismo Hoje*, Rio de Janeiro, Editora Universitária, 1962.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, org. — *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, Nova York, Doubleday, 1970.
- STEIN, Stanley e Barbara — *The Colonial Heritage of Latin America*, Nova York, Oxford University Press, 1970.
- STEPAN, Alfred — *The Military in Politics: Changing Patterns in Brazil*. Princeton, Princeton University Press, 1971.
- TARSO, Paulo de — *Os Cristãos e a Revolução Social*, Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1963.
- TEIXEIRA SALES, Fritz — *Associações Religiosas do Ciclo do Ouro*. Belo Horizonte, Universidade de Minas Gerais, 1963.
- TURNER, Frederick C. — *Catholicism and Political Development in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971.
- VALLIER, Ivan — *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, Englewood Cliffs, Nova Jersey, Prentice Hall, 1970.
- VELIZ, Cláudio, org. — *Obstacles to Change in Latin America*, Londres, Oxford University Press, 1965.
- VINHAS, Maurício — *Estudos sobre o Proletariado Brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970.
- WEBER, Max — *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1958; *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura, 4 vols., 1944.
- WILLEMS, Emilio — *Pollowers of the New Faith*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

#### TESES NÃO PUBLICADAS <sup>1</sup>

- BRUNEAU, Thomas — "Catholicism, Culture and Modernization in Brazil The Historical Role of The Church," tese de doutoramento em Ciências Políticas, Berkeley, University of California. 1970.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio — "La Fin de la Première République au Brésil: Crise politique et révolution (1920-1930)," Paris, tese de doutoramento em Ciências Políticas. Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1971.

#### ARTIGOS

- BOEHRER, George — "The Church and the Overthrow of the Brazilian Monarchy," *Hispanic American Historical Review*, XLVIII, agosto de 1968.
- BORRAT, Hector — "Que penser de la première rencontre latino-américaine des chrétiens pour le socialisme?," *Terre entiere*, ns.º 55-56, setembro-dezembro de 1972.

(1) Versões reduzidas destas teses foram, posteriormente, publicadas em livro, nos Estados Unidos, a primeira, no Brasil, a segunda.

- BRUNEAU, Thomas — “The Changing Political Role of the Catholic Church,” in ROSENBAUM, John, e TYLER, William, *Contemporary Brazil: Issues in Economic and Political Development*, Nova York, Praeger 1972.
- CALLADO, Antônio — “Les ligues paysannes,” *Les Temps Modernes*, outubro de 1967.
- CAMARGO, Procópio — “Essai de typologie du catholicisme brésilien,” *Social Compass*, XIV, maio-junho de 1964.
- CARDONNEL, Thomas, O.P. — “Deus Não É Mentiroso como uma Certa Paz Social:” “A Verdade Não se Contempla: Se Faz” e “O Deus de Jesus Cristo,” in SOUZA, Herbert José, e SOUZA, Luis Alberto Gómez, *Cristianismo Hoje*, Editora Universitária, 1962.
- CARDOZO, Manoel — “The Brazilian Church and the New Left,” *Journal of Inter-American Studies*, VI, julho de 1964.
- CARVALHO, Annina de — “Le Procês Politique,” *Économie et Humanisme*, nº 199, maio-junho de 1971.
- CASTRO, Daniel, pe. — “Reflexão e Pressão na Igreja,” *Tribuna da Imprensa*, 4 de setembro de 1971.
- CERIS — “Investigación sobre el Clero,” in ROGEL, Isaac, org., *Documentos sobre la Realidad de la Iglesia en América Latina, 1968-1969*, Cuemavaca, CIDOC, *Sondeos*, nº 54, 1970.
- CHUCID, Sara, e LOWY, Michel — “Opiniões e Atitudes de Líderes Sindicais Metalúrgicos,” *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, XIII, janeiro de 1962.
- CRESPO, Paulo, pe. — “O Problema Camponês no Nordeste Brasileiro,” *Síntese*, V, janeiro de 1963.
- DEELEN, Godofredo — “Algumas Considerações sobre os Dados Estatísticos do Episcopado Brasileiro,” *Boletim Informativo do CERIS*, 10 de dezembro de 1966; “O Episcopado Brasileiro,” *Revista Eclesiástica Brasileira*, XXVII, junho de 1967.
- DILLON SOARES, Gláucio Ary — “Industrialization: Brazilian Political System,” in PETRAS, James, e ZEITLIN, Maurice, orgs., *Latin America, Reform or Revolution?*, Nova York, Fawcett Publications Inc., 1968.
- FESQUET, Henri — “L’Église Catholique au Brésil,” *Le Monde*, 8, 9, 10 e 11 de setembro de 1970.
- FOURTER, Pierre — “Qual Será o Futuro do Cristianismo na América Latina?,” *Paz e Terra*, nº 6, abril de 1968.
- GARCIA LUPO, Rogélio — “Argentina: los Cursillos de Cristiandad — Partido Secreto de Onganía,” in *Sondeos*, nº 54, 1970.
- HARRING, Clarence H. — “The Church-State Conflict in Nineteenth Century Brazil,” in PIKE, Frederick, org., *The Conflict Between Church and State in Latin America*, Nova York, A. A. Knopf, 1967.
- HEWITT, Cynthia — “Brazil, The Peasant Movement of Pernambuco, 1961-1964,” in LANDSBERGER, H., org., *Latin American Peasant Movements*, Ithaca, New York Cornell University Press, 1964.
- HUTCHINSON, Bertram — “Urban Social Mobility Rates in Brazil Related to Migration and Changing Occupational Structure,” *América Latina*, VI, julho-setembro de 1963.
- ILLICH, Ivan — “The Vanishing Clergyman,” *Critic*, XXV, junho-julho de 1967.
- KIEMEN, Mathias C. — “The Debate over Indian Policy in Seventeenth Century of Brazil,” in PIKE, Frederick, *The Conflict Between Church and State in Latin America*. Nova York, A. A. Knopf, 1967.
- LAVAU, Georges — “Le Parti Communiste dans le Systeme Politique Français,” in BONN, Frédéric, et al., *Le Communisme en France*, Paris, Cahiers de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, nº 175, Armand Colin, t. 1, 1969.
- LEEDS, Anthony — “Brazil and the Myth of Francisco Julião,” in MAIER, J., e WEATHERHEAD, R. W., org., *Politics of Change in Latin America*, Nova York, Praeger, 1964; “Brazilian Careers and Social Structure: An Evolutionary Model and Case History,” *American Anthropologist*, LXVI, dezembro de 1964.

- LEWIS, Normann — “Genocide,” *The Sunday Times*. 23 de fevereiro de 1969.”
- MORAES, Clodomir — “Peasant Leagues in Brazil,” in STAVENHAGEN, Rodolfo org., *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, Nova York, Doubleday, 1970.
- POULAT, Émile — “Modernisme et intégrisme,” *Archives de socio/logie des religions*, nº 27, janeiro-junho de 1969.
- PRICE, R. E. — “Rural Unionization in Brazil,” *Land Tenure Center Bulletin*, nº 14, agosto de 1964.
- RAMOS, Jovelino — “Protestantismo Brasileiro, Visão Panorâmica,” *Paz e Terra*, nº 6, abril de 1968.
- RICHARD, Robert — “Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America,” *The Americas*, XIV, abril de 1958.
- ROLIM, Francisco Cartaxo — “Em Torno da Religiosidade no Brasil,” *Revista Eclesiástica Brasileira*, XXV, março de 1969.
- SALES, Eugênio, mons. — “Os Cursilhos de Cristandade,” *Jornal do Brasil*. 9 de dezembro de 1972.
- SANDERS, Thomas — “The Church in Latin America,” *Foreign Affairs*, XLVIII, janeiro de 1970.
- SIMÃO, Aziz — “Industrialização e Sindicalização no Brasil,” *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, XIII, janeiro de 1962.
- TELLA, Torquato di — “Populism and Reform in Latin America,” in VELIZ, Cláudio, *Obstacles to Change in Latin America*, Londres, Oxford University Press, 1965.
- TERRY Leonard — “Dominant Power Components in Brazilian Students’ Movement,” *Journal of Inter-American Studies*, janeiro de 1966.
- VALLIER, Ivan — “Religious Elites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism,” in LIPSET, Seymour Martin, e SOLARI, Aldi, org., *Elites in Latin America*, Nova York, Oxford University Press, 1967.
- VAZ, Henrique Lima, pe. — “Consciência Cristã e Responsabilidade Histórica,” in SOUZA, Herbet José, e SOUZA, Luiz Alberto Gomez, org., *Cristianismo Hoje*, Editora Universitária, 1962; “Igreja-Reflexo versus Igreja-Fonte”, *Cadernos Brasileiros*, XLVI, março de 1968.
- WIARDA, Howard J. — “The Catholic Labor Movement,” in ROSENBAUM, John, e TYLER, William, *Contemporary Brazil: Issues in Economic and Political Development*. Nova York, Praeger, 1972.
- WILLEMS, Emilio — “Religious Mass Movements and Social Change in Brazil,” in BAKLANOFF, Eric, *New Perspectives of Brazil*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966.

#### MATERIAL NÃO PUBLICADO

- CERIS — “O Papel do Padre.” Rio de Janeiro, 1968.
- DALE, Romeu, O. P. — “JUC do Brasil, Uma Nova Experiência de Ação Católica,” Rio de Janeiro, 1962.
- HERMET, Guy — “Les organisations catlioliques et protestantes dans les regimes excluant le pluralisme effectif des partis,” relatório de introdução ao colóquio sobre as organizações religiosas como forças políticas de substituição, Paris, Centre d’études des Relations internationales, 27-28 de outubro de 1972.
- IBEAS — “El Clero en Bolivia,” La Paz, 1969.
- LALIVE D’EPINAY, Christian — “Le cas du protestantisme en Amérique Latine,” colóquio sobre as organizações religiosas como forças políticas de substituição, Paris, Centre d’études des Relations internationales, 27-28 de outubro de 1972.
- SCHNEIDER, José — “O Fundador do Movimento Circulista no Brasil,” Rio de Janeiro, 1964



Há muitas maneiras de se encarar a vida da Igreja, bem como se pode avaliar por diferentes óticas o engajamento de um homem como Márcio Moreira Alves. Para a ditadura militar brasileira, o autor deste livro não passa de um ex-deputado federal subversivo que ousou desmascará-lo no parlamento — o que serviu de gota d'água — para o imediato fechamento do Congresso, pelo AI-5, em dezembro de 1968. Ameaçado de prisão, Márcio conseguiu sair do país e refugiou-se na Europa, onde vive há dez anos no exílio.

Esta não é uma obra teológica. Por isso mesmo, incomodará a todos aqueles que se acostumaram a um único discurso sobre a comunidade eclesial — o que é feito sob a chancela oficial da instituição. Ora, a nossa verdade é tanto mais ilusória quanto mais julgamos que ela corresponde ao que pensamos de nós mesmos. Daí a dificuldade de nos submetemos à autocrítica, ao juízo alheio, à apreciação daqueles que nos conhecem por nossos atos, por nossos frutos, e não por nossas nacionalizações ou por nossa casca.

Do prefácio de Frei Beto