



1

RALPH DELLA CAVA*

**IGREJA E ESTADO NO BRASIL DO SÉCULO XX:
Sete Monografias Recentes sobre o Catolicismo Brasileiro,
1916/64****

* O Autor é Associate Professor de História no Queens College, City University of New York. Agradece o apoio da City University Research Foundation, do Social Science Research Council e da American Philosophical Society.

** Versões iniciais do presente estudo foram apresentadas à XXVI Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Recife, 12 de julho de 1974, e ao VIII Congresso Mundial da International Sociological Association, Toronto, Canadá, 20 de agosto de 1974.



Este trabalho tem três objetivos: em primeiro lugar, resumir rapidamente as principais teses da literatura acerca da Igreja Católica Romana como agente de mudança social na América Latina¹; em segundo, analisar sete recentes e importantes monografias sobre o catolicismo no Brasil e reconstituir cronologicamente a história da Igreja Católica Brasileira ao longo dos últimos 50 anos; finalmente, avaliar em que medida a história da Igreja em um país confirma as projeções de cientistas-sociais acerca da capacidade do catolicismo latino-americano de promover mudanças sociais.

I

Começemos reiterando rapidamente alguns princípios básicos da extensa literatura sobre catolicismo e mudança social. Em sua obra, tida hoje como clássica, *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*, de 1971, o falecido Ivan Vallier reconhecia sem subterfúgios que a Igreja não é uma “frente avançada e independente” para a transformação social. Entretanto, argumentava que com “estratégias religiosas especializadas a Igreja não apenas liberaria recursos para a construção de uma nova ordem secular, como também poderia facilitar efetivamente a mudança social”. Por “Igreja”, Vallier entendia praticamente toda a gama de complexas estruturas do catolicismo, mas atribuía à hierarquia e à sua capacidade de legitimar uma ideologia conducente à mudança a tarefa básica e crucial da liderança².

Thomas Sanders, em seu amplo levantamento sobre a Igreja latino-americana para o número de janeiro de 1970 de *Foreign Affairs*, também adota a distinção explícita feita por Vallier entre elites e seguidores. Para Sanders, contudo, as elites são constituídas por “inovadores” situados, na maioria dos casos, fora da burocracia vaticana e dos episcopados nacionais. Infere-se de sua discussão que, exceto eventuais bispos progressistas, os “inovadores” são leigos. Além disso, inovadores e autoridades eclesiásticas (isto é, bispos) convivem numa comunidade em interação permanente, assim caracterizada por Sanders: “Da mesma forma como a Igreja fornece uma perspectiva que leva suas elites à crítica e à ação, as decisões conscienciosas feitas por católicos, por sua vez, reformulam o consenso articulado pelos porta-vozes principais”. Em síntese, Sanders chama essa interação de “dinâmica”, sugere que seu impacto é sobretudo unilateral — dos inovadores sobre as autoridades — e chega à conclusão de que, devido à permanência da comunidade, as autoridades eclesiásticas terminam por adotar as concepções dos inovadores³.

Finalmente, há a análise da “Rand Corporation”, de 1969, focalizando mais agudamente que os dois estudos anteriores os entraves à capacidade da Igreja de promover mudanças sociais. Encarregados pelo Departamento de Estado, logo após a Segunda Conferência de Bispos Latino-Americanos, em Medellín (1968), os especialistas da “Rand” concluíram que de modo algum a Igreja Latina tornar-se-ia tão “revolucionária” como levavam a crer as declarações da Conferência. Além disso, visões conflitantes vigentes no interior da Igreja sobre o significado da revolução, complexas restrições institucionais e sinais evidentes de fragmentação organizacional dificilmente permitiriam que o catolicismo seguisse um rumo decididamente revolucionário.

Nesse caso, que significou o encontro de Medellín? Segundo a “Rand”⁴, as

“conclusões do CELAM sugerem que uma preocupação básica dos bispos era encontrar uma fórmula que oferecesse alguma esperança de reconciliar [as] concepções conflitantes de revolução e de mudança social, entre si e com a sobrevivência institucional da Igreja. A essência da fórmula que proveio de Medellín parece ser a independência face à política partidária. Já que todo governo é inevitavelmente vulnerável à crítica de não atender às necessidades existenciais dos pobres, a Igreja não deve ser identificada com governos.”

Isso correspondia, segundo os peritos da “Rand”, a um chamado “à separação de fato entre Igreja e Estado. . .”. Além disso, para que a Igreja implementasse essa separação, se não *de jure*, pelo menos de fato, a hierarquia deveria, daí por diante, dar prioridade a uma “missão profética”. Como tal, a Igreja tornar-se-ia a consciência de todo Estado sem ser cúmplice de nenhum, a denunciadora dos interesses ocultos e a defensora da justiça universal.

Os peritos da “Rand” apontam com presteza os “atrativos” da “missão profética”: “ela permite aos católicos superar o impacto divisionista da participação político-partidária, ligando ao mesmo tempo valores religiosos à necessidade geral de mudanças sociais progressistas”. Embora qualquer fiel possa ter o dom da profecia, a análise da “Rand” associa inequivocamente a missão profética apenas à hierarquia católica, a seus problemas presentes e a suas estratégias futuras⁵.

II

Para comparar essa imagem sociológica múltipla do catolicismo e da mudança social com a realidade histórica da Igreja em uma nação

específica, elegeremos o Brasil como estudo de caso. A reconstrução histórica que segue deriva em grande medida de minhas próprias pesquisas e, em grande parte, de sete monografias recentes sobre as quais convém dizer algumas palavras.

Margaret Patrice Todaro, "*Pastors Prophets and Politicians: A Study of the Brazilian Catholic Church, 1916/45*" (Dissertação de Ph. D., New York, Columbia University, 1971), 2 vols., 550 págs.;

Howard J. Wiarda, *The Brazilian Catholic Labor Movement* (Amherst, Massachusetts, University of Massachusetts Labor Relations Research Center, 1969);

Ulisse Alessio Floridi *Radicalismo Cattolico Brasiliano* (Roma, Instituto Editoriale del Mediterraneo, 1968);

Emmanuel De Kadt, *Catholic Radicals in Brazil* (Londres, Oxford University Press, 1970);

Charles Antoine, *Church and Power in Brazil* (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1973);

Thomas C. Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic* (New York, Cambridge University Press, 1974);

Márcio Moreira Alves, "L'Église et le Politique au Brésil", (Paris, Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1973), Mimeo*.

A crítica revisora, ainda inédita, de Margaret Todaro sobre as elites do Movimento de Revitalização Católica abrange basicamente as décadas de 20 e 30; a história dos círculos operários, escrita por outro acadêmico norte-americano, Howard Wiarda, constitui uma monografia útil, embora demasiado formalista, acerca de uma estrutura católica leiga específica. O desenvolvimento do radicalismo político, especialmente entre estudantes universitários católicos, é o tema de duas contribuições: uma de um crítico, ex-editor da revista jesuíta *La Civiltà Cattolica*, Pe. Ulisse A. Floridi; a outra, já tida por um pequeno clássico, focaliza principalmente o Movimento de Educação de Base (MEB), e seu autor é um sociólogo holandês, atualmente residente na Inglaterra: Emmanuel De Kadt.

As três obras restantes — *L'Église et le Pouvoir au Brésil* (1971), do francês Charles Antoine, que trata basicamente da vacilação da hierarquia, durante os cinco anos posteriores a 1964; *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church* (1974)⁶, do norte-americano Thomas Bruneau, e "*L'Église et la Politique au Brésil*",

* A seguir, estas obras serão citadas no texto e nas notas somente pelo nome do autor (e pelo número de página, quando for o caso).

do brasileiro Márcio Moreira Alves, tese de doutoramento defendida recentemente na Fondation Nationale des Sciences Politiques em Paris — trazem fatos históricos e amplas análises para todo o período moderno⁷.

A tarefa de reconstruir o relato histórico esquemático do catolicismo brasileiro foi favorecida pelo grande consenso existente entre os estudos no que diz respeito às suas fases e evolução durante as últimas cinco décadas. O elemento consensual que na minha opinião mais chama a atenção, e por isso merece ser comentado aqui, à guisa de útil introdução para nossa discussão, é o seguinte: o aspecto crucial da subsistência do catolicismo na sociedade brasileira é atribuído à sua qualidade de religião oficial *de facto* do Estado, da nação e das elites dominantes. Com exceção do período da República Velha (1889/1930), o Estado Brasileiro — a despeito de sua ideologia — aceitou esse arranjo e garantiu à Igreja Católica Romana um conjunto de privilégios (especialmente em assuntos educacionais e sociais) de que nenhuma instituição brasileira particular, religiosa ou de qualquer outro tipo, gozou.

Este modelo — chamado por Bruneau de “neo-cristandade” — é o que hoje vigora. Além disso, apesar das tensões existentes entre Igreja e Estado, nenhum setor significativo da sociedade brasileira atual pretende alterar este modelo. É difícil também que, num futuro imediato, ocorra um evento significativo, como a proclamação da República, que precipite a separação de fato entre Igreja e Estado ou leve a um *status* diferente do que hoje prevalece.

Estas observações não teriam sentido se não existisse outro surpreendente consenso: a História, na verdade, havia fornecido ao catolicismo brasileiro a oportunidade de construir sua Igreja segundo caminhos os mais diversos (mesmo hoje, alguns observadores apontam o surgimento de uma nova oportunidade). É útil, portanto, examinar a História do Brasil no último meio século, nos três períodos em que aparentemente se dá o desenvolvimento da Igreja.

III

O primeiro período acompanha a última metade da República Velha (da Primeira Guerra Mundial até a Revolução de 1930). Nele, o catolicismo brasileiro se preparava para restabelecer a união Igreja-Estado.

Separada do Estado pela República de 1889, a Igreja não foi capaz de se aproveitar satisfatoriamente, durante duas décadas e meia, da liberdade religiosa e institucional garantida pela Constituição de 1891, e pela qual paradoxalmente havia se batido sem êxito desde 1870.

Por razões que os historiadores ainda precisam explicar plenamente, a Igreja parece não ter dado ouvidos a um dos seus pensadores mais brilhantes, que tinha um plano para evangelizar o Brasil “de baixo para cima”. O Pe. Júlio Maria, um convertido, insistia em que a nação estava se “descatolizando”, sendo o clero o grande responsável por isso. Propunha que os padres pregassem o Evangelho para camponeses e trabalhadores e deixassem de bajular os ricos e bem nascidos! Este apelo, porém, que exigia a aplicação do *Rerum Novarum* de Leão XIII — um documento que visava nitidamente à Europa em vias de industrialização — não apresentava nenhuma exequibilidade no Brasil rural, como observa acertadamente De Kadt. No Brasil, a dependência, quase de casta, do morador em relação ao patrão havia apenas substituído a relação escravo-senhor. Se as estruturas sociais são condição essencial para a “democratização” do Evangelho, a insistência de Todaro sobre a viabilidade da alternativa, proposta por Júlio Maria para a Igreja brasileira, de uma pastoral de base, sete décadas atrás, é, sem dúvida, um exagero ⁸.

Não constitui exagero, entretanto, seu reconhecimento a respeito dos “talentos políticos e organizacionais do excepcional prelado” D. Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882/1942), arquiteto e construtor do catolicismo brasileiro segundo o modelo de “neo-cristandade”. Como Arcebispo de Olinda, numa carta pastoral de 1916, Leme expôs seus princípios para a reunião Igreja-Estado. Recorreu à interpretação acrítica, quase mítica, da Nação Católica — interpretação até hoje bastante difundida — nos círculos eclesiásticos e seculares: o Brasil, por tradição, história e fé de seu povo, é essencialmente católico. A República, porém, havia nefastamente levado ao poder uma minoria discrente, deixando os crentes, que constituíam a maioria, sem poder de decisão a respeito dos problemas da nação. Para inverter esta situação era necessário mobilizar uma cruzada de militantes católicos, a fim de reeducar a nação através de seus ensinamentos e, fundamentalmente, assegurar para a Igreja o reconhecimento jurídico de sua legítima posição. Ao contrário do plano do Pe. Júlio Maria, Leme exigia que se “recatolizasse” o Brasil “de cima para baixo”. Em suma, exigia um retorno a um passado de privilégios, sem os *impedimentos* impostos à Igreja pelo Império ⁹.

Mas os anos 20 não eram o passado, nem mesmo para o Brasil. Leme tanto simbolizava como compreendia perfeitamente a nova era. Filho de um professor, sua nomeação como Bispo auxiliar do Rio de Janeiro, no ano crítico de 1922, marca a emergência da classe média como contendora política, do mesmo modo que a Semana de Arte Moderna, a Revolução dos Tenentes e a fundação do Partido Comu-

nista Brasileiro. Sua elevação ao cardinalato, em 1930, também assinala o fim da predominância da aristocracia fundiária na hierarquia eclesiástica e inaugura a mobilização efetiva dos leigos de classe média como uma força política especificamente pela Igreja. Leme foi também símbolo e promotor da rápida “romanização” do catolicismo brasileiro. Diplomado pelo Colégio Pio Latino-americano de Roma, trabalhou infatigavelmente na operacionalização dos padrões do catolicismo universal (europeu) para a Igreja, o Clero e o Laicato brasileiros.

Ao nível ideológico, a “romanização” reforçou a interpretação mítica de Leme da Nação Católica e seu compromisso com o restabelecimento da união Igreja-Estado. É fato que, onde quer que o Estado liberal republicano chegou ao poder, a Santa Sé procurou tirar proveito das liberdades constitucionais e incentivou as hierarquias nacionais a darem o máximo de si para promover os objetivos da Igreja. Mas Roma preferia, antes de tudo, uma Igreja unida oficialmente ao Estado ou, então, pelo menos uma concordata entre a Santa Sé e um Estado secular, não obstante a ideologia deste. Desde a época de Pio X (1903), entraram em vigor as concordatas entre o Papado e o Estado Italiano anticlerical. Que a política de separação era a menos desejável, atesta-o a concordata de 1929 entre a Cidade do Vaticano de Pio XI e a Itália de Mussolini.

A nível eclesiástico, segundo Bruneau, a aliança com Roma permitiu a quintuplicação do número das dioceses e seminários entre 1900 e 1940. Embora de maneira insuficiente, aumentaram as vocações para o sacerdócio: por volta de 1946, aproximadamente um terço do Clero brasileiro era de estrangeiros (não é de estranhar que Roger Bastide estigmatize a “romanização” como um processo de desnacionalização da Igreja Brasileira. Da mesma forma, observadores contemporâneos condenam a dependência profunda da Igreja Brasileira em relação aos recursos estrangeiros. Este assunto, aliás, será retomado em outra parte desta discussão)¹⁰.

No que tange ao laicato, a “romanização” teve como resultado virtual a criação da Ação Católica. Antes de 1930, porém, Leme se concentrou na formação de uma *intelligentsia* católica, oriunda das fileiras da classe média alta, capaz de fazer frente ao anticlericalismo, ao ateísmo e à indiferença religiosa das elites republicanas. O Centro D. Vital veio ao encontro destas exigências. No entanto, seu primeiro paladino, Jackson Figueiredo, articulou uma ideologia tão “negativa” — para usar a expressão de De Kadt — que foi encontrar sua principal inspiração no cristianismo fascista da *Action Française*, em perfeita harmonia, aliás, com os apelos cada vez mais altissonantes do governo brasileiro em favor da ordem¹¹.

É especialmente a resposta de Leme a este apelo em favor da ordem que o mostra como um dos mais importantes atores políticos da recente História brasileira, bem como revela a sua política de restabelecimento da união Igreja-Estado. Bruneau relata de maneira incisiva a abertura recíproca verificada entre uma Igreja mais confiante em si mesma e um Estado constantemente desafiado, durante as administrações de Epitácio Pessoa e Arthur Bernardes. Nestas trocas, ambos os lados se empenharam na “manutenção da ordem” e na “promoção do progresso nacional”, contra as forças emergentes, que repudiavam abertamente a velha ordem e, agora, a ameaçavam. A recusa do governo Bernardes em consagrar esta reaproximação histórica com um endosso, em 1925, de uma emenda constitucional, “reconhecendo oficialmente a religião católica como a fé do povo”, de acordo com o desejo de Leme, pode ter contribuído para a ulterior instabilidade da República Velha e para a sábia decisão do prelado de esperar por tempos mais propícios¹².

Além disso, o bom êxito na definição dos objetivos da Igreja como superiores e contrários ao Estado exigia que Leme consolidasse em torno de si os hierarcas episcopais, até então dispersos e autônomos, numa burocracia eclesiástica única e centralizada sob seu controle. No fim dos anos 20, a Arquidiocese do Rio de Janeiro estava a caminho de se tornar o centro de poder nacional da Igreja e, pelo início dos anos 30, eclipsaria, por fim, a primazia canônica da Sé da Bahia. Na verdade, o deslocamento histórico das forças políticas, econômicas e institucionais do Brasil do nordeste para o centro-sul, que vinha se operando desde meados do século XIX, só se completaria nesse momento.

IV

O segundo período do catolicismo brasileiro está compreendido pela época de Vargas — desde seu aparecimento revolucionário no cenário nacional, em outubro de 1930, até sua deposição pelas Forças Armadas, 15 anos mais tarde. Logo após o início deste período, a Igreja finalmente conseguiria significativo avanço, no sentido de ser reconhecida pelo Estado de modo quase oficial. No final do período, porém, seus novos privilégios pareciam haver levado à complacência institucional ou, pelo menos, à inadequação face aos problemas e preocupações do Brasil de após-guerra. Apesar desse paradoxo, uma década e meia apresenta um grande e variado rol de experiências políticas, cujas implicações somente agora estão se tornando claras.

Ao rever as etapas que levaram ao restabelecimento de uma limitada união Igreja-Estado, sob o governo de Vargas, é necessário ter em mente que o resultado final estava vinculado à conjuntura

histórica “singular” dos anos 30, bem como à consumada habilidade política de Leme em atuar sobre aquele momento histórico. Dessa perspectiva, seria interessante relembrar que a Revolução de Outubro estava em pleno desenvolvimento quando Leme desembarcou de Roma, trazendo à mão seu chapéu cardinalício, sendo saudado por “gregos e troianos” nas docas do Rio. Naquele grave momento, as facções beligerantes converteram-no em única esperança capaz de evitar uma sangrenta guerra civil. É verdade que suas cautelosas negociações com os generais da Nova República e os velhos generais da República Velha, vencidos a seguir, o papel que desempenhou ao persuadir pessoalmente o presidente Washington Luís a renunciar pacificamente, sua coragem em ordenar que se mantivessem abertas as portas da Chancelaria para que ele pudesse abençoar os grupos de revolucionários civis armados que passavam, tudo isto havia sido anteriormente registrado com simpatia¹³. Mas o significado destes eventos não deve nos iludir mais: na realidade, foi o profundo vazio político gerado pela Revolução de 1930 que transformou a Igreja numa força social absolutamente indispensável ao processo político. Conseqüentemente, da debilidade “genética” da nova ordem — de 1930 a 1937 — dependia, em última análise, o futuro da Igreja.

É bem verdade que, durante todo o ano de 1931, ainda não era evidente a fraqueza do regime de Vargas, e foi essa incerteza que orientou o passo seguinte de Leme, um verdadeiro golpe de mestre: a mobilização em massa dos clérigos e fiéis, primeiro em maio, sob a invocação de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil e, novamente, em outubro, em homenagem ao Cristo Redentor, cuja estátua foi inaugurada no topo do Corcovado, no dia do descobrimento da América. Naquela data, que se costumava celebrar em toda a América Latina para comemorar o estabelecimento da herança Ibérica no Novo Mundo, a inauguração, sob a égide do único cardeal da região, foi instantaneamente dotada de transcendência continental.

Todaro, único autor a tratar exaustivamente destes fatos, percebe seu significado político de maneira inadequada, enquanto o biógrafo oficial de Leme o fez claramente: “a mobilização em massa dos católicos na capital da República, num momento tão crítico, significou uma demonstração de força moral perante as autoridades civis, que *ainda estavam vacilando* entre diversas facções”¹⁴. Nossa Senhora Aparecida — que o Papa havia proclamado, um ano antes, a padroeira nacional — não se comparava com a Virgem de Lourdes ou Fátima em termos de força política, mas Leme tampouco a evocou publicamente em oposição aberta ao republicanismo, como o fizeram os bispos da França e Portugal. Ao contrário, com certa reserva, ele

advertiu à República Nova, ainda frágil, que a Igreja exerceria sua influência “em nome da imensa maioria católica da nação”¹⁵.

A inauguração do Cristo do Corcovado, por sua vez, foi a ocasião em que Leme — cercado de 50 arcebispos, bispos e uma multidão confusa — “estipulou o preço” do apoio da Igreja. Num discurso que um regime mais autoritário teria censurado como “subversivo”, Leme advertiu insolentemente: “ou o Estado. . . reconhece o Deus do povo ou o povo não reconhecerá o Estado”. Esta liturgia não foi de modo algum apolítica, como bem sabia Getúlio e como mais tarde veio a reconhecer implicitamente¹⁶.

Depois do Corcovado, o reconhecimento por parte de Vargas do “Deus do povo” era só uma questão de tempo. Parece oportuno rever aqui o acordo pelo qual Leme havia tanto tempo trabalhado e que foi inscrito na Constituição de 1934, documento que começa com a frase: “depositando nossa confiança em Deus”. Embora isto não tenha o sentido explícito de consagração de uma nação à fé católica — como queria Leme — e embora constitucionalmente se mantivesse a separação Igreja-Estado, as três concessões (que indicarei a seguir) levariam, na prática, em direção à união entre nação e fé: primeiro, o casamento religioso foi inteiramente reconhecido pela lei civil e o divórcio foi proibido; segundo, foi facultada a educação religiosa em escolas públicas durante o período de aulas; terceiro, foi permitido ao Estado financiar escolas da Igreja, seminários, até hospitais e quaisquer outras atividades e instituições relacionadas e legalmente designadas como “de interesse coletivo”¹⁷.

De um ponto-de-vista sociológico, as concessões eram equivalentes à manutenção contínua do catolicismo como um sistema religioso total. Envolveriam, respectivamente: a definição ideológica e a coesão da unidade primária da sociedade — a família; um mecanismo permanente de socialização dos novos membros e uma base permanente de recrutamento de novos quadros — o sistema escolar; por fim, a alocação garantida dos recursos nacionais escassos para, falando em linguagem técnica, um setor economicamente não-produtivo da sociedade brasileira. Algumas das conseqüências desses privilégios, não imediatamente visíveis nos dias calmos da República Nova, serão revistas mais adiante.

É compreensível que não se chegasse facilmente a este acordo. Entre o desafio lançado no Corcovado e a nova Constituição de 1934, Leme teve que desenvolver publicamente um drama político, cuja conclusão não podia determinar inteiramente. Para atingir seus fins, colocou em ação, em escala nacional, incontável número de organizações de católicos leigos que, durante uma década, ele havia estruturado e ajustado, principalmente na Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Cabe aqui uma breve alusão às três organizações mais importantes. A LEC, Liga Eleitoral Católica, foi criada em 1932 para mobilizar o eleitorado católico e endossar, dentre os candidatos à Assembléia Constituinte de 1933 e ao Congresso Nacional de 1934, somente aqueles que apoiassem o programa mínimo da hierarquia (inicialmente impresso em abril de 1931, tendo circulado em forma de panfleto e, mais tarde, naquele memorável Outubro, submetido formalmente a Vargas pela hierarquia). A LEC continuou seu trabalho eleitoral nos anos 40 e 50, mas, por esta época, sua vitalidade havia arrefecido.

A Ação Católica Brasileira (ACB), a sucessora de várias outras organizações similares, surgiu em 1935 e, em dois anos, superou a todos os outros movimentos leigos. A ACB, moldada de forma semelhante à de sua correspondente na Igreja Italiana, foi definida pelos próprios Papas como “uma organização de leigos participando do apostolado hierárquico da Igreja fora de qualquer filiação política, com a finalidade de estabelecer o reino universal de Jesus Cristo” (a ACB teria que esperar até o início de 1960 para dar seus frutos que, para alguns, foram frutos amargos).

A última organização é os *Círculos Operários*, fundada em 1932, um ano após a promulgação do *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, e que só se tornaria de âmbito nacional com o estabelecimento do Estado Novo, tendo um florescimento apenas efêmero.

Na maioria das fontes já citadas¹⁸ encontram-se pormenores dessas organizações e de sua história, bem como de outras organizações da Igreja que lidavam com educação, trabalho social, vida familiar, liturgia e espiritualidade. Para nossos objetivos, é mais importante ressaltar as características que estas instituições apresentavam em comum, assim como o seu significado para a transformação sociológica da Igreja neste período. Quase todas essas instituições, moldadas primeiro na Europa Ocidental, procuravam recrutar os leigos que, vistos de uma ótica mais crítica, eram nada mais nada menos do que os estratos médio e médio-alto das nações em processo recente de industrialização. A solicitação de seu apoio por parte da hierarquia, primeiro na Itália, na virada do século, e mais tarde no Brasil, depois da Primeira Guerra Mundial, surgiu numa época em que o sistema eleitoral do estado burguês, a despeito das restrições ao direito de voto, tinha neutralizado com êxito os aliados aristocratas da Igreja e excluído os trabalhadores, cuja força e oposição começavam a ser sentidas. Acima de tudo, beneficiou os crescentes estratos médios com algum poder político. Como consequência disso, o fulcro dos privilégios da Igreja, fornecidos, em última análise, pelo Estado e pelo

tesouro público, passava agora a depender dos leigos, enquanto cidadãos. Neste contexto, a Ação Católica deve ser vista como uma forma histórica da inserção do catolicismo, num dado momento, nas sociedades modernas, cujos eixos organizacionais eram variantes da democracia e do capitalismo e cujo eixo sociológico contrapunha as classes médias aos aristocratas e trabalhadores.

É compreensível, então, que a verdadeira missão dos leigos — o setor católico daqueles estratos médios — era a de servir à instituição da Igreja. Para tanto, a hierarquia “inventou” o “apostolado leigo”, através do qual os não-clérigos poderiam participar de um “sacerdócio no mundo”. Mas, diversamente da participação — digamos — autônoma dos crentes no congregacionalismo, os leigos católicos permaneciam submetidos ao episcopado; na medida em que os leigos absorviam a mística específica da Ação Católica — moldada, como lembra Alves, segundo o modelo italiano autoritário — assegurava-se a sua “clericalização” e a obediência à hierarquia.

Dentro destas organizações desenvolveu-se firmemente um modelo de “intervencionismo” episcopal: os líderes eram escolhidos dentro da cúpula, tomavam-se decisões sem recorrer ao processo democrático, as estruturas eram contíguas às jurisdições territoriais da Igreja (que geralmente coincidiam com as configurações do poder do Estado), enquanto clérigos, nomeados diretamente pelos seus bispos, presidiam às atividades leigas, a nível local, como “assistentes”. O mundo da Ação Católica, neste período, em quase todos os países, refletia a natureza elitista, hierárquica e corporativista da Igreja (geralmente isolada em espírito — e também na prática — do curso real dos tempos modernos, que a Ação Católica procurava canalizar, visando a uma vitória para Cristo e a sua Igreja)²⁰.

Examinando de uma outra perspectiva as estruturas brasileiras durante o pastoreio de Leme, parece claro que é o conceito de *grupo de interesse*, e não o de *partido político*, que descreve melhor o *modus operandi* da LEC, da ACB e de outras organizações vinculadas à Igreja. A razão mais amplamente citada para esta escolha tática foi a recusa de Leme em recriar um Partido Católico Brasileiro, a fim de não dividir os “fiéis”. Entretanto, o próprio Cardeal foi mais explícito, na verdade mais “político”. Com um partido católico, ponderou ele em certa ocasião, “perderíamos o *apoio certo* de muitos, perderíamos o *provável* apoio de outros, e . . . o que ganharíamos?”²¹. Deve-se lembrar que o raciocínio de Leme revelava aguda visão das grandes diferenças regionais do Brasil, que ainda hoje colocam em questão a eficácia de estruturas político-partidárias supostamente *nacionais*. Talvez Leme também tenha percebido a discordância que poderia advir

dos conflitos personalistas, tão típicos da política de clientela brasileira.

Mas a máxima de Leme, de colocar aliados em todos os campos, isto é, de dar preferência a *grupos de interesse* ao invés de *partidos*, tinha, em nossa opinião, uma dupla origem. A mais remota foi a experiência da Santa Sé — à qual Leme devotava extraordinária obediência, num sentido político — frente ao Estado Italiano que se desenvolvia. A LEC de 1932 possuía forte semelhança com a *Unione Elettorale Cattolica*, criada por Pio XI em 1905, e controlada pelo Papado. Similarmente, a Ação Católica Brasileira, de 1935, pode ter sido implantada pela mesma razão que levou Pio XI a preferir a Ação Católica ao invés do incipiente Partido Democrata Cristão de D. Luigi Sturzo, então chamado *Partito Popolare Italiano*: a hierarquia poderia controlar melhor uma entidade sob sua própria jurisdição do que uma sob jurisdição de civis (cuja plataforma social, no caso de Sturzo, já era progressista demais para se adequar ao Papado).

Ademais, face à extraordinária ascensão do Fascismo Italiano, a Santa Sé parece ter percebido que partidos políticos seriam mais facilmente esmagados do que organizações ligadas à Igreja. Ao mesmo tempo, a longo prazo, o desafio constante do Bolchevismo e o fantasma do Nazismo tornavam as palavras e as doutrinas do *Duce* mais toleráveis (infelizmente, esta análise das relações das organizações da Igreja com as classes sociais, da estrutura mundial do catolicismo com o cenário internacional, não pode aqui ser mais desenvolvida, posto que nenhum dos estudos que estamos examinando — nem mesmo o de Todaro, que trabalha minuciosamente com a LEC e a ACB — levanta estes elementos fundamentais e que, em minha opinião, merecem um estudo posterior).

Existe ainda uma outra origem, mais próxima, da preferência de Leme pelos *grupos de interesse*. A incerteza política e uma presidência cronicamente ameaçada marcavam os anos iniciais de Vargas: o desafio da Igreja, em 1931, a Revolta de São Paulo, de 1932, a Assembléia Constituinte de 1933, a depressão mundial de 1934 e o *putsch* “bolchevique” de 1935 são fatos que não devem ser esquecidos. A ordem de prioridades de Leme parece ter sido primeiro conseguir privilégios para a Igreja, em troca do apoio ao regime. Segundo, manter ligações abertas com *todos* os partidos políticos (nenhum dos quais era especialmente forte) e, finalmente, ser comedido quanto ao julgamento público do movimento fascista do Brasil, a Ação Integralista Brasileira (AIB). Afinal de contas, até que Vargas suprimisse os últimos vestígios da AIB, em 1938, o movimento — paralelamente ao sucesso de seus pares na Europa Ocidental — parecia um sério concorrente ao poder e — por que não? — ao apoio da Igreja.

Quais as ligações de base do catolicismo brasileiro com o fascismo nativo? Bruneau assinala a simpatia dos católicos para com a afirmação, por parte do integralismo, de valores católicos, tais como “Deus, Pátria e Família” e para com sua virulenta oposição ao Comunismo. Todaro, num artigo a ser publicado, oferece extensas evidências da participação direta dos católicos nas fileiras da AIB. Sua lista de militantes proeminentes inclui clérigos e leigos. Como salienta Héglio Trindade, em seu estudo pioneiro sobre o Integralismo, as relações entre o Fascismo Brasileiro e o catolicismo eram “extremamente complexas” e, portanto, exigem exame objetivo e metuculoso. Vale a pena também estudar o papel que teve o Integralismo na formação dos líderes brasileiros hoje em destaque.

Enquanto a relação entre Fascismo e catolicismo — tão crítica para a Itália e para o Terceiro Reich — teve no Brasil sua ação abruptamente interrompida pelo Estado Novo, o período de 1937/45 levantou a questão sobre as ligações da Igreja com um regime claramente autoritário, caracterizado por endêmica repressão. A este respeito, só é discernível um esquema apenas embrionário: *vis-a-vis* ao Estado Novo, a Igreja tornou-se um forte aliado, manteve suas prerrogativas anteriores (e adquiriu novas), ainda que a nova Constituição não contenha referências específicas a elas. Num nível puramente pessoal, diz-se que a amizade entre Vargas e Leme foi a base real da reconciliação e mais segura do que qualquer garantia institucional.

É significativo que, durante o Estado Novo, a Igreja e o Estado compartilhassem o ódio ao Comunismo. A sumária repressão de Vargas ao Partido Comunista, em 1935, foi combinada com o apoio dado ao ativismo religioso na área dos sindicatos de trabalhadores, onde ambos os lados estavam comprometidos na vigilância contra a infiltração comunista. A despeito desta forma de presença, num setor da sociedade onde as estruturas da Igreja, decididamente, não eram de classe média, os Círculos Operários fracassaram. Segundo Wiarda, o movimento operário católico gozou de “crescimento e prosperidade sem precedentes” sob Vargas, mas, logo após sua queda, teve um declínio devastador, “do qual dificilmente se recobrará”²³.

Cabe fazer aqui duas observações concludentes sobre a Igreja durante a primeira era de Vargas. Primeiro, parece que o reconhecimento *de facto* . . . do Catolicismo deixou a Igreja muito dependente do financiamento do Estado e pode ter minado parte do dinamismo inicial das organizações leigas fundadas entre 1932 e 1935. Com exceção dos Círculos Operários — que desmoronaram abruptamente ao ser retirada a proteção do Estado Novo — instituições como a LEC

e a Ação Católica pareciam não ter finalidade, uma vez que o Estado havia atendido às exigências da Igreja. Como consequência disto, atrofiaram-se.

Segundo, o sistema escolar católico, sustentado pelos ricos, e o sistema escolar público, ao qual a Igreja tinha acesso constitucionalmente garantido para desenvolver seu proselitismo, parecem ter sido os únicos que não sofreram nenhuma das consequências que recaíram sobre as instituições acima analisadas. Entretanto, mesmo com relação ao sistema escolar católico, o futuro próximo iria questionar a prudência da Igreja ao distribuir recursos humanos e financeiros, já escassos, em favor de uma minoria. Depois de 1945, logo que a vitória aliada na Europa acionou a volta à Democracia no Brasil, tornou-se possível uma avaliação preliminar das verdadeiras consequências da era de Leme.

V

O último quarto de século — de 1945 a 1970 — corresponde ao terceiro e último período desta breve revisão histórica. Se a era de Vargas, que acabamos de examinar, pode ser sintetizada na história da Igreja Brasileira como o “triunfo do reconhecimento *de facto* do catolicismo”, o período que agora vamos analisar pode ser caracterizado como “a luta para manter a união *de facto* numa época de mudança global”.

Bruneau emprega o termo “mudança global” no sentido de uma grande variedade de transformações que ocorreram rápida e dramaticamente na sociedade brasileira depois de 1945: a transição definitiva para uma ordem industrial, a primazia da cidade sobre o campo, tanto no modo de vida como na política, a proliferação de Universidades, de partidos políticos, bem como de valores científicos e ideológicos que questionavam a *raison d'être* do “Brasil arcaico”. Segundo Octávio Ianni, as alterações mais decisivas deste período foram: a emergência de uma estrutura de classes complexa, o surgimento do desafio dos trabalhadores e dos estratos médios às elites políticas tradicionais da nação e, por fim, a utilização de recursos autoritários, militares e internacionais para manter o poder.

A caracterização, feita por Bruneau, de que este processo é um “desafio sócio-político do mundo moderno à Igreja e à sua influência”, é melhor compreendida se inserida na perspectiva mais ampla de Ianni, que vê o período como “a crise da sociedade brasileira”, da qual emerge e na qual se situa a crise do catolicismo brasileiro²⁴.

É óbvio, pois, que o tema é amplo demais e que o nosso enfoque deve ser seletivo. Vamos, portanto, analisar a crise — na realidade uma crise dupla — pela qual passou o catolicismo brasileiro no final dos anos 40 e início dos 50. A primeira crise decorreu da erosão do monopólio religioso do catolicismo brasileiro. A segunda, do colapso, que durou uma década (de 1942 a 1952), da liderança da Igreja em termos de seus quadros e organizações. Já que nenhuma das sete monografias analisa, sistematicamente, essas crises na ordem e nas dimensões acima apontadas, tentarei fazê-lo neste trabalho.

A erosão do monopólio religioso do catolicismo significou a perda de quadros e membros. Neste século, essa erosão acelerou-se dramaticamente, em especial a partir dos anos 40, e os esforços para detê-la fracassaram. Por sua vez, os poderes coercitivos da Igreja, derivados em parte do seu monopólio espiritual, vão diminuindo progressivamente.

Pode-se argumentar que os vigorosos reclamos do Estado moderno (sob Pombal, Feijó, Pedro II e os fundadores da República Velha) contribuíram para a atual situação. Mas também se deve lembrar que o monopólio católico foi, provavelmente, implantado frouxamente desde os tempos coloniais. Além disto, a Igreja, como co-atora da conquista e do colonialismo português, adotou uma política e uma postura de classe cujos efeitos a longo prazo parecem se fazer sentir mesmo após a independência do Brasil. Examinemos este legado com relação a três dimensões críticas da erosão acima apontada, a saber: o sacerdócio, a religiosidade leiga e os credos alternativos.

O Sacerdócio

A chave para a existência do catolicismo é o sacerdócio. Abre-se, através dele, uma vasta gama de papéis institucionais importantes, tais como: líder do culto, símbolo do poder e da influência da Igreja, agente burocrático, intermediário entre a clientela e a autoridade, ideólogo, recrutador de prosélitos, apenas para lembrar os essenciais. A manutenção do sacerdócio é crucial para a sobrevivência hierárquica da própria Igreja, e é através das “vocações” que ela se reabastece de poderes e recruta novos.

Historicamente, o sacerdócio no Brasil nunca foi muito forte. Da expansão européia até recentemente, a clássica política da Igreja com relação aos povos coloniais não-ocidentais foi de oposição sistemática à formação de um clero nativo. As diferenças raciais, reforçadas pela divisão do trabalho (no caso do Brasil, a escravidão), explicam razoavelmente o porquê da sobrevivência da política de exclusão,

muito tempo depois da independência das colônias. Além disso, no Brasil, as facilidades educacionais durante o Império eram poucas e o pessoal inadequado. Por sua vez, a vinda de missionários europeus em pequeno número, mas de forma constante, era suficiente para uma sociedade agrária.

Durante a República Velha, o número de seminários duplicou. Graças à boa reputação de ensino das Congregações que dirigiam os seminários (tais como Lazaristas, Capuchinhos e Beneditinos, cujo *staff* era quase todo europeu) e à negligência do governo quanto à educação pública, os seminários para futuros padres eram equivalentes às universidades seculares para os bacharéis em ascensão. Existem também evidências de que, na virada do século, os dirigentes europeus dos seminários não consideravam os candidatos brasileiros ao sacerdócio dignos de ordenação.

Mais recentemente, a origem de classes como fator de “vocaçào” tem sido mais reconhecida e compreendida. Assim, não é de admirar que, em sua maioria, os padres fossem provenientes de famílias de classe média rural e urbana, onde os pais possuíam condições para arcar com as despesas de instrução e moradia de uma educação seminarística (que, em princípio, nunca foi gratuita). Enquanto o *status* social do sacerdócio se manteve alto, pôde competir razoavelmente com outras ocupações possíveis, abertas aos mesmos estratos sociais.

O avanço da sociedade industrial no Brasil (e da sociedade “pós-industrial” na Europa Ocidental e na América do Norte) vem alterando rapidamente o quadro acima. Mais ainda, a educação pública a baixo custo está mais disponível, enquanto novas alternativas ocupacionais tornam o sacerdócio menos atraente. Com exceção dos filhos homens de grandes famílias rurais — que formam mais de 50% do Clero brasileiro hoje — o número de candidatos ao sacerdócio está em franco e perigoso declínio.

Na última década, graças a pesquisas patrocinadas pela Igreja, tem-se tornado mais fácil caracterizar o dilema do sacerdócio. Hoje, no Brasil, para 100 milhões de habitantes existem cerca de 12.500 padres, dos quais quase 50% são estrangeiros (em 1946 só um terço era de estrangeiros). A paróquia típica de um padre brasileiro é oito vezes maior do que a de um americano ou um alemão ocidental e doze vezes maior que a de um espanhol. O atual déficit de 20.000 clérigos não pode ser preenchido nem pela ordenação anual de 86 clérigos, nem pela importação de padres estrangeiros, que também está em declínio. Enquanto isso, a única estatística a aumentar é a da média de idade dos padres. Segundo Ivan Illich, “os clérigos em vias

de extinção” (*Vanishing Clergyman*) constituem uma espécie ameaçada e a Igreja católica, cuja estrutura se estriba nos padres, é uma instituição que corre perigo²⁵.

Este legado particular do colonialismo não era perceptível anteriormente? A resposta a esta questão revela muito sobre a transformação dos laços do catolicismo brasileiro com a Igreja Universal no último século, um tópico que não é tratado de *per si* em nenhuma das monografias.

O primeiro esforço para enfrentar o problema do sacerdócio surgiu em meados do século XIX. Por iniciativa das hierarquias latino-americanas, a Santa Sé consentiu em criar um seminário em Roma para formar os clérigos da região. Fundado em 1858, o Colégio Pio Latino-americano representou o testemunho da igualdade das jovens Igrejas latino-americanas pós-independência em relação às antigas sedes da cristandade européia. Ao mesmo tempo, o “Pio Latino”, como era chamado, fornecia a única educação sacerdotal de importância para um contingente ainda mal servido neste campo. Mas a realização mais importante parece ter passado completamente inadvertida: no início do século XX, o Pio Latino tornou-se a maior fonte de quadros da qual Roma selecionava a maior parte dos hierarcas da região, inclusive os cardeais. Dois exemplos brasileiros são: D. Vital, cuja liderança na “questão religiosa” de 1870 valeu-lhe o epíteto de “*pü romano che brasiliano*”, e um de seus sucessores na arquidiocese de Olinda e Recife, D. Sebastião Leme. Se, portanto, houve marcada semelhança na ação administrativa e pastoral dos bispos brasileiros, ou se houve um conformismo muito acentuado em relação à política da Igreja Universal, o Pio Latino, mais que o “caráter nacional brasileiro”, pode ser considerado o fator decisivo.

De 1930 em diante, os hierarcas brasileiros foram frequentemente recrutados nas fileiras dos que haviam se diplomado no Colégio Pio Brasileiro, um ramo da instituição irmã, fundado por D. Leme em 1929. Os seminaristas escolhidos para estudar no Pio Brasileiro sabiam que se preparavam para uma carreira nos mais altos níveis da liderança da Igreja. Neste sentido, Roma eclipsou as funções já seculares dos seminários de Mariana (Minas Gerais) e Itú (São Paulo). Uma compreensão da atual liderança da Igreja brasileira exige também que se tenha em mente as divisões ideológicas e regionais presentes no Pio Brasileiro nos anos 40 e 50.

Recentemente, a Universidade Católica de Lovaina (Bélgica) teve um papel similar ao do Pio Brasileiro com relação ao treinamento de padres cientistas sociais da Igreja Latino-americana. As lições de Lovaina, de um lado, e a realidade brasileira, de outro, foram eficazes

no sentido de fazer com que o *desenvolvimentismo* caracterizasse a visão social da hierarquia brasileira nos anos 60. Uma das instituições análogas importantes, porém com finalidades totalmente diferentes, é a escola de treinamento militar dos EUA. Como demonstra o Prof. Alfred Stepan, em seu estudo esclarecedor sobre os militares na política, “cerca de um terço dos generais de linha do exército brasileiro, na ativa em janeiro de 1964, haviam estudado nos EUA”²⁶. O papel das forças e burocracias externas nas instituições nacionais é um dos princípios analíticos mais significativos para o estudo da Igreja católica.

O segundo esforço para enfrentar o problema sacerdotal se deu na passagem do século e esteve relacionado com a imigração maciça de italianos e alemães para o Brasil. Nas zonas rurais, os proprietários de terra exploravam de modo extremado seus novos trabalhadores, ao mesmo tempo em que o governo temia que os estrangeiros, radicados nas capitais, fossem anarco-sindicalistas, “vermelhos” e agitadores. Simultaneamente, no Norte da Itália e da Alemanha, por razões demasiado complexas para serem aqui discutidas, a Igreja recrutava um número sem precedentes de vocações e se fundava novas ordens religiosas, como a dos Salesianos e a dos Carlistas. Foram esses padres, especificamente, que vieram dar assistência espiritual a seus ignorantes e cerceados compatriotas. Conseqüentemente, o afluxo de clérigos estrangeiros para o Brasil, naquele momento, atendeu menos às necessidades dos sempre esquecidos trabalhadores e camponeses nativos, do que à dupla demanda de pacificação e prestação de serviços aos compatriotas. Com o passar do tempo, a Igreja dos imigrantes italianos e alemães seria incorporada à estrutura brasileira existente. À medida que cresciam as vocações, os descendentes de imigrantes logo começaram a ocupar grande porcentagem dos postos eclesiásticos mais altos. No interior da Igreja, “fazer a América” tinha se tornado uma realidade, e a experiência de mobilidade ascendente de inúmeros filhos de imigrantes foi considerada um artigo de fé da classe média. De fato, caso se fizesse uma análise étnica e de classe da comunidade católica brasileira, porventura não se descobriria que a força principal da Igreja brasileira está hoje ancorada em seu passado recente de imigração européia?

O terceiro e último esforço para enfrentar o problema sacerdotal foi empreendido nos anos 40. Padres americanos, retirados pela guerra das missões da Ásia, aproveitaram-se da política de boa vizinhança para fazer um reconhecimento da América Latina. Com o passar do tempo, aumentaram suas incursões pelo sul, refletindo a integração crescente da região na esfera de influência dos EUA. Estas viagens

de inspeção, porém, revelavam o interesse da minoria católica americana em se apossar da vida católica da América Latina. Segundo eles, ela estava sendo cada vez mais ameaçada pelos compatriotas protestantes, pelo seu proselitismo religioso e sua considerável influência sobre as formulações governamentais estadunidenses com respeito à política interamericana. A “compreensão” que aqueles padres tiveram da fé histórica da América Latina nasceu de suas experiências práticas, ativas e francamente democráticas. O que viram foi uma Igreja estruturada rigidamente em termos de classe, composta de leigos privilegiados e desengajados e de uma massa de pobres “semi-homens supersticiosos”, nenhum deles capaz de resistir às ideologias rivais. Em suma, de acordo com um jesuíta americano, eles viam o “desastre escrito nos céus”²⁷. As ameaças imediatas eram, *para eles*, o “proselitismo protestante financiado pelos norte-americanos” e a “agitação sindical instigada pela União Soviética”. Novas estruturas precisavam ser construídas para acabar com estas ameaças. Mas “no fundo (os problemas da região eram) . . . o problema das vocações”²⁸. E as soluções variaram desde o treinamento em massa de seminaristas mexicanos no Texas, até o lançamento de um “apelo por 40 mil missionários”, para que descessem imediatamente para a América Latina e levassem à terra firme o barco de Pedro prestes a submergir.

Não havia nenhuma loucura na proposta americana. Já em 1946, quase 40% dos missionários norte-americanos e mais de 50% dos religiosos (homens e mulheres) na América Latina estavam localizados estrategicamente em três países onde as missões protestantes eram mais ativas: Porto Rico, Brasil e Cuba²⁹. Haveria ainda mais missionários disponíveis depois que as missões da China e das antigas colônias da Ásia e da África fossem fechadas nos anos 50 e 60, respectivamente. Em 1960, o Pe. John Considine, um missionário americano “Maryknoll” que, em 1945, havia convocado os “40 mil”, assumiu o comando nacional (a pedido do próprio Papa João XXIII) para mobilizar e enviar 20.000 missionários norte-americanos para a América Latina, no espaço de uma década. Daí por diante, a Igreja Católica Norte-americana — enriquecida pela prosperidade dos anos 50 — começou a desempenhar dois outros papéis significativos: tornou-se uma das principais fontes do Vaticano para financiar a Igreja Latino-americana (a outra era a Alemanha Ocidental) e, além disso, seu programa de excedente alimentar, conhecido como *Cáritas*, e desenvolvido em associação com o Departamento de Agricultura dos EUA, tornou-se, em pouco tempo, o sangue vital dos programas de bem-estar social patrocinados pela Igreja Latino-americana, de tendência impressionantemente paternalista.

Por volta de 1966, entretanto, não chegavam a 1.700 os norte-americanos que haviam atendido ao apelo do Papa João XXIII (este número inclui freiras, irmãos e padres). À proporção que as vocações norte-americanas e européias começaram a diminuir, a última esperança de resolver o problema sacerdotal “ao sul da fronteira” foi se enredando em ruidoso desespero³⁰.

Religiosidade Leiga

A religiosidade leiga se refere à vida espiritual dos leigos, ou seja, da clientela do padre e de sua Igreja. O apostolado leigo, uma forma de espiritualidade específica para as classes médias, a que nos referimos anteriormente, era o domínio próprio de militantes escolhidos e não dos fiéis arrebanhados indistintamente. Para estes, a religiosidade ou espiritualidade era desenvolvida quase que exclusivamente através de ampla variedade de rituais oficiais e devoções populares. A mais essencial foi sempre a obrigatoriedade de assistir à missa aos domingos e receber a comunhão. Estes ritos são tão centrais na espiritualidade católica que os sociólogos pastorais modernos os utilizam como indicadores principais do “católico praticante”³¹.

Analisado a partir desses indicadores, o catolicismo no Brasil se mostra dramaticamente diferente daquele que aparece no censo oficial, que identifica quase todos os brasileiros como católicos. A porcentagem da população católica que participa da missa de domingo nas grandes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro, onde há grande quantidade de padres, oscila entre 3% e 8%. Nestas cidades, a proporção de padres para paroquianos é de um para 17.000; nas áreas rurais, a proporção é consideravelmente inferior. Alves, por exemplo, faz notar que numa cidade satélite de Brasília há somente duas Igrejas para 66.000 habitantes, dos quais mais de 90% são considerados católicos pelo censo. Se a participação na missa de domingo é uma medida válida, então, na melhor das hipóteses, há de três a oito milhões de católicos no Brasil e não os 93 milhões apontados.

Mas que importância tem a “fé do povo”, reconhecida pela tradição, ou que os antropólogos mais facilmente identificam como catolicismo popular (do qual *excluo* as variantes sincréticas pronunciadamente africanas, que discutirei mais abaixo)? A síndrome religiosa altamente ortodoxa, mas popular, associada à devoção dos nordestinos ao Padre Cícero oferece, na minha opinião, um modelo de catolicismo popular, cuja essência é a ambigüidade diante da autoridade clerical da Igreja. Esta ambigüidade não deriva do moderno anticlericalismo europeu esclarecido e arraigado na classe operária; deriva, sim, da

percepção, por parte do trabalhador rural, do sacerdote como a síntese da autoridade civil-religiosa, simultaneamente opressora e libertadora do explorado.

Joazeiro testemunha ainda a clareza de visão e a compreensão das autoridades da Igreja para com o inerente potencial dos homens explorados, tanto de rebelião quanto de docilidade. No caso de Joazeiro, as autoridades eclesiásticas trabalharam sistematicamente, de fins de 1890 até há pouco menos de uma década, visando a conter e condenar os devotos do “milagreiro”. Naturalmente, muito do que fizeram foi em nome da ortodoxia, mas também com clara compreensão da importante e milenar missão da Igreja de preservar a ordem e prevenir a violência entre os trabalhadores do nordeste rural.

O catolicismo popular — que infunde nos homens iletrados ora “superstição”, ora resignação, ora coragem sem paralelos — não é simplesmente produto da famosa inadequação dos serviços sacerdotais através dos séculos. Reflete, antes, os imperativos funcionais da classe social. É verdade que, até recentemente, a Igreja negou obstinadamente a realidade das classes sociais e das tensões de classe em nome do princípio paulino da aplicabilidade universal do Evangelho e da harmonia que deveria governar os homens³². Mas é inegável que a própria viabilidade institucional da Igreja no meio rural brasileiro continua a residir, em grande parte, na dependência dos católicos das classes baixas e populares com relação aos seus patrões clericais de classe média, refletindo, como observam De Kadt e outros, o sistema essencialmente de clientelismo do Brasil rural³³.

No Nordeste existe, aparentemente, pouco atrito no controle clientelístico que a Igreja exerce sobre milhões de católicos “populares”. Mas, onde quer que ocorram transformações econômicas, eles não só abandonam a Igreja, como abraçam uma variedade de outros credos. Enquanto o nordeste permanece economicamente inerte, o centro-sul continua sua efervescente industrialização, que vai do Oceano Atlântico às barrancas dos Rios Paraná e Paraguai. A necessidade voraz das indústrias por novos trabalhadores gera a transferência em massa da força de trabalho do nordeste para o sul. No novo ambiente, eles deixam de ser clientes, e se vêem finalmente livres para abraçar novos credos.

Credos Alternativos: Pentecostalismo e Marxismo

Como observaram os padres norte-americanos em 1945, “o protestantismo está crescendo por todo lado em toda a América Latina”, e em nenhum lugar mais rapidamente do que no Brasil.

Contudo, não foram os chamados “dólares de Judas” dos protestantes norte-americanos, nem suas obras de caridade, nem suas instituições educacionais de nível superior que angariaram adeptos para a “Reforma”. Foi, antes, um conjunto de complexos elementos sócio-econômicos, tão convincentemente ilustrados pelos estudos de Emílio Willems.

Willems indica que o protestantismo de classe média das Igrejas históricas, com missões patrocinadas pelos EUA, não está crescendo. Ao contrário, cresce o pentecostalismo, comunidades autônomas nas quais os crentes têm a experiência direta de Deus. As congregações pentecostais brasileiras, não mais vinculadas institucional ou financeiramente aos missionários, desfrutam de plena independência e de uma taxa de crescimento surpreendentemente acelerada. Emílio Willems observa, de forma penetrante, que “a suposição de que a difusão do protestantismo tem sido *grosso modo* paralela aos processos de industrialização e urbanização, e que as maiores concentrações de protestantes proselitistas (isto é, pentecostais) encontram-se em áreas onde estes processos têm sido mais intensos, é confirmada por números relativos ao crescimento da força de trabalho industrial e sua distribuição no Brasil³⁴.

Além do fator urbanização-industrialização, o sucesso do pentecostalismo pode ser explicado por dois outros fatores. O mais óbvio deles é que a religião original do migrante, a saber, o catolicismo popular, facilita sua presteza em aceitar a mensagem da nova fé centrada em Cristo. Menos óbvio é o papel da contradição na conversão. O pentecostalismo se apresenta como uma contradição básica do catolicismo: enquanto a estrutura deste se estriba no clero, a daquele repousa nos leigos; um dá ênfase ao celibato, o outro ao casamento; um é hierárquico, o outro comunitário; um apresenta graus, o outro é igualitário. Evidencia-se, a partir disto, que a conversão individual se aproxima da realização experimental de importante princípio pedagógico, articulado por Paulo Freire: a contradição é a práxis da libertação³⁵. Mais interessante ainda é notar que este processo, entre migrantes nordestinos analfabetos e pobres, ocorre “espontaneamente”, sem ajuda (e sem impedimento) de patrões, burocratas ou intelectuais.

Impõe-se ainda uma última questão: a “práxis da libertação” pentecostal conduz à ação política? Se sim, de que tipo? A resposta só pode ser condicional. No Brasil pré-64, os pentecostais pareciam participar cada vez mais da alta política urbana de centro, então em voga. Certos líderes angariavam votos para um “filho favorito”, em troca de favores de políticos. Este era um padrão perfeitamente razoável para uma religião de “experiências de conversão”, cuja função invo-

luntária é a “reintegração” do convertido no novo ambiente de trabalho (casualmente, o padrão é comparável ao que, segundo o falecido Thomas O’Dea, prevalece nas Igrejas Pentecostais “de fachada” de Nova York, entre os trabalhadores rurais porto-riquenhos, que vieram trabalhar em fábricas e setores de serviços da cidade). Resta saber se a “experiência de conversão” pode levar à militância sindical ou à política classista. Seriam necessárias condições mais fluidas do que, de modo geral, aquelas que prevalecem hoje em dia no setor industrial brasileiro. Em suma, a direção política do pentecostalismo brasileiro assemelha-se mais à da classe trabalhadora britânica em meados do século XIX do que à da classe trabalhadora da Europa Continental de 1850 em diante. Só o tempo dirá se, no Brasil, esta direção é um estágio inicial que levará a esta última e num processo contínuo e singular.

O pentecostalismo, que conta com cerca de 75% dos quase oito milhões de protestantes brasileiros, também comparte outras importantes estatísticas com grupos religiosos de rápido crescimento, como o espiritismo e os cultos afro-brasileiros — cuja análise ultrapassa o âmbito deste trabalho. É suficiente observar, com Bruneau, que o espiritismo pode estar sendo praticado, atualmente, com frequência um pouco menos regular do que a assistência à missa aos domingos, por cerca de 30% dos brasileiros. Imunes às pressões do clero católico, os espíritas não encontram em seus princípios nada que seja inconsistente com a sua adesão ao “catolicismo”. Os cultos afro-brasileiros também estão em expansão. Na Bahia, como um todo, o número de seus membros tem crescido cerca de 180% por década, enquanto nas cidades e sedes episcopais o crescimento foi de 224%.

Além do mais, o crescimento futuro destes credos alternativos parece assegurado, a longo prazo, por dois poderosos compromissos institucionais: a obrigação constitucional do Estado brasileiro de fazer vigorar a tolerância religiosa e a promessa pós-conciliar da Santa Sé de promover a causa do ecumenismo. A primeira faz parte da herança republicana da nação, e é a condição *sine qua non* do pluralismo cultural inerente à moderna ordem industrial do Ocidente. A segunda é o produto da paz finalmente estabelecida entre as diversas Igrejas cristãs originárias da Europa Ocidental, como resultado da descolonização pós-guerra no Terceiro Mundo e da acentuada secularização da Europa Ocidental desde o *boom* dos anos 50.

A doutrina do ecumenismo, enunciada pelo Vaticano II, ao ser aplicada à América Latina, levou a uma inesperada suspensão da até então ativa oposição católica frente às missões protestantes. Além do que, o ecumenismo nega legitimidade não apenas ao mito de

Leme – da Nação Católica – mas também à convenção, derivada do mito e não questionada, de que a hierarquia católica fala “em nome da nação”. As evidências começam a sugerir que, numa típica manhã de domingo, em São Paulo, há mais pentecostais orando do que católicos na missa, e que há tantos pentecostais no Brasil quanto católicos praticantes. O ecumenismo prenuncia um desgaste mais acentuado do monopólio religioso do catolicismo.

Outra fonte de desgaste é o Marxismo, em suas variantes socialista e comunista. Desde a passagem do século, os pontífices romanos lançaram um anátema contra a doutrina “ateísta”. Ao final da Primeira Guerra Mundial, o Marxismo havia tomado o lugar da secularização e do liberalismo como o maior flagelo para a cristandade. Parecia obra do demônio que, para a sua realização, milhões de pessoas tivessem comprometido suas vidas e seus bens. Historicamente, o Marxismo no Brasil emergiu entre trabalhadores imigrantes europeus e, mais tarde, entre intelectuais de classe média. Durante décadas, seus adeptos adotaram uma posição cautelosa, de pequeno impacto real na sociedade. Com a criação do Partido Comunista Brasileiro, em 1921, a doutrina e o sonho se institucionalizaram³⁷, mas esta sua nova manifestação encontrou hostilidade por parte do Estado.

A repressão de Vargas ao Partido, em 1935, paradoxalmente, contribuiu para que seu eterno líder, Luís Carlos Prestes, e seus companheiros conseguissem retumbantes mandatos nas eleições de 1945. Ironicamente, sua vitória levou o Partido à ilegalidade, no ano seguinte. Então, quando as forças soviéticas invadiram a Tchecoslováquia, em 1948, as linhas contrárias ao Marxismo se fortaleceram por toda parte: sob a liderança dos EUA e com o apoio da Igreja Católica Romana foi lançada a cruzada contra o Comunismo, também chamada de “Guerra Fria”.

No Brasil, a clandestinidade envolveu o Partido num manto de heroísmo e popularidade, embora o número de seus membros jamais tenha sido excessivamente grande. Seus líderes e seus quadros eram extremamente dedicados e, a despeito de sua subserviência teórica para com Moscou, possuíam aspirações altamente nacionalistas. Tiveram sucesso apenas parcial na organização dos trabalhadores industriais brasileiros, cujo apoio foi parcialmente capitalizado pelos recursos e estratégias superiores do Partido Trabalhista Brasileiro, bem como pela política paternalista do Ministério do Trabalho. Foi entre intelectuais, especialmente estudantes universitários, que não só o Partido, mas também o corpo da doutrina marxista se enraizou.

A este respeito, Floridi analisa com propriedade o centro de atividades da juventude de classe média nos anos 50 – a União Nacional

dos Estudantes (UNE) — sua oposição radical a Vargas, no fim dos anos 40, e sua crescente polarização entre liberais e marxistas nos anos 50. Trata-se de um pungente testemunho da perda de influência da Igreja sobre a juventude de classe média, principalmente quando se recorda que, em 1950, cerca de 75% dos estudantes de segundo grau haviam estudado em escolas particulares católicas³⁸. A Igreja, aparentemente sem saída, voltara contra si até mesmo estes privilégios educacionais, remanescentes do favoritismo do Estado Novo.

VI

O sacerdócio, a religiosidade leiga e o crescimento de credos alternativos constituíram a crise religiosa interna do catolicismo, no fim da era de Vargas. À medida que suas dimensões começaram a se tornar claras para a hierarquia, a segunda crise, igualmente múltipla, evidenciou-se: não havia líderes nem organizações capazes de manter o monopólio da Igreja sobre a vida religiosa brasileira.

O colapso da liderança foi bastante concreto. D. Jaime de Barros Camara, um conhecido professor de História da Igreja e um homem de rara humildade, ocupou inadequadamente a vaga deixada pela morte de Leme, em 1942. Não se comparava a seu extraordinário predecessor nem pela inteligência nem pelo tino político. Quanto à perspectiva ideológica, era radicalmente mais conservador (o que, paradoxalmente, não o impediu de nomear jovens clérigos notadamente progressistas como bispos auxiliares da arquidiocese do Rio de Janeiro).

Foi como Cardeal Arcebispo da capital política da nação que sua liderança deixou mais a desejar. Com o tempo, até mesmo o poderoso movimento, que Leme colocou em ação para centralizar a hierarquia sob o comando dos superiores do Rio, se desmantelou. O poder eclesiástico, como de costume, refluíu novamente para as dioceses isoladas e seus ocupantes.

No fim dos anos 40 e início dos 50, esta mudança, é verdade, deu origem a muitos experimentos e ao surgimento de vários bispos de talento. Os esforços de D. Eugênio Sales entre os camponeses nortistas recebeu atenção internacional e, mais tarde, tornou-se o trampolim para a mobilização de trabalhadores rurais pela Igreja Brasileira. A estatura de homens como D. Vicente Scherer, de Porto Alegre, e de D. Carlos Carmelo Vasconcelos Mota, de São Paulo, foi importante no sentido de afirmar a vitalidade da Igreja e sua presença por toda a nação. Mas nenhuma publicidade favorável poderia dissimular a

profunda descentralização da Igreja Católica no exato momento em que o sistema político do país caminhava firmemente rumo a acentuada centralização.

O colapso das estruturas leigas, com origens anteriores à morte de D. Leme, foi paralelo ao colapso de liderança. Conta-se que, no seu leito de morte, ele chorou inconsolavelmente pela quase total inércia em que havia caído a Ação Católica Brasileira. Os Círculos Operários, como vimos, desapareceram após a derrota de seu benfeitor, Getúlio Vargas. Somente a LEC continuou a mobilizar o voto católico, mas, como observa Bruneau, suas atividades padeciam de improvisação crônica e acabaram por ser inteiramente subordinadas ao controle de D. Jaime.

O Centro D. Vital, o principal centro intelectual do catolicismo brasileiro até o estabelecimento da Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1941, também não era promissor. É verdade que o brilhante sucessor de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima (também conhecido sob o pseudônimo de Tristão de Athayde), havia definitivamente se afastado do Fascismo, depois de 1937, para abraçar e advogar o centrismo democrático do *Humanismo Integral* de Jacques Maritain. É também verdade que Alceu possuía muito mais abertura para um mundo em transformação do que muitos de seus contemporâneos. Indubitavelmente, era ele a escolha óbvia para chefiar o novo movimento intelectual. A opinião de De Kadt, no entanto, soa verdadeira: o centro D. Vital “nunca se tornou o foco real donde se espraiasse uma ideologia específica. Nunca se tornou pivô de um movimento social *engajado* na sociedade. Seus laços com a diocese do Rio, dirigida desde 1943 pelo Cardeal Câmara, um prelado conservador, impossibilitaram este engajamento”³⁹.

Parece que dois esforços distintos foram desenvolvidos para superar esta crise de homens e estruturas. Ambos começaram a se desenvolver em 1947, um ano depois que a nova Constituição reconfirmou, superficialmente, os privilégios anteriormente concedidos à Igreja por Vargas, muito embora o espírito exuberante da Democracia pós-guerra levasse a crer que o novo Brasil apoiaria a Igreja com menos boa vontade do que o Estado Novo. Nenhum destes esforços conseguiria total apoio de algum setor da hierarquia. Caracterizavam-se ambos por um espírito de espontaneidade, sendo cada qual uma clara resposta ao vazio da administração de D. Jaime.

O primeiro dos dois esforços que, em última análise, deu em nada, parecia destinado a ganhar maior apoio popular. Alceu Amoroso Lima, sob a ascendência ideológica de Maritain, fundou, em 1946, juntamente com Eduardo Frei, o Movimento Democrata Cristão para

a América Latina. Em 1948 criava-se, no Brasil, um partido com este nome. O PDC esteve, desde os seus primórdios, ligado ao clero, mas àqueles elementos do clero menos vinculados às políticas a nível local e estadual. De fato, foi um padre, Mons. Arruda Câmara (sem nenhum parentesco com D. Jaime), de Recife, quem presidiu a jovem falange durante os primeiros anos. A despeito da marcada pretensão de Arruda em apresentar o Partido como uma entidade verdadeiramente nacional (o que, na verdade, nenhum partido pré-64 chegou a ser), seus líderes cada vez mais provinham do centro-sul, especialmente de São Paulo, onde, em 1958, foi instalado o quartel general do PDC Brasileiro, e onde uma forte base eleitoral havia se solidificado em 1960.

Realmente, o PDC Brasileiro, como os seus correspondentes no Chile e na Venezuela, mobilizou agilmente muitos jovens católicos urbanos, descontentes com o coronelismo conservador, encantados com a visão de Maritain a respeito de progresso, catolicismo e Democracia, e confortados pelos estrondosos sucessos e aberturas amistosas dos partidos fundadores na Europa (Itália, Alemanha e França). No seu auge (e isso foi em 1962), o PDC Brasileiro reuniu 5,7% dos votos ao Congresso, cifra pouco impressionante mas suficiente para colocar o Partido como o quarto mais forte do país. Por que, então, falhou como novo instrumento pelo qual a Igreja pudesse resistir às tempestades futuras?

Vários fatores se constituíram em obstáculos: a antipatia de muitos bispos; a relutância da hierarquia em contrariar as linhas traçadas pelo falecido Cardeal Leme e criar um "Partido Católico" confessional (que não era o caso do PDC); a necessidade de evitar divisões ideológicas; a descentralização fundamental ou o localismo da política brasileira. Fica por determinar, ainda, a importância de cada fator. Para o momento, não nos parece forçado sugerir que o fracasso relativo do PDC foi inversamente proporcional ao sucesso do esforço alternativo iniciado pelo atual Arcebispo de Olinda e Recife, D. Hélder Câmara ⁴¹.

Em 1947, D. Hélder Câmara (sem parentesco com D. Jaime nem com Mons. Arruda) foi nomeado assistente nacional da Ação Católica Brasileira. Em 1950, tornou-se Bispo auxiliar do Rio de Janeiro. Antes destes compromissos, havia trabalhado com a juventude operária, com o movimento sindical e com jornalismo, em seu estado natal, o Ceará. Sua atuação lá provocou seguidas controvérsias, devido a seu passado de defensor do Integralismo. Foi na capital federal, entretanto, que ele se revelou um líder excepcional, dotado de incomum capacidade de levar as pessoas a se empenharem em tarefas extraordinárias. Pacifista, defensor dos pobres, suas idéias logo encon-

traram eco além das fronteiras do Brasil. É difícil avaliar a estatura de um homem em vida, mas não resta dúvida de que D. Hélder faz par com Getúlio, como líder político consumado. Ao lado de Arcoverde e Leme, perfeitos hierarcas, está entre os maiores líderes religiosos no Brasil dos últimos 100 anos.

Em 1947, quando ele e o advogado mineiro, membro da Ação Católica, Vieira Coelho, se manifestaram pela primeira vez sobre a construção de uma barca totalmente nova para que a Igreja pudesse velejar no mar dos tempos modernos (de acordo com entrevista no *Jornal do Brasil*, em 1972)⁴², sua carreira ainda não estava em evidência. Hélder rabiscou algumas linhas, criticando a Igreja, na esperança de reescrever o seu futuro. Para tanto, a estrutura ainda sem nome que Hélder propôs formalmente em 1950 a Mons. Carlo Chiari, Núncio apostólico no Brasil, visava a cobrir três tarefas “administrativas”: revitalizar as linhas de comunicação entre os bispos do país; superar as lacunas individuais dos membros do episcopado nacional; prover uma unidade mínima à administração cotidiana e a outros esforços da Igreja. Mons. Montini, ajudante do núncio e futuro Papa Paulo VI, prometeu criar a “Conferência”. Um ano depois, Hélder foi novamente a Roma e, somente em 1952, a Santa Sé houve por bem permitir o nascimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)⁴³.

A aparente simplicidade dos objetivos da “Conferência” não deve ocultar o significado sem paralelos da decisão do Vaticano. Nunca houve, no Direito Canônico (compilado em 1908) e na prática romana, qualquer precedente para a criação de uma estrutura *permanente* do tipo da CNBB e seu secretariado. Além disso, em nenhum país da América Latina, até então, o Vaticano havia querido desempenhar um papel direto nos assuntos internos da Igreja “Nacional” de uma nação independente e autônoma. O único caso semelhante foi Cuba sob Fidel Castro. Sem dúvida, a erosão do monopólio religioso do catolicismo, no “maior” país católico do mundo, desempenhou um papel nesta importante decisão política.

Dois anos após a criação da CNBB, a Santa Sé enviou ao Brasil um dos seus mais hábeis diplomatas, D. Armando Lombardi. O papel do novo Núncio, por mais de uma década (1954/64), foi tão fundamental para a política, orientação e sustentação da unidade da CNBB e de seu secretariado, sob a chefia do próprio D. Hélder – e tão essencial para os argumentos que mais tarde desenvolverei – que cito por extenso algumas afirmações fidedignas sobre Lombardi, emitidas por Bruneau, a partir de extensas entrevistas com bispos, clérigos e leigos através do Brasil⁴⁴:

Enquanto a maioria dos meus informantes sobre as relações entre Roma e a Igreja no Brasil criticava a Cúria Romana, o Secretariado de Estado e a “maneira romana” da Igreja Universal, todos confessaram-se muito bem impressionados com D. Armando. Notaram que era inteligente, ativo, consciente dos problemas e responsabilidades da Igreja em um país em desenvolvimento como o Brasil, convicto do papel que devia desempenhar na renovação da Igreja no Brasil. O seu canal de renovação foi a CNBB. Encontrava-se semanalmente com D. Hélder, planejava estratégias para mudança, assistiu à maioria dos encontros da CNBB, onde foram formuladas declarações sociais avançadas (por exemplo, em Campina Grande em 1956, Natal em 1959 e São Paulo em 1960) e apoiou publicamente essa orientação. D. Armando influenciou na nomeação para bispos de um grande número de jovens progressistas, que viriam a ser os líderes do setor ativo de pós-64. O Núncio também defendeu os “excessos” da ACB junto aos bispos que a criticavam, e em vários encontros tornou claro seu apoio à Organização. De modo geral, apoiou a CNBB como instituição, tanto quanto os indivíduos que constituíam o grupo, assistiu aos seus encontros e utilizou-se do seu órgão, o Comunicado Mensal, para publicar seus comunicados. É impossível saber ao certo se, neste apoio à CNBB e à sua orientação, D. Armando estava simplesmente representando os três Papas (Pio XII, João XXIII e Paulo VI), ou se agia com certo grau de independência. Provavelmente, a primeira das hipóteses é a mais provável. . .

Prescindindo da personalidade de D. Armando Lombardi, e enfocando principalmente seu cargo de prestígio como emissário do Santo Padre, é possível chegar a uma primeira conclusão: a partir da data de chegada de D. Armando ao Brasil, em 1954 (não a data da criação da CNBB em 1952), a CNBB tornou-se o porta-voz mais autorizado da Igreja Católica no Brasil. Como corolário, a CNBB — e não o Cardeal Arcebispo D. Jaime de Barros Câmara — tornou-se o verdadeiro sucessor do Cardeal Leme, enquanto o Secretário-Geral da CNBB, D. Hélder Câmara, emergiu como o líder de fato da Igreja Brasileira.

A criação de um mecanismo sofisticado como a CNBB pode parecer desproporcional à tarefa de transferir poder de um bispo a outro. Mas, como o Direito Canônico não previa regras de dispensa, remoções e promoções “laterais”, o mecanismo da CNBB permitiu ao Cardeal “reinar sem governar”. Politicamente, era essencial para D. Jaime reter algum poder e liderança, na medida em que representava

poderosa ala de conservadores na Igreja Católica no Brasil. A virtude final da CNBB, como observa Alves, foi que, com o tempo, seu secretariado conseguiu – de forma “profissional”, para o que faltava tecnologia a Leme – “um semi-monopólio sobre as comunicações entre a Igreja e o poder civil e entre a Igreja e as forças estrangeiras”⁴⁵.

Com base no estudo de Bruneau, chega-se a uma segunda conclusão (ou melhor, a uma tentativa): a instituição da CNBB ajudou a manter uma divisão permanente no interior da hierarquia da Igreja Católica. Examinemos o argumento. No seu estudo sobre os militares brasileiros, Stepan percebeu a existência e persistência inevitável de divisões no interior das grandes e complexas burocracias, como a militar. A Igreja não é exceção, como demonstram várias das monografias discutidas. Enquanto Bruneau tendeu a focalizar com simpatia as forças progressistas contemporâneas na Igreja Católica, somente Alves e, numa contribuição recente e esclarecedora, Niehaus e Tyson tentaram tratar sistematicamente das facções conservadoras, de sua origem e significação⁴⁶.

A literatura corrente abre duas áreas de controvérsias: o *rationale* das divisões e seu ponto de origem. Para as divisões, os autores evocam um *continuum* político-ideológico, cujos termos polares são o progressismo e o conservadorismo. A posição de uma facção no *continuum* deriva de sua atitude para com a mudança, a natureza da Igreja, o grau e o tipo de colaboração com o Estado, etc.. Na maioria das vezes, dá-se pouco peso a outras causas possíveis para a divisão, como, por exemplo, o uso e controle do poder burocrático.

A respeito do ponto de origem das divisões há menos consenso. Antoine o data desde o conflito entre diversas organizações católicas de juventude – e a posição que os bispos nelas tomaram – do período *imediatamente* pré-revolucionário (1963/64). Os outros analistas – Alves, Bruneau, De Kadt e Floridi – situam sua origem em 1960, quando um pequeno núcleo de bispos conservadores discordou do apoio da CNBB ao programa governamental de reformas de base, especialmente a reforma agrária e quando, no mesmo ano, um grupo de leigos extremamente conservador fundou um movimento conhecido como Sociedade para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)⁴⁷. A verdade é que os bispos dissidentes de 1960, D. Antônio de Castro Mayer, da diocese de Campos, e D. Geraldo Proença Sigaud, de Diamantina, e o fundador leigo da TFP, Professor Plínio Correa de Oliveira, haviam militado previamente na Ação Católica nos anos 30. Em 1943, os três denunciaram o “modernismo” (isto é, o Maritainismo) da Ação Católica Brasileira e, desde 1951, colaboraram juntos num seminário católico conservador, *O Catolicismo*⁴⁸.

Se esta divisão realmente data dos anos 30, surgem várias outras questões importantes: que papel as discordâncias no interior dos círculos eclesiais quanto ao Integralismo desempenharam na configuração das divisões dos anos 60? As discordâncias entre D. Hélder e seus colegas episcopais também se originaram nos anos 30, ou surgiram depois que D. Hélder assumiu a assistência nacional da Ação Católica Brasileira, em 1950? A análise de gerações, tão essencial para nossa compreensão dos militares brasileiros, pode ser igualmente útil para a História da Igreja.

Retomemos nossa segunda (ou melhor, tentativa de) conclusão, sugerida pela revisão precedente da literatura: a criação da CNBB perpetuou (e, provavelmente, intensificou) a divisão da hierarquia brasileira. A despeito dos fatores ideológicos, a concentração de poder, recursos e acesso a Roma pelo Secretariado da CNBB, tendeu a excluir e marginalizar a direita católica. Como isto ocorreu? Em primeiro lugar, parecia que D. Lombardi não era, em absoluto, um personagem neutro. Seu forte apoio à “instituição” da CNBB foi equivalente a uma defesa partidária da facção progressista, que administrava o secretariado. Não é este o significado real do retrato do Núncio pintado por Bruneau, ora como defensor do secretariado, ora advogado de suas políticas, ora apologista dos seus “excessos” frente a “bispos críticos” (isto é, politicamente conservadores)?

Em segundo lugar, tal partidarismo – confirmado também em outra descrição de Alves, na qual a intensa e íntima colaboração entre D. Hélder e D. Armando se tornou assunto de domínio público⁴⁹ – tornou a aproximação das facções uma causa perdida. Na medida em que as distinções necessárias e desejáveis entre Roma e Rio eram obliteradas, a função do Núncio, como observador imparcial e corte de penúltimo apelo, atrofiou-se.

Em certo momento, Bruneau nos leva a crer que a unanimidade e ausência de compromisso, com a qual a CNBB maneja seus assuntos, foram resultados genuínos de um longo processo sociológico (“institucionalização” e coerência ideológica). Em outro momento, porém, Bruneau – como Alves – admite claramente que a política, os programas e pronunciamentos da CNBB, feitos em nome de toda a hierarquia brasileira, originavam-se exclusivamente dos contatos com o Núncio, o Secretariado da CNBB e seus oito ou 10 aliados⁵⁰.

Como reagiu a direita católica diante desta marginalização involuntária? Fazem-se necessárias mais pesquisas a este respeito. Mas a imagem de bispos conservadores, retornando a pastagens distantes para proteger seus rebanhos, é irresistível e, em certo sentido, correta. Independentemente do alegado radicalismo da CNBB, os anos 50

foram de intensa piedade e devoção pública ao nível paroquial e diocesano. Associações de devotos, já fora de moda, participavam em massa dos Congressos Eucarísticos e promoviam ativamente campanhas nacionais como as peregrinações anti-comunistas da imagem de Nossa Senhora de Fátima e a Cruzada do Rosário em Família, do padre Peyton que, no catolicismo norte-americano, constituía alternativa ao Revdo. Billy Graham.

O reflexo político da liturgia — também evidente nos tempos de Leme — não está em questão aqui. É interessante, porém, assinalar que, em 1960, quando tensões e frustrações entre o catolicismo brasileiro e a sociedade começaram a vir à tona, o Professor Plínio Correa de Oliveira organizou um movimento “minúsculo e fanático” que, em mais ou menos cinco anos, arranhou apenas a superfície da vida política brasileira. A CNBB, ao contrário, abriu profundos sulcos na política da época.

VII

Apesar das acusações de radicalismo da parte da direita católica, a política e os objetivos da CNBB no período de 1954/64 foram desenvolvidos, em sua maior parte, em harmonia com as metas do Estado Brasileiro, independentemente dos indivíduos momentaneamente no poder. Quatro de nossas monografias oferecem material tão rico a este respeito, que seria redundante reproduzi-lo aqui. Contudo, faz-se pertinente, para nosso argumento, demonstrar a harmonia ideológica que aproxima Igreja e Estado neste período.

O crescente e intenso componente nacionalista da política brasileira (que se evidenciou especialmente a partir do segundo governo de Vargas) não enfraqueceu a política essencialmente anti-comunista realizada por todas as administrações brasileiras, desde 1930. Nos anos 50, o anti-Comunismo fazia parte da “Guerra Fria”, sendo o Estado teórico da defesa da “civilização ocidental e cristã”⁵¹. Após a descolonização da África e da Ásia, nem mesmo o suposto alinhamento da política externa brasileira como política de “Terceiro Mundo” (entre 1960 e 1964) impediu a implementação de uma política anti-comunista nas frentes domésticas — apesar das críticas, naquela época e agora.

Realmente, como sugere Skidmore, o “terceiro-mundismo” na política externa (que manteve a reboque os nacionalistas) e a política interna anti-comunista (que, embora *menos* alardeada no Brasil, manteve os EUA como interessado pretendente) eram uma fórmula viável para a nova era de Fidel e Kennedy⁵². Todas as administrações brasileiras trabalharam no sentido de evitar uma Sierra Maestra ao longo

das barrancas do Rio S. Francisco. E, por outro lado, nenhuma administração podia recusar-se a encher os cofres com os cobsres da Aliança para o Progresso.

No caso do Brasil, a excessiva dependência em relação aos EUA, que três décadas de industrialização haviam estabelecido, tornou essencial a existência de relações cordiais. Não há dúvida de que as viagens a Washington dos Srs. Kubitschek, Quadros e Goulart não foram meramente simbólicas, na medida em que a campanha interna contra o Comunismo era exatamente a moeda para pagar o pato.

E a posição ideológica da Igreja? Foram os liberais norte-americanos da geração de Truman que inventaram a “Guerra Fria”, e não a Igreja, assim como foi a CEPAL* que inventou o “desenvolvimentismo” e não o Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), reunido em Mar del Plata, em 1966. A Igreja Brasileira começou a concordar com estas posições à medida que ganhavam aceitação no Brasil. A Igreja também apoiou os governos que promoveram estas e outras políticas, nos tempos áureos da CNBB. Tal é, segundo me parece, o significado da seguinte afirmação de Alves: com uma possível exceção, diz ele, “. . . os pronunciamentos da hierarquia católica sobre problemas sociais são concomitantes ou posteriores nos projetos e pronunciamentos do governo”⁵³.

Quais eram, então, os projetos e pronunciamentos da Igreja? Para nossos propósitos basta um delineamento das atividades e intenções da CNBB para encerrarmos o argumento deste esboço histórico. Uma vez mais, a combinação da profundidade de De Kadt, Bruneau e Alves, nesta fase da vida da CNBB, torna absolutamente desnecessária qualquer repetição mais longa. Talvez a atividade mais importante da CNBB não se constituiu num projeto. Era uma das preocupações constantes de Roma o estado da Igreja Católica no Brasil, a “maior do mundo”. As soluções adotadas foram, ao mesmo tempo, tradicionais e inovadoras, tendo abarcado grande variedade de estratégias, mas, ao final de duas décadas, falharam na produção de resultados: o número de padres permanecia inadequado para a tarefa.**

* CEPAL é a sigla da Comissão Econômica para América Latina, das Nações Unidas. Seus economistas, nos anos 50 e 60, promoveram o “desenvolvimentismo” como uma variante do crescimento econômico capitalista.

** Desde 1964, o foco deixou de ser a expansão das fileiras clericais e passou a ser a criação de Comunidades Eclesiais de Base, dirigidas por leigos. Ver A. GREGORY (orig.) – *Comunidades Eclesiais de Base, Utopia ou Realidade* (1973) e M. Baraglia – *Evolução das Comunidades Eclesiais de Base* (1974), ambos da Editora Vozes, Petrópolis.

Nos tempos de D. Armando Lombardi, constituía uma estratégia a rápida expansão do episcopado. Entre 1950 e 1964, o número de jurisdições eclesiásticas cresceu de 116 para 178, taxa de crescimento superior a 50%. Além disso, atribuem-se à sua direta intervenção 48 novos bispados, 11 arcebispadados e 16 prelazias. Segundo Bruneau, o Núncio esteve também *diretamente* envolvido na indicação de 109 possíveis candidatos para 116 dioceses e 24 para 31 arcebispadados⁵⁴.

Infelizmente, o significado destas estatísticas nem sempre é claro. Bruneau e Alves nos fazem crer que Lombardi indicou para os cargos um grupo de progressistas, enquanto Antoine suspeita que isto está longe de ser verdadeiro. Além disto, não há estudos sobre as origens sociais do episcopado comparáveis à análise penetrante feita por Stepan, dos oficiais militares brasileiros. Alves é quem mais se aproxima do problema, reunindo os dados existentes. Mas, infelizmente, os estudos originais deixam a desejar⁵⁵. O que, então, pode ser dito?

Os comentários a seguir não são por demais precipitados. Primeiro, a rápida expansão das posições executivas de qualquer organização não é, necessariamente, garantia de uma liderança competente. Isto é especialmente verdade em uma organização como a Igreja, onde o recrutamento a nível sacerdotal havia previamente indicado declínios a longo prazo. Segundo, quando se trata do comportamento dissidente entre os membros de uma instituição, a base é mais propensa a tal conduta do que os oficiais executivos. No caso do Exército e da Igreja, raro é o comandante ou bispo que, tendo alcançado alto posto e idade avançada, escolha a via não-conformista. Terceiro, 60% da hierarquia eclesiástica brasileira, em meados dos anos 60, eram originários dos estados industriais mais avançados da União, embora, mais provavelmente, de suas áreas rurais (das quais vêm, como vimos, cerca de 60% dos padres). Em quarto lugar, bispos de origem rural, provavelmente, tendem mais a reafirmar as estruturas autoritárias vigentes de sociedade rural do que a desafiá-las. Finalmente, há um fato que todos estes estudos sugerem: durante o mandato de Lombardi, nenhum conservador foi nomeado bispo. Se isto é verdade, trata-se de exemplo pungente da marginalização da direita católica com relação à CNBB.

Quanto ao sacerdócio, o problema, como foi anteriormente descrito, estava na base da política de Lombardi: a mobilização maciça de clérigos europeus e norte-americanos como "missionários" no Brasil. Entre 1946 e 1964, os clérigos estrangeiros passaram de um terço a quase metade do total de clero no Brasil. Estes esforços, especialmente coordenados pelo Vaticano e pela hierarquia norte-americana, falharam na sua maior parte. Em compensação, a hierarquia italiana atuou com mais entusiasmo: hoje em dia, cerca de 25% dos

padres estrangeiros no Brasil são italianos (os quais, até 1974, pareciam ser os católicos menos afetados pelas inovações e contestações ideológicas da década anterior).

A importação maciça de clérigos estrangeiros, norte-americanos inclusive, criou problemas mais do que os resolveu. Neste período, requisitados pelos bispos, os estrangeiros atuaram numa vasta gama de posições que, comparadas com as grandes responsabilidades assumidas pelos missionários no século anterior, davam muito menos prestígio. Choque cultural, preparação inadequada, obstáculos de língua, nacionalismo — estes e outros empecilhos para uma atuação eficiente (para não falar dos altos custos de manutenção e das desistências anuais) — deram origem a inúmeros institutos de treinamento para clérigos *en route*. Mas, em 1967, Ivan Illich, que por uma década dirigiu em Guernavaca, México, o programa de treinamento mais importante da Igreja, recusou-se a continuar “escorando um navio prestes a submergir”⁵⁶.

Empreenderam-se, durante este período, fervorosos esforços para habilitar tecnicamente os clérigos brasileiros natos. O CERIS* deve sua existência a esta política, sendo administrado pela Universidade Católica de Lovaina. Entretanto, não existem estudos sobre o papel dos clérigos “tecnocratas” brasileiros e a possível consequência de seus laços intelectuais e financeiros com fundações, hierarquias estrangeiras, etc., que se possam comparar à provocante análise de Mutchler sobre o Chile e a Colômbia⁵⁷.

Finalmente, assuntos como: concílios de padres, eleição de bispos por padres ao invés de nomeações pelo Vaticano e pela hierarquia e, acima de tudo, o celibato sacerdotal, cuja solução urgente foi salientada de modo pungente pelo “Caso Danielou”, não eram centrais nos debates do período pré-64. Ao se encerrar o Concílio Vaticano II, o marcante encontro dos bispos da América Latina, em Medellín, só se daria quatro longos anos depois.

VIII

Voltemo-nos agora, sucintamente, para os programas sociais da CNBB, que se desenvolveram em três áreas de importância crítica para as missões da Igreja: meio estudantil, operário e camponês. Não é de admirar que os programas em questão correspondessem às preocupações dominantes do Estado Brasileiro, no momento preciso em que foram estabelecidos. Cabe aqui lembrar a observação de Alves de que a

* CERIS, Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais, é o instrumento de pesquisa do Episcopado Brasileiro.

Igreja, sempre que tomou posições, ela o fez concomitantemente ou posteriormente ao governo.

A iniciativa desta política teve origem em Roma? Ou emergiu primeiro no Brasil, a partir da experiência concreta dos anos 50, e só depois, por volta de 1961, tornou-se política oficial do Vaticano? O apelo dramático do Papa João XXIII, logo após a Revolução Cubana de 1961, é um documento importante, no qual o Vaticano apóia a cooperação íntima entre a Igreja Católica no Brasil e o Estado Brasileiro⁵⁸. “Os bispos deveriam demonstrar aos governos e a todos os responsáveis, a urgência de reformas estruturais e melhoramentos para as massas subdesenvolvidas. A hierarquia e a Igreja, de forma subsidiária, deveriam cooperar nesta melhoria e dela participar ativamente.”

Inequivocamente, trata-se de um compromisso do Papa com governos reformistas da época. Muitos analistas, neste período, percebiam o “reformismo” ou o “desenvolvimentismo” como alternativas viáveis para as retribuições injustas de um Estado socialista autoritário e as retribuições desiguais de uma economia capitalista sem freios. Em outras palavras, era uma alternativa entre o modelo cubano, que acabava de emergir, e o modelo da República Dominicana, que difamou justamente o Continente. Tinha-se de encontrar uma nova alternativa e a Igreja deveria ser sua parteira.

O modelo social que o Papa João XXIII recomendava aos fiéis e ao governo era nebuloso e ainda não havia sido experimentado. Por outro lado, o compromisso que propunha, entre as hierarquias nacionais e as políticas do Estado, tinha um preço: a subsidiariedade. Segundo o princípio da subsidiariedade, o Estado não deve empreender esforços sociais que possam ser executados, de forma competente, por instituições privadas; além disto, instituições privadas empenhadas em realizar algum “benefício” social têm direito a uma “parte do dinheiro do Estado”. Os democratas cristãos do Chile que, por esta época, viam-se a si mesmos como a exemplar alternativa latino-americana entre Comunismo e Capitalismo, totalitarismo e individualismo, muito fizeram no sentido de definir concretamente a subsidiariedade. Os sindicatos operários e camponeses, as escolas e outros empreendimentos nos quais a Igreja estava ativamente engajada, seriam idôneos recipientes dos “benefícios” dos tempos modernos⁵⁹.

O catolicismo estava, pois, comprometido com o “desenvolvimentismo”. Distante do Capitalismo e do Socialismo, a Igreja proclamava a participação nos frutos do trabalho social. Sob o “mito da Nação Católica”, que o Estado Brasileiro convenientemente sustentou, pluralistas (entre os quais católicos) e outros críticos achavam

quase impossível desafiar os privilégios que o Estado concedera de bom grado à Igreja.

Foi do meio estudantil — um dos alvos da CNBB — que a Igreja recebeu as mais severas críticas e onde, nos anos 50, sua influência havia sido muito fraca. A criação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC), após a guerra, contribuiu para esta situação, uma vez que o corpo dos estudantes católicos viu-se, desse modo, isolado das Universidades do Estado, onde era intenso o debate público. A maior contribuição da PUC para os debates da época veio do seu conhecido Reitor, o Pe. Fernando Bastos Ávila, S.J., que elaborou, no início dos anos 60, uma doutrina social de centro, que a Igreja pudesse apoiar. A proposta não era distinta da “revolução com liberdade” encontrada, meia década antes, nas páginas do semanário jesuíta chileno, *Mensaje* ⁶⁰.

O centro do pensamento e ação dos estudantes católicos não foi a Universidade Católica, mas o movimento estudantil conhecido como JUC — Juventude Universitária Católica — fundado em 1950 como ramo especializado da Ação Católica. Dois anos antes havia sido fundada uma estrutura correspondente para jovens trabalhadores, conhecida como JOC — Juventude Operária Católica. Não dá para contar aqui toda a sua história. Mas pode-se contar sua luta pela liberdade ⁶¹.

A maioria dos escritores se refere à JUC e à JOC como símbolos de uma guinada na vida católica brasileira e de um estreitamento dos laços com o pensamento católico radical francês. Ambas as visões são corretas. O modelo italiano corporativista de Ação Católica, estabelecido por Leme, acabou dando lugar ao modelo de “classe” franco-belga. Mas não é preciso exagerar. As novas organizações eram tão subordinadas à hierarquia quanto as antigas. Além disto, os assistentes (padres conselheiros) exerciam uma influência tão penetrante, que as principais orientações da JUC, por longo período, foram obra de sacerdotes como Mateus Rocha, Almey Bezerra, Romeu Dale, Thomas Cardonnel, Henrique Vaz. Sem dúvida, as doutrinas eram provocantes, humanistas e libertadoras — como o tempo viria parcialmente confirmar — mas a idéia de que a Ação Católica pós-1950 tornou-se “democrática” é, evidentemente, falsa. Além disto, até 1958, a JUC era considerada, nas palavras de De Kadt, “um movimento que discutia . . . textos bem preparados e altissonantes, mas que na realidade significaram muito pouco para a vida concreta do movimento”. Acrescenta o autor que a JUC era “ineficaz”, “incapaz de influenciar outros que não os (seus próprios) líderes”, dadas as “discussões e orientações teóricas excessivamente abstratas. . .” ⁶².

A JUC — exatamente como a JOC que, por uma série de razões, era menos clerical e refletia a militância operária moderada de seus quadros “white collar” — espelhava suas origens de classe média e média alta. Ambas as organizações eram essencialmente grupos de discussão, apesar da importante capacidade de facilitar contatos humanos pelo país e no exterior, uma das funções mais significativas dos movimentos de juventude neste período. É verdade também que os laços da JUC e JOC com a hierarquia, pelo menos *via* assistentes, foram bastante intensos por toda uma década.

As observações seguintes não pretendem minimizar a profunda transformação pela qual passou a JUC (e depois a JOC) — apesar da hierarquia — no começo dos anos 60 e para a qual a recente tese do sociólogo brasileiro, José Oscar Beozzo, é um guia útil⁶³. Essa transformação — que se tornou perceptível no X Congresso Anual, em 1960, e cujo testamento é o famoso documento *O Ideal Histórico* — envolvia três tarefas: a redefinição do mundo moderno em termos mais seculares; um compromisso, inspirado pelo Evangelho, no sentido de transformar o mundo; e, finalmente, a convicção de que a ação política direta era o único meio eficiente para atingir esses objetivos.

Inicialmente, esta metamorfose encontrou apoio entusiástico entre os assistentes da JUC. De fato, um deles, Pe. Almerly Bezerra, é que havia delineado e proposto *O Ideal Histórico*. Mesmo a hierarquia conseguiu momentaneamente moderar seus temores com relação à iminente secularização (laicização) dos JUCistas, à medida que as vitórias eleitorais da JUC sobre candidatos estudantis marxistas estabeleciam uma “influência católica” entre os jovens intelectuais, como em nenhuma outra fase da moderna História do Brasil.

De fato, a politização da JUC prosseguiu implacável e dialeticamente. Eventualmente, a colaboração com marxistas no movimento estudantil e o subsequente repúdio da JUC ao “desenvolvimentismo”, em favor do “Socialismo” e da “Revolução Brasileira” levariam a organização a um conflito com a hierarquia. Documentos eclesiásticos, entre 1961 e 1963, revelam o estado de alarme do episcopado e sua oposição à crescente autonomia da JUC em relação à autoridade episcopal, ao seu questionamento sistemático da adequação do corpo de “ensinamentos e doutrinas sociais” da Igreja e, finalmente, à sua presunção de falar sobre problemas políticos em nome do catolicismo e do cristianismo. Assim, por volta de 1961, o debate permanente a respeito de *grupo de interesse* ou *partido político* foi dar na redefinição da natureza da própria Igreja (um assunto que só ganhou terreno nos anos 70).

A análise que De Kadt faz deste período sugere, de modo correto, que o desafio da JUC à hierarquia nada mais era do que uma luta pela liberdade dos *impedimenta* de uma Igreja nos moldes de “neo-cristandade”, uma declaração dos direitos do leigo de agir sobre o mundo da maneira como ele, enquanto cristão e cidadão, julgasse correta e necessária.

Isto não quer dizer que JUC, JOC — e MEB, talvez a mais interessante experiência desenvolvida pela Igreja (com subsídios estatais) para libertar católicos “populares” da superstição e da servidão humana — tivessem o monopólio da verdade. De fato, apesar da magnanimidade e generosidade de inúmeros rapazes e moças, que a posteridade se contentará em saudar simplesmente como a “base”, a estratégia essencial de enviar “monitores” de classe média para libertar a classe trabalhadora e camponesa tinha sérias limitações.

Não obstante isso, a hierarquia mostrou-se consistente nos seus interesses e, conforme as palavras de De Kadt, “. . . foi de cabeça erguida ao encontro do desafio da JUC . . .”. Primeiro, desarticulou a JUC e, logo depois, a JOC e o MEB. Em menos de uma década, as três experiências centrais da renovação católica tinham chegado ao fim. A baixa foi horrenda. Deixava a Igreja a juventude católica dos anos 60. Teria sido a última geração generosa e ainda leal ao Evangelho? Em nenhum momento da história brasileira recente a hierarquia católica esteve tão sozinha na formulação das relações da Igreja com a sociedade brasileira.

E o nordeste, anfiteatro no qual a Igreja, o Estado e uma legião de outros grupos de interesse esperavam mobilizar e liderar os camponeses? Nesta região, a Igreja pode exercer mais influência — apesar de sua pobreza — do que a maioria das outras instituições. Foi no nordeste que a CNBB alcançou êxito em manter laços cordiais com o governo, sem ter que influenciar, pressionar ou coagir seus jovens quadros. Em primeiro lugar, os líderes dos Sindicatos Rurais da Igreja não eram estudantes e sim padres, mais diretamente sujeitos à disciplina da hierarquia. Por outro lado, estavam indelevelmente marcados por um rígido anti-Comunismo, razão fundamental que os impeliu a esse trabalho. Um observador partidário sentiu que os padres, longe de serem “comunistas”, como os latifundiários os chamavam, eram desde o início “contra-revolucionários”, procurando “desviar o movimento trabalhista rural das metas radicais fixadas por Francisco Julião e outros”. Outro observador, simpaticamente da Igreja, admite que o “exemplo competitivo das Ligas Camponesas de Julião foi *certamente* importante na determinação da política da Igreja”⁶⁴.

De modo geral, não deixa de ser bizarro que a presença da Igreja no meio rural continue a ter maior impacto — ou pelo menos maior durabilidade — do que no meio estudantil. Pode ser consequência dos fortes laços entre Igreja e Estado, que prevaleceram desde os anos 50, quando o Núncio, Mons. Chiarli, pela primeira vez convocou uma reunião de padres e oficiais do governo para combater a “miséria” rural. Pode ser também, como demonstra inquestionavelmente o recente trabalho do australiano Rowan Ireland⁶⁵, que os párocos rurais continuam projetando a imagem de patrão, burocrata e intelectual, imagem que os católicos “populares” ambigüamente mantêm e da qual deriva seu poder — e, por extensão, o da Igreja. Saber exatamente o que significava o nordeste, para a Igreja e para o Estado Brasileiro, no passado remoto da SUDENE, das Ligas e Sindicatos, exigiria o trabalho decifrador de algum historiador obstinado. Para o escritor, advogado e jornalista norte-americano Joseph Page, por exemplo, significou *The Revolution that Never Was* — a revolução que nunca ocorreu — em grande parte graças à Igreja⁶⁶.

Resta ainda uma última questão: como pode um relato como este, sobre a Igreja no Brasil, propositadamente excluir qualquer menção ao Concílio Vaticano II e à Revolução de 1964? De fato, ambos são eventos significativos e em curso, cujos efeitos eram dificilmente mensuráveis em 1964, data em que este estudo chegava ao fim.

Parece-me, entretanto, que nenhum dos dois eventos realmente mudou o curso da Igreja. Antes, reforçaram e aceleraram as direções diversas nas quais a Igreja Brasileira já havia começado a movimentar-se.

Um exemplo disto é o fato de que a Revolução de 1964 não criou o setor “tradicional” católico. Antes, deu àquele setor a oportunidade de polarizar todo um conjunto de recursos que o grupo da CNBB parece ter negligenciado completamente. Se foi realmente este o caso, e se a benéfica negligência derivou de uma política de marginalização, nenhuma das nossas fontes o diz com a certeza desejada.

Todavia, a direita católica organizou o sistema escolar católico, as conferências paroquiais de S. Vicente de Paula, organizações femininas, as Congregações Marianas, enfim, todo o aparato de movimentos que, conforme alguns observadores do começo dos anos 60, estariam, sem dúvida, destinados aos museus. Ao invés disso, eles desfilaram em São Paulo e no Rio de Janeiro e, desde então, continuam a exercer mais influência do que em 1935, se aceitarmos o que dizem Todaro e Antoine.

Por outro lado, o Concílio Vaticano II também sancionou um novo sentido de Igreja que, no calor da política eclesiástica, de sua retórica e de suas expectativas no final dos anos 50 e início dos 60, poucos realmente perceberam. O encontro de Medellín chamou esta

nova Igreja de "Povo de Deus" (Santo Agostinho provavelmente a ela se referia, ao falar da "Cidade de Deus") e um grupo de bispos do Terceiro Mundo a invocou poeticamente como "comunidades abraâmicas".

Sua forma não é discernível. A JUC, hoje em dia, inevitavelmente, faria da liberdade da dominação eclesiástica uma condição essencial da nova comunhão. O MEB, para contribuir, preferiria tornar-se mais pentecostal, isto é, mais igualitário e menos paternalista, nas suas insistências sobre a auto-libertação. Mas a qualidade essencial desta alternativa do "Povo de Deus", pelo menos para alguns observadores, é a sua aspiração de privar-se do poder, mantendo simultaneamente sua coesão universal e institucional, uma tarefa até agora encarada como sociologicamente impossível.

Na melhor das hipóteses, o Concílio Vaticano II e a Revolução de 1964 podem ter propiciado conjuntamente a emergência de uma *terceira realidade* na Igreja Católica no Brasil, uma emergente *Igreja Pastoral* que, evidentemente, compromete significativa maioria de bispos e padres. Embora seu componente leigo não seja inteiramente discernível, trata-se do grupo que herdou a CNBB nos últimos dias do Concílio Vaticano II e que, com grandes dificuldades, vem tentando reconciliar sua preocupação com os pobres e a defesa dos direitos humanos com a situação em que se encontra hoje.

A existência desta Igreja Pastoral tem sido surpreendente para qualquer observador que fizesse predições no começo dos anos 60, pois as pessoas tendem a ver o que querem e não o que existe.

Uma análise do papel desta Igreja Pastoral no Brasil está além do escopo histórico deste trabalho. Que ela não está sozinha na América Latina demonstrou-o a Igreja Chilena, no começo de 1974. Defrontados com um momento histórico sem paralelos, os Bispos chilenos enfatizaram, em uníssono, sua preocupação eminentemente pastoral, ao condenar o "clima de medo e insegurança" reinante no país. Para muitos, a Igreja Pastoral do Chile não pode assegurar o futuro do cristianismo mas, *no momento*, o mundo opta por ouvi-la e unir-se a ela na afirmação dos direitos de todos os homens, sem consideração de raça, cor, credo, condição política e econômica.

IX

Chegamos à nossa tarefa final: como o papel da Igreja em um país latino-americano se confronta com o modelo sociológico elaborado por um cientista social?

A visão de Vallier da hierarquia como promotora da mudança social precisa ser mais explorada. É verdade que, no Brasil, a hierarquia,

desde Leme até a CNBB, persistiu na defesa de seus próprios interesses institucionais que, por sua vez, foram definidos pelo declínio da qualidade da vida religiosa católica e pela irreversível erosão do monopólio religioso do catolicismo. Se a política dos bispos tivesse sido diferente e mais de acordo com as predições de Vallier, o catolicismo teria sido uma força crescente como a do pentecostalismo? Utilizando outro veio de questionamento comparativo: o que diria, precisamente, a hipótese de Vallier sobre o catolicismo, hoje, em Cuba ou, caso o governo Allende tivesse se mantido, no Chile? Parece-me que pesquisas futuras devem explorar a visão de Vallier através de estudos de caso sincrônico e diacrônico. O estudo de Ireland, acima citado, representa importante passo nesta direção.

A visão de Sanders, segundo a qual os inovadores leigos participam de uma comunidade permanente de influência sobre a hierarquia e de que suas visões a respeito do mundo secular são recebidas pelos bispos com interesse e confiança, e então transmitidas a toda a Igreja, simplesmente não se confirma. O caso brasileiro sugere que, quando a inovação ameaça romper o controle da hierarquia sobre estruturas legais, aquela agirá para conter e até erradicar as causas dessa inovação.

Ademais, o modelo de inovação que estamos considerando dá, até aqui, uma importância inesperada ao poderoso papel das forças eclesiais externas sobre a hierarquia nacional. De certo modo, isto não é surpreendente, dada a natureza transnacional da Igreja Católica. Contudo, tem sido convencional ver somente o protestantismo latino-americano como um conjunto de valores e estruturas dependentes de fontes externas. Talvez toda a história do moderno catolicismo na América Latina deva ser reescrita com ênfase nesta relação, agora evidente e significativa.

O que dizer da visão da "Rand", de que a Igreja está tentando se desvincular da política partidária? Esta visão, que apareceu em consequência de Medellin, não pode ser propriamente aplicada a este estudo que termina em 1964. Entretanto, sua importância se encontra no processo inverso, isto é, não na tentativa de desvincular-se, mas na intromissão na política partidária. O caso brasileiro aqui apresentado sugere que o conteúdo ideológico do Estado raramente foi questionado quando ia ao encontro dos interesses da Igreja como instituição. Monografias futuras devem comparar o caso do Brasil com o de Cuba e da Polônia.

NOTAS

- (1) Os seguintes "surveys" a respeito desta literatura são de interesse: Gerhard Drekonja - "Religion and Social Change in Latin America", *Latin*

- American Research Review*, VI:1 (Spring, 1971), 53/72; Thomas C. Bruneau – “Power and Influence: Analysis of the Church in Latin America and the Case of Brazil”, *Latin American Research Review*, VIII:2 (Summer, 1973), 25/51; e o excelente estudo de Brian H. Smith, S.J. – “Religion and Social Change: classical theories and new formulations in the context of recent developments in Latin America”, trabalho apresentado no VIII Congresso Mundial da International Sociological Association, em Toronto, Canadá, em agosto de 1974.
- (2) Ivan Vallier – *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1970), págs. 76/77; 114/119; 158/159.
 - (3) Thomas Sanders – “The Church in Latin America”, *Foreign Affairs*, 48:2 (January, 1970), 285/299; ver págs. 288/289 e 299.
 - (4) Luigi Einaudi, M. Fleet, R. Maulin & A. Stepan – “The Changing Catholic Church” in *Beyond Cuba: Latin America takes Charge of its Future*, Ed. L. Einaudi (N. Y., Crane Russack & Co., 1974), 75/96; pág. 91.
 - (5) *Ibidem*, 91/92.
 - (6) Neste trabalho, todas as referências são da edição americana de 1973, citada acima.
 - (7) Ocorreram várias alterações bibliográficas desde a primeira preparação deste trabalho. As mais significativas foram: o aparecimento, em 1974, de uma versão em língua portuguesa do livro de Bruneau – *O Catolicismo Brasileiro: época de transição*, das Edições Loyola de São Paulo; pode-se encontrar excertos da tese de Todaro nos seguintes trabalhos: Margaret Todaro Williams – “Integralism and the Brazilian Catholic Church”, *Hispanic American Historical Review*, 54:3 (August, 1974) e “The Politicization of the Brazilian Catholic Church: the Catholic Electoral League”, *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, 16:3 (August 1974), 301/325; a tese de Márcio Moreira Alves também foi publicada – *L'Église et la Politique au Brésil* (Paris, Les Éditions du Cerf, 1974), embora todas as indicações deste estudo refiram-se à paginação da tese original. Acabo de ser informado da existência de uma versão brasileira da obra do Pe. Ulisse Alessio Floridi, S. J., *O Radicalismo Católico Brasileiro*, trad. de Lenildo Tabosa Pessoa (São Paulo, Hora Presente, 1973). Todas as citações, porém, são da edição italiana.
 - (8) De Kadt, 54/55; Todaro, 28; Bruneau, 36, nº 70, 74.
 - (9) Bruneau, 36; Todaro, 28/32.
 - (10) A “romanização” é discutida no artigo clássico de Roger Bastide – “Religion and the Church in Brazil”, in *Brazil: Portrait of Half Continent*, eds., T. Lynn Smith e Alexander Marchant (N. Y. Dryden Press, 1951), 334/355. David Mutchler em *The Church as a Political Factor in Latin America: with Particular Reference to Colombia and Chile* (N. Y., Praeger, 1971) discute a dependência da Igreja nos dois países citados no título. O único trabalho que conheço que diz respeito ao Brasil é o estudo, ainda não publicado, do sociólogo australiano Rowan Ireland – “Catholic Clergy in the Northeast: An Elite for Modernization?” (1974), texto Mimeo, apresentado na Conferência sobre o Nordeste, realizada em novembro de 1974, em Racine, Wisconsin.
 - (11) De Kadt, 56; Todaro, 63/143 e sobre as origens sociais dos membros do Centro D. Vital, págs. 252/254.
 - (12) Bruneau, 38/39.
 - (13) Irmã Maria Regina do Santo Rosário, O. C. D. (Laurita Pessoa Raja Gabaglia) – *O Cardeal Leme* (Coleção Documentos Brasileiros, 113), Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1962, esp., págs. 216/226.
 - (14) *Ibidem*, 228, grifos nossos.

- (15) *Ibidem*, 227.
- (16) O discurso de Leme é citado por extenso por Todaro. Bruneau cita a observação de Oswaldo Aranha: "Quando chegamos do sul (Rio Grande do Sul) tendíamos para a esquerda. Mas após ter visto os movimentos religiosos populares, em honra a Nossa Senhora Aparecida e ao Cristo Redentor, compreendemos que não podíamos nos opor aos sentimentos do povo!", pág. 40. Originalmente citado por Regina do Santo Rosário, 289.
- (17) Pe. Geraldo Fernandes, C. M. F. - "A Religião nas Constituições Republicanas do Brasil", in *Revista Eclesiástica Brasileira*, 8:4 (Dezembro, 1948), 830/857.
- (18) Bruneau, 41/45; Todaro, passim; Wiarda, 15; e *Reivindicações Católicas* (Rio de Janeiro, Edição do Centro D. Vital, 1932).
- (19) Gianfranco Poggi - *Catholic Action in Italy: The Sociology of a Sponsored Organization* (Stanford Univ. Press, 1967), 239.
- (20) Alves, 43.
- (21) Regina do Santo Rosário, 310; Bruneau, 46.
- (22) Poggi, ob. cit., 18/24.
- (23) Bruneau, 29; Wiarda, 14/15; o artigo de Todaro aparecerá em *Hispanic American Historical Review*, 54:3 (August, 1974). Ver o impressionante estudo de Hélgio Trindade - *Integralismo (o fascismo brasileiro na década de 30)*, DIFEL-URGS, São Paulo, 1974. Corpo e Alma, XL, pág. 155, nº 16.
- (24) Octavio Ianni - *Crisis in Brazil* (N. Y., Columbia University Press, 1970). Ver Bruneau. A citação do texto refere-se ao título do capítulo 7. Outras dimensões de mudança global são: democratização política, descolonização, "Guerra Fria", policentrismo no campo socialista, realinhamento de estruturas corporativas como as forças armadas e religiões organizadas, ou as Igrejas.
- (25) Ver Bruneau, passim, para dados estatísticos, esp. 242/247. Ivan Illich - "The Vanishing Clergyman", in *Celebration of Awareness* (New York: 1969), 69/94.
- (26) Alfred Stepan - *The Military in Politics - Changing Patterns in Military Civilian Relations in Brazil* (Princeton University Press, 1971), 131.
- (27) Peter MastenDunne, S. J. - *A Padre Views South America*, (Milwaukee, 1945), IX.
- (28) John J. Considine - *Call for Forty Thousand* (New York, 1946); ver capítulo III, "The State of the Faith".
- (29) *Ibidem*, 305/306.
- (30) Ver Illich e Mutchler, ob. cit.. Sobre Cáritas, ver Bruneau, 69, nº 4.
- (31) Os escritos de Thales de Azevedo retomam o debate sobre a aplicabilidade dos índices de *appartenance*, desenvolvidos pela escola francesa de sociologia pastoral, para o caso do Brasil. Ver seu trabalho - *Catolicismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ministério de Educação e Cultura, 1955. O conceito do leigo como "cliente" é desenvolvido em um estudo recente, não publicado, do sociólogo paulista Douglas Teixeira Monteiro, "Sertão e Civilização: Compassos e Descompassos" (dezembro de 1974).
- (32) Alves, 46; Ralph Della Cava - *Miracle at Joazeiro*, (N. Y., 1970), passim.
- (33) De Kadt, 9/33; Teixeira Monteiro, ob. cit., passim; Shepard Forman - "Disunity and Discontent: a Study os Peasant Political Movements in Brazil", *Journal of Latin American Studies*, 3:1 (May, 1971), 3/24. Uma discussão importante sobre "religiosidade", é encontrada, num sentido um pouco diverso do aqui empregado, no trabalho de Thales de Azevedo - "Catolicismo no Brasil?", *Vozes: Revista de Cultura*, 63:2 (fevereiro de 1969), 117/124, esp. 120, 124 nº 11. Ver também Pedro A. R. de Oliveira - "Religiosidade Popular na América Latina", *Revista Eclesiás-*

- tica Brasileira*, 32: 126 (junho 1972), 354/364.
- (34) Emilio Willems – *The Followers of the New Faith* (Nashville, Tenn., 1969). Sobre protestantismo em geral, ver Waldo A. César – *Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1973. Trilhas, nº 2. Sobre pentecostalismo, ver Francisco Cartaxo Rolim, O. P. – “Expansão Protestante em Nova Iguacu” e “Pentecostalismo”, ambos na *Revista Eclesiástica Brasileira* 33:131 (setembro 1973), 660/675 e 33:132 (dezembro 1973), 950/964, respectivamente.
- (35) Paulo Freire – *Pedagogy of the Oppressed*, traduzido por Myra Bergman Ramos (N. Y., Herder and Herder, 1968). A operacionalidade da contração “católico-pentecostal” aparece com uma considerável certeza ao nível do culto: os cultos católicos eliminaram Cristo, uma figura “distante” substituída pela Virgem, pelos Santos e por outros “fazedores de milagres” populares, como o Padre Cícero. O pentecostalismo, ao contrário, afirma exclusivamente Cristo, excluindo a Virgem, Santos e “fazedores de milagres”. Ver, a este respeito, J. C. Maraschin – “A Imagem do Christo nas Camadas Populares”, e João Dias de Araújo – “Imagens de Jesus Cristo na Literatura de Cordel”, ambos in *Vozes: Revista de Cultura*, 68:7 (setembro 1974), 33/39 e 41/48, respectivamente.
- Para a análise de outra dimensão desta relação dialética, a relação urbano-rural, que deve ser vista como uma transformação espacial dramática, que torna possível o aumento radical da “conversão”, ver o excelente artigo de Waldo A. Cesar – “Urbanização e Religiosidade Popular: um Estudo da Doutrina Pentecostal na Sociedade Urbana”, *Vozes: Revista de Cultura*, 68:7 (setembro 1974), 19/28.
- (36) Bruneau, 62/63.
- (37) *Ibidem*, 61/66, 69; e Alves, 56/58.
- (38) Floridi, 178/183; Bruneau, 65.
- (39) Bruneau, 46/47, 101; Wiarda, 14/21; De Kadt, 58. Para uma análise completa do Movimento de Natal de D. Eugenio Sales, ver Candido Procópio Ferreira de Camargo – *Igreja e Desenvolvimento* (São Paulo, 1971), 65/77.
- (40) Os dados sobre o PDC foram retirados de Bruneau, 100/102 e de Alceu Amoroso Lima – *Memórias Improvisadas (Diálogos com Medeiros Lima)* (Petrópolis, 1973), 308/309.
- (41) O trabalho de José de Broucker – D. Helder Camara – *The Violence of the peacemaker*, traduzido por Herma Briffaut, (N. Y., Orbis Books, 1969) é útil, embora esopiano e, em alguns momentos, chega a ser uma biografia de má qualidade.
- (42) Entrevista de Cecília Monteiro, secretária particular de D. Helder durante muitos anos, ao *Jornal do Brasil*, 14 de outubro de 1972, citada por Alves, 80.
- (43) Alves, 80.
- (44) Bruneau, 117.
- (45) Alves, 85; sua extensa análise da CNBB e da CRB – Conselho dos Religiosos do Brasil, fundado em 1954 – é o melhor relato encontrado; 85/95.
- (46) Além de Antoine, Bruneau e Todaro, ver Márcio Moreira Alves – “L’Extreme Droite Catholique et la Politique Brésilienne”, trabalho apresentado no “Minicolloque” sur les Organizations Religieuses en tant que Forces Politiques de Substitution, Centre d’Etude des Relations Internationales, Paris, 20 de setembro de 1972, Mimeo; e Thomas Niehaus e Brady Tyson – “The Catholic Right in Contemporary Brazil: The Case of the Society for the Defense of Tradition, Family and Property (TFP)”, trabalho apresentado no Southwest Council on Latin American Studies, Waco, Texas, 22 de fevereiro de 1974, Mimeo.
- (47) Niehaus e Tyson, 6.

- (48) Alves – “L’Extreme Droite Catholique. . .”, 7.
- (49) Alves, 100/101.
- (50) Bruneau, 112/114; Alves, 80/82.
- (51) Sobre a “Guerra Fria”, ver o relato fascinante de Julain K. Prescott – *A History of the Modern Age* (N. Y., Doubleday, 1972), 3/78.
- (52) Thomas Skidmore – *Politics in Brazil, 1930-1964* (N. Y., Oxford, 1967), 199.
- (53) Alves, citado por Bruneau, 115. Grifos nossos.
- (54) Bruneau, 117.
- (55) Alves se baseia no trabalho do Pe. Godefredo Deelen – “O Episcopado Brasileiro”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 27 (junho de 1967), 310/332.
- (56) Ivan Illich – “The Seamy Side of Charity”, *America* (January 1967).
- (57) Mutchler; R. Ireland, no estudo acima citado, percebe as disparidades das dioceses do nordeste e centro-sul quanto à dependência com relação a fundos externos, págs. 25/26; Bruneau sugere que D. José Gonçalves foi eleito Secretário-Geral da CNBB porque “ele sabia alemão, o que era de extrema importância, porque os Bispos alemães entre Adveniat e Miserior financiariam a CNBB pelos cinco anos seguintes”; págs. 124 e 141, n. 9.
- (58) Bruneau, 119.
- (59) No trabalho de Mutchler, pág. 379, aparecem citadas no original as visões chilenas sobre subsidiariedade. Para uma discussão geral deste princípio, ver Jean-Yves Calvez – *Igreja e Sociedade Econômica: o Ensino Social dos Papas Leão XIII a Pio XII (1878/1958)*, tradução de Agostinho Veloso, Porto, Tavares Martins, 1960, passim.
- (60) Fr. Fernando Bastos de Ávila, S. J., *Neo-Capitalismo, Socialismo e Solidarismo* (Rio de Janeiro, 1963).
- (61) Além do material publicado por De Kadt e Cândido Mendes – *Memento dos Vivos: a Esquerda Católica no Brasil* (Rio de Janeiro, 1966), ver José Oscar Beozzo – “Les Mouvements des Universitaires Catholiques au Brésil: Aperçu Historique et Essai d’Interpretation”, tese de Sociologia, Universidade Católica de Lovaina, fevereiro de 1968 (Mimeo) e José Luiz Sigríst – “Fenomenologia da Consciência Universitária Cristã no Brasil”, tese doutoral, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, 1973 (Mimeo).
- (62) De Kadt, 60/61, passim.
- (63) Beozzo, 126/127.
- (64) Joseph Page – *The Revolution that Never Was* (N. Y., Brossman, 1972), 152/153; e Cândido Procópio Camargo, *O Movimento de Natal* (Bruxelas, Centre de Documentation sur L’Action des Églises dans le Monde, 1968), 141, grifos nossos.
- (65) R. Ireland, 8, 27/28.
- (66) Page. ob. cit..