

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

NILMAR DE SOUSA CARVALHO

**CONOSCO, SEM NÓS OU CONTRA NÓS: A IGREJA CATÓLICA E A SUA
PROPOSTA DE REFORMA AGRÁRIA COMO ESTRATÉGIA DE
REPOSICIONAMENTO DENTRO DA SOCIEDADE NA SEGUNDA METADE DO
SÉCULO XX.**

**Juiz de Fora
2020**

NILMAR DE SOUSA CARVALHO

**CONOSCO, SEM NÓS OU CONTRA NÓS: A IGREJA CATÓLICA E A SUA
PROPOSTA DE REFORMA AGRÁRIA: COMO ESTRATÉGIA DE
REPOSICIONAMENTO DENTRO DA SOCIEDADE NA SEGUNDA METADE DO
SÉCULO XX.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: tradições religiosas e perspectivas de diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito à obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Orientador: Volney J. Berkenbrock

**Juiz de Fora
2020**

Ficha cartográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Carvalho, Nilmar de Sousa.

Conosco, sem nós ou contra nós: A Igreja Católica a e sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro da Sociedade na segunda metade do século XX / Nilmar de Sousa Carvalho - 2020.

175 p.

Orientador: Volney J. Berkenbrock

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2020.

1. Igreja Católica. 2 Reforma Agrária 3. Doutrina Social da Igreja 4. Religião Pública. I. Berkenbrock, Volney J, orientador. II. Título.

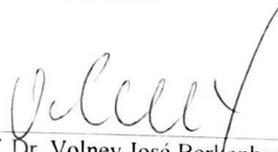
NILMAR DE SOUSA CARVALHO

Conosco, sem nós ou contra nós: A Igreja Católica e a sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro de sociedade na segunda metade do século XX

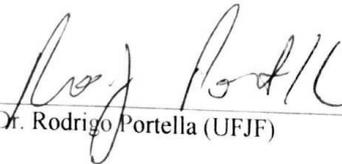
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 28/02/2020.

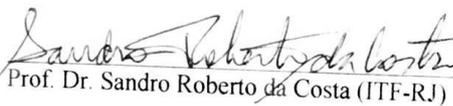
Banca Examinadora



Prof. Dr. Volney José Berkenbrock – Orientador



Prof. Dr. Rodrigo Portella (UFJF)



Prof. Dr. Sandro Roberto da Costa (ITF-RJ)

*Dedico este trabalho aos meus inesquecíveis pais:
Cícero de Deus Carvalho e Nelzira Josefa de S.
Carvalho (In Memoriam) e aos
Mártires da luta pela terra no Brasil
Irmã Dorothy Stang e Padre Josimo Tavares (In Memoriam).*

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um gesto de humildade, é a certeza explícita de que somos limitados e que necessitamos de auxílio para superar as adversidades. Como as lutas, pelas quais nós nos dispomos enfrentar, por vezes, são árduas, precisamos recorrer ao auxílio daqueles que são nossos irmãos de todas as horas. É por isso, que utilizo desse espaço para agradecer a todos que me incentivaram nos momentos de descrença. Em primeiro lugar, a minha família, a minha esposa amada, Ana Lúcia, a minha querida filha, Ana Clara e ao meu irmão, Ilmar Carvalho, que estiveram sempre ao meu lado nos momentos de alegria e desilusão. Meus sinceros agradecimentos aos professores, que me ensinaram a perceber a importância do conhecimento, Lia de Aquino Carvalho, Janaina Perrayon, Álvaro Penalva, Alexandre Oliveira, Rodrigo Portella e Volney Berkenbrock. E, aos meus amigos, Maicon Carreiro, Maurício Antônio e Ricardo Mazzeo.

*...pela força do nosso trabalho, pela nossa luta,
cortamos o arame farpado do latifúndio e
entramos nele, mas quando nele chegamos, vimos
que havia outros arames farpados, como o arame
da nossa ignorância. Então eu percebi que quanto
mais inocentes, tanto melhor somos para os donos
do mundo.*

(camponês de um grupo de Sem Terra).

RESUMO

Esta pesquisa foi realizada com o intuito de uma maior compreensão acerca do reposicionamento da Igreja Católica na sociedade brasileira a partir de sua proposta de reforma agrária, elaborada entre os anos de 1950 a 1964. Para auxiliar no seu entendimento foi realizada uma análise de como se originou a Doutrina Social da Igreja, quais foram as inflexões da Igreja após a sua separação do Estado no final do século XIX e, quais as implicações percebidas pela Igreja devido a apresentação da primeira proposta de reforma agrária, apresentada pelo Partido Comunista Brasileiro. No início da segunda metade do século XX, o Brasil sofreu profundas transformações sociais no meio rural. O problema da falta de acesso à propriedade da terra, vivenciado por milhões de brasileiros foi, aos poucos, se tornando um tema bastante debatido entre os vários setores da sociedade. Dentre eles, a Igreja Católica que, preocupada com os rumos que a discussão estava tomando e com o intuito de se antecipar à revolução, convocou, em setembro de 1950, a I Semana Ruralista realizada na cidade de Campanha (MG). Durante os anos seguintes, o debate sobre a reforma agrária foi ganhando cada vez mais espaço dentro do seu corpo hierárquico. Em setembro de 1954, a II Assembleia Geral da CNBB lançou o primeiro documento sobre o tema: A Igreja e a reforma agrária. Em 1956, os bispos nordestinos se reuniram na cidade de Campina Grande (PB) e, em 1959, na capital do Rio Grande do Norte. A partir de 1960, os encontros dos bispos passaram a ser convocados pela própria CNBB. Em outubro de 1961 e 1963, o presidente da CNBB convocou a Comissão Central da CNBB para refletir sobre a publicação das encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, e a sua relação com a questão agrária. Durante o governo de João Goulart (1961-1964) foi aprovado o estatuto do trabalhador rural e a Igreja apoiou as Reformas de Base. A pesquisa seguirá a ordem cronológica dos fatos que ocorreram entre os anos de 1950 e 1964 e, serão feitas análises dos documentos eclesiais e bibliografias sobre o assunto. A Igreja Católica, beneficiada por um modelo de laicidade compósito, que possibilitou uma espécie de cooperação com o Estado, tornou-se uma religião pública e, adaptou-se aos novos desafios da contemporaneidade, para preservar os seus interesses. Diante da ameaça de perder espaço, ela tratou de apresentar uma série de projetos sociais com a finalidade de continuar exercendo influência dentro da sociedade.

Palavras chave – Igreja Católica. Reforma Agrária. Doutrina Social da Igreja. Religião pública.

ABSTRACTT.

This research was carried out with the intention of a greater understanding about the repositioning of the Catholic Church in the Brazilian society from its proposal of Agrarian Reform, elaborated between the years of 1950 to 1964. To aid in its understanding an analysis of how originated the Church's Social Doctrine, what were the inflections of the Church after its separation from the State at the end of the 19th century and, the implications perceived by the Church, due to the presentation of the first agrarian reform proposal, presented by the Brazilian Communist Party. At the beginning of the second half of the 20th century, Brazil underwent profound social changes in the countryside. The problem of the lack of access to land ownership, experienced by millions of Brazilians, was gradually becoming a very debated topic among the various sectors of society. Among them, the Catholic Church, which, concerned with the direction the discussion was taking and in order to anticipate the revolution, convened, in September 1950, the 1st Ruralist Week held in the city of Campanha (MG). During the following years, the debate on agrarian reform gained more and more space within its hierarchical body. In September 1954, the Second General Assembly of the CNBB released the first document on the topic: The Church and agrarian reform. In 1956, the northeastern bishops met in the city of Campina Grande (PB) and, in 1959, in the capital of Rio Grande do Norte. From 1960 onwards, meetings of bishops began to be called by the CNBB itself. In October 1961 and 1963, the CNBB president convened the CNBB Central Commission to reflect on the publication of the encyclicals *Mater et Magistra* and *Pacem in Terris*, and their relationship with the agrarian issue. During the government of João Goulart (1961-1964), the rural worker statute was approved and the Church supported the Basic Reforms. The research will follow the chronological order of the facts that occurred between the years of 1950 and 1964 and, will be made analyzes of the ecclesial documents and bibliographies on the subject. The Catholic Church, benefiting from a composite secular model, which enabled a kind of cooperation with the State, became a public religion and, adapted to the new challenges of contemporary times, to preserve its interests. Faced with the threat of losing space, she tried to present a series of social projects with the purpose of continuing to exert influence within society.

Keywords - Catholic Church. Land reform. Social Doctrine of the Church. Public religion

SIGLAS E ABREVIATURAS

ACB – Ação Católica Brasileira

AP - Ação Popular

BNDE - Banco Nacional de Desenvolvimento

CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina

CNA - Confederação Nacional da Agricultura

CNBB- Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil

CNPA- Comissão Nacional de Políticas Agrária

CONSIR- Comissão Nacional de Sindicalização Rural

CONTAG - Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura

CVSF- Comissão do Vale do São Francisco

DNOCS - Departamento Nacional de Obras Contra a Seca

ETA – Escritório de técnicos da Agricultura

INIC - Instituto Nacional de Imigração e Colonização

JAC- Juventude Agrária Católica

JEC- Juventude Estudantil Católica

JOC- Juventude Operária Católica

JUC- Juventude Universitária Católica

LEC- Liga Eleitoral Católica

MTPS - Ministério do Trabalho e da Previdência Social

PCB - Partido Comunista do Brasil

SUDENE - Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

SUPRA - Superintendência da Reforma Agrária

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO -----	13
2 CAPÍTULO 1 - A IGREJA CATÓLICA E OS DIREITOS SOCIAIS NO FINAL SÉCULO XIX E NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX -----	21
2.1 A ENCÍCLICA <i>RERUM NOVARUM</i> COMO UM NOVO OLHAR SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA-----	22
2.1.1 A Igreja Católica e a propriedade privada -----	25
2.1.2 A Igreja Católica e o medo do avanço comunista -----	30
2.1.3 Leão XIII e o discurso em favor da sindicalização dos operários -----	32
2.2 A SEPARAÇÃO ENTRE A IGREJA E O ESTADO COMO UM NOVO ALVORECER DA IGREJA CATÓLICA -----	35
2.2.1 A Igreja Católica após a ruptura com o Estado -----	38
2.2.2 O projeto sócio-religioso de Padre Júlio Maria -----	42
2.2.3 A carta pastoral de Dom Sebastião Leme (1916), e o seu projeto de Igreja para o Brasil na primeira metade do século XX -----	48
2.3 A PRIMEIRA PROPOSTA DE REFORMA AGRÁRIA APRESENTADO PELO PARTIDO COMUNISTA BRASILEIRO (1946) -----	56
3 CAPÍTULO 2 - OS PROJETOS DE REFORMA AGRÁRIA APRESENTADOS PELA IGREJA CATÓLICA ENTRE 1950 A 1963 -----	69
3.1 A CARTA PASTORAL DO BISPO DOM INOCÊNCIO ENGELKE -----	71
3.2 AS DECLARAÇÕES EPISCOPAIS SOBRE A REFORMA AGRÁRIA, PUBLICADAS APÓS A I SEMANA RURALISTA DE 1950 -----	81
3.2.1 As conclusões das declarações dos bispos do Nordeste -----	90
3.2.2 Novos debates acerca da reforma agrária após os encontros dos bispos do Nordeste -----	95
3.3 O INTEGRISMO CONSERVADOR MILITANTE DOS BISPOS CASTRO MAYER E PROENÇA SIGAUD CONTRA A REFORMA AGRÁRIA-----	100
3.4 PRONUNCIAMENTO DO ARCEBISPO DOM VICENTE SCHERER SOBRE A REFORMA AGRÁRIA -----	103
3.5 ENCONTRO DOS BISPOS DO VALE DO RIO DOCE -----	104
3.6 REUNIÃO EXTRAORDINÁRIA DA COMISSÃO CENTRAL DA CNBB -----	107
3.7 PLANO DE EMERGÊNCIA PARA A IGREJA DO BRASIL -----	109
3.8 AS AFINIDADES ENTRE A PROPOSTA DE REFORMA AGRÁRIA DA IGREJA E O AS REFORMAS DE BASE DO PRESIDENTE JOÃO GOULART COM RELAÇÃO A QUESTÃO AGRÁRIA -----	114
3.8.1 As reivindicações sugeridas pela Igreja e atendidas por João Goulart -----	118
3.8.2 Os novos rumos da política agrária após 1964 -----	119

4 CAPÍTULO 3 - A IGREJA CATÓLICA E OS DESAFIOS DA MODERNIDADE ----	122
4.1 A IGREJA CATÓLICA E A QUESTÃO DA LAICIDADE NO BRASIL DURANTE A PRIMEIRA E SEGUNDA REPÚBLICAS -----	123
4.2 A IGREJA CATÓLICA COMO RELIGIÃO PÚBLICA -----	130
4.3 O INTERESSE DA IGREJA CATÓLICA EM DEFENDER QUESTÕES SOCIAIS E POLÍTICAS COMO ESTRATÉGIA PARA SE REPOSICIONAR FRENTE OS DESAFIOS DO MUNDO SECULARIZADO -----	144
4.3.1 Thomas Bruneau e a ideia de influência como causa das mudanças sociais da Igreja -----	144
4.3.2 A Igreja Católica como agente dinamizador que influencia e é influenciada pela sociedade -----	148
4.3.3 A proposta de reforma agrária da Igreja Católica e os seus múltiplos agentes dinamizadores -----	158
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	162
6 FONTES DOCUMENTAIS -----	167
7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS -----	169

1 INTRODUÇÃO

A escolha do tema de pesquisa para a dissertação de mestrado: “Conosco, sem nós ou contra nós: a Igreja Católica e a sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro da sociedade na segunda metade do século XX” é fruto de duas situações pessoais. Durante a minha infância e adolescência vivi na zona rural em uma cidadezinha no interior do Estado do Piauí, desde então, pude observar, *in loco* a luta do meu pai para defender a terra de trabalho. O segundo aspecto foi motivado pelo fato de ter, na década de 1990, participado, no Estado do Piauí, da Romaria da Terra. Um movimento promovido anualmente pelas dioceses que compõem o regional Nordeste IV da CNBB. O encontro dessas duas vivências despertou em mim, o interesse em querer pesquisar acerca do envolvimento da Igreja Católica com o problema agrário no Brasil. A minha aproximação com a Igreja Católica e, o desejo de aprofundar os meus conhecimentos acerca da sua Doutrina Social foram também decisivos na escolha do tema. Vale ressaltar, ainda que, a pesquisa é a continuação daquilo que fora apresentado, por mim, em forma de monografia, no término da Licenciatura em História, na Universidade Católica de Petrópolis (Julho/2017).

Na segunda metade do século XX, o Brasil sofreu profundas transformações sociais no meio rural. A luta pela distribuição de terra, já em curso em outros países, aos poucos foi se tornando um tema inevitável entre os diferentes grupos da sociedade, de um modo especial, no meio político. Esse debate reverberou com a volta do país ao regime democrático, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial.

Preocupada com a possibilidade de que pudesse acontecer no Brasil uma convulsão social, em função da urgência em discutir o assunto, a Igreja Católica se propôs a apresentar uma proposta de reforma agrária elaborada entre os anos de 1950 a 1964. No entanto, antes de analisar o conteúdo das reflexões da Igreja sobre o assunto, é necessário compreender como se formou a sua Doutrina Social, os rumos adotados por ela após a separação entre a Igreja e o Estado e quais foram às reivindicações do PCB, quando em 1946 elaborou a primeira proposta de reforma agrária.

A Doutrina Social da Igreja tem a sua origem na encíclica *Rerum Novarum* escrita pelo Papa Leão XIII (1891), que representou uma nova hermenêutica da realidade sócio-política e religiosa da sociedade europeia no final do século XIX. O pontífice entendeu que não poderia mais postergar a necessidade de diálogo com o século. Segundo Leão XIII, a consciência social da revolução industrial na Europa, que se expandiu sob o signo do

capitalismo liberal, propiciou a formação de uma classe de miseráveis, atulhados em subúrbios precarizados, seguida das mais desumanas condições de trabalho. Diante dessa realidade, era necessário lançar um novo olhar sobre a realidade social multifacetada protagonizada pela modernidade.

O Papa Leão XIII empreendeu uma tentativa de conciliar o espírito moderno com a tradição cristã. Sendo assim, a sua carta encíclica representou a inauguração de uma nova fase da cultura ocidental e uma nova época na história da Igreja Católica. O Papa defendeu que a Igreja participasse de forma efetiva de discussões que apontassem soluções possíveis para os vários problemas sociais.

Dentre os variados temas abordados pelo Papa Leão XIII, três ajudarão na compreensão de como a Igreja começou a pensar a sua Doutrina Social. O primeiro diz respeito, ao discurso de defesa da propriedade privada, apresentado pela tradição cristã, como um direito natural e, promotor da liberdade. Leão XIII na esteira do que havia defendido a tradição católica afirmou que a propriedade privada é um direito natural, mas deve ter uma função social. O segundo tratou da apreensão da Igreja Católica com relação ao avanço das ideias anticristãs defendidas pelo materialismo histórico. A Igreja temia que a negação da religião, da propriedade privada e o uso da violência como forma de resistência, promovessem o acirramento dos conflitos envolvendo as classes sociais e, ainda, que esse discurso despertasse interesse nos católicos. Por fim, o apelo do papa para que os trabalhadores se organizassem por meio de sindicatos como uma forma de garantir os seus direitos.

Além dos fundamentos que originaram a Doutrina Social, outros dois temas também serão relevantes para situar o objeto de estudo dentro do contexto histórico. O primeiro fato foi o término do padroado celebrado com a promulgação da Carta Constitucional de 1891 que estabeleceu a separação entre a Igreja e o Estado. Esse acontecimento histórico, ao mesmo tempo em que possibilitou maior liberdade de ação da Igreja, pois as decisões eclesiais passaram a não depender mais da chancela do Estado, obrigou a Igreja Católica a construir um novo *modus operandi* de atuação, submetendo a Igreja a se reposicionar dentro da sociedade brasileira, devido ao processo de laicidade e a secularização do Estado em curso. O segundo acontecimento histórico, definido como aquele que impeliu a Igreja Católica a se “antecipar à revolução”, ou seja, a se movimentar, diz respeito à iniciativa do Partido Comunista Brasileiro como protagonista da luta pela distribuição de terra. Insatisfeito com a pouca relevância dada pela Assembleia Constituinte (1946), acerca da questão agrária, o PCB apresentou uma proposta de reforma agrária. O movimento defendia que uma das causas do

atraso econômico do país era resultado da falta de políticas públicas que garantissem o acesso a terra. Adotando um discurso de ordem que propôs a realização da reforma agrária na lei ou na marra, por um grupo mais radical, o PCB provocou um amplo debate sobre o tema e, instigou a Igreja Católica a refletir também sobre o assunto.

Diante da urgência em discutir a questão agrária, o bispo Dom Inocêncio Engelke da diocese de Campanha no Estado de Minas Gerais convocou a I Semana Ruralista em setembro de 1950. O encontro, que contou com a participação de fazendeiros, professores, sacerdotes e religiosos, resultou na elaboração do primeiro documento sobre o tema com o título: *“Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”*. Dividido em duas partes, o documento demonstrou a necessidade de conter os avanços das ideias defendidas pelo PCB e, estabeleceu a necessidade de formar leigos conscientes que atuassem como líderes das comunidades rurais.

No ano seguinte (1951), com o mesmo ideal preconizado pelo bispo de Campanha, foi publicado o segundo documento sobre o problema agrário assinado por 113 bispos, denominado de pastoral coletiva. O colegiado defendeu que o acesso a terra era um direito individual e social e, propôs que houvesse incentivo à geração de emprego, criação de cooperativas e, ainda, que fosse estendida à legislação trabalhista e de previdência social aos trabalhadores rurais.

Em 1952, a Igreja lançou mais uma declaração sobre a situação do campo rural brasileiro, agora com a participação de arcebispos, bispos e prelados do Vale do São Francisco, reunidos em Aracaju. O objetivo era influenciar a Comissão Nacional de Políticas Agrárias a aprovar uma emenda constitucional que previa a desapropriação de terras sem cultivo ou mal cultivadas.

Em setembro de 1954, em sua II Assembleia Geral, a CNBB lançou o primeiro documento sobre o tema: *“A Igreja e a reforma agrária”*. Três aspectos tornaram este fato relevante, primeiro por se tratar de uma publicação elaborada pelo episcopado nacional; segundo por significar uma síntese do pensamento e da ação da Igreja concernente a esse tema, resultado das várias reflexões presentes nas cartas pastorais, elaboradas anteriormente e, terceiro, pelo fato da Igreja ter apresentado pela primeira vez um conceito de reforma agrária.

Em 1956, os bispos nordestinos se reuniram na cidade de Campina Grande (PB) e, em 1959, na capital do Rio Grande do Norte. Desses dois encontros foi elaborado um

documento com o título: “*A declaração dos bispos do Nordeste*”. Os encontros dos bispos serviram para alinhar o discurso desenvolvimentista do governo federal com as ideias dos preladados com relação à necessidade de criar condições favoráveis para os nordestinos, dentre elas: o acesso à exploração agrária, a locação rural e a desapropriação das áreas de terra aproveitáveis.

A partir de 1960, os encontros dos bispos passaram a ser convocados pela própria CNBB. Em dezembro daquele mesmo ano ocorreu o encontro dos arcebispos e bispos da Província Eclesiástica de São Paulo. Estava presente, além do secretário-geral da CNBB Dom Hélder Câmara, o núncio apostólico Dom Armando Lombardi. O objetivo era analisar se o projeto de lei denominado de Revisão Agrária, apresentado pelo governo do Estado de São Paulo, estava de acordo com a Doutrina Social da Igreja.

Ainda no ano de 1960, o professor Plínio de Oliveira, juntamente com Dom Castro Mayer, bispo de Campos (RJ) e, dom Geraldo Proença Sigaud, bispo de Diamantina (MG) se posicionaram contrários à proposta de reforma agrária que estava sendo elaborada pela CNBB e, para justificar as suas discordâncias, publicaram um livro com o título: “*Reforma agrária, problema de consciência*”, no qual lançaram dúvidas se a Igreja deveria ou não se envolver com essa discussão.

Em 18 de janeiro de 1961, o arcebispo metropolitano de Porto Alegre (RS), cardeal Dom Vicente Scherer, em nome do episcopado Rio-grandense, se pronunciou de maneira favorável à discussão acerca da reforma agrária, por considerar que era urgente encontrar uma solução para o problema.

Em julho de 1961, os bispos do Vale do Rio Doce, no Estado de Minas Gerais apresentaram ao poder público e, à iniciativa privada, uma sequência de sugestões, como a aprovação de crédito rural destinado à construção de casas, aquisição de instrumentos agrícolas, pesquisas do solo, etc.

Em outubro de 1961, o presidente da CNBB, Dom Jaime Câmara, convocou a Comissão Central da CNBB para refletir sobre a publicação da encíclica *Mater et Magistra* do Papa João XXIII. O evento foi uma maneira de o episcopado brasileiro manifestar a sua satisfação pela aproximação de alguns temas elucidados na encíclica, com os problemas que estavam sendo refletidos pela Igreja naquele momento no Brasil.

Em abril de 1962, a CNBB realizou a sua V Assembleia Ordinária com o intuito de atender o apelo do Papa João XXIII, que em dezembro de 1961, havia pedido que fosse

elaborado um plano de trabalho para a Igreja na América Latina que atendesse às condições da Igreja neste Continente e que indicasse as medidas a serem tomadas, no âmbito da sua ação pastoral e, também, no campo econômico-social.

Em 30 de abril de 1963, a Comissão Central da CNBB voltou a se pronunciar sobre a situação socioeconômica do país. Motivados pela publicação da segunda encíclica de João XXIII, *Pacem in Terris*, o episcopado resolveu apoiar as Reformas de Base apresentadas pelo presidente João Goulart.

Durante o mandato de João Goulart, algumas reivindicações propostas pela Igreja foram atendidas. Foi criada a Superintendência da Reforma Agrária (SUPRA), a Comissão Nacional de Sindicalização Rural (CONSIR), a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e foi aprovado o Estatuto do Trabalhador Rural.

Apesar dos esforços da Igreja, a proposta de reforma agrária foi fruto do modelo de laicidade do Estado adotado no Brasil que teve como característica formas de acomodação de interesses envolvendo a Igreja e o Estado. Esta laicidade porosa, de alguma forma, contribuiu para manter a religião católica na esfera pública.

Quanto aos objetivos da pesquisa, ela buscará compreender quais as razões sócio-política e religiosa que influenciaram a Igreja Católica na elaboração, ao longo da década de 50 e início de 60, de uma proposta de reforma agrária? Como a Doutrina Social da Igreja influenciou este processo? E, quais interpretações possíveis acerca do reposicionamento da Igreja diante dos novos desafios advindos da contemporaneidade?

A dissertação, com o título: “*Conosco, Sem nós ou contra nós: a Igreja Católica e a sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro da sociedade na segunda metade do século XX*” e, que terá como recorte cronológico os anos de 1950 a 1964, estruturalmente, contará de três capítulos. O primeiro de cunho mais historiográfico e com o título: “A igreja católica e os direitos sociais no final século XIX e na primeira metade do século XX” analisará a encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII no que concerne a sua concepção com relação ao conceito de propriedade privada; difusão do materialismo histórico e a necessidade de sindicalização do proletariado. O segundo subtema vai procurar entender como a separação entre a Igreja e o Estado suscitou uma nova formatação da Igreja que teve como teóricos o Padre Júlio Maria e o bispo Dom Sebastião Leme e, por fim, apresentar algumas considerações quanto à primeira proposta de reforma agrária elaborada pelo Partido Comunista Brasileiro. No segundo capítulo, mais descritivo - O projeto de

reforma agrária apresentado pela igreja católica entre 1950 a 1963 se ocupará em analisar os principais documentos eclesiais e as bibliografias acerca do tema. O terceiro capítulo, mais analítico, fará uma análise do discurso social da Igreja procurando entender quais eram os seus interesses sobre o tema. Para alguns autores, a iniciativa da Igreja com relação a questão agrária pode ser associada à necessidade da Igreja em manter a sua influência dentro dos vários segmentos da sociedade, enquanto que outros afirmaram que a ideia de influência não se justifica, pois a Igreja influenciou, mas também foi influenciada pelos movimentos formados por leigos católicos.

A pesquisa proposta por este projeto é do tipo qualitativa. Ela defende que o conhecimento seja construído, através da maneira como as pessoas compreendem as realidades nas suas diferentes interações humanas e sociais. No entanto, o pesquisador deverá obter os fundamentos que garantam uma análise e uma interpretação dos acontecimentos, além de ter a pretensão de interpretar o sentido do evento, de acordo com o significado que as pessoas atribuem ao que falam, fazem (CHIZZOTTI, 2006, p. 28) e escrevem. Para Mirian Goldenberg (2007), a pesquisa qualitativa compreende os fenômenos através do olhar dos atores sociais em sua dinâmica, profundidade e complexidade considerando os sentimentos, ideologia e crenças como elementos formadores da subjetividade do ser humano.

Segundo Chizzotti (2006 p. 28), a pesquisa qualitativa recorre a um campo transdisciplinar e envolve as ciências humanas e sociais, assume tradições de análise das mais variadas vertentes filosóficas e adota vários métodos de investigação. O termo qualitativo implica uma partilha densa com pessoas, fatos e locais que constituem objetos de pesquisas com o intuito de obter dessa relação os significados visíveis e latentes.

Para a realização dessa pesquisa serão utilizados como métodos, a Análise de Conteúdo (AC) e a Análise Documental (AD). A Análise de Conteúdo em sua vertente qualitativa pode ser definida como um conjunto de instrumentos metodológicos, em constante aperfeiçoamento, para ler e interpretar o conteúdo de toda classe de documentos, que analisados adequadamente nos abrem as portas ao conhecimento de aspectos e fenômenos da vida social de outro modo inacessível (MORAES, 1999, p. 8). A matéria-prima da AC pode constituir-se de qualquer material oriundo de comunicação verbal ou não verbal, como cartas, cartazes, jornais, revistas, livros, relatos autobiográficos etc. Entretanto os materiais clássicos da AC são textos escritos que já foram usados para algum outro propósito. Todos esses textos, contudo, podem ser manipulados para oferecer respostas às perguntas do pesquisador (BAUER, & GASKELL, 2002, p. 197).

Como a pesquisa possui também um aspecto historiográfico, a AC se mostra como um eficiente instrumento de pesquisa, pois fundamenta os seus pressupostos em uma concepção dinâmica da linguagem, entendida como construção real de cada sociedade e como expressão da existência humana, que desenvolve e elabora suas representações em todos os momentos históricos (CONSTANTINO, 2002, p. 188). Sendo assim, a afirmação do historiador Marc Bloch continua sendo lembrada: “aquilo que o texto, expressamente nos diz deixou de ser o objetivo preferido da nossa atenção, para sublinhar que o maior interesse deveria ser o que o texto nos dá a entender” (BLOCH, 1949, p. 59).

A pesquisa contará também com o método de Análise Documental (AD). O documento escrito constitui uma fonte preciosa para aqueles que fazem pesquisas em ciências sociais, por garantir que o pesquisador realize algum tipo de reconstituição referente ao passado, pois em determinados casos, não é raro que ele represente a quase totalidade dos vestígios da atividade humana em determinada época. Trata-se de um método de coleta de dados que, em parte, elimina a influência exercida pela presença ou intervenção do pesquisador. Sendo assim, a pesquisa não pode exigir de quem a realiza uma precisão suplementar (CELLARD 2012, p. 295).

Segundo Cellard (2012), o pesquisador que trabalha com documento deve superar vários obstáculos e evitar inúmeras armadilhas. Antes de analisá-lo, é necessário certificar-se de sua credibilidade e representatividade, além de compreender, adequadamente, o sentido da sua mensagem. Dentre todas as ciências sociais, a História foi a que mais contribuiu na elaboração de uma definição de documento, principalmente, com a Escola dos *Annales*. Por privilegiar uma abordagem mais globalizante, ampliou o conceito de documento, agora compreendido como: tudo o que é vestígio do passado, qualquer testemunho registrado, textos escritos, manuscritos etc. A AD deve seguir alguns pressupostos metodológicos: exame do contexto sócio-político do autor e daqueles a quem foi destinado - assim como, a época em que o texto foi escrito, quem é/são o/os autor(es) e se fala/m em nome próprio ou em nome de um grupo social; quanto à autenticidade e a confiabilidade do texto - é importante certificar se a informação transmitida é confiável; qual a natureza do texto e quais são os conceitos-chave e a sua lógica interna.

A pesquisa contará com fontes primárias, tais como: cartas pastorais, documentos eclesiais, encíclicas papais, dentre elas: a carta pastoral “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”, do bispo Dom Inocêncio Engelke; “A Igreja e a reforma agrária”, elaborado pela CNBB na segunda Assembleia Geral em 1954; “Declaração dos Bispos do

Nordeste” fruto dos debates dos bispos durante dois encontros, em 1956 e 1959 e as encíclicas, *Rerum Novarum*, escrita pelo Papa Leão XIII e *Mater et Magistra*, do Papa João XXIII e, fontes bibliográficas. Dentre as obras pesquisadas, algumas merecem destaques por entendermos que foram referenciais teóricos importantes para a pesquisa: “Reforma agrária: o impossível diálogo, Caminhando no Chão da Noite: Emancipação Política e Libertação Social do Campo”, escritas pelo sociólogo José de Souza Martins; “A Igreja Católica e a questão agrária” do sociólogo Abdias Vilar de Carvalho; “Igreja Católica e política no Brasil”, do cientista político Scott Mainwaring; “A Guerra dos Deuses - religião e política na América Latina”, do sociólogo Michel Löwy; “Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil”, escrita por Luiz Gonzaga de Souza Lima; “Catolicismo brasileiro em época de transição” de Thomás Bruneau; “A Igreja e a política no Brasil” escrito por Marcio Moreira Alves...

Com a escolha desta metodologia, composta por dois tipos de análise, espera-se poder demonstrar os objetivos que a pesquisa se propõe. A AC será utilizada para, a partir da bibliografia selecionada, construir um panorama com os dados necessários que auxiliem na compreensão das hipóteses presentes no objetivo geral e nos objetivos específicos. E, a AD ajudará a entender como a Igreja Católica sistematizou o seu discurso, por meio de encíclicas papais, cartas pastorais e declarações episcopais.

2 CAPÍTULO 1 - A IGREJA CATÓLICA E A AQUESTÃO SOCIAL NO FINAL SÉCULO XIX E NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX.

O objetivo desse capítulo é apresentar alguns elementos que possam auxiliar na compreensão dos fatos que serviram de embasamento histórico, filosófico, social, político e religioso, que possibilitaram a Igreja Católica refletir sobre os problemas sociais do Brasil, de um modo particular, a urgência de uma reforma agrária. Serão analisados três acontecimentos que ocorreram no final do século XIX e na primeira metade do século XX no Brasil e na Europa, que exerceram influência no modo com a Instituição católica foi se organizando, tanto do ponto de vista mais dogmático, quanto na sua relação com a sociedade.

O primeiro fato diz respeito à publicação da encíclica *Rerum Novarum* pelo Papa Leão XIII (1891), que representou uma nova hermenêutica da realidade sócio-política e religiosa da sociedade europeia no final do século XIX. O pontífice entendeu que não poderia mais postergar a necessidade de diálogo com o século, como fizera o seu predecessor Pio IX, por meio da encíclica *Quanta Cura* (1864)¹. Segundo Leão XIII, a consciência social da revolução industrial na Europa, que se expandiu sob o signo do capitalismo liberal, propiciou a formação de uma classe de miseráveis, atulhados em subúrbios precarizados, seguida das mais desumanas condições de trabalho. Diante dessa realidade, era necessário lançar um novo olhar sobre a realidade social multifacetada protagonizada pela modernidade.

O Papa Leão XIII empreendeu uma tentativa de conciliar o espírito moderno com a tradição cristã. Sendo assim, a sua carta encíclica representou a inauguração de uma nova fase da cultura ocidental e uma nova época na História da Igreja Católica. O Papa defendeu que a Igreja participasse de forma efetiva de discursões que apontassem soluções possíveis para os vários problemas sociais.

Dentre os variados temas abordados pelo Papa Leão XIII, três ajudarão na compreensão de como a Igreja começou a pensar a sua Doutrina Social. O primeiro diz respeito ao discurso de defesa da propriedade privada, apresentado pela tradição cristã, como um direito natural e promotor da liberdade. O segundo tratou da apreensão da Igreja Católica com relação ao avanço das ideias anticristãs defendidas pelo materialismo histórico, pois, a igreja temia que estes princípios ideológicos, dentre eles a negação da religião, da propriedade

¹O Papa Pio IX por meio da encíclica *Quanta Cura* no seu anexo denominado de *Syllabus Errorum*, condenou de modo drástico os chamados erros modernos, a saber, o racionalismo, o comunismo, a maçonaria, a separação Igreja/Estado, as liberdades de imprensa, de religião – o progresso, o liberalismo e a civilização moderna. (cf: MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. São Paulo: Companhia das letras, 2009. p. 18).

privada e, o uso da violência como forma de resistência, promovessem o acirramento dos conflitos envolvendo as classes sociais, e ainda, que esse discurso afastasse os fiéis da fé Católica. E, por fim, o apelo do papa para que os trabalhadores se organizassem por meio de sindicatos.

O segundo fato que pode ajudar na compreensão do deslocamento da Igreja em direção das questões sociais foi o término do padroado celebrado com a promulgação da Carta Constitucional de 1891 que estabeleceu a separação entre a Igreja e o Estado. Esse acontecimento histórico, ao mesmo tempo em que possibilitou maior liberdade de ação da Igreja, pois as decisões eclesiais passaram a não depender mais da chancela do Estado, obrigou a Igreja Católica a construir um novo *modus operandi* de atuação, impulsionando a Igreja a conquistar o seu espaço sócio-religioso, devido à laicidade e a secularização do Estado.

O terceiro acontecimento histórico, definido como aquele que impeliu a Igreja Católica a se “antecipar à revolução”, ou seja, a se movimentar dentro do cenário brasileiro, diz respeito ao papel do Partido Comunista Brasileiro como protagonista da luta pela distribuição de terra. Insatisfeito com a pouca relevância dada pela Assembleia Constituinte (1946), acerca da questão agrária, o PCB apresentou uma proposta de reforma agrária. O movimento defendia que uma das causas do atraso econômico do país era resultado da falta de políticas públicas que garantissem o acesso a terra. Adotando um discurso de ordem que propôs a realização da reforma agrária na lei ou na marra, por um grupo mais radical, o PCB provocou, um amplo debate sobre o tema e, a Igreja Católica também se dispôs a refletir sobre o assunto.

2.1 A ENCÍCLICA *RERUM NOVARUM* COMO UM NOVO OLHAR SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA

A Igreja Católica possui um extenso relato de apoio assistencial e de doutrinas sobre a caridade e a justiça social. Entretanto, o tema da questão social, tal como conhecido hoje, surgiu a partir da Revolução Industrial, no final do século XVIII, das lutas sociais promovidas pelos seus membros na Inglaterra, França, Bélgica e Alemanha (SOUZA, 1997, p.76). Na Alemanha, de um modo particular, a progressiva perda da influência cultural e política da Igreja Católica e os desafios da modernidade, traduzidos em torno da industrialização, da proletarianização da sociedade e da difusão de novas ideologias, motivaram a emergência crescente do movimento social cristão. Diante dessa novidade, houve a necessidade de formular novas referências organizacionais que defendesse o espaço eclesial e a liberdade

religiosa. Dessa preocupação, originou-se na Alemanha, o social-catolicismo. Esse novo pensamento se fundamentou na premissa de que a valorização de todo o esforço e de toda construção individual deveria adquirir sentido e expressão quando comungadas e articuladas coletivamente (SCHALLENBERGER, 2003. p. 117).

Como precursor do social-catolicismo, o bispo de Munique, Emanuel Guilherme Von Ketteler², foi um dos primeiros a direcionar as associações católicas para a questão social e a apresentá-la como problema de justiça e não de caridade (JUNIOR, 2013, p. 5). A centralização do capital, o distanciamento do trabalhador dos resultados do seu próprio trabalho e a exploração da força de trabalho pela força do capital representou a perda dos valores morais, a desintegração familiar e social. O trabalho e o homem passaram a ser considerados como mercadorias e a força do trabalho como máquina. Diante dessa realidade, o único meio seria organizar os operários para defender seus direitos e pressionar o Estado para levar adiante uma política social efetiva. À Igreja, caberia, neste ínterim, desenvolver um trabalho pastoral de apoio solidário às organizações operárias, independentes da tutela religiosa e política. As ideias do bispo Ketteler tiveram influência decisiva no desenvolvimento do social-catolicismo na Alemanha e influenciaram de modo significativo, o pensamento social da Igreja Católica, a ponto do Papa Leão XIII denominá-lo de seu predecessor (SCHALLENBERGER, 2001. p. 70).

A atuação do bispo Ketteler no campo doutrinário e jurídico foi embasada na concepção tomista de propriedade, que será analisada posteriormente. Em uma análise feita dos modelos econômicos, percebeu que havia incoerência nas ideias defendidas tanto pelo liberalismo quanto pelo socialismo acerca da propriedade. Nesse sentido, ambos eram contrários à liberdade à medida que promoviam a concentração da propriedade, nas mãos de alguns poucos ricos, ou nas mãos do Estado. O bispo afirmava ainda, que os problemas sociais do seu tempo tinham como causas precípuas, a avareza dos ricos e dos possuidores dos

² Nascido em Münster, em 1811, formou-se em Direito. Convicto de que a Igreja Católica poderia desempenhar um papel de suma importância no trato das questões sociais através da socialização da mensagem da doutrina cristã, abandonou o serviço público. Ordenou-se sacerdote em 1844 e como bispo de Magúncia, a partir de 1850, transformou-se num dos mais arrojados defensores da liberdade política e religiosa. No Concílio Vaticano I declarou-se contrário à infalibilidade do Papa. Von KETTELER foi o autor, no mesmo ano - 1864 - em que Marx fundava a I Internacional, de uma famosa obra intitulada *A questão operária e o cristianismo*. Nela defendia o direito e o dever da intervenção da Igreja na questão social, a função social da propriedade, a urgência e necessidade de uma legislação protetora do trabalho - descanso dominical, aumento de salários, regulamentação de horários e de trabalho feminino e infantil e, o direito de associação dos trabalhadores sob a forma de sociedades cooperativas de produção. (cf: S SCHALLENBERGER, Erneldo. **O associativismo cristão no sul do Brasil a contribuição da sociedade união popular e da liga das uniões coloniais para a organização social e o desenvolvimento sul-brasileiro**. Tese (doutorado em História) – Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2001. p. 67).

bens, que negavam as leis naturais mais elementares e gastavam suas fortunas sem repartir com os pobres (SCHALLENBERGER, 2001. p. 67).

O social-catolicismo alemão foi, assim, precursor da Doutrina Social da Igreja³. O Papa Leão XIII, certamente, reconheceu o esforço da Igreja Católica na Alemanha e, sensibilizado com os mesmos problemas, promulgou em 15 de maio de 1891, a encíclica *Rerum Novarum* (das coisas novas), em que tratou da questão operária e dos antagonismos gerados pela Revolução Industrial que acentuou o distanciamento entre capital e trabalho, entre os donos dos meios de produção e os trabalhadores. Leão XIII percebeu que não era mais possível postergar o encontro entre a tradição cristã e as coisas novas trazidas pela contemporaneidade.

O Papa Leão XIII iniciou a encíclica afirmando que:

A sede de inovações, que há muito tempo se apoderou das sociedades e as tem numa agitação febril, devia, tarde ou cedo, passar das regiões da política para a esfera da economia social. Efetivamente, os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre os operários e os patrões, a influência da riqueza nas mãos dum pequeno número ao lado da indigência da multidão, a opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si mesmos e a sua união mais compacta, tudo isto, sem falar da corrupção dos costumes, deu em resultado final um temível conflito (*Rerum Novarum*, nº. 1).

A encíclica *Rerum Novarum* inaugurou uma nova fase da cultura ocidental, uma modalidade do magistério eclesial e uma nova época na história da Igreja. O explosivo nascer da era industrial e a conseqüente revolução socioeconômica caracterizaram a crise da cultura ocidental nos fins do século XIX. Representou um novo olhar da Igreja sobre a realidade social multifacetada protagonizada pela modernidade (TERRA, 1991, p. 347).

No entanto, para compreender as iniciativas apostólicas e os pronunciamentos doutrinários nos campos político-social e filosófico de Leão XIII, é necessário ter presente a sua historicidade, isto é, as circunstâncias históricas precisas, nas quais se realizaram essas intervenções (TERRA, 1991, 347).

A consciência social da Revolução Industrial que se expandiu sob o signo do capitalismo liberal, propiciou a formação de uma classe de miseráveis, atulhados em subúrbios precarizados, seguida das mais desumanas condições de trabalho, o qual requiritava

³ A Doutrina Social é o meio pelo qual a Igreja orienta a ação social de seus membros, anunciando o que ela tem de próprio e denunciando aquilo que contraria sua visão de mundo. A *Rerum Novarum*, nesse aspecto, representa um verdadeiro marco fundacional. Não que a Igreja não houvesse se posicionado sobre questões temporais antes. (cf: NASCIMENTO, Rhuan R. do & SILVA, Alessandro G. da. A Propriedade na Doutrina Social da Igreja Católica. *Revista de Geopolítica*, v. 9, nº 2, jul./dez. de 2018. p. 116).

principalmente mulheres e crianças, mediante o pagamento de ínfimos salários. Além do mais, não havia mecanismos de reivindicação da justiça social, pois os sindicatos eram policialmente perseguidos e o Estado estava a serviço de uma economia violentamente competitiva (TERRA, 1991, p. 360).

O pontífice, diante desses desafios e com o desejo de que fossem propagados em outros continentes, os ideais defendidos pelo social-catolicismo da Alemanha, defendeu que tanto o capitalismo, quanto o socialismo contribuíssem para o agravamento das condições de vida dos operários. O modo de produção capitalista possibilitou a acumulação desenfreada de propriedade e de capital, fazendo crescer o abismo entre as classes sociais e proporcionou à maior parte dos homens a uma servidão assalariada. Segundo o Papa:

A usura voraz veio agravar ainda mais o mal praticado por homens ávidos de ganância, e de insaciável ambição. A tudo isto deve acrescentar-se o monopólio do trabalho e dos papéis de crédito, que se tornaram o quinhão dum pequeno número de ricos e de opulentos, que impõem assim um jugo quase servil à imensa multidão dos proletários (*Rerum Novarum*, nº. 2).

O socialismo, por sua vez, foi descartado como solução dos problemas causados pelo capitalismo, pois visava concentrar ainda mais as propriedades nas mãos do Estado. Para Leão XIII, as promessas defendidas por esse modo de produção, ao invés de melhorar as condições de vida, pioraria, ainda mais, a situação dos operários (*Rerum Novarum*, nº. 3).

Leão XIII destacou que os homens das classes inferiores estavam numa situação de infortúnio e de miséria imerecida. As regras das corporações antigas de trabalho foram substituídas por novas concepções trabalhistas que modificaram a relação entre patrão e proletário. Por outro lado, o sentimento religioso quase havia desaparecido das leis e das instituições públicas. De maneira que, os trabalhadores isolados e sem defesa, ficaram à mercê dos senhores desumanos (*Rerum Novarum*, nº. 2).

Dentre os variados temas abordados pelo Papa Leão XIII, por meio da Carta encíclica *Rerum Novarum*, três mereceram uma atenção diferenciada, pois ajudam a esclarecer alguns pontos que estão na gênese do discurso social da Igreja.

2.1.1 A Igreja Católica e a propriedade privada.

Após reconhecer que assim como o capitalismo, o socialismo também apresentava deficiências quanto ao cuidado para com os trabalhadores, pois ambos criavam dificuldades quanto ao seu acesso ao fruto do seu trabalho, o Papa ensaiou um discurso de defesa da

propriedade privada. No quarto tópico da encíclica *Rerum Novarum*, o pontífice defendeu a necessidade de garantir a propriedade. Segundo Leão XIII:

A razão intrínseca do trabalho empreendido por quem exerce uma arte lucrativa, o fim imediato visado pelo trabalhador, é conquistar um bem que possuirá como próprio e como pertencendo-lhe; porque, se põe à disposição de outrem as suas forças e a sua indústria, não é, evidentemente, por outro motivo senão para conseguir com que possa prover à sua sustentação e às necessidades da vida, e espera do seu trabalho, não só o direito ao salário, mas ainda um direito estrito e rigoroso para usar dele como entender (*Rerum Novarum*, nº. 04).

Todavia, a discussão acerca do direito a propriedade, dentro da perspectiva cristã, tem as suas origens nas sagradas escrituras. O Antigo Testamento vê na propriedade, não apenas uma relação do homem com os bens deste mundo, mas também uma relação de justiça social. No Novo Testamento, Jesus não questiona o direito de propriedade, mas intervém todas as vezes que o apego à propriedade é vista como uma ameaça ao crescimento espiritual dos fiéis. A Igreja Católica, ou o Cristianismo, ao argumentar pelo direito à propriedade privada, aponta que este seria já algo presente nos textos bíblicos (ANTONCICH & SANS, 1992, p. 138).

Nos três primeiros séculos do cristianismo, já havia opiniões que defendiam a propriedade privada, como também opiniões que enalteciam a propriedade comum. Para São Clemente (35-97), o uso comum de tudo o que há nesse mundo era destinado a todos, no entanto, devido a iniquidade, um disse que isso era seu e o outro disse que aquilo era dele e assim se fez a divisão entre os mortais. São Basílio Magno (329/330-379), afirmou que: A terra foi dada a todos os homens, ninguém considere próprio àquilo que está além do necessário e que foi tirado do acervo comum por meio da violência (ANTONCICH & SANS, 1992, p. 139).

Tomás de Aquino (1225-1274), já durante a Idade Média, defendeu o direito de propriedade com algumas condições. No tratado sobre a justiça, na questão 66 da Suma Teológica, que tem como título: *De furto et rapina* (sobre o furto e o roubo), ele se propõe responder se há ou não o direito de propriedade privada e se ela possui algum tipo de função social. No primeiro artigo, ele pergunta se é lícito possuímos bens exteriores. Deus tem o domínio principal sobre todas as coisas. Ele mesmo, na sua providência, concedeu ao homem o necessário para o seu sustento corporal. Sendo assim, o homem possui o seu domínio natural, quanto à possibilidade de poder usá-las. No segundo artigo, Tomás de Aquino questiona “se é lícito a alguém possuir uma coisa como própria”, ou seja, se o domínio natural

pode expressar-se em propriedade privada. Ele afirma que acerca dos bens exteriores, duas coisas competem ao homem: administrá-las e distribuí-las. Quanto ao poder de administrar os bens, “é lhe lícito possuir coisas como próprias” em função de três razões: cada um é mais solícito em administrar o que lhe pertence, ou seja, as coisas são tratadas com mais eficiência quando estão sob os cuidados de uma única pessoa e, por fim, quando cada um está contente com aquilo que é seu, procura manter a paz. Quanto ao poder que tem o homem sobre as coisas exteriores concernentes ao seu uso, ou a sua distribuição, Tomás de Aquino afirmou que não é lícito tê-las como próprias, mas, como comuns, “de modo que cada um as comunique facilmente aos outros, quando delas tiverem necessidade” (AQUINO, p. 2159s).

Segundo Tomás de Aquino, a justa medida da propriedade é a necessidade. Nesse caso, a necessidade assume dois propósitos, legitimar a apropriação e, ao mesmo tempo, estabelecer seus limites. Sendo assim, é lícito que o homem tome como próprio àquilo que lhe é indispensável para sustentar a si e aos seus. Entretanto, não é lícito acumular deliberadamente. Sobre isso ele afirmou que os bens que alguém possui em excesso, pelo direito natural, devem ser distribuídos aos pobres (NASCIMENTO & SILVA, 2018. p. 114). De maneira enfática, ele defendeu ainda que “*In necessitate sunt omnia communia*”, isto é, em tempo de necessidade todas as coisas são comuns. Quem se encontra em extrema necessidade, deve lhe ser concedido o direito à vida, considerado o mais natural dos direitos. No artigo sétimo, ele afirmou que usar da coisa alheia subtraída ocultamente em caso de extrema necessidade não tem natureza de furto, propriamente falando, tal necessidade torna nosso o que tomamos para sustentar nossa própria vida (AQUINO, p. 2166). Diante dos fundamentos apresentados por Tomás de Aquino, pode-se concluir que, apesar de defender a propriedade privada, era necessário que ela tivesse uma função social.

Em consonância com algumas proposições tomistas, Leão XIII por meio da *Rerum Novarum* afirmou que “a propriedade particular e pessoal é para o homem, de direito natural”

⁴ Com o intuito de justificar essa premissa, afirmou que o homem pode alcançar, pela sua

⁴ O discurso do Papa Leão XIII de defesa da propriedade particular como direito natural encontra seus fundamentos na filosofia jurídica de Tomás de Aquino (1225-1274), descrita na sua obra: *Suma Teológica*. A questão 57 do tratado sobre a justiça, Tomás abordou a questão do direito natural. Para Tomás dentre as outras virtudes, é próprio da justiça ordenar os nossos atos em relação ao convívio como os outros. Além do mais, a prática da justiça implica certa igualdade e, supõe que haja relação entre os pares. Diferente das demais virtudes que “aperfeiçoam o homem só no referente a si próprio”, a justiça deve, necessariamente, se preocupar com o ordenamento das ações que envolva o coletivo. Essa igualdade pode ocorrer em virtude da natureza ou a partir de uma convenção humana. Sendo a justiça o ato de dar a cada um aquilo que é de direito, o direito natural é um modo de conceder algo a alguém pela sua própria natureza, p. ex.: alguém dá tanto para receber tanto (cf: AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teologic3b3gica.pdf>. Acesso em 13 de mar. de 2019. p. 2096). O direito natural, portanto, consiste em normas a

inteligência, uma infinidade de objetos. Além disso, o pontífice afirmou ainda, que ele é senhor das suas ações, sob a “direção da lei eterna⁵ e, sob o governo universal da providência divina, ele é, para si a sua lei e a sua providência”. É por isso que tem o direito de escolher as coisas que julgar mais aptas para prover as suas necessidades básicas. Sendo assim, “deve ter sob o seu domínio não só os produtos da terra, mas ainda a própria terra” (*Rerum Novarum*, nº. 4).

Para o Papa Leão XIII, as necessidades do homem “repetem-se perpetuamente: satisfeitas hoje, renascem amanhã com novas exigências”. E, para que o homem pudesse realizar o seu direito em todo o tempo a natureza lhe disponibilizou a terra, com os seus recursos sempre fecundos. No entanto, afirmou o Papa, sendo o “Estado posterior ao homem, o homem já havia recebido da natureza o direito de viver e proteger a sua existência”. Portanto, não deve haver oposição à legitimidade da propriedade, pois foi o próprio Deus quem concedeu a terra a todo o gênero humano. Ele “quis deixar a limitação das propriedades à indústria humana e às instituições dos povos”. Entretanto, mesmo com a divisão da propriedade particular, a terra não deixa de servir à utilidade comum de todos, pois tanto aqueles que trabalham no campo, quanto os que não possuem a sua propriedade, se alimentam dos seus frutos. Logo, a propriedade particular é “plenamente conforme a natureza e não será lícito a ninguém violar o seu direito de qualquer forma que seja”. Em virtude desta prerrogativa, deve “reconhecer-se ao homem não só a faculdade geral de usar das coisas exteriores, mas ainda o direito estável e perpétuo de possuí-las” (*Rerum Novarum*, nº. 6).

O Papa Leão XIII propôs que a razão do trabalho é garantir o acesso à propriedade como uma espécie de mediação para a vida. A aquisição de bens é fundamental para que o trabalhador conquiste uma vida digna e humana e, possa prover à sua sustentação e as necessidades da vida. Na mesma perspectiva, o Papa João XXIII (1958-1963), afirmou que é necessário que aos trabalhadores se dê um salário que lhes proporcione um nível de vida verdadeiramente humana e que lhes permitam enfrentar com dignidade as responsabilidades

priori, anteriores e acima da lei positiva (conjunto de regras obrigatórias dada a um povo), que obriga racionalmente em qualquer caso não previsto por legisladores positivos e tira todo valor jurídico a qualquer lei positiva que se oponha. (cf: ANTONCICH, Ricardo & SANS, José M. M. **Ensino social da Igreja: a Igreja sacramento de libertação**. 3ª Edição, Vozes: Petrópolis/RJ, 1992. p. 145).

⁵ Para Tomás de Aquino a lei é um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita. Ora, supondo que o mundo seja governado pela Divina Providência é manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do governo das coisas, em Deus, que é o regedor do universo, tem a natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno é forçoso dar a essa lei a denominação de eterna. (cf: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em 13 de mar. de 2019. p. 1510).

familiares. Para Leão XIII, o acesso à propriedade estende-se não só aos bens de consumo, mas também aos meios de produção, ou seja, o trabalhador, além do direito ao salário, é garantido, também, a liberdade de usá-lo como quiser, inclusive para a aquisição de bens, denominados de frutos dignos do trabalho (ANTONCICH & SANS, 1992, p. 159).

Contra o socialismo, Leão XIII defendeu que o trabalhador tenha o direito de ser proprietário, mediante o justo salário, o qual permite adquirir os bens de consumo necessários para a vida própria e da família e, além disso, mediante a poupança, conseguir os meios de produção (ANTONCICH & SANS, 1992, p. 160).

Leão XIII parece dar mais ênfase ao direito do homem à propriedade particular. Mas, assim como fez Tomás de Aquino, ratificou a importância do uso comum das coisas. Segundo o pontífice, se “obedecer aos preceitos do cristianismo, será no amor fraterno que a união se operará”. E, ainda, “todos os bens da natureza, todos os tesouros da graça, pertencem em comum e indistintamente a todo o gênero humano e que só os indignos é que são deserdados” (*Rerum Novarum*, nº. 14).

Por ocasião dos quarenta anos da *Rerum Novarum*, o Papa Pio XI (1922-1939), por meio da encíclica *Quadragesimo Anno*, reafirmou as diretrizes propostas pelo seu predecessor Leão XIII e, acrescentou: “a destruição do domínio particular reverteria não em vantagem, mas em ruína da classe operária”. Em resposta àqueles que acusavam a Igreja de defender os interesses dos ricos em detrimento dos direitos dos proletários⁶, reafirmou que a propriedade possui um caráter individual e social e, que a natureza ou o próprio Criador deu ao homem o direito do domínio particular para que ele pudesse prover às necessidades próprias e da família. Entretanto, condenou o uso imoderado da propriedade privada, que segundo ele, pode se transformar em um império social. Segundo Pio XI:

Deve, portanto evitar-se cuidadosamente a dupla escolha, em que se pode cair. Pois como o negar ou cercear o direito de propriedade social e pública precipita no chamado “individualismo” ou dele muito aproxima, assim também rejeitar ou atenuar o direito de propriedade privada ou individual leva rapidamente ao “coletivismo” ou pelo

⁶ A encíclica social do Papa Leão XIII teria tido uma discreta acolhida por parte do próprio clero, inclusive, foi boicotada por Igrejas locais. No México, por exemplo, não foi distribuída. (cf: SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. A Igreja Católica e a questão social. **São Paulo em Perspectiva**, 11(4) 1997. p. 76). A recepção da *Rerum Novarum* entre os socialistas em Portugal foi feita com muitas críticas. Em Junho de 1891, um jornal socialista portuense escreveu que o novo documento emanado da cúria seria, como de costume, um pedaço de latim, mais ou menos rançoso, com um difuso e declamatório palavreado. Quatro anos após a publicação da encíclica, o confronto teórico entre católicos e socialistas, atingiu o seu auge. Os socialistas afirmavam que só o socialismo estava com o operariado e, a Igreja sempre estivera e continuaria a estar com o capital. E, ainda, a questão operária não precisava de padres, nem de Igrejas, de missas, nem de sermões. (cf: SARDICA, José Miguel. A recepção da doutrina social de Leão XXIII em Portugal. **Lusitânia Sacra**, 2ª série, 16, 2004. p. 377).

menos à necessidade de admitir-lhe os princípios. Sem a luz destas verdades ante os olhos, cair-se-á depressa nas sirtes do modernismo moral, jurídico e social (*Quadragesimo Anno*, nº. 28).

Seguindo a mesma linha de defesa, o Papa Pio XII (1939-1958), por meio das Radio mensagens, realizadas entre 1941-1952, afirmou que a propriedade privada é uma exigência da dignidade humana e que a sua função social deriva-se do próprio destino universal dos bens e, portanto, não podem tornar-se instrumentos de uns poucos privilegiados. A mesma natureza uniu intimamente a propriedade particular à existência da sociedade humana e à sua verdadeira civilização e, em grau eminente, à existência e ao desenvolvimento da família. Além do mais, a propriedade privada deve assegurar ao pai de família a sã liberdade de que necessita para cumprir os deveres impostos pelo Criador com relação ao bem estar físico, espiritual e religioso da família (ANTONCICH & SANS, 1992, p. 155).

O Papa João XXIII (1881-1963), parafraseando as observações feitas pelo seu predecessor Pio XII, afirmou:

Quando a Igreja defende o princípio da propriedade privada, tem em vista um alto fim ético e social. Não quer dizer que ela pretenda conservar pura e simplesmente o estado presente das coisas, como se nele visse a expressão da vontade divina, nem proteger por princípio o rico e o plutocrata, contra o pobre e o proletário... A Igreja pretende conseguir que a instituição da propriedade privada venha a ser o que deve, conforme o desígnio da sabedoria divina e as disposições da natureza. Quer dizer, pretende que a propriedade privada seja garantia da liberdade essencial da pessoa humana e elemento insubstituível da ordem social (*Mater et Magistra*, nº. 111).

Segundo João XXIII, a dignidade da pessoa humana exige normalmente, como fundamento natural para a vida, o direito ao uso dos bens da terra, ao qual corresponde à obrigação fundamental de conceder uma propriedade privada, na medida do possível a todos e, por outro lado, entre as exigências que derivam da nobreza moral do trabalho, encontra-se também “a da conservação e do aperfeiçoamento de uma ordem social que torne possível e assegure a todas as classes do povo a propriedade privada” (*Mater et Magistra*, nº. 114).

Em uma clara referência à encíclica *Rerum Novarum*, João XXIII afirmou que o direito de propriedade privada sobre os bens, possui intrinsecamente uma função social. Sendo assim, no plano da criação, os bens da terra são primordialmente destinados à subsistência digna de todos os seres humanos. Segundo o pontífice:

Quem recebeu da liberalidade divina maior abundância de bens, ou externos e corporais ou espirituais, recebeu-os para os fazer servir ao aperfeiçoamento próprio e, simultaneamente, como ministro da Divina Providência, à utilidade dos outros quem tiver talento, trate de não o esconder; quem tiver abundância de riquezas, não seja avaro no exercício da misericórdia; quem

souber um ofício para viver, faça participar o seu próximo da utilidade e proveito do mesmo (*Mater et Magistra*, nº. 118).

2.1.2 A Igreja Católica e o medo do avanço socialista.

O segundo tema abordado pela *Rerum Novarum* que interessa a esta pesquisa concerne a apreensão da Igreja Católica com relação ao avanço da doutrina defendida pelo materialismo histórico, que além de negar a relevância da religião para a sociedade, não reconhecia a propriedade privada e, ainda, defendia o uso da violência como forma de resistência. Segundo o pontífice: “a conversão da propriedade particular em propriedade coletiva, tão preconizada pelo socialismo, não teria outro efeito senão tornar a situação dos operários mais difíceis, retirando-lhes a livre disposição do seu salário e roubando-lhes” (*Rerum Novarum*, nº. 4).

Para Leão XIII, a solução apresentada pelo materialismo histórico instigou nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, pois defendia a supressão dos bens particulares, tornando-os comuns a todos, sendo administrados, de forma centralizada, pelo Estado. Semelhante teoria, longe de ser capaz de pôr termo aos conflitos, prejudicaria o operário se fosse posta em prática. Portanto, esta doutrina é injusta, pois viola os direitos legítimos dos proprietários e vicia as funções do Estado corroborando, sistematicamente, para a subversão completa do edifício social (*Rerum Novarum*, nº. 3).

Contrário à luta de classe defendida pelo socialismo, Leão XIII defendeu que houvesse um entendimento entre as classes sociais. O erro capital é crer que as classes sociais são inimigas natas, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado. Assim como no corpo humano, os membros, apesar da sua diversidade, se adaptam maravilhosamente uns aos outros, de modo que formam um todo que se completam, assim também na sociedade, as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente e, a conservarem-se mutuamente em perfeito equilíbrio. Elas têm imperiosas necessidades uma das outras: não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital. Sendo assim, a concórdia traz consigo a ordem e a beleza, ao contrário, dum conflito perpétuo que só pode resultar em confusão e lutas selvagens. Para dirimir este conflito e cortar o mal na sua raiz, a Igreja tem a prerrogativa de aproximar e reconciliar os ricos e os pobres, fazendo-os lembrar dos seus deveres mútuos e que eles derivam da justiça (*Rerum Novarum*, nº. 9).

Para Pio XI, a doutrina socialista, defendeu a existência de uma única realidade universal e, que a matéria é regida por força, cega e oculta, que através da sua evolução

natural, vai-se transformando em planta, em animal, em homem. Sendo assim, a sociedade humana não é uma aparência ou forma da matéria, mas um perpétuo conflito de forças que vai pendendo para a síntese final, uma sociedade sem classes. Além do mais, o socialismo despoja o homem da sua liberdade, priva-o da sua dignidade e de todo o freio de ordem moral, nega-lhe os direitos naturais para serem atribuídos à coletividade que sustentam o princípio da igualdade absoluta entre os cidadãos (*Divinis Redemptoris*, nº. 9).

Na encíclica *Quadragesimo anno*, Pio XI denominou o socialismo como o partido da violência. Segundo o pontífice, a sua vertente mais radical passou a ensinar duas coisas: “guerra de classes sem tréguas nem quartel e completa destruição da propriedade particular”. Com a determinação de realizar os seus objetivos “a tudo se atreve, nada respeita. Uma vez no poder, é incrível e espantoso quão bárbaro e desumano se mostra”. Pio XI faz uma alusão às atuações desastrosas do socialismo em regiões da Europa oriental e da Ásia. E ainda, como o movimento disseminou o ódio contra a Igreja. Diante desses fatos, admoestou “os filhos obedientes da Igreja para a sua impiedade e iniquidade” (*Quadragesimo Anno*, nº. 53).

2.1.3 Leão XIII e a urgência da sindicalização dos operários.

As primeiras manifestações que defendiam a necessidade dos trabalhadores se organizarem por meio de sindicatos, aconteceram na Alemanha, no início do século XIX. O seu precursor foi o protestante recém-convertido ao catolicismo Adam Müller. Müller criticou o liberalismo capitalista e defendeu que esse modelo econômico empobrecera o trabalhador. Para ele, a terra, o capital e o trabalho não representavam a riqueza em si. Sendo assim, para recuperar o equilíbrio e a ordem social seria necessário criar instituições confiáveis na sociedade civil que permitissem, através do seu fomento, ajudar o trabalhador a recuperar o que ele perdeu através do sistema industrial. Como solução, propôs a organização dos trabalhadores em corporações e a instituição de bancos de poupança. Isso constituiria um meio de aglutinar a força de trabalho e, ao mesmo tempo, abriria a possibilidade de ganhos ou de reservas de algumas garantias (SCHALLENBERGER, 2001. p. 63).

Todavia, essa discussão serviu de base teórica para a criação da Associação dos Católicos da Alemanha⁷. Na sua primeira assembleia, realizada em 1848, o bispo Ketteler

⁷ Desde 1848, religiosos e leigos alemães reuniram-se nos assim chamados Katholikentage. Com palestras abertas para o povo, os eventos foram crescendo a cada ano e se consagrando no catolicismo alemão. A instituição dos Congressos católicos inseria-se no contexto de discussão e reformulação da relação entre Igreja e Estado, em termos mais amplos, do conflito entre cultura moderna e religião. A título de contextualização, vale citar o amplo processo societário de diferenciação de esferas cultural-institucional, segundo o qual o Estado constitucional moderno, secularizado, vai se consolidando enquanto a religião perde sua influência política na sociedade. Diante das tensões entre Igreja e Estado, a defesa dos interesses da Igreja devia estar alicerçada sobre

ressaltou a importância do operariado cristão, entretanto, advertiu que o trabalho deveria ser exercido sem perder de vista o amor ao próximo como postulado concreto para uma política social (SCHALLENBERGER, 2001. p. 69). Durante a segunda metade do século XIX, a estratégia de ação da Igreja baseou-se, fundamentalmente, em organizar e articular os leigos em associações, conforme foi enfatizado em 1883, no Congresso Católico de Düsseldorf, que afirmava ser obra da Igreja, juntar o povo cristão, uni-lo em robustas organizações. Pois, o povo católico era a força que estava do lado da Igreja (MERLE, 2006, p. 29).

Em sintonia com a Associação dos Católicos da Alemanha, a carta encíclica *Rerum Novarum* ratificou a necessidade dos operários de se organizarem em associações, isto é, em sindicatos, como forma de evitar a influência das falsas ideologias e, ao mesmo tempo, garantir a proteção dos trabalhadores contra as injustiças sociais.

Leão XIII iniciou a sua reflexão sobre esse tema com uma denúncia e um questionamento, segundo o pontífice:

Em nenhuma outra época se viu tão grande multiplicidade de associações de todo o gênero, principalmente de associações operárias. Não é, porém, lugar para se investigar qual a origem de muitas delas, qual o fim e quais os meios que tendem para esse fim. Mas é uma opinião, confirmada por numerosos indícios, que elas são ordinariamente governadas por chefes ocultos, e que obedecem a uma palavra de ordem igualmente hostil ao nome cristão e à segurança das nações; que, depois de terem açambarcado todas as empresas, se há operários que recusam a entrar no seu seio, ela fazem-lhe expiar a sua recusa pela miséria (*Rerum Novarum*, n.º 34).

O Papa Leão XIII reconheceu, portanto, que apesar das dificuldades, havia um grande número de católicos operários que se mantinham firmes na defesa dos deveres e na observação dos preceitos cristãos. Salientou, também, que esses “homens de grande mérito” se reuniam frequentemente em congressos, com o propósito de compartilhar mutuamente as suas ideias, unirem as suas forças e ordenarem programas de ação. Outros se ocupavam em

um sólido apoio popular, o que por sua vez exigiria uma grande mudança na opinião e que as pessoas precisavam tomar partido. Até outubro de 1848 o número de associações espalhou por várias regiões da Alemanha, de modo que seu número chegou a 400, contando com um total de cerca de 100.000 membros. O seu objetivo pronunciado era formar uma opinião pública ou consciência católica para influenciar a Assembleia Constituinte no sentido de estabelecer uma constituição mais favorável para a Igreja. (cf: WERLE, André Carlos. **A revista de tropas do exército católico alemão. Congressos Católicos na Alemanha e no Sul do Brasil.** André Carlos Werle, tese de doutorado em História - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis/SC, 2006. p.21-25).

formar corporações com as diversas profissões, com o objetivo de manter os postos de trabalho (*Rerum Novarum*, n.º. 34).

O Pontífice, com o desejo de melhorar o desempenho dessas corporações, sugeriu que elas deveriam contar com uma unidade de ação e “acordo de vontades”, além do mais, de uma sábia e prudente disciplina regulada por estatuto, devidamente aprovado, segundo as especificidades de cada realidade concreta. Além do mais, deveriam lutar para que um fundo de reserva fosse criado e destinado às vítimas dos acidentes súbitos e fortuitos inseparáveis do trabalho industrial e, ainda, ao amparo aos doentes e idosos (*Rerum Novarum*, n.º. 35).

Pio XI, acrescentando o que já havia sido defendido pela *Rerum Novarum*, afirmou:

São, portanto, dignas dos maiores encômios as normas emanadas da autoridade de Leão XIII, que lograram derribar tais obstáculos, e desfazer tais suspeitas; mas tornaram-se ainda mais importantes, por terem exortado os operários cristãos a associarem-se segundo os vários misteres, ensinando-lhes o meio de o conseguirem, e por terem ainda consolidado no caminho do dever muitos, a quem as associações socialistas seduziam fortemente, apregoando-se a si mesmas únicos defensores e propugnadores dos humildes e oprimidos (*Quadragesimo Anno*, n.º. 20).

Para Pio XI, as associações tinham como propósito, organizar-se e governar-se de modo que pudesse fornecer a “cada um de seus membros os meios mais fáceis e expeditos para conseguirem seguramente o fim proposto, isto é, a maior cópia possível, para cada um, de bens do corpo, do espírito e da fortuna”. No entanto, o Papa adverte que se devesse ter em vista, sobretudo, a perfeição moral e religiosa. E, que esses princípios deveriam orientar todos os regulamentos sociais (*Quadragesimo Anno*, n.º. 21).

Para o Papa Pio XI, portanto, a iniciativa tomada por Leão XIII teve uma grande relevância, pois deu voz à classe operária e despertou os cristãos para os perigos do avanço do socialismo e da urgência de uma ação concreta da Igreja no campo social.

Segundo Pio XII (DISCURSO, 31/12/1952), as participações legítimas na formação sindical e na organização profissional seriam uma nova ordenação das forças produtivas do povo, tendo em vista, a defesa dos interesses dos trabalhadores nos contratos de trabalho. Os sindicatos deveriam ser reconhecidos pelos operários como uma base de sustentação da sociedade econômica dos nossos tempos.

O Papa João XXIII, por meio da encíclica *Mater et Magistra*, considerou a importância das associações defendidas pelos seus predecessores, no entanto, reconheceu que essa prática deveria estender-se para todos os setores da sociedade. Com uma nova concepção

mais abrangente do termo, afirmou que “socialização é um dos aspectos característicos da nossa época”. A socialização consistia na “multiplicação progressiva das relações dentro da convivência social, e comportava a associação de várias formas de vida e de atividade e, a criação de instituições jurídicas”. Essa compreensão era o resultado de vários fatos históricos, como os progressos científicos e técnicos, o recrudescimento da eficiência produtiva e do nível de vida. Sendo assim, a socialização era, simultaneamente, efeito e causa de uma crescente intervenção dos poderes públicos, mesmo nos domínios mais delicados, como os da saúde, da instrução e educação das novas gerações, da orientação profissional, dos métodos de recuperação e readaptação dos indivíduos. Além de ser fruto, também, da expressão, quase irreprímível, dos seres humanos, a associarem-se para fins que ultrapassavam as capacidades e os meios de que poderiam dispor os indivíduos em particular. Esta tendência deu origem, sobretudo nestes últimos decênios, a grande variedade de grupos, movimentos, associações e instituições, com finalidades econômicas, culturais, sociais, desportivas, recreativas, profissionais e políticas (*Mater et Magistra*, nº. 59-60).

2.2 A SEPARAÇÃO ENTRE A IGREJA E O ESTADO COMO UM NOVO ALVORECER DA IGREJA CATÓLICA.

O segundo acontecimento histórico que se pretende abordar nesse capítulo, concerne ao processo de separação envolvendo a Igreja e o Estado no final do século XIX. Em 1872, deflagrou no Brasil Império, a chamada questão religiosa apontada pelos historiadores como uma das causas que culminou com o advento da República, conseqüentemente, com a separação entre a Igreja e o Estado.

A questão religiosa teve a sua origem quando em 1864, o Papa Pio IX quis diminuir a influência da maçonaria italiana sobre o poder político e, por meio da encíclica *Quanta cura*, no anexo denominado de *Syllabus Errorum* reivindicou o direito de vetar as prerrogativas que o poder civil tinha sobre os documentos papais, a autonomia das igrejas nacionais e a hegemonia das leis civis sobre as leis canônicas em casos de conflito. Contrário à encíclica, o imperador Dom Pedro II não permitiu a sua publicação no Brasil, mas alguns Padres que haviam estudado na Europa começaram a disseminar a nova concepção de Igreja defendida por Pio IX, que tinha como ponto central a centralização do poder nas mãos dos Papas (ALVES, 1979, p. 31). Inspirados na ideia de que a Igreja não deveria mais está submissa ao Estado, mas ao Papa, começou no Brasil um conflito que envolveu os bispos Dom Antônio Macedo Costa, Dom Vital Maria G. de Oliveira e a maçonaria. Dom Vital, bispo de Olinda, proibiu uma missa de comemoração por ocasião do aniversário de fundação

da loja maçônica de Pernambuco, além de determinar a interdição de templos maçons em todo o Estado. Sensibilizado com a questão, o bispo do Pará Dom Antônio Macedo manifestou apoio a Dom Vital. Os maçons, insatisfeitos, apelaram ao imperador, que mantinha a Igreja sob a sua jurisdição, graças ao regime de padroado. Em 12 de julho de 1873, o Conselho de Estado atendeu o recurso da maçonaria e o Supremo Tribunal de Justiça condenou os bispos a quatro anos de prisão. Em 1875, o governo reconsiderou as condenações e, concedeu-lhes um indulto, mas determinou que os bispos ficassem em perpétuo silêncio. A questão religiosa foi “uma tentativa do Estado de manter suas prerrogativas em face da Igreja. Entretanto, foi o grito de independência da Igreja em relação ao Estado”. Segundo Dom Macedo Costa, “a religião não é alfândega, não é eleição, não é guarda nacional, não é repartição civil que o governo possa dirigir, mandar e arranjar a seu jeito” (SCHERER, 2014, p. 31-33).

A questão religiosa, juntamente com a abolição da escravatura, sem indenização e, o recrudescimento do militarismo após a guerra do Paraguai (1870), no qual o Brasil saiu como vencedor, resultou no golpe militar, que alçou o Brasil a condição de República em 15 de novembro de 1889 (SHERER 2014, p. 35). No entanto, antes mesmo que fosse promulgada a nova Carta Constitucional, o governo provisório por meio decreto de nº. 119A, assinado em 07 de janeiro 1890, estabeleceu a separação entre a Igreja e Estado. Os cinco primeiros artigos determinaram que:

Art. 1º - É proibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a. Art. 2º - a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou públicos. Art. 3º - A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados. Art. 4º - Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerogativas. Art. 5º - A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade juridica, para adquirirem bens e os administrarem (Decreto nº 119-a, de 7 de janeiro de 1890).

Diante desse primeiro ato da República em relação à religião, o episcopado brasileiro reunido em São Paulo (19 de março de 1890), publicou o documento com o título: O episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil. Esse encontro dos bispos ficou conhecido como pastoral coletiva. O documento tratou com firmeza e cautela dos principais temas que havia provocado a opinião pública. A tônica geral era de denúncia, com críticas aos ataques da impiedade moderna, à liberdade de cultos que igualava o catolicismo a qualquer seita e a secularização do Estado (VIEIRA, 2016, p.17). Os bispos por meio desse documento procuraram entender o evento histórico de 15 de novembro e afirmaram:

Acabamos de assistir a um espetáculo que espantou o universo, a um desses acontecimentos pelos quais, o Altíssimo dá, quando lhe apraz, terríveis lições aos povos e aos reis. Acabamos de ver um trono de repente desabar no abismo que lhe cavaram em poucos anos princípios dissolventes medrados à sua sombra (MARIA, 1950, p. 214).

Em uma análise mais detalhada do decreto, a pastoral coletiva reconheceu que havia cláusulas que podiam provocar certas restrições odiosas à liberdade de culto, no entanto, era preciso reconhecer também, que o mesmo assegurava à Igreja Católica no Brasil “certa soma de liberdade que ela jamais logrou no tempo da monarquia”. Referindo-se a relação da Igreja como a Coroa, a pastoral a definiu como “uma proteção que nos abafava”, que permitia as dioceses ficarem por largos anos viúvas de seus pastores (MARIA, 1950, p. 215).

A pastoral coletiva interpretou de maneira positiva todos os cinco artigos do decreto de 7 de janeiro de 1890. Os bispos entenderam que todos eram convenientes à Igreja:

O art. 1º - libertava a ação episcopal e paroquial dos pastores da Igreja da antiga tutela do poder executivo, que não mais, como outrora, diz a pastoral, governa a Igreja, em nome do padroado e da maçonaria, o art. 2º - garantia aos católicos o direito de não serem interrompidos ou perturbados em suas funções religiosas, o art. 3º - garantia a ação social da Igreja, não limitando sua liberdade somente à esfera individual, o art. 4º - devolvia o direito de apresentação de bispos, cônegos, vigários e outros funcionários eclesiásticos, de criar ou dividir paróquias e dioceses, com fixação ou modificação de seus respectivos limites, de publicar no país bulas, breves decisões dos concílios ou do soberano pontífice... O art. 5º - garantia à Igreja Católica e seus institutos a plenitude do direito de propriedade (MARIA, 1950, p. 216).

Os bispos defenderam que as formas de governos são indiferentes à Igreja e que essa nova perspectiva eclesiástica não representaria dificuldade à República, pois os “católicos brasileiros não separam em seus corações dois amores originários da mesma fonte divina - o da religião e o da pátria”. O documento finalizou fazendo votos para que não fosse inserida na Constituição da República - uma só palavra que pudesse ofender a liberdade da consciência religiosa do país, que na sua grande maioria, era católica, apostólica e romana (MARIA, 1950, p. 216).

Segundo Matos (2011, p. 19), pode-se observar no que concerne à concepção da Igreja acerca da proclamação da República, havia duas posições distintas assumidas pelos clérigos: aqueles que apreciavam positivamente o novo regime, preconizando a liberdade concedida à Igreja e aqueles que lamentavam os maus tempos de uma política sem Deus, mostrando nostalgia dos privilégios que o catolicismo dispôs durante o período monárquico.

No entanto, o regime republicano e a Igreja Católica comungavam de objetivos semelhantes, ambos pretendiam exercer influência em toda sociedade brasileira. Entretanto,

isso não significou o início de uma relação conflituosa, mas amigável, embora oficialmente muito formal. Por outro lado, a Igreja pós-separação teve que lidar com duas forças, por vezes contraditórias, o Vaticano, com o seu projeto de romanização, que se caracterizava com uma espécie de imposição doutrinária às Igrejas da periferia e, os benfeitores abastados, as elites oligárquicas, os governos e lideranças estaduais que, apesar de trabalharem para limitar a sua influência social, permitiam que atuassem em alguns campos, como na direção das escolas. Embora houvesse a presença doutrinária do Vaticano com relação à formação do clero, as normas do culto, a observação do calendário religioso, o respeito à hierarquia clerical, a Igreja procurou se organizar segundo as especificidades de cada região brasileira e de acordo, muitas vezes, com os interesses das classes dominantes (MICELI, 2009, p. 25).

2.2.1 A Igreja Católica após a ruptura com o Estado.

O decreto de 7 de janeiro de 1890, que colocou o Brasil dentro de um processo de laicização do Estado, tema que será tratado no terceiro capítulo, provocou na Igreja uma ruptura política. A Igreja Católica, diante dessa mudança, foi impelida a buscar novos caminhos e, conseqüentemente, estabelecer um novo *modus operandi*, tanto do ponto de vista institucional, quanto na maneira de se apresentar dentro da sociedade.

Com esse intuito, o episcopado brasileiro realizou em 15 de agosto 1890, em São Paulo, pela primeira vez, uma reunião com a presença de todos os prelados católicos. O encontro dos bispos teve como objetivo traçar as diretrizes que serviriam para assegurar à Igreja, agora independente do poder civil, estabilidade política e religiosa. Na ocasião, o episcopado também acenou ao papa para que aumentasse o número de bispos no Brasil (SCHERER, 2014, p. 37).

Durante o período que antecedeu a Proclamação da República, havia, no Brasil, apenas uma arquidiocese e onze dioceses para uma população de aproximadamente treze milhões de habitantes. Agora, com a liberdade religiosa garantida legalmente pela República era possível criar novas circunscrições eclesiásticas. Em 27 de abril de 1892, o papa Leão XIII, por meio da bula *Ad universas orbis ecclesias*, deu início a uma reorganização da Igreja no Brasil atendendo ao pedido dos bispos brasileiros. A bula estabeleceu que o território brasileiro fosse dividido em duas regiões. Foram criadas as províncias eclesiásticas do norte, com sede em Salvador/BA e a província do sul, com sede no Rio de Janeiro. À do norte foram dados como sufragâneos os antigos bispados de Belém, São Luís, Fortaleza, Olinda e Goiás e as duas recém-fundadas dioceses, de Manaus e João Pessoa. A do sul foi composta pelas

dioceses de Porto Alegre, São Paulo, Mariana, Diamantina e Cuiabá, e as também recém-criadas dioceses de Curitiba e Niterói (SCHERER, 2014, p. 64). Segundo o papa Leão XIII:

Correspondem plenamente aos constantes cuidados da Sé Apostólica os intuitos piedosos dos bispos do Brasil, que, reunidos em 15 de agosto de 1890, em São Paulo, declararam ser de religião e de utilidade para o Brasil a criação de novas Sés Episcopais e suplicaram ao nosso venerável irmão, o arcebispo da Bahia, que viesse a Roma e nos transmitisse os votos de todos sobre esse assunto e que nós, pela autoridade apostólica, nos dignássemos a levar a efeito os mesmos votos. Nós também pensamos ser não só oportuno, mas até necessário no senhor condescender com os desejos manifestados pelos mesmos bispos, que são também os dos católicos brasileiros (Bula *Ad Universas Orbis Ecclesias*, 1892).

A bula *Ad universas orbis ecclesias*, além de ter aumentado o número de dioceses, criou novas paróquias, fundou novos seminários, garantiu a redistribuição do clero em diversos cargos e carreiras, indicou e nomeou novos prelados, fixou novas diretrizes que atendessem os interesses das atividades e serviços eclesiais e, inaugurou uma nova *práxis* que consistiu na ampliação dos círculos de interlocutores leigos, tendo vista a manutenção da relação com as autoridades públicas (MICELI, 2009, p. 25).

Em 25 de dezembro 1898, o Papa Leão XIII convocou por meio da Carta *Cum Diuturnum*, o primeiro Concílio Plenário Latino-Americano. Realizado na cidade de Roma entre os dias 28 de maio a 9 de julho de 1899, contou com a presença de treze arcebispos e quarenta bispos, sendo onze do Brasil. Era desejo do pontífice reunir e consultar em conjunto o episcopado latino-americano. Segundo Leão XIII:

(...) persuadimo-nos, com efeito, de que, comunicando vossos conselhos e as luzes da vossa prudência, se absterá que entre esses povos, unidos pela afinidade da raça, a unidade da disciplina eclesial fosse assegurada ao mesmo tempo que a santidade e os costumes, como convém à profissão católica e, que assim, pelos esforços reunidos de todos os bons, a Igreja pode gozar publicamente da prosperidade que se quer (*Carta Apostólica Cum Diuturnum*, 1899).

Era a primeira vez que o episcopado de toda a América Latina se reunia. O Concílio Plenário marcou uma nova fase da Igreja Latino-americana, pois lhe garantiu uma saída do isolamento e pôde estabelecer uma coesão do episcopado. No entanto, a Igreja no Brasil já havia feito uma primeira experiência de colegialidade episcopal em 1890 quando os bispos se reuniram em São Paulo e publicaram uma Pastoral Coletiva (SILVA, 2008, p. 109).

Dentre as prerrogativas propostas pelo Concílio, sobressaiu a perspectiva de alinhar a Igreja da América Latina às diretrizes romanas. Nos dezesseis títulos que compuseram o documento produzido durante o Concílio intitulado: *Jesu Christi Ecclesiam* e, promulgados

em 1º de janeiro de 1900, pelo papa Leão XIII, apareceu de forma explícita uma tendência ramanizante. Incentivou-se uma maior aproximação da Igreja do Continente com a Santa Sé, com ênfase para seu aspecto jurídico-hierárquico (MATOS, 2009, p. 32). Dentre os objetivos defendidos pelo Concílio, pode-se destacar: a defesa e a propagação da fé católica; o aumento da religião e da piedade; o esplendor das Igrejas; o decoro e a disciplina do clero e a dignidade e a defesa e a ampliação da ordem episcopal (SCHERER, 2014, p. 40). No entanto, o Concílio não faz nenhuma menção de qual seria o papel da Igreja, na América Latina, com relação às questões sociais.

No título IX, art. 208, do documento *Jesu Christi Ecclesiam*, os bispos fizeram uma contundente exortação. Segundo os prelados, sendo evidente que contribui muito ao bom governo das províncias eclesiais à edificação dos fiéis a concórdia e a amizade dos bispos entre si, que as dioceses estabeleçam relações de mútua cordialidade. Para dar maior ênfase a essa admoestação, o documento recorreu às palavras do Papa Leão XIII que afirmou: “Reine entre vós a mais estreita caridade e concórdia de pareceres, para consegui-la, recomendamos-vos que, frequentemente, comuniquéis vossas opiniões e, quando possível multipliquei mais e mais as reuniões episcopais”. Atentos aos anseios do pontífice, os bispos reunidos no Concílio propuseram que as reuniões episcopais fossem realizadas a cada três anos (VIEIRA, 2016, p. 98).

O Concílio Plenário representou uma nova fase da Igreja Latino-americana, por ter lhe proporcionado criar as bases de um novo modelo eclesial. O isolamento, característica precípua da Igreja Católica no Continente, aos poucos foi cedendo espaço para a ideia de colegialidade episcopal. No entanto, essa experiência, mesmo que de forma incipiente, já havia sido inaugurada pela Igreja no Brasil, por ocasião do primeiro encontro dos bispos reunidos em São Paulo, em 15 de agosto de 1890 (SILVA, 2008, p. 110).

Em 1º de maio de 1900, a Santa Sé determinou que as conferências dos bispos deveriam ser organizadas nas províncias eclesiais de três em três anos ou em um espaço de tempo menor de acordo com as necessidades particulares. No Brasil, na região Nordeste as conferências foram realizadas em Salvador 1901, em 1908, no Recife, em 1911, em Fortaleza e novamente em Salvador, em 1915. Os bispos do Sudeste se reuniram em São Paulo em 1901, nesse encontro, os bispos elaboraram um catecismo em português, em Aparecida 1904, em Mariana 1907, novamente em São Paulo em 1910 (VIEIRA, 2016, p. 98).

Começou também a ser organizado os congressos católicos, de inspiração europeia, lembrando que nesse período, a atuação dos leigos era relativamente restrita. Havia uma ignorância religiosa generalizada e faltava consciência crítica do papel da Igreja, tudo isso dificultava a inserção dos leigos como força vitalizantes no interior das comunidades eclesiais e como força renovadora dentro da própria sociedade. Não obstante a esses condicionamentos, começaram haver uma iniciativa notável, no que diz respeito, a conscientização e engajamento de leigos com um viés de cunho social. Em sintonia com aquilo que estava sendo realizado pelo episcopado, os leigos também começaram a se reunir nos congressos. O primeiro foi realizado em Salvador, entre os dias 3 e 10 de junho de 1900. Durante esse evento, foi acertado que seria realizado, a nível nacional, a cada dois anos e a cada ano nas dioceses. Todavia, nem no plano nacional, nem regional essa resolução foi efetivamente posta em prática. Somente em 1908, o círculo católico da arquidiocese do Rio de Janeiro convocou o segundo congresso católico (MATOS, 2009, p. 43).

Durante quase quatro séculos, pôde-se observar um Estado confessional e uma Igreja estatizada. Para a historiografia restou uma pergunta: quem teria se beneficiado com esta união? Dependendo do ponto de vista, pode-se responder que ambos, porém, sob uma série de outros aspectos, conclui-se que, tanto a Igreja Católica, quanto o Estado, sofreram prejuízos. Por esta razão, uma análise menos institucional leva à conclusão de que as medidas do governo republicano representaram mais do que uma simples separação. Elas significaram o início da história de uma Igreja livre num Estado livre (MARCHI, 2011. p. 84).

Para compreender essa nova Igreja que nasceu, a partir do decreto de 7 de janeiro de 1890, do primeiro encontro dos bispos reunidos em São Paulo, em 15 de agosto de 1890 e da bula papal *Ad universas orbis ecclesias*, de 27 de abril de 1892 é necessário considerar a análise feita pelo Padre Júlio Maria de Moraes Carneiro⁸, através de uma série de artigos publicados na Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, de 14 de março a 7 de maio de 1898 e, pelo recém-nomeado arcebispado de Olinda, Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra⁹, por

⁸ O advogado Júlio César de Moraes Carneiro (1850 - 1916), depois de enviuvar pela segunda vez, em 08 de setembro de 1889, se sentira atraído pelo sacerdócio. Graças a sua erudição foi dispensado de parte da formação, comumente, exigida pela Igreja aos clérigos, de maneira que, após dois anos foi ordenado presbítero em 29 de novembro de 1891 pelo bispo Dom Silvério na cidade de Mariana/MG. Graças a sua formação em direito, pôde ocupar vários cargos públicos. Em 1894 adotou o nome de Júlio Maria e dez anos depois entrou na Congregação dos Missionários do Santíssimo Redentor (Redentoristas), tornando-se o primeiro brasileiro a fazer parte dessa congregação religiosa (cf: MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**. 2ª edição, São Paulo: Paulinas, 2011. p. 20).

⁹ Dom Leme (1882 – 1942), natural de Espírito Santo do Pinhal, interior de São Paulo, ingressou no seminário menor diocesano de São Paulo de 1894, dois anos mais tarde foi transferido para o colégio Pio Latino de Roma e concluiu os seus estudos na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Em 1900, doutorou-se em filosofia,

meio da carta pastoral dirigida ao clero e aos fiéis da arquidiocese de Olinda, em 16 de julho de 1916. Esses dois documentos trazem informações substanciais de algumas das situações vivenciadas naquele momento, pela Igreja, pelo clero e pelo povo. Cabe ressaltar, que o Padre Júlio Maria escreveu no final do século XIX, no momento em que a Igreja estava dando os primeiros passos como Instituição autônoma. Enquanto, Dom Sebastião Leme elaborou a carta pastoral quando a Igreja já havia desencadeado um movimento de reorganização interna. Ou seja, o episcopado brasileiro já havia realizado várias reuniões conjuntas, cujas decisões, encaminhamentos e procedimentos para os fiéis e o clero haviam sido publicados nas pastorais coletivas (MARCHI, 2011.p. 85).

Os dois autores, portanto, estavam preocupados em realizar uma análise acerca da relação entre a hierarquia, juntamente com o clero católico e o povo. Ambos percebiam que havia um afastamento entre a Instituição católica e seus fiéis e vice-versa. A Instituição, clero e fiéis sofriam as consequências dos quatro séculos nos quais a religião católica era uma obrigação social e uma questão de cidadania. E, se naquele período, todos eram obrigados a serem católicos para serem cidadãos e, se esta fora a condição *sine qua non* para ser brasileiro com plenos direitos, ninguém precisava fazer esforço para ser católico e, conseqüentemente, para pertencer à Igreja. Sendo assim, a República, ao declarar a separação, criou as condições para que a Igreja percebesse que estava mais próxima do Estado, do que dos seus fiéis (MARCHI, 2011. p. 85).

2.2.2 O projeto sócio-religioso do Padre Júlio Maria.

O projeto de Igreja desejado pelo Padre Júlio Maria, foi por ele detalhado por meio de doze artigos publicados na Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, de 14 de março a 7 de maio de 1898¹⁰. Sob a inspiração do Papa Leão XIII, defendeu que do ponto de vista social, só havia duas forças motrizes capazes de provocar mudanças na sociedade: “a Igreja e o povo” e, seria dever dos “católicos, principalmente do clero, uni-las”. No entanto, a comunhão entre Igreja e povo deveria ser consolidada mediante o envolvimento da Instituição católica com as questões sociais (MARIA, 1983, p. 35).

ordenando-se sacerdote em 1904. A sua eloquência lhe angariou o título de boca de ouro. Foi nomeado bispo auxiliar do Rio de Janeiro em 1911. Em 1916 foi nomeado arcebispo de Olinda. Devido à saúde frágil de Dom Arcoverde, foi transferido para o Rio de Janeiro, onde em 1921 se tornou arcebispo da capital federal. (cf: VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2007. p. 108).

¹⁰ Em 1900, os doze artigos foram reunidos em um opúsculo de 44 páginas com uma pequena introdução e, a ortografia foi atualizada. (cf. JÚLIO Maria Pe. **A Igreja e o povo**. São Paulo: Edições Loyola/ CEPEHIB, 1983, p. 33).

Motivado pelo que ele chamou de “encíclica democrática de Leão XIII”, Júlio Maria afirmou que “os tímidos, os retardatários, e principalmente certos fariseus modernos assustaram-se quando o Papa lançou a barca da Igreja no oceano agitado das novas ideias”. Ressaltou ainda a coragem do Papa pela sua destemida missão, mesmo sabendo que possuía adversários no seio da Igreja, vistos como “aqueles cujos nervos se agitam com os novos rumos da Igreja; os reacionários para quem toda sabedoria está no passado; os obstinados defensores de seus interesses privados; os que colocam suas ideias e preferências pessoais acima dos interesses da Igreja”. A atitude do Papa provocou, numa parte do clero, a necessidade de ver o mundo a partir de novos horizontes. Era necessário que a Igreja vislumbrasse a realidade a partir de outras perspectivas que não fossem aquelas narradas pelos devotos nas sacristias. Mas, que eles passassem a ouvir as vozes das reivindicações populares e tornasse a questão social, um projeto eclesial (MARIA, 1983, p. 36 e 54).

Segundo Júlio Maria, não havia melhor campo para as manobras políticas do que o fanatismo religioso, nem melhor aliado para os sectários dos regimes envelhecidos a falsa teologia e, os políticos sabiam disso e, frequentemente, aterrorizavam os católicos e Padres com afirmações: “a Igreja periga! O século quer devorá-la”. Acreditar nessas pseudos verdades era uma insensatez, levava o catolicismo a perder espaço dentro da sociedade. Além do mais, “afastava a Igreja dos ideais democráticos e, desencorajava os fiéis de lutarem em favor das questões sociais, levando-os a buscar refúgios nos templos”. Em uma clara defesa da democracia, defendeu que se o regime democrático apresentasse algo que estivesse na contramão dos valores cristãos, deveria ser combatido, mas não era lícito, sob o pretexto de que não se harmonizava com esta ou aquela ideia política, negá-lo. Quanto à falsa teologia, advertiu que o cristão deveria evitar a piedade mórbida, a falta de compromisso e de entusiasmo. O “dever é mais nobre, mais patriótico, mais cristão - é fazer, nossa, a causa social; e, para que a verdade católica triunfe nela, devemos uni-la em um só *desideratum*, as duas grandes forças do mundo: a Igreja e o povo” (MARIA, 1983, p. 37).

Júlio Maria defendeu que os católicos e os Padres brasileiros não deveriam ficar de fora do movimento social da Igreja. Todos os fiéis deveriam “consorciar os espíritos e harmonizar as vontades”, além de substituir as questões políticas, erroneamente predominantes por questões sociais, pois elas “afetam os interesses fundamentais do homem e da sociedade”. No entanto, demonstrou preocupação com aqueles que continuavam resistindo às mudanças advindas com a separação do Estado e viam com pessimismo os novos rumos que estavam sendo construídos pela Igreja. De forma contundente, afirmou que era preciso:

Não mais pleitear privilégios que já não tem razão de ser, dar aos partidistas intolerantes dos velhos regimes a persuasão de que já não é prudente nem lícito resistir, no que é justo e legítimo, à força nova que agita o mundo; mostrar aos pequenos, aos pobres, aos proletários que eles foram os primeiros chamados pelo Divino Mestre, cuja Igreja foi logo, desde o início, a Igreja do povo, na qual os grandes, os poderosos e os ricos também podem entrar, mas se têm entranhas de misericórdia para a pobreza, sujeitar o despotismo do capital às leis da equidade, exigir dele não só a caridade, mas a justiça a que tem direito o trabalho; dignificar o trabalhador; cristianizar a oficina; levar no ensino cristão os supremos postulados da consciência humana às fábricas (MARIA, 1983, p. 38).

Júlio Maria afirmou que o povo seria o grande e devotado auxiliar da Igreja e, o clero, por sua vez, passaria a conhecer melhor as ideias, os sentimentos e os seus anseios. E, para os que temiam um futuro sombrio da Igreja, defendeu que “nem o clero morrerá de fome pela falta de um salário, nem o povo morrerá à míngua de verdade por lhe faltar o contato, a convivência com os seus mestres e conselheiros”. Talvez, não se verão mais “pomposas e convencionadas saudações em dias de gala, mas todos verão a Igreja e o povo abraçados” (MARIA, 1983, p. 38).

Todavia, no Brasil, os católicos e os padres precisavam entrar quanto antes no movimento social da Igreja, não só por uma questão de necessidade, mas por dever. Entretanto, a presença da Igreja na questão social não era uma questão de oportunismo, como defendia os críticos, era uma presença histórica e para os “espíritos esclarecidos e libertos de preconceitos partidários ou teológicos, as agitações dessa época estavam impregnadas do pensamento cristão”. Embora, às vezes, “desfigurado ou com certos exageros ou diminuições”. O “vinho forte do evangelho não quer mais os odres velhos dos governos absolutos, da aristocracia de sangue e dos monopólios de classe, ele quer o vaso novo da democracia”. Com o intuito de dar legitimidade ao seu discurso, afirmou que o movimento social era fruto da reflexão dos maiores expoentes da Igreja, dentre eles, o Bispo Ketteler de Magúncia e Leão XIII “o messias da era social” (MARIA, 1983, p. 41).

Júlio Maria, parafraseando o cardeal Manning, da diocese de Londres, defendeu que a autoridade passou das classes às massas. Sendo assim, a igreja não teria mais que tratar com os parlamentos e os príncipes, mas com o povo, pois ela é uma força social que não depende mais da proteção do Estado. Quanto aos padres que ainda se apresentavam temerosos com possíveis dificuldades financeiras, o cardeal Manning afirmava que “o salário tira o prestígio, a liberdade e a pobreza”. A Igreja deveria conquistar a sua autonomia e, conseqüentemente, sua liberdade e para destacar a importância dessa conquista se referiu a Santo Anselmo que

afirmara: “nada há na terra que Deus ame tanto como a liberdade de sua Igreja”. Ressaltou ainda, que no Brasil, vive-se “presos a teias de aranha”, tudo que sai um pouco daquilo que comumente se está acostumado é motivo de preocupação, ou seja, causa desgosto e medo. Referindo-se novamente aos que lamentavam o fim do padroado, afirmou que “não perdemos ainda a catanga do regalismo, do qual, parece estarmos saudosos, como um liberto que suspirasse pelas pancadas do feitor”. E, quanto ao povo:

Vivemos separados do povo; quase que o povo não nos conhece. Contentamo-nos com uma certa aristocracia de devotos; quase que a nossa aspiração se reduz a vermos os templos bem-enfeitados, um coro bem-ensaiado, e, no meio de luzes e flores, os nossos paramentos bem-reluzentes! Solenidades para os vivos, e pompas fúnebres para os mortos – eis o melhor de nossa atividade. Pregação social – não a queremos; o panegírico e o sermão de festa nos bastam para resolver todos os problemas da humanidade! Eis a razão por que não temos nenhum valor social; nem o clero pesa, como devia acontecer, na balança da opinião; nem a Igreja brasileira é ouvida em nenhum dos grandes interesses da pátria (MARIA, 1983, p. 44).

Segundo Júlio Maria, o Papa Leão XIII reconheceu o arcebispo de Baltimore (EUA), cardeal Gibbon como defensor e propagador do discurso social da Igreja. Segundo o cardeal, o papel do clero, hoje, não pode se limitar apenas em celebrar missa, administrar os sacramentos e acompanhar procissões, mas unir-se ao povo, identificar-se com ele. Como “amigo do povo não deve ficar indiferente a nenhuma das questões sociais, políticas ou econômicas” que dizem respeito ao interesse e à prosperidade da nação. O “Padre é um reformador social”. Quando a Igreja se interessa em encontrar soluções para os problemas sociais, além de estar cuidando dos assuntos que lhes são pertinentes, contribui para o fortalecimento dos poderes civis, ajuda a acalmar as agitações populares e, ao mesmo tempo, atuar no seio da sociedade como reconciliadora, diante das diversas tensões sociais (MARIA, 1983, p. 46).

Em um breve comentário, com relação à cosmovisão de Leão XIII, Júlio Maria afirmou que o pontífice:

(...) viu todos os movimentos que agitaram o século; analisou todas as aspirações democráticas; contemplou as correntes diversas que percorreram o oceano social; meditou profundamente acerca da história da Igreja; avaliou o pouco que ela ganhou e o muito que ela perdeu em certas alianças políticas; viu a obra, tantas vezes inútil para a Igreja, dos seus tratados com os governos civis; contemplou também as misérias do nosso tempo; ouviu o gemido de milhões de proletários; compadeceu-se desta chamada luta pela vida que assumiu na época presente as trágicas proporções de um martírio que, dia e noite, consume homens e mulheres e até crianças; viu a

humilhação da meia-ciência, que tinha ousado prometer ao povo a felicidade sem religião (MARIA, 1983, p. 50).

Para Júlio Maria, a mãe e o filho, ou seja, a Igreja e o povo encontravam-se novamente graças aos esforços do Papa dispensados na elaboração da encíclica *Rerum Novarum*, denominada de: a “nova carta de emancipação democrática”. O sentimento de Leão XIII, ao assiná-la, foi o mesmo do Cristo Jesus, quando diante da multidão que sentia fome afirmou: *misereor super turbam*. O Papa também se compadeceu daqueles que em circunstâncias similares, sentidas pelo povo outrora, clamavam por direito e justiça social (MARIA, 1983, p. 51).

Júlio Maria considerava a Igreja como a mãe que reconhecera a maioria do filho. Ressaltou que o povo cada vez mais ocupava o seu espaço na política e que, a Igreja era impelida a posicionar-se contra tudo o que violasse os direitos, a justiça e a liberdade. Reafirmou que seria uma heresia querer separar a vida material da espiritual, pois o reino de Deus não compreendia somente o patrimônio individual das almas humanas, mas também o destino das sociedades políticas (MARCHI, 2011. p. 94).

Ao observar que parte do clero da época via com certa restrição suas propostas de envolvimento com as questões sociais, Júlio Maria procurou embasar, teologicamente, o seu discurso nas narrativas do Novo Testamento. Afirmava que, tanto Jesus Cristo, quanto os seus apóstolos, haviam se preocupado com os assuntos de interesse público. Assim como o Papa Leão XIII, também defendeu a necessidade da Igreja discutir a possibilidade de criar mecanismo que garantisse os direitos dos cidadãos. Defendia a ideia de que tratar desses assuntos era uma maneira de acalmar as agitações populares, de certa forma, contribuir para a reconciliação dos que estavam encolerizados e, isso era bom tanto para o céu, quanto para a terra (MARCHI, 2011. p. 93).

As suas considerações estavam marcadas por uma crítica a uma tipologia de fé e de teologia que se restringia às antífonas e aos ritos, a uma piedade que não percebia a gravidade da questão social. Referindo-se à separação Igreja/Estado, Júlio Maria, percebia a sua importância como fator de liberdade para ambos e uma excelente oportunidade da Igreja se aproximar do povo. O estado social do Brasil estava numa decadência profunda e esperavam por um remédio divino. De maneira metafórica, ele afirmou que: “As hosanas do povo, como os gritos vitoriosos de Jerusalém, misturar-se-ão com os sons harmoniosos da alegria sagrada. povo e clero, num só saltério, poderão celebrar - a entrada triunfal de Cristo no Brasil” (MARIA, 1983, p. 53).

Todavia, Júlio Maria observou que a fé católica não entusiasmava tanto os brasileiros. “A fé católica em nós não é a fé do entusiasmo, do combate e do sacrifício, mas uma fé movida por queixumes, lamentações, lamúria e preguiçosa estéril”. Para contrapor essa atitude apática dos brasileiros, recorreu ao exemplo deixado pelos alemães e suas vitórias sucessivas e estupendas contra os vexames, as exigências e as tentativas do ateísmo filosófico e político, os quais, juntos, queriam anular o catolicismo. Ressaltou que na Alemanha infligiram derrotas a Bismarck e ao despotismo de Estado, conseguiram vitórias no terreno do direito e da liberdade para a Igreja. A Alemanha vivera uma situação semelhante à do Brasil, quando o Josefismo (José II) deixara a Igreja numa situação lamentável, com um clero decadente e com uma fraqueza de espírito religioso. Lá, clero e povo, lançaram-se com valor, intrepidez e coragem na luta social, sem lamentar privilégios perdidos, mas reclamando as liberdades e as prerrogativas do direito comum. Ao espírito de luta do povo alemão, contrapunha a inércia e inação dos brasileiros, que esperavam tudo da graça de Deus. Para ele, vivia-se “a lamentar a separação da Igreja do Estado, esquecidos, porém, de que o princípio católico da união tenha sido tão desnaturado e sofismado pelo poder temporal que os próprios católicos não podiam deixar de preferir ao fato de que a Igreja era vítima de um regime de liberdade e de direito comum” (MARIA, 1983, p. 60-62).

O Padre não deveria odiar a ciência, o progresso e a liberdade, pois não foi à ciência quem censurou a doutrina ensinada pelo Cristo e sim, a ignorância. Se o Cristo foi apresentado como luz, o Padre não tem o direito de ser obscurantista. Se Ele era renovação: o Padre não pode ser retardatário. Se quando:

(...) a verdade do Cristo brilha mais ampla nos horizontes da igreja; quando ela nos mostra na frente do papado nova e tríplice manifestação da ciência, progresso e da liberdade; quando o espírito humano, encantado diante de Leão XIII, reclama os divinos legados, e o povo exige que se cumpra o testamento cristão, o padre fugir da ciência, desconfiar do progresso, detestar a liberdade, repelir o espírito humano, distanciar-se do povo e esconder-se nas sacristias, que poderá ser o padre? (MARIA, 1983, p. 60).

No último artigo publicado na Gazeta de Notícia em 7 de maio de 1898, ele voltou a defender que a religião deveria exercer um papel de destaque dentro da sociedade. A ela foi reservada a incumbência de realizar a união entre as “duas grandes forças, a Igreja e o povo, em uma santa e poderosa aliança”. Não seria lícito nessa hora mais dramática fazer do catolicismo um retiro para os que, “repudiando a solidariedade humana, não querem as responsabilidades do seu tempo e os labores de sua geração”. E ainda, “fazer dos templos refúgios onde se oculta à fé, satisfeita com as delícias de místico repouso, mas indiferente a

todas as necessidades da pátria e do povo”. Mesmo sabendo que o primeiro e maior objetivo do apostolado católico era garantir a “renovação interior das almas, a formação e o desenvolvimento das virtudes e, conseqüentemente, a manutenção do laço pessoal e íntimo entre o Criador e sua criatura, a igreja também tem uma missão social”. O cristianismo tem uma virtude política da qual depende toda e qualquer sociedade, como o corpo depende da alma. Não somente as almas, também as nações precisam do cristianismo. Para Júlio Maria;

Dizer que a religião nada tem a ver com os problemas políticos, econômicos e sociais e, ao mesmo tempo, lamentar que a sociedade se deixe absorver pelo materialismo, os governos se deixem influenciar pelo ateísmo e política pelo positivismo – é inconseqüência monstruosa e inepta. O cristianismo tem remédios infalíveis para todos esses males, como tem adaptações maravilhosas a todas as exigências da civilização e do progresso (MARIA, 1983, p. 63).

O Padre Júlio Maria concluiu a sua reflexão descrita nos doze artigos sintetizando as suas principais ideias que compunha o seu projeto de Igreja. Ressaltou que a:

Ciência quer a nossa síntese. Já não nos basta o panegírico. O século quer as nossas fórmulas; já não bastam antífonas. O povo quer a nossa justiça; já não basta ensinar paciência e resignação. Tudo reclama o Cristo; não podemos escondê-lo nos templos. Afirmou ainda, que era preciso entrar no combate e dizer aos sábios que somos ciência, ao século que somos progresso, ao povo e que somos amor. Os sábios, o século e o povo ouviriam a Igreja se percebessem que ela era sábia, que se renovava incessantemente e que não estava amarrada a regimes e a partidos do passado, mas que queria uma participação na causa pública e, que ela era sensível a todos os males. Assim como Cristo, fazemos nossa a causa dos pequenos, dos fracos, dos pobres (MARIA, 1983, p. 65).

Com um tom de quem está confiante na concretização dos seus ideais, concluiu afirmando que:

(...) Os sábios, o século, o povo nos ouvirão sem dúvida, e nós venceremos. Mas se (hipótese inverossímil) não nos ouvirem; se (por absurdo vos concedo) está decretado que os sábios não hão de querer a nossa fé, nem o século a nossa Igreja, nem o povo o nosso amor, ainda assim não podemos fugir da batalha, ainda assim não podemos nos esconder nos templos. O nosso dever é entrar na arena, travar o combate, morrer com honra (MARIA, 1983, p. 65).

2.2.3 A Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme (1916) e o seu projeto de Igreja para o Brasil na primeira metade do século XX.

Seguindo na mesma direção apontada pelo Padre Júlio Maria, Dom Sebastião Leme, arcebispo de Olinda/PE escreveu uma carta pastoral, em 16 de julho de 1916. O documento, dividido em três partes, apresentou uma série de críticas à situação religiosa vivida pelos católicos no Brasil. Com o propósito de encontrar uma saída, recorreu à tradição eclesiástica,

que diante dos tantos obstáculos enfrentados ao longo dos séculos, procurou “conhecer os males do tempo, estudar as suas causas e preparar os meios de salvação”. Assim como fizera o Padre Júlio Maria, Dom Leme também procurou fundamentar o seu discurso nas encíclicas dos últimos Papas, de um modo especial na *Rerum Novarum* de Leão XIII. Inspirou-se também no Papa Bento XV, que afirmara que a sociedade sofria a influência de quatro males: “a falta de amor entre os homens, o desprezo da autoridade, a luta injusta entre as diversas classes e a desmedida ambição dos bens da terra” (CINTRA, 1916, p. 9 -11).

Bruneau (1974, p.74), em uma breve análise do pensamento político e religioso do arcebispo Dom Sebastião Leme, presente na carta pastoral, destacou que ele reconhecia que o Brasil era um país, tradicionalmente e historicamente, católico, bastava ver os nomes das cidades e a crença do seu povo. No entanto, o que se observava era uma situação paradoxal, pois ao mesmo tempo em que representava a maioria dos brasileiros, tinha pouca influência nos campos sociais, políticos, nas artes, nas letras e entre os intelectuais. Como causa do problema, o bispo apontava a falta de educação religiosa. O povo não era instruído na fé, por isso, ignorava os ensinamentos da religião. Como solução, sugeriu que a Igreja devesse se organizar, unificar e pressionar o governo para conseguir a posição que lhe cabia por direito nos negócios públicos. Uma vez alcançado esse objetivo, se tornaria mais fácil promover a educação católica, abolir a ignorância religiosa e, conseqüentemente, fazer recrudescer a influência da Igreja. Em linhas gerais, as suas pretensões se resumiriam em usar a ideia de que os católicos representavam a maioria da população brasileira para pressionar o poder público e conquistar espaço no cenário político e relevância na sociedade. Dom Leme, portanto, demonstrava defender que se quisesse consolidar no Brasil um modelo de cristandade, deveria exercer certo monopólio cultural e, que para isso, dependeria do braço do Estado.

Para uma compreensão mais pormenorizada do projeto eclesial do bispo de Olinda, Sebastião Leme, será feita uma leitura da carta pastoral, com o intuito de evidenciar aquilo que foi proposto inicialmente pela pesquisa, que seria apresentar a sua relação com as questões sociais.

Dom Leme afirmou que o Brasil estava sob o julgo de algum mal nesse momento histórico e, cabia a Igreja, encontrar um caminho que garantisse ao país superá-lo. Na primeira parte da carta pastoral, propõe que fosse realizada uma análise, com o objetivo de identificar qual era o grande mal e quais eram as suas causas. Na segunda parte, sugeriu que encontrasse a sua causa e, por fim, na última parte, apontou um caminho para superação desse mal.

Na primeira parte, Dom Leme, afirmara que a ineficiência do catolicismo no Brasil representava o grande mau presente na sociedade. Em uma análise da situação religiosa vigente, apontou que mesmo o país sendo majoritariamente católico. Essa maioria não era eficiente, não atuava nos destinos sociais da nação e nas práticas da religiosidade. De maneira que:

Não somos, os catholicos, uma maioria efficiente nos destinos sociaes da nação (...) é que são catholicos de nome, catholicos de tradição e por habito, catholicos só de sentimentos. Na verdade, os catholicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto catholicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é catholica a lei que nos rege (...) Emfim, na engrenagem do Brasil official não vemos uma manifestação de vida catholica, o mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública. Somos uma maioria que não cumpre os seus deveres sociaes. Obliterados em nossa consciência os deveres religiosos sociaes, chegamos ao absurdo máximo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não actua e não influi uma força inerte. Somos, pois, uma maioria inefficiente (CINTRA, 1916, p. 15 -18).

Para Dom Leme demonstrando certa nostalgia, afirmou que: “direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável”. Ao que parece, este discurso reflete que o prelado ainda sofria o desconforto da separação entre a Igreja e o Estado que acarretou na laicização do ensino, das escolas e dos demais organismos da vida pública, das instituições políticas e econômicas, das manifestações literárias, culturais e do corpo legislativo (MARCHI, 2011. p. 88).

Após identificar o mal que assolava a sociedade brasileira, Dom Leme apontou quais eram as suas causas. Afirmou na carta que os católicos precisavam se comprometer mais em promover o respeito ao próximo. Segundo ele: “o respeito humano cabe, por certo, não pequena responsabilidade”. A falta, portanto, dessa virtude, somada ao que ele chamou de fome de prazeres, estava conduzindo o ser humano a viver instigado pelo seu instinto perverso, em um profundo egoísmo: “é todo esse mar ignóbil em que mergulha o homem do nosso tempo”. Dom Leme, portanto, defendeu que a perda gradual do amor ao próximo acentuada por uma busca solitária de realização material, estava desviando a sociedade do seu caminho moral. Entretanto, a causa última dos nossos males, afirmou o prelado, é a falta de instrução religiosa. As “verdades, a doutrina, os ensinamentos e os preceitos do Evangelho não são conhecidos com clareza de ideia, nem com fundamento de razão”. Por desconhecer os princípios precípuos da fé, os católicos não desenvolvem uma ação que trate dos interesses da

Igreja e da sociedade, isto é, não conseguem proporcionar uma ação social católica (CINTRA, 1916, p. 16 -27).

Diante da falta de uma ação católica efetiva, Dom Leme afirmou que em países como Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha, onde os católicos são minoria, a Igreja Católica possui uma ação social intensa. Ela está à frente da organização de universidades, escolas, jornais, representações políticas, cooperativas, ligas operárias. Referindo-se a esses países, Dom Leme afirmou que:

Elles acordaram em tempo do somno tranquillo de uma fé inoperosa, e, das igrejas onde oravam com mystico fervor, saíram para todas as manifestações da vida contemporânea. Estimula-os a consciencia de seus direitos e impele-os a conquista de ideal magnifico. (...) E porque assim fizeram, dado sejam a minoria, gozam de vantagens múltipla que no Brasil catholico em vão mendigamos. É que eles, unidos e arregimentados, souberam fazer valer os seus direitos. É nós catholicos do Brasil, insulados e dispersos, teimamos em viver chorando um passado que se foi (CINTRA, 1916, p. 28).

Para Dom Leme, a forma de agir dos católicos do Brasil permitia que uma minoria decidisse os destinos da religião da maioria da população. “E nós, nós que somos a maioria, vivermos nivelados, sinão em condições inferiores, com seitas cujos proselytos podem ser numerados, tão poucos elles são”. Os católicos ausentavam-se dos deveres sociais e, aceitavam, sem reagir, a laicização do país. Nada faziam para reconquistar o espaço perdido. Sendo assim, o Brasil oficial, o Brasil do Estado e da política, já não apresentava nenhuma identidade católica. Segundo o bispo: “Somos catholicos de clausura; a nossa fé se restringe ao encerro do oratório ou à nave das igrejas” e, ainda: “nelles não fremem enthusiasmos de uma reivindicacão jurada; braçadas de flores é que elles levam em suas dobras perfumadas, não são bandeiras de acção, são vexillos de procissão”. Dom Leme conclui essa primeira parte da carta, em um tom de denuncia e ao mesmo tempo de consternação:

Não agitamos, não movemos, não agimos. [...] Marasmar, assim, é grave; assim dormir é fatal. Os resultados ahi estão. Negá-los é cegueira, seria inépcia dissimulá-los. Tenhamos a sinceridade christã de o confessar: – somos uma maioria que não actua, dizíamos a pouco; agora acrescentamos: somos uma maioria asfixiada. O Brasil que apparece, o Brasil-nação, esse não é nosso. É da minoria. A nós, catholicos, apenas dão licença de vivermos. Que humilhação para a nossa fé! (CINTRA, 1916, p. 29).

Na segunda parte da carta pastoral, Dom Leme defendeu que a causa última do grande mal que assolava a comunidade católica no Brasil era a ignorância religiosa. Paraphraseando o Papa Pio X, afirmou que a falta de instrução religiosa era a causa do

“esmorecimento das crenças paternas - muitos são os espíritos que por ignorância, mais que por malícia, odeiam a Jesus, a Igreja e o Evangelho” (CINTRA, 1916, p. 30).

Sob inspiração das encíclicas papais e, de um modo especial, do pensamento do Papa Pio X, Dom Leme reconheceu que “estamos em uma época de ciência e de luz”, mesmo no Brasil “civilização que evolue na infância ainda, muito se tem feito em benefício da instrução”. O mundo, nos últimos tempos, se viu diante de grande progresso científico e tecnológico, houve o recrudescimento da produção industrial, do número de bibliotecas e laboratórios, esse processo se deu de tal forma que “mal sonharam os nossos antepassados”. Entretanto, não houve na mesma proporção o avanço dos conhecimentos religiosos. O homem ambicionou estudar todas as ciências, a filosofia, química, história, física, “só não sabe, só não estuda, só ignora - a religião”. Sendo que, a “mais funesta e perniciosa - era a ignorância religiosa”. Na contramão, portanto, do progresso da ciência, crescia o desinteresse em conhecer a religião. Essa realidade era observada em todas as classes sociais, “entre os homens cultos, como entre os homens do povo, geralmente falando, a religião ou é mal conhecida ou é de todo ignorada” (CINTRA, 1916, p. 32).

Entre os homens cultos, Dom Leme percebeu que havia diferença entre eles na forma como lidavam com a questão religiosa. Havia os “literatos de sentimentos cristãos” que demonstravam certa admiração pela religião, “mas elles desconhecem os nossos dogmas, não estudam a nossa história, menosprezam a nossa liturgia”. Outra categoria são os “literatos anti-cristãos”. São discípulos de Voltaire, Zola e Renan que não respeitavam a Igreja e, ao combatê-la, não eram leais, porque deformavam as crenças, desvirtuavam os dogmas, truncavam o evangelho, falseavam a história. Nem sempre o faziam de má fé, mas, sobretudo, por ignorância religiosa. Havia também os “intellectuaes indiferentes” compostos por todos os homens cultos. Esses “estudam, é verdade, mas em seus estudos prescindem da religião, abstraem a sua moral, não cogitam da sua elevação e beleza”. Dom Leme não poupou das críticas nem mesmo “os intellectuaes catholicos” que mesmo havendo entre eles pessoas sinceras, cultas, inteligentes, homens de ciência, “verdadeiros baluartes da Igreja”, a “muitos não lhes escasseiam conhecimentos profundos no campo das sciencias e das letras. Mas, conhecimentos religiosos, precisos claros, fundamentados, em geral, não os têm” (CINTRA, 1916, p. 50-51).

Quanto aos homens do povo, Dom Leme afirmou que “si é vasta e profunda a ignorância religiosa que têm os espíritos cultos, como será, então, no meio das classes

populares?”. Com o intuito de descrever a sua visão com relação a essa parcela da sociedade, afirmou:

O povo! Essa grande massa que, nas energias inconsumíveis da sua tempera, constitui o nervo resistente à dissolução da pátria; esse povo imenso que forma aquilo que o Brasil tem de mais puro e forte, esse heroico povo brasileiro, cuja fibra soffredora tem sido uma verdadeira odysseia da luta insana contra os elementos da natureza e as injustiças dos homens; esse povo desconhecido que jornada na vastidão dos campos ou lida no vae-vem das cidades; o povo, enfim, o povo rude e pobre, é victima da mais lamentável ignorancia religiosa. Injustiça seria negar-lhe farta messe de sentimento religioso (CINTRA, 1916, p. 54).

Diferente daquilo que atribuiu aos homens cultos, percebeu que aos homens do povo fora reservado à incumbência de verdadeiros defensores da religião. Se “mãos sacrílegas tentassem contra a existência dos nossos altares, explodiria em reação temível”. Pois, “a nossa gente não compreende o ateu, tem horror ao ímpio, detesta o herege”. Eles são o baluarte da religião, movido por profundo sentimento de religiosidade, nela buscava arrimo, alento e força para suportar os difíceis momentos da vida (CINTRA, 1916, p. 55).

Todavia, este mesmo povo era susceptível, aos encantos e às crendices, especialmente, as do espiritismo, que se enraizava com muita facilidade no seu imaginário e explorava a religiosidade popular. Sem instrução religiosa, se tornava ávido por formas diferentes de culto. E na defesa deste povo, ele atacava com veemência os fenômenos dos espíritos falantes e das superstições. O veneno estava nas explicações sobre o aparecimento dos espíritos e no fanatismo religioso. Ao esmerar-se em demonstrar a falsidade e a insensatez dessa crença, insistia que uma das tarefas do Padre era a de instruir o povo para que a elas não prestasse fé (MARCHI, 2011. p. 103).

Após ter apresentado, nas duas partes anteriores, os males que dificultavam a prática do catolicismo, na primeira década do século XX, no Brasil, na terceira parte da carta pastoral, Dom Leme se propôs apontar uma solução possível. Defendeu que após ter “Diagnosticado o mal, estudada que foi a sua etiologia, é, agora, a vez da therapeutica e prophylaxia”. Defendeu que o “supremo remédio para sanar e prevenir o grande mal da ignorancia religiosa”, seria investir na “instrução religiosa: eis a grande salvação”. Percebia que o povo brasileiro possuía uma profunda religiosidade e que ninguém conseguiria extingui-la, mas ressaltou que “sentir não é conhecer” e, ainda, “o homem não é apenas animal que sente, isto é, acima da vida sensitiva temos a vida racional e intellectiva”.

Destacou também, que o sentimento religioso é necessário, é útil e bom, mas não pode suprir o conhecimento da religião (CINTRA, 1916, p. 66-69).

Dom Leme propõe então, a instrução religiosa, como uma forma de aproximar, de maneira consciente, a Igreja do povo. Defendeu ainda, que o lar fosse à primeira escola de disseminação do conhecimento religioso, “quando, em todo frescor da manhã da vida, a alma da criança é cera, ahi é que nella devem ser incutidos os primeiros elementos do ensinamento christão”. Essas ideias, no colo materno, são as mais duradoras, “podem arrefecer, desmaiar, esconder-se ou eclipsar, mas nunca desaparecerão de todo”. A instrução oferecida pelos pais era responsável pela formação do espírito e do caráter (CINTRA, 1916, p. 88).

Todavia, a escola regular, vista como o templo da ciência, não poderia deixar de lado o ensinamento da mais importante delas – a religião. Defendia que os pais tinham direitos e deveres sobre a educação dos filhos e sobre a escola e o Estado não poderia impor um ensino leigo contra as suas vontades. Sendo assim, a Igreja deveria desencadear uma intensa propaganda em favor da escola e do ensino da religião. Dom Leme defendeu que a grande escola da instrução religiosa era o catecismo. Para isso, era fundamental a fundação de escolas primárias católicas. Por meio delas, ter-se-ia acesso à multidão de crianças. Pelo catecismo, ensinar-se-iam todas as noções que o cristão deveria saber e praticar. Era o código vulgar da mais alta filosofia, alfabeto da sabedoria divina. A principal missão do sacerdote, sua maior obrigação e mais importante encargo: instruir o povo e as crianças em hora apropriada, em todos os domingos e em dias santos. Se os católicos brasileiros tivessem instrução religiosa, formariam uma verdadeira e imensa maioria da nação, sobre cujos destinos haveriam de exercer benéfica e necessária influência (MARCHI, 2011. p. 109).

Em 1921, dom Sebastião Leme foi nomeado arcebispo-coadjutor do Rio de Janeiro em função da saúde frágil do Cardeal Arcoverde. Nos anos que se seguiram, tornou-se o líder do episcopado nacional. Como ponto de partida do seu trabalho missionário, adotou a política do Papa Pio XI, que visava, dentre outras coisas, a restauração da ordem cristã. Dom Leme se empenhou para fazer da Igreja uma grande força mobilizadora, capaz de regenerar a sociedade. Com esse intuito, mobilizou todos os seguimentos católicos, desde as classes mais intelectualizadas até as massas populares. Dom Leme se propôs a revelar às autoridades públicas que o futuro da República dependia de sua reconciliação com a Igreja Nacional. Dentre os espectros de atuação pastoral defendido pelo bispo reformador, pode-se destacar: a

preocupação pela evangelização das elites, sobretudo dos intelectuais e a mobilização das massas populares em prol da religião (MATOS, 2011, p. 58-59).

Dom Leme se preocupou em desenhar um modelo de Igreja atuante e combativa aos moldes daquilo que o Papa Pio XI defendia. O bispo percebia que havia no Brasil certos fatores que favoreciam a criação de uma espécie de militância católica, com um viés voltado para questões sociais. Sendo assim, o projeto sócio-político de Dom Leme se dividiu em duas frentes de ação: uma aproximação com as novas classes sociais da época, nesse caso com a burguesia e sobre ela a preocupação de aumentar a influência da Igreja e a atenção às escolas católicas, vistas como instrumento por excelência dessa política. A campanha pelo ensino religioso nas escolas públicas, ocorrida nesse período, visou uma presença ativa da Igreja junto à juventude escolar e, por meio dela, se manter mais próximas das famílias (MATOS, 2011, p. 62).

Em 1921, dom Leme, com a colaboração de Jackson Figueiredo, fundou o centro Dom Vital com o propósito de discutir ideias, formando um círculo de cultura. No ano seguinte, fundou a revista: A ordem, que tinha como incumbência, combater as manifestações contrárias aos princípios cristãos, tanto no campo filosófico, quanto literário e ético. Com a morte de Jackson Figueiredo, em 1937, Alceu amoroso Lima (Tristão de Ataíde) se tornou o novo líder dos leigos no Brasil (SCHERER, 2014, p. 76).

Com a preocupação de que a Igreja assumisse um papel efetivo no campo político, mas sem fundar um partido católico, Dom Leme fundou a Liga Eleitoral Católica (LEC). Uma instituição suprapartidária que respeitava a liberdade do voto, desde que os fiéis votassem nos candidatos que se comprometessem, por exemplo, em defender a indissolubilidade do matrimônio e o ensino religioso facultativo nas escolas. Pela primeira vez, as mulheres iriam votar no Brasil, como incentivos para que elas participassem do processo eleitoral, foi criada a Juventude Feminina Católica (JFC) e a Ação Universitária Católica (AUC). No pleito de 3 de maio de 1933, a LEC elegeu um número considerável de candidatos. Esse fato garantiu à Igreja, a invocação do nome de Deus nos prefácios das Cartas Constitucionais de 1934 e 1937, além das garantias, por parte do Estado, de recurso financeiro para a execução de projetos que atendiam os interesses da coletividade, que o casamento religioso fosse reconhecido nos mesmos termos do civil e, que a educação religiosa fosse permitida no horário escolar (SCHERER, 2014, p. 79).

Em 1935, dom Leme fundou a Ação Católica que fora organizada segundo os diferentes meios sociais. Foram criadas as ligas católicas, a Juventude Agrária Católica (JAC),

Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC) (OLIVEIRA, 2016, p. 90s). No terceiro capítulo será feita uma análise mais detalhada da Ação Católica.

Após a morte de dom Sebastião Leme em 1942, o padre Helder Câmara foi transferido de Fortaleza para o Rio de Janeiro. Em 1947, foi nomeado assistente nacional da Ação Católica e nos anos seguintes, assim como o seu predecessor, foi responsável por um forte dinamismo, dentro e fora da Igreja, em função da sua presença na sociedade mais ampla (SOUZA, 2004, p.78).

2.3 O PARTIDO COMUNISTA BRASILEIRO¹¹ COMO O PRIMEIRO MOVIMENTO DE RESISTÊNCIA AO MODELO LATIFUNDISTA DO BRASIL APÓS O FIM DA GRANDE GUERRA (1945).

Na terceira e última chave de leitura será analisado o PCB como também um agente dinamizadores da sociedade brasileira que exerceu influência, direta e indiretamente, positivo e negativamente na Igreja. O objetivo é analisar como partido político que se propôs a elaborar uma proposta de reforma agrária. Aqui, a pretensão se limitará, apenas em apontar algumas construções teóricas, tecidas pelo partido comunista, no sentido de apresentar uma alternativa para os trabalhadores rurais tivessem acesso a terra.

O fim da era Vargas (1945), proporcionou ao Brasil retornar ao regime de garantias democráticas. Esse acontecimento possibilitou que os camponeses da maioria dos Estados se mobilizassem na luta pela posse e uso da terra. Nesse esforço, se destacou, naquele período, o Partido Comunista Brasileiro como uma organização que passou a se dedicar à causa daqueles que sobreviviam da agricultura de subsistência. Enquanto outros movimentos se limitavam ao simples e periódico manejo eleitoral das pessoas do campo, empregando, para isso, a estrutura de poder político dominado pelos grandes latifundiários (MORAIS, 2012, p. 21).

Diante desse cenário de efervescência, os movimentos sociais, que viam como inimigo comum à consolidação do latifúndio, foram ganhando cada vez mais espaço tanto nos meios sociais, quanto na arena política do país. Para os partidos de esquerda, a distribuição de

¹¹ Fundado em 1922, num momento em que o Brasil estava fervilhando com as novas ideias trazidas da Europa que logo impulsionariam a Semana de Arte Moderna em São Paulo. O ano da revolta tenentista do Forte de Copacabana no Rio de Janeiro. Movimento que iria marcar a história brasileira no século XX. Entre os anos de 1945-1947 o PCB tornou-se o maior partido da América Latina com 200 mil filiados. Neste período a Revolução Brasileira nas formulações políticas do partido era a da conciliação de classes e o do esforço de se concretizar a democracia no Brasil. (cf. OLIVEIRA, Eder Renato de. **A Revolução Brasileira no campo**: o PCB e a política da reforma agrária na década de 1950. Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/Eventos/2014/jornadadeestudosagrarios/oliveira_eder_renato.pdf. Acesso em 16 de fev. de 2019).

terra seria um momento de grande transformação social, enquanto, para a direita suas aspirações eram tentar bloquear tal processo, buscando, com isso, a manutenção do *status quo* da propriedade privada e dos instrumentos econômicos de mercado, alinhado com os anseios do modelo econômico capitalista (DE SALIS, 2008, p. 24).

O ponto de partida do PCB com relação o problema agrário se deu com o discurso do senador Luiz Carlos Prestes pronunciado na Assembleia Constituinte no dia 18 de junho de 1946. Quando, na ocasião, apresentou a proposta de reforma agrária da bancada do partido comunista. O senador defendeu que a causa de nosso atraso econômico estava vinculada ao monopólio da terra, a propriedade privada e a concentração da propriedade. Com o intuito de situar os constituintes quanto à urgência da reforma agrária, apresentou algumas conclusões do recenseamento de 1940. Segundo o senso, dos 41.574.894 de habitantes do Brasil, 28.432.831, ou seja, 68,39% viviam no campo. Para 9.166.825 de pessoas que tinham ocupação ativa na agricultura e pecuária, existia apenas 1.903.868 de propriedades rurais. A França, por exemplo, que tinha nesse período uma população igual a do Brasil e uma superfície arável muito menor, possui 5 milhões de propriedades. Havia no Brasil, cerca de mil propriedades com mais de 10 mil hectares e 60 propriedades com mais de 100 mil hectares. O senso também concluiu que 60 proprietários eram donos de 6 milhões de hectares, o que correspondia a 3,2% da área total das propriedades rurais. (Proposta de reforma agrária da bancada do PCB na Constituinte de 1946, 2012, p. 17).

Segundo esses dados apresentados pelo recenseamento, podia-se concluir que sem uma redistribuição da propriedade latifundiária, isto é, sem uma verdadeira reforma agrária, não era possível superar os males que afligiam a sociedade brasileira. Dentre esses problemas crônicos, mereciam destaque: “a produção agrícola baixíssima, pouco diversificada e de todo insuficiente para as necessidades de consumo da população; as condições precárias de existência no campo, no que concerne à alimentação, vestuário, habitação, saúde e educação”. Segundo Luiz Carlos Prestes:

É o latifúndio que determina o atraso da nossa agricultura. Sabeis o que é esse atraso: é a agricultura da enxada, agricultura semelhante à do Egito dos faraós, da qual não podemos sair porque é impossível, é impraticável a aplicação da técnica agrícola enquanto existir essa massa de milhões de operários sem trabalho (Proposta de reforma agrária da bancada do PCB na Constituinte de 1946, 2012, p. 21-22).

O senador também alertou que a situação tinha se agravado e exigia cada vez mais “remédios urgentes e vigorosos”. Cabia à Assembleia Constituinte encontrar solução legal, constitucional, que garantisse ao governo condições de resolver o problema. Entretanto,

advertiu que o projeto de Constituição discutida pela Assembleia não apresentava soluções efetivas para o problema agrário, que poderia:

(...) evitar o caos, a guerra civil, porque o progresso do país não pode ser barrado por uma classe dominante, senhora da terra, proprietária das maiores extensões do nosso solo, e que não admite essa divisão, indispensável aos próprios grandes proprietários, os quais já sentem as consequências dessa miséria, desse atraso e dessa ignorância (Proposta de reforma agrária da bancada do PCB na Constituinte de 1946, 2012, p. 26).

Após ter justificado, teoricamente, a necessidade da realização de uma reforma agrária, Luiz Carlos Prestes, em nome do PCB, sugeriu algumas emendas ao texto da nova Carta Constitucional. A saber:

É garantido o direito de propriedade, desde que não seja exercido contra o interesse social ou coletivo ou quando anule, na prática, as liberdades individuais proclamadas nesta Constituinte ou ameacem a segurança nacional - O direito de propriedade e seu uso serão condicionados ao bem-estar social, de modo que permitam a justa distribuição deles como iguais oportunidades para todos - A lei facilitará a fixação do homem no campo, tomando as medidas necessárias para o fracionamento dos latifúndios, para o desenvolvimento das pequenas propriedades, para a criação de novos centros de população agrícola, com as terras e as águas que lhes sejam indispensáveis para o fomento da agricultura e para evitar a destruição dos elementos naturais e os danos que a propriedade possa sofrer em prejuízo da sociedade (Proposta de reforma agrária da bancada do PCB na Constituinte de 1946, 2012, p. 26-27).

Todavia, em linhas gerais, o PCB não via a reforma agrária como uma causa em si mesmo, mas como um meio para deflagrar a revolução socialista. Os fundamentos teóricos que nortearam os rumos do partido foram pensados durante o VI Congresso da III Internacional Comunista, que ocorreu de 17 de julho a 01 de setembro de 1928. A Internacional Comunista defendia que os países latino-americanos eram semicoloniais, semifeudais, com uma economia agrária e, dominados pelo imperialismo estadunidense. Diante dessa realidade, estabeleceu que a revolução socialista fosse o resultado de um processo definido em duas etapas. A primeira denominada de revolução¹² democrática burguesa, defendida como a “emancipação dos países do jugo do imperialismo”. A realização dessa etapa possibilitaria a nacionalização das concessões estrangeiras, consequentemente, asseguraria a esses países um desenvolvimento independente e autônomo, além do recrudescimento das forças produtivas, mediante o investimento na criação de um parque

¹² Segundo Caio Prado Junior, o termo revolução empregado pelo PCB se refere à transformação do regime político-social desencadeada ou estimulada por insurreição ou não. A revolução significa o processo histórico assinalado por reformas e modificações econômicas, políticas e sociais sucessivas que, concentrada em período histórico relativamente curto, vão dar em transformações estruturais e, em especial, das relações econômicas e do equilíbrio recíproco das diferentes classes e categorias sociais. (cf. PRADO JR, Caio & FERNANDES, Florestan. **Clássicos sobre a revolução brasileira**. Ed. Expressão Popular: São Paulo, 2005. p. 25).

industrial (PRADO, 2016, p. 6). No caso brasileiro, o PCB, em sintonia com IC, reconheceu que o país “não estava maduro” para o socialismo e, portanto, era necessário superar os traços feudais através de uma revolução burguesa e, somente após um período de desenvolvimento capitalista, poderia se falar em socialismo (FILHO, 2012, p. 8).

Tendo se passado o período propedêutico da revolução democrática burguesa, esses países estariam prontos para lutarem por uma revolução de caráter operária e socialista. No entanto, o primeiro desafio seria resolver o problema agrário. Segunda IC, nas semicolônias latino-americanas, as principais incongruências sociais, se desenvolviam no campo e em torno da questão da terra. Portanto, a tarefa imprescindível era “levar a cabo a revolução agrária; que consistia em libertar os camponeses de todas as formas de exploração e de opressão coloniais, escravistas e pré-capitalistas”. Entre as principais medidas defendidas pela IC, concernentes a revolução agrária, destacou-se a nacionalização da terra e o estabelecimento de um plano econômico que viabilizasse as trocas comerciais entre o campo e a cidade (PRADO, 2016, p. 6). Além da necessidade de ampliar os sindicatos operários e fortalecer os partidos comunistas (ANTUNES, 2012, p. 20). Em uma adaptação à realidade brasileira dessas resoluções, o PCB defendia a necessidade de superar os restos feudais presentes, não somente na estrutura agrária como, também, nas relações de trabalho. Isso só seria possível por meio de uma reforma agrária que libertasse os camponeses de sua condição servil, criando uma legião de pequenos proprietários (DE SALIS, 2008, p. 27).

Todavia, diante destas orientações sugeridas pela IC, uma das primeiras medidas adotadas pelo PCB foi tentar organizar os trabalhadores rurais. No entanto, no Brasil da metade do século XX, o número de sindicatos era muito incipiente. Apesar de a legislação garantir a sua legalidade, havia muitos empecilhos jurídicos que dificultavam seu registro. O primeiro sindicato rural legalmente reconhecido foi o dos trabalhadores de Campos/RJ, em 1933. Havia muitos outros, mas eram clandestinos. Essa rígida restrição ao sindicalismo rural era chancelada pelo poder público comprometido com os latifundiários. Para superar esses limites institucionais, a saída do PCB, juntamente com os camponeses foram recorrer ao Código Civil, que permitia a formação de associações. Essas organizações, denominadas de ligas camponesas, possibilitaram ao PCB entre os anos de 1945 a 1947, uma ampla organização dos trabalhadores rurais. Os êxitos alcançados foram de tal importância, que nem os elevados índices de analfabetismo do meio rural, impediram a eleição de um considerável número de representantes socialistas para as assembleias estaduais e municipais (MORAIS, 2012, p. 23).

O trabalho de divulgação das Ligas Camponesas era feito através de dois jornais, Terra Livre, fundado em São Paulo em maio de 1949 e o folheto Zé Brasil, que procurava ressaltar as dificuldades vividas pelos camponeses. Entretanto, mesmo com toda mobilização, não se formou líderes camponeses de grande projeção nacional, regional ou local. As ligas eram uma espécie de organizações-apêndices da estrutura unitária e centralizada do partido comunista, o qual tinha como líder, o senador Luiz Carlos Prestes (MORAIS, 2012, p. 24).

Uma análise sucinta dos movimentos de trabalhadores agrícolas do Brasil, no período de 1945 a 1947, indicava que as organizações eram formadas por trabalhadores rurais assalariados que prestavam serviço à agricultura comercial. Também aglutinava os setores camponeses compostos por pequenos arrendatários, parceiros e posseiros localizados em quase todos os Estados brasileiros. Atuavam segundo as táticas estabelecidas pelo partido comunista, que recorria à política de acumulação de forças militares e de eleitores, sob a palavra de ordem de uma unitária e disciplinada aliança operário-camponesa. E por fim, havia uma profunda dependência política dos movimentos camponeses com relação aos grupos de operários das cidades e do campo (MORAIS, 2012, p. 23).

Diante dessa realidade marcada por uma falta de autonomia das ligas camponesas, construiu-se uma visão plural quanto aos meios de chegar à forma efetiva da realização da reforma agrária. Para o sociólogo José de Souza Martins (1981), “os movimentos que emergiam neste período eram absolutamente distintos entre si. Em cada região, dependendo de características locais, o movimento assumiu determinadas peculiaridades”. Agora, quanto às razões, pelas quais, serviram de pressupostos para as reivindicações acerca da distribuição de terras, havia consenso, pois essa luta fora motivada pelas:

Consequências sociais, políticas e econômicas advindas da estrutura fundiária brasileira. Essas discussões visavam à criação de medidas ou propostas que viessem a modificar uma estrutura considerada por muitos autores, elaboradores e partícipes, como ineficiente, perversa, excludente e/ou concentracionista. Neste sentido, a conjuntura pré-64 tornou-se o berço das principais reivindicações em torno de uma efetiva aplicação de um plano nacional de reforma agrária (DE SALIS, 2008, p.24).

É nesse contexto marcado por muitos dissensos, quanto aos meios, mas um discurso uníssono quanto às causas, que o PCB atuou mediando e orientando politicamente as ações dos trabalhadores rurais. O partido se colocou como capaz de unificar os anseios das ligas em torno de um objetivo comum que viabilizasse a efetivação da reforma agrária. Esse processo, que teve por efeito “constituir a reforma agrária na principal demanda dos trabalhadores do

campo, deve ser entendido a partir da disseminação, nas áreas rurais, das concepções do PCB, principal mediador das lutas que se desenrolavam” (MEDEIRO, 2003, p. 15).

Segundo Medeiros (2003), a organização dos trabalhadores rurais também tinha como objetivo enfrentar os desafios advindos da crescente escalada da violência no campo. Apesar da gênese dos conflitos agrários no meio rural brasileiro serem anteriores à década de 50, foi nesse período que desencadeou uma maior tensão entre os grupos afins. As suas causas são atribuídas às transformações ocorridas no campo em função do emprego de novas tecnologias com o objetivo de aumentar a produção de grãos. Outros fatores foram a expansão das fronteiras agrícolas e a substituição da agricultura pela pecuária em algumas regiões do país. Essa nova realidade gerou instabilidade e insatisfação entre os foreiros, rendeiros, meeiros e criou condições favoráveis para a atuação dos grileiros. As consequências foram o recrudescimento da violência no campo com a expulsão de pequenos proprietários de suas terras.

No entanto, além do PCB, outros partidos, como o PTB, PSB, juntamente com intelectuais e líderes políticos, dentre os quais, encontravam-se Francisco Julião, Paulo Freire, Padre Melo, Miguel Arraes, Gregório Bezerra e um setor do clero católico, contribuíram para que as massas rurais adquirissem uma nova compreensão política da sua posição no processo produtivo (RODRIGUES, 2013, p.63).

Com a estratégia de unir os trabalhadores em torno do problema agrário, o PCB não tomou como ponto de partida as lutas dos trabalhadores rurais, mas sim as concepções defendidas pela Internacional Comunista, de que o latifúndio representava um obstáculo para o desenvolvimento econômico. A estrutura fundiária nacional configurava-se como um entrave para o desenvolvimento econômico do país em virtude da permanência de restos feudais. Essas características eram facilmente identificáveis, principalmente em função do forte predomínio da concentração das terras e das grandes propriedades designadas como latifúndio (DE SALIS, 2008, p. 24).

O PCB, aos poucos, foi-se moldando sob três focos de resistência que se transformara na bandeira de luta do partido. Pregava o fim dos resquícios feudais, do latifúndio e do imperialismo. A partir de 1948, fatores internos e externos provocaram mudanças significativas no seu *modus operandi*. O partido foi proscrito pelo governo do presidente Eurico Gaspar Dutra (1946-1951) e precisava encontrar meios para sobreviver na ilegalidade, por outro lado o recrudescimento da guerra fria terminou por conduzi-lo a uma orientação revolucionária mais agressiva, em oposição ao regime político vigente (DE SALIS,

2008, p.27). Para Martins, (1986). “o caminho da luta e da ação seria, pois, o da revolução: substituição da ditadura feudal burguesa serviçal do imperialismo por um governo democrático e popular.”

Diante desses novos rumos, o manifesto de agosto de 1950, promovido pelo PCB e, que tinha como um dos assuntos em pauta à questão agrária¹³ adotou um discurso rígido com relação à luta pela terra. Propôs o “confisco das grandes propriedades latifundiárias, sem indenização e a entrega das terras aos camponeses. E ainda, a abolição de todas as formas semifeudais de exploração da terra”. Segundo Guimarães, um dos principais teóricos ligado ao partido comunista:

A divisão da propriedade latifundiária não é uma simples operação aritmética, uma reparação de injustiças ou uma medida de assistência social. Uma reforma agrária tem um alcance muito maior: seu objetivo fundamental é destruir pela base um duplo sistema espoliativo e opressivo; romper e extirpar, simultaneamente, as relações semicoloniais de dependência ao imperialismo e os vínculos semifeudais de subordinação ao poder extraeconômico, político e “jurídico” da classe latifundiária. E tudo isso para libertar as forças produtivas e abrir novos caminhos à emancipação econômica e ao progresso de nosso país. (GUIMARÃES, 2011, p. 54).

Na contramão daquilo que defendia o manifesto de agosto, Caio Prado Junior, adotando um discurso dissonante dos demais teóricos do PCB, defendeu que o caminho para a realização da reforma agrária deveria passar pela tributação fiscal da terra e pela taxa efetiva dos proventos derivados da propriedade. E ainda, a aplicação dessas medidas prescindia as medidas radicais que recorriam ao confisco da propriedade e a estatização das terras privadas.

(...) Não pode haver dúvidas que um dos fatores principais, se não o principal hoje em dia, que tem resguardado a concentração da propriedade agrária, herança colonial que perpetuou até nossos dias, impedindo o parcelamento daquela propriedade, sua distribuição mais equitativa e mobilização comercial mais ativa, aquele fator é a isenção fiscal de que goza a propriedade fundiária rural. Graças, sobretudo a esse privilégio fiscal, podem os detentores dessa propriedade conservá-la mal aproveitada, reservando áreas imensas incultas ou apenas semiaproveitadas unicamente para fins especulativos ou de prestígio pessoal (PRADO JR, 2011, p. 81).

Caio Prado, portanto, inaugurou dentro do PCB, uma nova visão de como superar os entraves que dificultava o acesso a terra, sem recorrer ao expediente da violência. No entanto,

¹³Para Stedile, o conceito de “questão agrária” pode ser entendido como o conjunto de interpretações e análises da realidade agrária, que procura explicar como se organiza a posse, a propriedade, o uso e a utilização das terras na sociedade brasileira. (cf. STEDILE, J. P. A História da questão agrária – Introdução. In: ESTEVAM, Douglas (org). **A questão agrária no Brasil: o debate tradicional – 1500- 1960**. 2ª. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. p. 15).

na prática reconhecia que havia uma tendência, por parte do governo, de mais isenção fiscal. Como exemplo, citou o caso da proposta de reforma agrária do Governo de São Paulo. O projeto, ao invés de aumentar a tributação da propriedade rural, desonerava ainda mais. Uma propriedade de 100 hectares, que antes era cobrado 2% de tributação, passaria a 1,2% e, a de 5000 hectares que antes era 6%, passaria para 3,6%. Enquanto o governador Carvalho Pinto afirmava que entendia a reforma agrária como “modificações das relações do homem com a terra, no sentido de assegurar a esta, melhores condições de produtividade e, àqueles, melhores condições de vida, mais humanas e mais justas”, na prática, estava promovendo mais concentração fundiária e menos inclusão dos trabalhadores à posse e uso da terra (PRADO JR, 1979, p. 140).

A partir da segunda metade da década de 50, o PCB com o propósito de se adequar aos novos rumos da política nacional, sem perder as suas convicções, ratificou que os resquícios feudais e o imperialismo eram os maiores obstáculos para o desenvolvimento do capitalismo e, como novidade, defendeu que para superá-los seria necessário formar uma Frente Única Nacional e Democrática. A ideia de revolução, antes vista como condição para alcançar o socialismo, aos poucos, foi agregando outra força fundamentada na ideia de reforma. Segundo o historiador Reginaldo B. Dias, o PCB:

(...) consagrava uma concepção evolucionista sobre a transformação da sociedade. Reforma e revolução não eram considerados termos antagônicos. Nesta perspectiva, lutar por reformas de base era principalmente acumular forças para desencadear, num futuro não muito longínquo, a revolução socialista, cuja ante-sala era a revolução nacional e democrática (DIAS, 1997, p. 34. Apud, DE SALIS, 2008, p. 28).

Ao adotar a estratégia que indicava um discurso moderado e que defendia a democracia política, o PCB propôs novas condições para a realização da reforma agrária. O partido reconheceu que a luta de classe ainda não havia adquirido um “caráter aberto e consciente” e, que ainda não tinha atingido grau considerado de desenvolvimento. Além do mais, o movimento de camponeses no Brasil estava atrasado, em relação a outros países. Sendo assim, para formular soluções que assegurassem a revolução agrária no Brasil, era preciso levar em conta certas especificidades. O PCB, portanto, se propôs, primeiramente, substituir a ideia de reforma agrária radical, ampla, por uma reforma parcial, dando ênfase aos assalariados e semiassalariados agrícolas. Para o partido, esses grupos eram “menos dispersos e mais concentrados”, do que em geral, a massa camponesa, ou seja, eram mais suscetíveis de se organizarem por meios legais através das associações. O resultado natural seria o despertar dos camponeses pela reivindicação dos seus direitos e, conseqüentemente, a formação de

consciência pela luta de classe. Por intermédio dessas frentes, seria possível “montar as correias de transmissão que ligariam o proletariado e o movimento democrático das cidades aos camponeses e ao movimento democrático do campo”. No entanto, com o desenvolvimento capitalista no campo, o número de assalariados tendia a crescer e se despojar de seus traços feudais, à medida que tinha curso livre a luta de classe do proletariado rural (GUIMARÃES, 2011, p. 102-105).

Para Guimarães (2011), apesar da “massa de assalariados” no Brasil, contar com um número de sindicatos, relativamente, significativo ainda vivia em “estado de pré-consciência quanto a seu papel de classe”. De maneira que, o PCB reconhecia que era uma tarefa árdua, que não dependia apenas dos quadros do partido, mas, principalmente, do apoio do movimento democrático, da cidade e do campo, em favor da extensão dos direitos consagrados na legislação trabalhista ao meio rural.

A organização dos camponeses deveria reivindicar medidas imediatas e viáveis em curto prazo, como: a queda das taxas de arrendamento; a prorrogação dos contratos; a garantia contra despejos; a permanência dos posseiros na terra; e a legitimação das posses. Essas medidas estariam preparando o alicerce para a execução de uma reforma agrária mais ampla, visto que, embora, o país estivesse em franco processo de industrialização e modernização, havia a contradição imposta pelo atraso das relações produtivas do meio rural (DE SALIS, 2008, p. 29).

Para o PCB, os sindicatos teriam um papel duplamente importante, porque além de organizar o proletariado rural, estariam, por conseguinte, promovendo a conscientização dos camponeses sobre a importância da luta pela terra, primeiramente, em favor de uma reforma agrária gradual, mas que em um futuro breve. Estariam prontos para promover a desagregação definitiva do latifúndio improdutivo e da grande propriedade, permitindo, com isso, o surgimento de uma economia camponesa e socialista (DE SALIS, 2008, p. 30).

Para concluir essa análise acerca da proposta de reforma agrária elaborada pelo PCB, serão apresentadas algumas objeções defendidas por Caio Prado Junior, publicadas na Revista Brasiliense. No primeiro artigo: Contribuição para a análise da questão agrária no Brasil (março/abril de 1960) Caio Prado (1979), iniciou a sua reflexão afirmando que, no Brasil mais de 30 milhões de pessoas, ou seja, mais da metade da população dependia, necessariamente, da terra para sobreviver. Na contramão dessa realidade, a concentração da propriedade fundiária, motivada por circunstâncias socioeconômicas e políticas, beneficiava uma minoria da população. As consequências dessa prática eram percebidas através dos “ínfimos padrões

de existência daquela considerável parcela da população”. Os males advindos do modelo agrário vigente, além de condenar milhões de seres humanos a uma existência miserável e sem perspectivas, constituíam o principal obstáculo ao desenvolvimento econômico e cultural do país. Todavia, os “problemas agrários, assim como quaisquer outros problemas sociais e econômicos, eram antes de tudo humanos e, são por isso os homens que devem ser considerados em primeiro e principal lugar”. No entanto, esse protagonismo das classes rurais era ofuscado pelo “monopólio virtual da terra, concentrada nas mãos de uma minoria de grandes proprietários que obrigava a massa trabalhadora a buscar ocupação e sustento juntos a esses mesmos proprietários, empregando-se a serviço deles”.

Como foi analisada anteriormente, na discussão do PCB, que teve Alberto Passos Guimarães como um dos expoentes, defendeu-se que a estrutura agrária brasileira estaria alicerçada sob a tese da permanência de restos feudais. Entretanto, Caio Prado propôs uma nova hermenêutica dos fatos estruturantes da questão agrária no Brasil. Segundo, o também defensor do PCB, havia incongruência na afirmação defendida pelo partido que precisava ser analisada. Com o intuito de esclarecer as relações de trabalho na agropecuária, defendeu que:

O que caracteriza as relações feudais e, as contrasta com relações mercantis, é que nelas intervém o estatuto pessoal das partes, peculiar a cada qual dela. E é na base desse estatuto pessoal, ou pelo menos com ponderável interferência dele, que as relações se estabelecem. Ora isso não ocorre nas relações de trabalho da agropecuária brasileira. Como, aliás, nas suas relações de produção em geral, que se estrutura em base puramente mercantil. A agropecuária constitui um empreendimento essencialmente comercial (...). Se quiser considerar as relações de trabalho da agropecuária brasileira em função das suas origens históricas, acentuando os anacronismos que nelas se observam – como parece ser o caso nas referências feitas a pseudos restos feudais e relações semifeudais – seria mais acertado e adequado falar em restos escravistas e servis e, relações semi-escravistas e semi-servis (PRADO JR, 1979, p. 67).

No Brasil, portanto, o que se pode observar como organização econômica desde a colonização, foi à escravidão servindo de base para a uma economia mercantil. Com a abolição da escravatura, as classes dominantes e senhoras dos meios de produção se aproveitaram da tradição escravista para explorar o trabalhador rural (PRADO JR, 1979, p. 68).

Para Caio Prado, as brutais formas de explorações do trabalho na agropecuária brasileira, não derivaram de nenhuma circunstância de ordem institucional e jurídica, como o partido teria insinuado ao falar de relações feudais. Contrários eram extremamente variáveis no tempo e no espaço, dependiam sempre de circunstâncias ocasionais, ou seja, das

conjunturas do mercado de trabalho. Sendo assim, se era o anseio do partido propor uma transformação dessas relações de trabalho, por uma política reformadora, não deveria alvejar as instituições jurídicas, mas a causa precípua geradora do problema agrário, no caso, os grandes proprietários. Como diagnóstico defendeu a distribuição da propriedade agrária mediante uma política pública que assegurasse aos trabalhadores rurais o acesso a terra. Essa proposta, bem aplicada, provocaria uma transformação nas relações de trabalho e teria um impacto positivo nas condições de vidas dos camponeses (PRADO JR, 1979, p. 69).

Todavia, Caio Prado, deslocou o aspecto da revolução, que antes se baseava na superação de etapas, em que a revolução agrária era apenas um meio para atingir o socialismo, para a noção de relação de trabalho vigente na grande exploração rural. Segundo o autor, “são elas que dão a natureza e o caráter das relações de produção e, da estrutura agrária do país”. Todas as outras relações na agropecuária, direta ou indiretamente, estavam condicionadas ao modelo da grande exploração, inclusive as que incluíam as pequenas propriedades (PRADO JR, 1979, p. 71).

Se antes o PCB afirmava que o atraso econômico estava fundamentado sob a tríade: restos feudais, latifúndio e imperialismo, na visão de Caio Prado, a causa seria a “ação e influência da grande exploração e das vicissitudes que ela atravessava”. Pois, a grande exploração produzia uma dupla vantagem: “garantia um maior número de braços à procura de ocupação - donde maior oferta de mão-de-obra tendia a redução de custos”. E, dada às condições de miséria dos trabalhadores eram forçados a entregarem as suas pequenas propriedades para os grandes latifundistas. Essa realidade representava a causa e o efeito das condições de trabalho e salário dos trabalhadores, pois garantiria uma “abundante disponibilidade de mão-de-obra que devido à concentração da propriedade, não encontrava alternativa para prover à sua sobrevivência que alhear a sua força de trabalho e se por a serviço dos grandes proprietários e fazendeiros” (PRADO JR. 1979, p. 42 e 75).

A grande exploração, associada à exploração comercial em grande escala, da qual possuem a grande propriedade como base fundiária, lhes garantindo solidez e estabilidade, além de serem responsáveis por “obstáculos oposto ao progresso qualitativo da pequena propriedade, em muitos lugares impedia completamente, o seu progresso em qualidade”. Pois, “a grande exploração ocupava uma posição privilegiada no conjunto da economia agrária do país, de maneira que, ela desviava para si e empregava em seu benefício, todas as forças propulsoras de que dispunha o organismo econômico vigente”. A saber, o aparelhamento comercial e financeiro, bem como, o de fomento e amparo tecnológico. Quanto à pequena

propriedade, “quando não era espoliada pelo comércio intermediário, restava-lhe vegetar a margem da vida econômica”. Com exceção de poucas zonas que, por circunstâncias especiais, recebia algum tipo favorecimento (PRADO JR. 1979, p. 76).

Preocupado em apresentar uma perspectiva que tornasse mais democrático o uso da terra, Caio Prado, defendeu que o ponto central, que deveria nortear a reforma agrária, estaria fundamentado na necessidade de medidas adequadas que garantissem o acesso da população trabalhadora à propriedade fundiária. Segundo a sua proposta, na medida em que os camponeses fossem adquirindo as suas terras de trabalho, haveria uma melhora significativa das suas condições de vida¹⁴. Essa nova realidade teria impacto também sobre o mercado de trabalho, pois abriria outras perspectivas de ocupação e criaria novas atividades remuneradas. Como consequências positivas, os salários pagos aos trabalhadores do campo sofreriam uma valorização. Em contrapartida, a elevação dos custos da mão-de-obra, enfraqueceria a grande exploração rural e desestimularia a manutenção da grande propriedade (PRADO JR. 1979, p. 84).

A reforma agrária, portanto, se daria a partir da combinação de duas medidas distintas, mas que se complementariam. O fracionamento da propriedade fundiária, garantido por medida de ordem fiscal, como já foi pautado anteriormente, ou seja, por uma tributação fortemente progressiva das propriedades rurais, que provocaria a sua desvalorização e facilitaria eventuais desapropriações¹⁵ realizadas pelo Estado. E, pela extensão da legislação social ao campo, que deveria ser associada à luta dos trabalhadores por suas reivindicações imediatas. Como exemplo, Caio Prado citou a desapropriação do Engelho Galileia no Estado de Pernambuco. Cujos nomes serão lembrados como o marco da história da reforma agrária no Brasil. Após anos de luta, os trabalhadores obtiveram (janeiro de 1960), do governo do Estado, a desapropriação das terras do engelho que foram distribuídas aos trabalhadores. O autor também enfatiza que a luta dos trabalhadores deverá contar, além de uma legislação específica, com ações administrativas que lhes possibilitem os direitos de livre associação, organização sindical e greve (PRADO JR. 1979, p. 84).

¹⁴ Em 1952, a comissão Nacional de Política Agrária em parceria com o IBGE realizou uma pesquisa acerca das pequenas propriedades. Segundo a comissão em todos os Estados brasileiros, os pequenos proprietários estavam em melhor situação econômica em comparação com os arrendatários, parceiros e assalariados rurais. (cf. PRADO JR, Caio. **A questão agrária no Brasil**. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1979. p. 83).

¹⁵ A desapropriação teria plena justificação na Constituição Federal, pois condiciona o uso da propriedade ao bem-estar social, e autoriza o legislador a promover a justa distribuição da propriedade com igual oportunidade para todos (Art. 147). Esse dispositivo constitucional se aplica com justiça e acerto no que concerne propriedade fundiária rural (cf. PRADO JR, Caio. **A questão agrária no Brasil**. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1979.p. 83).

Após uma análise dos três objetivos propostos inicialmente neste primeiro capítulo, pôde-se perceber, portanto, que a Doutrina Social da Igreja teve a sua gênese na Alemanha, na metade do século XIX, com o bispo Von Ketteler e, que o Papa Leão XIII, inspirado no social catolicismo alemão e por meio da encíclica *Rerum Novarum* tornou o discurso social uma pastoral que deveria ser equalizada dentro da Igreja universal. Dentre os vários temas abordados, Leão XIII ratificou como direito natural a propriedade privada, deste que a mesma tivesse uma função social. O Papa também preocupado com a disseminação das ideias marxistas inferiu algumas objeções, alegando que tais pensamentos feriam os direitos individuais e, por isso, causaria um prejuízo para o humanismo cristão. O Papa alertou ainda, para a necessidade dos trabalhadores se organizarem em sindicatos como uma forma de resistir às injustiças causadas pela ganância desenfreada dos patrões ávidos pelos lucros. No segundo tema foi possível observar como a separação entre a Igreja e o Estado provocou mudanças estruturais na Igreja Católica do Brasil. De maneira que, a Igreja precisou se adaptar às novas circunstâncias do mundo moderno, a partir de, duas frentes de atuação: alinhando-se à política de Roma e criando uma organização interna com a colaboração de todo o episcopado. Vale ressaltar ainda, a contribuição do Padre Júlio Maria que defendeu a construção de um modelo de Igreja defensora das questões sociais, conseqüentemente, mais próxima do povo e, Dom Sebastião Leme preocupado em formar no Brasil um modelo de Igreja hegemônica, com ampla influência em todos os segmentos da sociedade. Uma espécie de neocristandade. No último tópico a pesquisa procurou mostrar o papel do PCB na luta pela reforma agrária. Observou-se que o discurso com relação à forma de realizá-la foi se metamorfoseando com o passar dos anos. De um discurso mais radical que propunha a invasão de terras, defendida por Guimarães Passos, para uma proposta mais política e econômica teorizada por Caio Prado Junior.

No segundo capítulo será analisada a proposta de reforma agrária da Igreja Católica e, os temas que foram aqui abordados contribuíram para a compreensão do pensamento eclesial diante de algumas questões e as suas inflexões sofridas ao longo da primeira metade do século XX. O primeiro elemento, diz respeito à defesa da propriedade privada como um direito inalienável. Pode-se afirmar que a discussão acerca da distribuição de terra está fundamentada neste princípio. Assim como, a laicização do Estado que possibilitou a formação de um modelo de Igreja mais dinâmica, por meio dos vários movimentos criados pela Ação Católica Brasileira. E, por fim, a proposta de reforma agrária da Igreja como reação

à iniciativa do PCB. A Igreja preocupada com uma possível revolução no campo se propõe, também, a discutir o tema.

3 CAPÍTULO - 2 O PROJETO DE REFORMA AGRÁRIA APRESENTADO PELA IGREJA CATÓLICA ENTRE 1950 A 1963.

Neste capítulo, o objetivo é mostrar como a Igreja Católica no Brasil, sob os fundamentos de sua Doutrina Social, descrita anteriormente, posicionou-se diante da questão agrária e quais ações efetivas ela se propôs a realizar, no sentido de encontrar uma solução que amenizasse as injustiças causadas pelo modelo excludente de acesso à terra, que se perpetuou no Brasil desde o período colonial. De acordo com o que já havia defendido Leão XIII, por meio da encíclica *Rerum Novarum*, o Papa João XXIII, afirmou que “o fato da Igreja ser estabelecida no meio de um povo tem sempre consequências positivas no campo econômico e social” e, ainda, “os homens, fazendo-se cristãos, não podem deixar de sentir a obrigação de melhorar as estruturas e as condições da ordem temporal, por respeito à dignidade humana” (*Mater et Magistra*, nº. 178).

A pesquisa seguirá a ordem cronológica dos fatos que ocorreram entre os anos de 1950 e 1964. Será feita uma análise do primeiro documento que tratou do problema agrário elaborado pelo bispo Inocêncio Engelke da diocese de Campanha/MG, em 1950. A intenção será compreender as aspirações sócio-políticas e religiosas defendidas pelo bispo.

No ano seguinte (1951), com o mesmo ideal preconizado pelo bispo de Campanha, foi publicado o segundo documento sobre o problema agrário assinado por 113 bispos e denominado de pastoral coletiva. O colegiado defendeu que o acesso à terra era um direito individual e social e, propôs que houvesse incentivo a geração de emprego, criação de cooperativas e, ainda, que fosse estendida a legislação trabalhista e de previdência social aos trabalhadores rurais.

Em 1952, a Igreja lançou mais uma declaração sobre a situação do campo rural brasileiro, agora com a participação de arcebispos, bispos e prelados, do Vale do São Francisco, reunidos em Aracaju. O objetivo era influenciar a Comissão Nacional de Políticas Agrárias a aprovar uma emenda constitucional que previa a desapropriação de terras não cultivadas, mal cultivadas e/ou adquiridas para fins especulativos.

Em setembro de 1954, a II Assembleia Geral da CNBB lançou o primeiro documento sobre o tema: A Igreja e a reforma agrária. Três aspectos tornaram este fato relevante, primeiro por se tratar de uma publicação elaborada pela cúpula do episcopado

nacional; segundo por significar uma síntese do pensamento e da ação da Igreja concernente a esse tema, resultado das várias reflexões presentes nas cartas pastorais, elaboradas anteriormente e, terceiro, pelo fato da Igreja ter apresentado pela primeira vez o conceito de reforma agrária.

Em 1956, os bispos nordestinos se reuniram na cidade de Campina Grande (PB) e, em 1959, na capital do Rio Grande do Norte. Desses dois encontros foi elaborado um documento com o título: A declaração dos bispos do Nordeste. Os encontros dos bispos serviram para alinhar o discurso desenvolvimentista do governo federal com as ideias dos prelados com relação à necessidade de criar condições favoráveis para os nordestinos, dentre elas: o acesso à exploração agrária, a locação rural e a desapropriação das áreas de terra aproveitáveis.

A partir de 1960, os encontros dos bispos passaram a ser convocados pela própria CNBB. Em dezembro de 1960 ocorreu o encontro dos arcebispos e bispos da Província Eclesiástica de São Paulo. Estava presente, além do secretário-geral da CNBB Dom Hélder Câmara, o núncio apostólico Dom Armando Lombardi. O objetivo era analisar se o projeto de lei denominado de Revisão Agrária, apresentado pelo governo do Estado de São Paulo, estava de acordo com a Doutrina Social da Igreja.

Em 1960, o professor Plínio de Oliveira, juntamente Dom Castro Mayer, bispo de Campos (RJ) e, Dom Geraldo Proença Sigaud, bispo de Diamantina (MG) se posicionaram contrários à proposta de reforma agrária que estava sendo elaborada pela CNBB e, para justificar as suas discordâncias, publicaram um livro com o título: Reforma agrária, problema de consciência, no qual lançaram dúvidas se a Igreja deveria ou não se envolver com essa discussão.

Em 18 de janeiro de 1961, o arcebispo metropolitano de Porto Alegre (RS), cardeal Dom Vicente Scherer, em nome do episcopado Rio-grandense, se pronunciou de maneira favorável à discussão acerca da reforma agrária, por considerar que era urgente encontrar uma solução.

Em julho de 1961, os bispos do Vale do Rio Doce, no Estado de Minas Gerais apresentaram ao poder público e à iniciativa privada uma sequência de sugestões, como a aprovação de crédito rural destinado a construção de casas, aquisição de instrumentos agrícolas, pesquisas do solo etc.

Em outubro de 1961, o presidente da CNBB, Dom Jaime Câmara, convocou a Comissão Central da CNBB para refletir sobre a publicação da encíclica *Mater et Magistra* do Papa João XXIII. O evento foi uma maneira de o episcopado brasileiro manifestar a sua satisfação pela aproximação de alguns temas elucidados na encíclica, com os problemas que estavam sendo refletidos pela Igreja naquele momento no Brasil.

Em abril de 1962, a CNBB realizou a sua V Assembleia Ordinária com o intuito de atender o apelo do Papa João XXIII, que em dezembro de 1961, havia pedido que fosse elaborado um plano de trabalho para a Igreja na América Latina que atendessem às condições da Igreja neste Continente e que indicasse as medidas a serem tomadas, no âmbito da sua ação pastoral e, também, no campo econômico-social.

Em 30 de abril de 1963, a Comissão Central da CNBB voltou a se pronunciar sobre a situação socioeconômica do país. Motivados pela publicação da segunda encíclica de João XXIII, *Pacem in Terris*, o episcopado resolveu apoiar as reformas de base apresentadas pelo presidente João Goulart.

Durante o mandato de João Goulart, algumas medidas atenderam às reivindicações das populações rurais. Sendo que, dentre elas, estavam presentes propostas apresentadas pela Igreja. Foi criada a Superintendência da Reforma Agrária (SUPRA), a Comissão Nacional de Sindicalização Rural (CONSIR), a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e foi aprovado o Estatuto do Trabalhador Rural.

Seguindo a ordem cronológica dos fatos, o capítulo começará com a apresentação e análise da carta pastoral do Dom Inocêncio Engelke tido como o primeiro documento da Igreja que tratou do problema agrário no país, o segundo subtítulo abordará as principais declarações episcopais sobre a reforma agrária publicadas após a I Semana Ruralista. Na sequência, serão pontuadas algumas proposições do integrismo conservador militante dos bispos Castro Mayer, Proença Sigaud e do sociólogo Plínio de Oliveira contra a reforma agrária e, por fim será feita uma breve apresentação da concepção de reforma agrária idealizada pelo presidente da República João Goulart e as principais inflexões no meio rural durante o seu governo.

3.1 A CARTA PASTORAL DO BISPO DOM INOCÊNCIO ENGELKE

A partir de 1945, em um período denominado, pela historiografia, de populista, a Igreja Católica participou, de forma efetiva, da vida sócio-política brasileira. A sua atuação se fez sentir em diferentes âmbitos e, a sua presença marcante não era fruto da sua tradicional

influência herdada do período colonial. Os laços históricos que demonstravam a existência de uma aliança entre a Igreja, às classes dominantes e o Estado, apesar das incongruências, não foram capazes de explicar, nem resumir, *ad infinitum*, a natureza política dessas parcerias. Sendo assim, analisar a atuação da Igreja Católica significa perceber a sua dinâmica que lhe tornou uma força social em diversas conjunturas, de um modo particular nesse recorte cronológico (CARVALHO, 1983, p. 68).

Segundo o sociólogo Abdias de Carvalho (1983), para compreender este movimento da Igreja Católica deve-se considerar três hipóteses possíveis. A primeira diz respeito ao seu reconhecimento como elemento ativo e privilegiado da sociedade civil que se preocupava com o fortalecimento do bloco político populista. Esse cuidado é sentido por meio do seu discurso geral e genérico em que a definiu como portadora de valores humanísticos e guardiã das verdades cristãs. O segundo pressuposto se referiu à indicação de que ela teria que reformular a sua atuação no meio rural. Esse processo se daria em etapas e a sua nova postura seria ajustada a partir dos princípios tradicionais, ou seja, dos valores universais do cristianismo, juntamente, com os compromissos assumidos historicamente que lhe serviram de base para o seu poder no meio rural. Em suma, procurava se legitimar no meio rural para poder exercer a sua influência na sociedade mais ampla. E por fim, ela apresentou a questão agrária como um dos elementos centrais do rompimento do pacto populista, o que gerou uma nova redefinição de alianças políticas. Essa discussão será retomada, de maneira mais aprofundada, posteriormente, no terceiro capítulo.

Entretanto, segundo Alves (1979), defender uma reforma agrária limitada não parecia, *a priori*, atacar os interesses do setor mais dinâmico das classes dominantes. Foi com esse propósito que a Igreja, pelo menos nesse primeiro momento, se dispôs a apresentar uma maneira de reestruturar a propriedade agrária e entrar no debate político.

Segundo Bruneau (1974), o estudo da Igreja Católica no Brasil deve considerar a década de 1950 como o momento decisivo para a sua entrada nos caminhos da mudança social. Em função das agitações rurais, ela tomou consciência do atraso das estruturas sociais e da injustiça. Se, por um lado, sua análise refletiu o discurso e ações de alguns bispos, particularmente da região Nordeste, por outro, deve-se reconhecer que tais posições doutrinárias, pastorais e sociais se difundiriam para outras dioceses e paróquias do Brasil, conforme avançou o processo de industrialização e urbanização.

A elaboração da carta pastoral sob o título: “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”, publicada em 10 de setembro, de 1950, pelo bispo Diocesano de

Campanha (MG), Dom Inocêncio Engelke¹⁶, representou, de maneira efetiva, a inserção da Igreja Católica na luta pela terra no Brasil. Esse documento foi fruto da I Semana Ruralista, que reuniu 60 párocos, 250 fazendeiros e mais de 270 professoras rurais, além de religiosos e religiosas. A carta pastoral composta por dez páginas foi estruturada em três subtemas, a saber: antecipemo-nos à revolução; ação social inadiável e reforma social. No entanto, um detalhe que chamou a atenção foi a ausência dos maiores interessados pelo assunto, os camponeses sem terras. Segundo Alves (1979), a omissão correspondia à visão que a Igreja adotava a respeito do problema e que estava resumida no título da carta pastoral.

Na introdução da carta, Dom Inocêncio ressaltou que a sua iniciativa era fruto de uma discussão que nascera com a sistematização da Doutrina Social, no final do século XIX. Segundo o bispo “nós fazemos eco da Doutrina Social da Igreja”. Ao se referir aos resultados positivos alcançados pela I Semana Ruralista, afirmou, também, que a Ação Católica Brasileira iria reconhecer como o início de um grande e fecundo movimento de ação católica rural que, certamente se estenderia por todas as regiões do país. Ainda procurando demonstrar que estava em sintonia com o posicionamento da Igreja, parafraseou o pronunciamento do cardeal Giovanni Battista Montini que durante a 37ª Semana Social da França, na cidade de Nantes, falou em nome do Papa, “os problemas novos suscitados pelo mundo rural e por sua presença no conjunto dos demais ambientes humanos, não devem apanhar de surpresa os cristãos” (ENGELKE, 1950, p. 43).

Na primeira parte do documento que tem como subtítulo: antecipemo-nos à revolução, Dom Inocêncio começou com uma alusão a uma fala do Papa Pio XI em que, o pontífice havia afirmado que “o maior escândalo do século XIX foi ter a Igreja perdido a massa operária”. E, que deveríamos agora, concluir com coragem cristã, o pensamento do Papa: “já perdemos os trabalhadores das cidades, não cometamos a loucura de perder, também o operariado rural” (ENGELKE, 1950, p. 44).

Com o intuito de apresentar o perfil das comunidades rurais brasileiras, Dom Inocêncio constatou que era precária a situação dos trabalhadores do campo, condições análogas à realidade do proletariado na Europa descrita por Leão XIII:

É sabido que a situação do trabalhador rural é, em regra, infra-humano

¹⁶ Dom Inocêncio Engelke nasceu em 11 de março de 1881, na cidade de Joinville (SC). Em 1924, foi nomeado Bispo Titular de Trapezópolis e Coadjutor de Dom Ferrão, Campanha/MG. Foi sagrado Bispo por Dom João Francisco Braga em 22-01-1925, tomando posse na Diocese no dia seguinte. Em seu episcopado em Campanha, realizou muitas obras de vulto, destacando-se a construção de um novo prédio para o Seminário Diocesano.

entre nós. Merecem o nome de casa os casebres onde moram? É alimento a comida de que dispõem? Podem-se chamar de roupas os trapos com que se vestem? Pode-se chamar de vida a situação em que vegetam, sem saúde, sem anseios, sem visão, sem ideais? (ENGELKE, 1950, p. 44).

Diante dessa realidade de infortúnio, muitos trabalhadores rurais, com o desejo de uma vida melhor, migraram para os grandes centros urbanos. Indicando uma visão negativa do êxodo rural¹⁷, a carta pastoral afirmou que muitos se “deixam seduzir pelas miragens dos grandes centros urbanos”. Dois fatores foram descritos como as principais causas das migrações. O primeiro diz respeito ao sistema escolar rural precário. Os filhos dos fazendeiros, sem poder cursar o ginásio, são impelidos a recorrer às escolas nos centros urbanos. Segundo Dom Inocêncio, essa ruptura familiar tinha como consequência o desenraizamento das práticas religiosas. Outro fator que estava despovoando o campo, segundo a carta pastoral, era o serviço militar realizado em quartéis nos centros urbanos. O bispo defendeu que essa prática retirava os sertanejos do seu lugar de convívio. Consciente do processo de modernização que o Brasil estava conhecendo, a carta também indicou que o avanço das escolas de aprendizagem industrial, “que em boa hora se espalham pelo país”, impulsionará novas ondas migratórias, “a menos que se dê correlata formação de aprendizagem rural, com perspectivas também novas, de elevação do nível de vida nas fazendas” (ENGELKE, 1950, p. 45).

Segundo Martins (1999), para Igreja, o receio ficava por conta da “perda do seu rebanho para os comunistas, em consequência dos efeitos socialmente desagregadores da vida urbana sobre os imigrantes”. E ainda:

A Igreja estava preocupada com a questão social do campo, mais do que com a questão agrária, em posição oposta à do Partido Comunista e por oposição a ele. Ela reconhecia o risco político das migrações, do êxodo rural e do desenraizamento, que supostamente lançariam os pobres do campo nos braços dos comunistas nas cidades de destino, como Rio e São Paulo. A Igreja passava a pensar alternativas no sentido da preservação da unidade familiar de produção, do trabalho familiar e da família, trabalho familiar que incluía o trabalho não autônomo dos colonos das fazendas de café no Sudeste e dos moradores das fazendas de cana de açúcar no Nordeste, cuja continuidade era comprometida pelas migrações para o meio urbano (MARTINS, 2001, p. 103).

A carta de Campanha admitiu que as mudanças estruturais que antes se limitavam

¹⁷ No período de 1950-1960, 5.419.055, ou seja, 16,34% da população rural brasileira migraram para as cidades. (cf: ALVES, Eliseu, SOUZA Geraldo da Silva e MARRA, Renner. Êxodo e sua contribuição à urbanização de 1950 a 2010. **Revista de política agrícola**. Ano XX - nº 2 - Abr./Maio/Jun. 2011. p. 82).

aos centros, aos poucos estavam chegando à zona rural. “Houve tempo em que o campo ficava preservado pela distância, pela falta de comunicação, pela índole conformista e rotineira dos trabalhadores rurais”. Hoje, o progresso representado pela construção de estradas e pela utilização dos meios de transportes como: locomotivas, automóveis e, sobretudo, os caminhões, além dos meios de transportes aéreos que estavam possibilitando o acesso mais rápido as grandes cidades. O jornal, o cinema e o rádio informavam, no mesmo dia e, por vezes, na mesma hora, o que se passava no país e no mundo. “Em breve será a hora da televisão” afirmou Dom Inocêncio (ENGELKE, 1950, p. 45).

A carta pastoral parece não se mostrar saudosa da antiga ordem rural. Pelo contrário, o que a leitura do texto revela é o entendimento de que a ordem pretérita funcionava menos por méritos próprios e mais “pela índole conformista e rotineira dos trabalhadores rurais”. Diante da realidade da modernização, porém, ela é extremamente indesejável, pois trazia em si as condições necessárias para o acirramento da luta de classes, uma classe senhorial acentuadamente individualista, que submetia os trabalhadores a uma condição desumana e, uma classe proletária que, pela via do desenvolvimento dos meios de comunicação, começou a tomar consciência da sua condição de explorada (DOMBROWSKI, 2006, p. 6).

Entretanto, Dom Inocêncio alertou que o progresso além de levar o desenvolvimento para esses lugares, antes esquecidos, possibilitou também a chegada de ideias revolucionárias. “E os agitadores estão chegando ao campo. Se agirem com inteligência nem vão ter necessidade de inverter coisa alguma. Bastará que comentem a realidade, que ponham a nu a situação em que vivem ou vegetam os trabalhadores rurais” (ENGELKE, 1950, p. 46).

Para Alves (1979), a chegada dos agitadores no campo poderia criar sérios problemas aos proprietários se eles não se encarregassem de humanizar a vida dos camponeses. Sendo assim, a situação dos camponeses estava intimamente ligada à dos patrões, que tinham necessidade de uma política sã e inteligente de importação e exportação e, de crédito agrícola que tornasse possível a racionalização das plantações e da criação. Em suma, era preciso notar que as reivindicações que interessavam aos proprietários precediam, na carta pastoral, às que poderiam beneficiar os camponeses.

Dom Inocêncio afirmou que “longe de nós, patrões cristãos, fazer justiça movidos pelo medo”. Apesar dessa fala parecer indicar que a Igreja estivesse defendendo os patrões, a continuidade do texto sugere algo diferente. Segundo o bispo:

Antecipai-vos à revolução. Fazei por espírito cristão o que vos indicam as diretrizes da Igreja. Não leveis, com vossa atitude, à ideia errada de que o comunismo tem razão quando afirma ser a religião uma força burguesa. O Cristianismo não se contenta com vossas esmolas - exige de vós justiça para vossos trabalhadores. Dai-lhes uma condição humana e cristã. E isso não com o pavor da revolta, mas por uma questão de fé, pois a fé nos ensina que, sendo todos filhos do mesmo Pai que está nos céus, somos todos irmãos. Há de haver na terra lugar para todos nós. Deus não errou a conta e o mundo há de abranger-nos, sem necessidade de mutuamente nos devorarmos (ENGELKE, 1950, p. 46).

Para Dombrowski (2006), não temos uma Igreja defensora dos patrões, mas, sim, uma Igreja que vos adverte. Atribui às suas atitudes as causas da desordem latente no campo, ao mesmo tempo em que faz uma exortação para que estes sigam as diretrizes da Igreja como forma de preservar a ordem. A exortação, “patrões cristãos”, revelou os patrões rurais como pessoas distintas da Igreja e, que a Igreja não podia ser compreendida como uma força burguesa. E, o uso das expressões “somos todos irmãos” e “o mundo há de abranger-nos, sem necessidade de mutuamente nos devorarmos”, mostrou que a opção pela ordem se apresentava antes como uma política de conciliação de classes.

No subtítulo seguinte: antecipemo-nos à legislação social, a carta informou que já estava tramitando no Congresso Federal um projeto de lei que previa a garantia mínima de assistência social às populações trabalhadoras do campo. Com um tom de precaução, Dom Inocêncio defendeu que a legislação social agrária “deveria vir por fase, de baixo para cima”, pois, completou o bispo, “não esperamos uma revolução, muito menos, desejamos ficar na dependência de uma legislação social para os trabalhadores rurais”. A carta pastoral questiona se haveria a necessidade de leis escritas no papel, uma vez que, já existia uma lei escrita no nosso espírito pelo próprio Deus (ENGELKE, 1950, p. 46).

Apesar de demonstrar certos receios com os rumos que estava tomando a questão agrária, a carta pastoral defendeu que era inadiável uma ação social, entretanto ressaltou que “antes de uma reforma de base, capaz de afetar a própria estrutura da economia agrária e de oferecer vida mais justa e mais humana aos que vivem da terra, impõe-se, como medida preliminar, a execução de um programa mínimo de ação social”. Para Dom Inocêncio, esse esquema de ação social mínimo poderia se transformar em um projeto da Ação Católica em parceria com as paróquias de todo Brasil (ENGELKE, 1950, p. 47).

Satisfeito com as reflexões feitas durante a Semana Ruralista, Dom Inocêncio afirmou que os partícipes olharam com atenção para o tema em discussão, levando em consideração o pensamento social da Igreja. Tanto que os participantes do encontro foram

unânicos em reconhecer que era:

Inadiável humanizar a vida do colono a quem deverão ser concedidos, além de uma participação indireta dos lucros extraordinários da empresa agrícola, condições para que tenha real acesso à propriedade privada, legítima aspiração a que tem direito toda família do agricultor sem terras (ENGELKE, 1950, p. 47).

Considerando que a questão agrária deveria ser tratada com responsabilidade, Dom Inocêncio afirmou que a situação do trabalhador rural estava intrinsecamente relacionada como a situação do fazendeiro. Sendo assim, defendeu a necessidade de uma política de importação e exportação, de concessão de crédito agrícola que viabilizasse a racionalização da plantação e de pastoreio. E, ainda, de investimentos federais em infraestrutura, como estrada, energia, escola, além do fomento de iniciativas particulares em parcerias com organismos estatais, paraestatais e particulares (ENGELKE, 1950, p. 48).

A carta de Campanha também procurou legitimar as suas aspirações e revesti-la da autoridade do próprio Papa. Foi com esse propósito que Dom Inocêncio se referiu ao cardeal Montini, que em nome do pontífice, questionou:

Como poderá haver paz enquanto existirem famílias a que falem os bens necessários para viver? De fato, como se poderá pensar numa paz estável e na prosperidade econômica de um país enquanto milhões de famílias trabalham a gleba como seus servos, espiritualmente desamparadas e economicamente frustradas nas suas mais justas aspirações? (ENGELKE, 1950, p. 48).

Para Dombrowski (2006), nessa síntese que o bispo de Campanha fez do pensamento social da Igreja, não era a existência do pobre que estava em primeiro plano, mas a noção de ordem que a pobreza poderia abalar. A ideia de ordem parece confundir-se com a ideia de paz, o que era bastante adequado para um mundo que ainda tinha presente os horrores da 2ª Grande Guerra. Com o fim da guerra, a maior ameaça à paz se daria com uma possível guerra entre as classes. Distanciando-se, porém, do antigo projeto autoritário de uma ordem corporativista, imposta a partir de cima, o projeto para a nova realidade tratava de uma ordem que só poderia ser obtida pela conscientização de todos – patrões e operários, urbanos e rurais – para a construção de um modelo de desenvolvimento baseado em princípios cristãos de solidariedade.

Diante das condições adversas vividas pelo mundo no pós-guerra, a carta Pastoral reconheceu que se caminhava para uma maior interdependência entre as nações, o que fez da questão agrária, um tema de grande relevância. A preocupação com a produção de alimento que pudesse abastecer o mercado, interno e externo, se tornou cada vez mais

urgente. Era, portanto, necessário, estabelecer um programa mínimo de ação social que beneficiasse os trabalhadores rurais. Entretanto, essa proposta, não foi uma solução e, sim apenas o ponto de partida, de maneira que, era necessária uma reforma profunda da estrutura agrária brasileira (ENGELKE, 1950, p. 46).

A carta pastoral dividiu o projeto de reforma agrária em duas etapas. A primeira fase se constituiu na seleção e na formação de líderes rurais sobre, cujos “ombros repousariam a tarefa de recuperação desse imenso proletariado rural”. Recuperar o proletariado rural significava um processo, pelo qual, os camponeses seriam instruídos a se manterem afastados das ideias radicais e revolucionárias, por meio do fortalecimento da evangelização e do recrudescimento dos ideais cristãos. Só assim:

Vendo sair de seus próprios meios os apóstolos de uma redenção social e cristã, o mundo agrícola tomará consciência do importante papel que exerce no seio da comunidade nacional e encontrará apto ao exercício de seus sagrados direitos e de suas não menos sagradas obrigações. Só assim, apoiado na ação e na palavra de elementos tirados de seu meio, nos quais deposita toda a sua confiança, o homem do campo poderá defender-se contra as perigosas seduções daqueles que enxergam nele um caldo de cultura fecundo para o bacilo das agitações e das revoluções violentas, poderá contribuir para que sua numerosa classe venha a colocar-se em igualdade de condições com as demais classes dos setores urbanos (ENGELKE, 1950, p. 46).

A carta estabeleceu também, a necessidade de formação/conscientização dos líderes comunitários e, que os mesmos deveriam assumir o papel de condutores das reivindicações da classe camponesa, tendo em vista, a implantação de uma forma de “humanização do trabalho” através de leis que regulamentassem as relações de trabalho no campo, assim como já acontecia nos centros urbanos.

O trabalhador das cidades já se vê amparado por leis que lhe garantem uma remuneração adequada e protegem a suas fadigas e esforços, o trabalhador rural, num país em que 70% da população vive das nobres atividades do cultivo da terra, não possui nenhuma garantia para o seu futuro e de seus filhos, ao mesmo tempo em que suas condições presentes de vida indicam um padrão muitas vezes infra-humano (ENGELKE, 1950, p. 47).

Para Alves (1979), Dom Inocêncio reconheceu que a extensão aos trabalhadores agrícolas das leis sociais que protegiam o proletariado urbano era desejável. Essa reivindicação, que, do ponto de vista dos camponeses, era a mais importante apresentada pela carta pastoral, só foi efetivada com um decreto do presidente João Goulart em 1963, como será descrita posteriormente.

A segunda etapa estabelecida pela carta pastoral propôs algumas medidas consideradas fundamentais para uma reforma social agrária cristã, dentre as quais:

Promover a difusão do ensino escolar adaptado às necessidades do homem do campo, proporcionar-lhe o ensino técnico agrícola, garantir-lhe a necessária assistência médico-hospitalar, assegurá-lo contra os acidentes de trabalho e contra a velhice e a invalidez, proporcionar-lhe o crédito rural baseado no trabalho e na honradez, facilitar-lhe o acesso à propriedade da terra para o cultivo, dar-lhe formação espiritual que o habilite a nortear pela fé as transformações sociais que vão surgir, eis os pontos fundamentais para uma séria reforma social agrária que permitirá a recuperação humana e cristã do trabalhador rural (ENGELKE, 1950, p. 48.)

E, por fim, a carta pastoral sugeriu que houvesse a desproletarização do operário rural. Segundo Dom Inocêncio, essa deveria ser a palavra de ordem desta nova cruzada. Todos deveriam se dedicar de corpo e alma, o governo, a Igreja e os proprietários rurais, pois essa ação seria um imperativo de justiça social no Brasil. E, para sintetizar a situação agrária que estava desafiando, sociólogos, legisladores dos órgãos técnicos do governo e a Igreja no Brasil, o bispo de Campanha foi categórico na sua definição: no Brasil existe “uma enorme massa de trabalhadores sem terras e enormes áreas de terras sem trabalhadores”. Diante dessa realidade, a Igreja se dispôs a “emprestar toda a sua inestimável colaboração”, pois “sendo os problemas humanos interdependentes e, a pessoa humana una e indissociável, é a própria lei moral que se viola quando os direitos fundamentais da pessoa se veem ameaçados ou postergados” (ENGELKE, 1950, p. 52).

Para Alves (1979), a carta pastoral de Dom Inocêncio, mesmo parecendo retrógrada foi um progresso para a Igreja, pois, representou um primeiro passo no sentido das preocupações sociais e fez sair, a literatura episcopal, do angelismo.

Segundo Dombrowski (2006), a carta de Campanha não poderia ser entendida como uma reação diante da ameaça comunista. Também não foi uma postura progressista, pelo fato de não ter colocado a Igreja ao lado dos excluídos do processo de modernização. Na conjuntura incerta do processo de modernização, o envolvimento da Igreja com o problema da reforma agrária apresentou as marcas de uma opção pelo Estado. No entanto, foi a partir dessa perspectiva que se pôde compreender o caráter paternalista e orientador que a Igreja estabeleceu com as massas rurais.

Para o sociólogo José Souza Martins, a carta de Campanha representou uma opção preferencial pela ordem. Além do mais, a reforma agrária, ainda sem qualquer definição, passava a ser um objetivo para a Igreja, porém contido e limitado pelo temor de

questionar o direito de propriedade e os direitos da classe de proprietários de terra. Era uma motivação conservadora e de direita, menos construída em cima de uma práxis social, que ainda não tinha lugar, uma espécie de antecipação preventiva e, muito mais derivada de um claro antagonismo ideológico em relação às esquerdas. Justamente por isso, Dom Inocêncio reuniu fazendeiros para produzir sua carta pastoral a favor de uma reforma agrária, com base numa posição claramente anticomunista (MARTINS, 1999, p. 103).

Para Richard (1981), o documento do bispo de Campanha definiu claramente o *terminus a quo* (a partir de onde) a Igreja começaria o seu processo de abertura no domínio social. A Igreja lutava por uma reforma agrária sob a perspectiva patronal, na defensiva, propôs uma reforma para se proteger do “sem nós” e do “contra nós” e perceber que as mudanças sociais e políticas são irreversíveis. As mudanças se fariam com ou sem ela.

Em suma, a carta de Campanha deve ser analisada levando em consideração o seu contexto histórico. Como foi apresentado no primeiro capítulo, já havia um movimento de reforma liderado pelo PCB e em função da sua radicalização, causava certa preocupação na Igreja que ensaiava ocupar um lugar estratégico dentro da sociedade, no sentido de poder defender os seus interesses e os das classes dominantes que ela representava. Quando Dom Inocêncio advertiu que a Igreja não poderia perder o operariado rural, no fundo estava defendendo que lutaria contra qualquer ameaça que pudesse causar algum prejuízo para o seu projeto eclesial. Entretanto, como defensora histórica dos interesses dos latifundiários, precisou adaptar a sua proposta de reforma agrária a uma série de concessões que assegurassem a manutenção dos acordos com os donos da terra. A primeira preocupação da carta com relação ao êxodo rural que seduzia os filhos dos fazendeiros a irem estudar nos centros urbanos revelou o temor que a Igreja tinha em perder estes aliados para às ideias revolucionárias do PCB. A Igreja reconhecia a urgência por reformas sociais, mas defendia que estas mudanças fossem feitas com aval da Igreja. Que as reformas não representassem uma ruptura da estrutura agrária do país, mas que fossem parciais. Como a maior incongruência defendida por Dom Inocêncio se poderia destacar o fato de que, ao mesmo tempo em que propôs a desproletarização do trabalhador, afirmou que a situação do trabalhador rural estava intrinsecamente relacionada como a situação do fazendeiro. No entanto, como avanços da carta se poderia destacar a possibilidade da reforma agrária ir além da distribuição de terras, ou seja, deveria exigir outros direitos sociais como a difusão do ensino escolar adaptado às necessidades do homem do campo, a criação de cursos sobre técnicas agrícolas, a assistência médico-hospitalar e o crédito rural.

3.2 AS DECLARAÇÕES EPISCOPAIS, SOBRE A REFORMA AGRÁRIA, PUBLICADAS APÓS A I SEMANA RURALISTA DE 1950.

Em janeiro de 1951, quatro meses após a I Semana Ruralista de Campanha e da apresentação da carta pastoral de Dom Inocêncio Engelke, os bispos Dom Marcolino Dantas (Natal/RN), Dom João Portocarrero Costa (Mossoró/RN) e Dom José Delgado (Caicó/RN) publicaram também uma pastoral sobre o problema rural. Inspirados na carta de Campanha, os bispos reconheceram que os problemas agrários sentidos pelos trabalhadores rurais do Estado do Rio Grande do Norte de nada diferiam daqueles percebidos nas demais regiões do país e, que só seriam resolvidos com a “colaboração de toda sociedade, irmanado no mesmo ardor patriótico e cristão”. Vale ressaltar que este documento, assim como outros que serão apresentados foram publicados em 1977 e, fazem parte do estudo 11, da CNBB que tratou da pastoral da terra. (Pastoral sobre o Problema Rural, 1977, p. 54). Este documento de treze páginas foi subdividido em três subtemas: o Homem rural; princípios, que tratou da solidariedade e, por fim, das condições e aspirações.

Os prelados defenderam que o “maior bem de cada um vem da sociedade da qual pertencem”. O documento episcopal, utilizando-se de uma linguagem metafórica, afirmou que a sociedade se assemelha com o corpo humano com os seus diferentes órgãos que exercem as suas funções em harmonia com o todo e, em função da sua importância existencial destacou a população rural como sendo o coração. No entanto, diante das incertezas vividas no campo, os bispos afirmaram que os camponeses “jazem isolados e cobertos de mil necessidades, sangrando pela cidade que não os veem senão para explorá-los e aniquilá-los” (Pastoral sobre o Problema Rural, 1977, p. 54).

Segundo os bispos do Rio Grande do Norte, para encontrar uma solução para os problemas rurais era necessário considerar alguns princípios da ética cristã. O primeiro apresentado foi o princípio de solidariedade definido pela máxima: “não faça a outrem aquilo que não gostaria que lhe fizesse”. A sua omissão prejudicaria cada pessoa e cada cristão. No entanto, o cristianismo entende que não bastaria apenas a dedicação individual, mas faz-se mister considerar as instituições como auxiliares na realização dos anseios dos seus pares. “O homem sozinho é incapaz de fazer todo bem, portanto, deve promover a criação de instituições para a felicidade de centenas de vidas” (Pastoral sobre o Problema Rural, 1977, p. 58).

O segundo princípio, considerado um dos pilares da Doutrina Social da Igreja, diz

respeito à subsidiariedade¹⁸. Segundo a encíclica *Quadragesimo Anno* do Papa Pio XI, deve deixar-se tanto aos particulares como às famílias a justa liberdade de ação, mas contanto que se salve o bem comum e não se faça injúria a ninguém. Referindo-se aos governantes, o Papa afirmou que lhes competem “defender toda a nação e os seus cidadãos”, tendo sempre cuidado especial com os mais “fracos e deserdados da fortuna”. A classe indigente, desprovida de meios pessoais, esteia-se, sobretudo na proteção do Estado. Por conseguinte, o Estado deve atender os operários com particular cuidado e providência (*QUADRAGESIMO ANNO*, nº. 18 - 19). Para os bispos a subsidiariedade é uma verdadeira qualidade da solidariedade, além do mais, a sua virtude suplementar corresponde a uma atitude inteligente e prudente do que é solidário. Entretanto, os bispos defenderam que se deve superar a ideia de que o Estado é responsável por todas as provisões (Pastoral sobre o Problema Rural, 1977, p. 60).

O documento sobre os problemas agrários elaborados pelos prelados Norteriograndenses defendeu que era possível, a partir dos movimentos já existentes nas paróquias e nas dioceses, começarem uma atividade rural aos moldes daqueles criados pela Ação Católica. Diante das dificuldades vividas pelos trabalhadores rurais, o documento afirmou que numa análise feita nos municípios que compõem as quatro regiões do Estado do Rio Grande do Norte, pôde-se concluir que os trabalhadores da lavoura, encontravam-se atrasados quanto às técnicas de plantio e, que era possível melhorar as condições com a utilização de máquina agrícola. No entanto, com o recrudescimento da produção, os órgãos competentes poderiam intervir, junto aos camponeses, criando cooperativas. Segundo o documento, as próprias cooperativas serviriam de “auxiliares e intermediárias da assistência social ao trabalhador”, além de atuarem como gestoras dos dividendos gerados pela venda dos produtos. Ao Estado, caberia garantir algum tipo de subsídio, caso fosse necessário e, assistiria as cooperativas

¹⁸ O conceito de subsidiariedade origina-se da palavra latina *subsidium*. Inicialmente referia-se aos proventos designados à manutenção das tropas em combate. Posteriormente passou a ser usada genericamente como sinônimo de recursos auxiliares. O conceito sociológico de subsidiariedade remonta ao bispo de Magúncia, Wilhelm Emmanuel Von Ketteler (1811-1877). Preocupado com a excessiva regulamentação estatal do sistema escolar, o bispo defendia que a educação seria, sobretudo de responsabilidade dos pais, assistindo ao Estado apenas o direito subsidiário de intervir corretivamente no interesse das crianças e dos jovens, cujos pais descumprissem seus deveres. O conceito de subsidiariedade aparece na Doutrina Social da Igreja pela primeira vez na encíclica social *Quadragesimo anno* de Pio XI (1931), em uma época em que o medo da massificação se difundia, quando comunistas e fascistas europeus e dois anos mais tarde também os nacionais socialistas alemães se puseram a eliminar o pluralismo em todos os planos da vida social em benefício das suas ideologias totalitárias e a subordinar a importância do indivíduo inteiramente ao partido ou ao Estado. (cf: NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula. Os princípios sociais da Doutrina Social Católica. In: RAUSCHER, Anton; ALTHAMMER, Jörg; BERGSDORF, Wolfgang e DEPENHEUER, Otto. (Orgs). **Handbuch der Katholischen Soziallehre**. Berlim: Duncker & Humblot, 2008, p. 14).

garantindo o desempenho das suas tarefas de colaboração (Pastoral sobre o Problema Rural, 1977, p. 67).

A pastoral sobre o problema rural elaborada pelos bispos de Natal, Mossoró e Caicó foi fruto do Movimento de Natal, nome dado a um conjunto de atividades sociais e religiosas desenvolvidas pela Diocese de Natal (RN), desde 1948. Um grupo pioneiro de sacerdotes, dentre eles, o padre Eugênio Sales, iniciou uma série de ações sistemáticas de combate à miséria e ao subdesenvolvimento da região, por exemplo: a fundação em dezembro de 1949, do Serviço de Assistência Rural (SAR). Esta iniciativa norteou a ação social da Igreja Católica no Nordeste (COSTA, 2014, p. 120).

Para Cândido Procópio Camargo, “a experiência de Natal constituiu o exemplo e estímulo para a formação de uma consciência renovada das funções da Igreja Católica no Nordeste”. E, ainda:

A inovação trazida pelo Movimento de Natal foi a ação prática e a visão globalizante que exerceu e que veio mostrar, na conjuntura do país, perplexo pelas alternativas de organização política e social, a viabilidade de uma solução coerente com o pensamento social da Igreja, beneficiada por seu prestígio e organizada sob seu controle”. (...). A tomada de consciência da problemática nordestina, nos moldes realizados pelo Movimento de Natal e incorporados pelo Secretariado dos bispos do Nordeste, apresentou-se como estímulo à ação governamental. O nível ideológico centrista que a caracterizou (a um tempo reformista e anticomunista) foi politicamente viável e oportuno para as correntes dominantes no Brasil até março de 1964. (CAMARGO, 1971, p. 91- 92).

No terceiro capítulo será feita uma análise mais detalhada do Movimento de Natal. Serão apresentados os seus atores, quais eram seus objetivos para tornar a Igreja mais dinâmica e comprometida com as questões sociais e, quais as contribuições teóricas, que por ventura, contribuíram para a ampliação do conceito de religião pública.

Em 1951, a Igreja Católica, sob a inspiração das encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*, publicou uma pastoral coletiva assinada por 113 bispos. Dentre os vários assuntos discutidos pelo episcopado, os prelados publicaram um capítulo de onze páginas com o título: a reforma agrária. O documento episcopal ratificou o discurso do bispo de Campanha e reafirmou que: “a Igreja não tem o direito de ser indiferente à reforma agrária. Considerando-a necessária, sabe, no entanto, de que complexidade ela se reveste em um país extenso e diversificado como o nosso”. Com o intuito de corroborar as suas aspirações, o documento episcopal, parafraseou o Papa Pio XII quando defendeu que o “homem deve ter sob seu domínio não somente os produtos da terra, como também a

própria terra” e, ainda, que a propriedade particular é fruto natural do trabalho adquirida com esforço, tendo em vista a sua garantia e a existência e, da sua família, salvaguardando a liberdade, econômica, política, cultural e religiosa (Pastoral coletiva do episcopado: ante os problemas atuais, 1951, p. 3).

A pastoral coletiva, fundamentada nas proposições de Leão XIII, defendeu que somente a “estabilidade adquirida pela posse de bens, transformaria a família na célula mais perfeita e mais fecunda da sociedade”, pois, através de uma coesão progressiva reuniria as gerações atuais e as futuras. O documento sugere ainda que sendo o acesso à terra um direito e ter uma função social, qualquer reforma das condições de propriedade ou das relações contratuais deveria ser preparada, cuidadosamente, para que não se degenerasse em demagogia ou em provocação de agitadores (Pastoral coletiva do episcopado: ante os problemas atuais, 1951, p. 3).

O documento episcopal ressaltou três pressupostos elementares para a elaboração de uma proposta de reforma agrária. No primeiro, os bispos recorreram ao pensamento tomista de propriedade, assunto que já foi abordado anteriormente, reafirmando que a posse da terra como um direito, fundamenta-se sobre dois vetores: o individual e o social. O segundo, indicou que o direito ao acesso à terra promoveria uma estabilidade social e familiar e, por fim, o documento sugeriu que qualquer proposta de reforma agrária deveria contar com a participação dos proprietários. A Igreja defendia a instrumentalização das forças dos fazendeiros como condição imprescindível para desarticular as ações subversivas (Pastoral coletiva do episcopado: ante os problemas atuais, 1951, p. 3).

Segundo Carvalho (1985), esses pressupostos constituem o corolário doutrinário das correntes religiosas e políticas que advogam uma reforma agrária sem alteração do sistema capitalista. A propriedade particular, sob a exploração familiar, tornou-se o objetivo maior de transformação da estrutura fundiária. Com isso, se buscou impedir outras formas de exploração da terra e a extensão da proletarização da força de trabalho rural. Em suma, o que se pretendeu foi promover uma reforma agrária que estivesse alinhada com os anseios da classe média rural e, ao mesmo tempo, frear o avanço das ideias defendidas pelo materialismo histórico (CARVALHO, 1985, p. 84).

Por fim, o documento sugeriu algumas indicações com o intuito de que fossem aplicados os princípios da política rural elaborada pela Igreja, dentre os quais: fazer da utilização de terra parte integrante do planejamento e pensamento econômico; dar lugar de destaque a um programa especial referente à escola secundária, profissionais, técnicas de

artes liberais destinadas a atender às necessidades das comunidades rurais; reformar o sistema de taxaço da terra e seus melhoramentos, a fim de facilitar o acesso às riquezas naturais, a conservaço segura e adequado uso da terra; respeitar os direitos de propriedade e estimular a repartiço de terras abandonadas; incentivar o emprego de métodos cooperativos; insistir que os salários e condiçoes de moradia dos trabalhadores dos campos sejam decentes e justos; estender, com prudência, a previdência social, especificamente no que se refere ao seguro de vida, doenças e velhice, aos trabalhadores das populaçoes rurais e, desenvolver, nas comunidades agrárias, o comércio e a indústria de propriedade de pessoas residentes no local e por elas dirigidos (Pastoral coletiva do episcopado: ante os problemas atuais, 1951, p. 3).

Os debates, acerca do problema agrário, foram aos poucos se espraiando nas mais variadas dioceses. Em agosto de 1952, foi a vez dos arcebispos, bispos e prelados do Vale do São Francisco se reunirem em Aracaju/SE, também com o intuito de refletir sobre a urgência da reforma agrária. Os bispos, inicialmente, fizeram elogios à iniciativa do Ministério de Agricultura por ter publicado um informativo destacando os avanços das discussões acerca da reforma agrária em alguns países, como Itália, Índia, Japão, México e no Brasil e, por ter divulgado os projetos que estavam tramitando no Congresso Nacional sobre o Código Rural, Lei Agrária e Serviço Social Rural. A Igreja reconhecia que no caso do Brasil a questão era complexa e, portanto, deveria ser analisada observando as especificidades de cada região. Os bispos advertiram que algo deveria ser feito antes que “os agitadores interessados no caso, chegassem com as suas tochas incendiárias”. Os bispos redigiram um documento denominado: declaração dos arcebispos, bispos e prelados do Vale do São Francisco, composto de seis páginas e três subtemas, reformas agrária, publicação oportuníssima; a Igreja entre nós está alerta e legalizaço das formas de arrendamento e, faz parte, como já mencionado anteriormente, do Estudo 11 da CNBB publicado em 1977 (A Igreja e o Vale do São Francisco, 1977, p. 69).

A reflexão dos bispos se ocupou em analisar as diretrizes para uma reforma agrária no Brasil elaborada pela Comissão Nacional de Política Agrária (CNPA)¹⁹. A

¹⁹Criada pelo presidente Getúlio Vargas em 1951, a Comissão Nacional de Política Agrária (CNPA), era uma comissão interministerial subordinada ao poder imediato do presidente, cujo objetivo principal era apresentar ao presidente da república as medidas necessárias para o desenvolvimento da economia agrícola. A principal ação da CNPA foi a elaboração de um projeto de reforma da estrutura fundiária por meio de uma emenda constitucional que previa a desapropriaço de terras incultas, mal cultivadas e/ou adquiridas para fins especulativos, localizadas próximas aos centros urbanos; e a criaço de um sistema de impostos sobre a terra, no intuito de combater a utilizaço especulativa da terra. Nesse projeto, o Estado assumia a função de regulador, organizador e fomentador da produço agrícola (intervindo no direito de propriedade e regulando a relações

Igreja do Vale do São Francisco defendeu que antes de realizar qualquer projeto de reforma agrária era necessário fazer um levantamento sistemático das terras de cada unidade federada, levando-se em conta as terras devolutas e as terras ocupadas por particulares, além, da qualidade das terras, seu aproveitamento, quais as possibilidades financeiras e técnicas de cada propriedade e, que tipo de cultura poderia ser cultivada (A Igreja e o Vale do São Francisco, 1977, p. 71).

Os bispos elencaram algumas observações que visavam à realização da reforma agrária respeitando os interesses dos envolvidos. Começaram por afirmar que a grande propriedade agrícola deixa de cumprir sua função social cada vez que leva a um “monopólio rígido, em proveito de um pequeno grupo de proprietários”. Em caso de “utilização insuficiente da capacidade de produção do solo” as autoridades públicas poderia promover a desapropriação parcial ou total mediante “razoável indenização”. Quanto às terras mal ocupadas, ao invés de desapropriações ou taxações, o Estado deveria estimular os proprietários a disponibilizá-las para que outros trabalhadores as cultivassem em troca de recursos técnicos ou de crédito. No que concerne aos trabalhadores rurais, “não basta entregar um pedaço de terra: esta de bem pouco ou de nada valerá, faltando-lhe ajuda técnica e financeira e, sobretudo, faltando-lhe o mínimo de formação”. No tocante aos filhos e filhas dos trabalhadores, após o término dos estudos primários, os bispos sugeriram que fossem iniciados nos afazeres próprios das comunidades rurais, as meninas deveriam se ocupar das artes caseiras, da agricultura e da religião e aos meninos, além da religião, deveria se dedicar à agricultura. Lembrando que uma das preocupações da Igreja era evitar o êxodo rural que, eventualmente, promovia o desenraizamento do trabalhador rural do seu *ethos* originário como já mencionados anteriormente. Ao pároco rural caberia o papel de suscitar e coordenar as forças vivas das comunidades rurais, ou seja, caberia promover o bem estar social e espiritual da comunidade (A Igreja e o Vale do São Francisco, 1977, p. 73).

A grande novidade apresentada pelos bispos do Vale do São Francisco foi a Igreja pela primeira vez ter se referido ao não cumprimento da função social da terra, apêndice do direito à propriedade privada, como a causa que legitima o monopólio da terra nas mãos de um pequeno grupo de latifundiários.

trabalhistas). Tal ação ressuscitou o debate da constituinte de 1946 sobre a intervenção do Estado na economia e, sobretudo, estimulou a aversão patronal ao projeto. (cf. PORPHIRIO, Max Fellipe Cesário. O Nordeste e o Campo Brasileiro, 1961. **XXVIII Simpósio Nacional de História - Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios**, 27 a 31 de julho de 2015, p. 6).

A II Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)²⁰, realizada na cidade de Aparecida/SP entre os dias, 9 a 11 de setembro de 1954, publicou o primeiro documento sobre o problema agrário do país. Com o título: A Igreja e a reforma agrária representou um acontecimento relevante para a discussão desse tema, por duas razões: primeiro por se tratar de uma iniciativa de um organismo que, de alguma forma, falava em nome do episcopado nacional, depois, por reconhecer os esforços dispensados por meio das cartas pastorais e documentos episcopais ao longo de quatro anos. Certamente, o mais elaborado e o mais longo documento apresentado até o momento sobre a questão agrária. Composto de vinte duas páginas, o documento foi subdividido em seis subtemas: oportunidade de uma reforma agrária no Brasil; conceituação – como se deve entender a reforma agrária; objetivos da reforma agrária; responsabilidades em face da reforma agrária – a quem cabe realizá-la; características essenciais de uma reforma agrária no Brasil e as condições para a realização da reforma agrária.

Segundo a CNBB “a reforma agrária vinha sendo apresentada e discutida como um dos problemas mais importantes de hoje, no mundo e no Brasil”. Entretanto, julgou conveniente fazer algumas considerações, dentre elas: que a posse e uso da terra fossem respeitadas; reconhecia que haveria riscos de realizar uma reforma agrária num período pré-eleitoral; mesmo com as devidas precauções, uma reforma dessa grandeza provocaria mudanças significativas “em certos setores da vida da nação” e, portanto exigia um ambiente de “normalidade administrativa e política”, o que não era o caso do Brasil, pois, o Congresso Nacional não estaria em condições de “apreciar com serenidade uma questão que pede estudos cuidadosos e demorados, pronunciamentos imparciais dos grupos representativos dos diversos setores e região do país” (Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB, 1977, p.77).

No entanto, mesmo reconhecendo que o momento não era propício, defendeu que aos homens públicos, às entidades de classes, à Igreja e aos particulares preocupados com

²⁰ Foi criada, em 1952 dedicou-se aos estudos sobre os mais relevantes pontos da realidade brasileira da época, como a reforma agrária, a postura da instituição perante a opinião pública e as influências das estruturas sociais na vida religiosa do povo brasileiro. Inicialmente havia poucas assembleias que reunia apenas os cardeais e os arcebispos, o que dificultava a criação de laços fraternos entre eles e a formação de um rosto próprio da Igreja no Brasil. (cf: BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1985). Esta organização tornou-se o centro das decisões políticas da Igreja. Criaram organismos de estudos, de planejamento, de coleta de informações e divulgação de dados estatísticos, em fim, integrado por clérigos e leigos eram responsáveis pela formulação de planos de ação para o conjunto da instituição e pela criação dos institutos de investigação destinados a medir a eficácia destes planos as possibilidades materiais da Igreja e a acompanhar os conflitos que se geravam no seu seio (cf: ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979).

o problema rural competia “aproveitar este momento de espera” e realizar um levantamento da situação rural em distintas áreas do território, para que no momento oportuno esses dados pudessem ser utilizados pelos legisladores. Além do mais, deveria ser feito um trabalho de “preparação do ambiente”, ou seja, um trabalho de interpretação, de esclarecimento, de informação para que o “meio rural não venha a ser vítima” de uma legislação sem o “suficiente lastro para ser bem compreendida, bem aceita e bem aplicada” (Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB, 1977, p.78).

Para a CNBB, a reforma agrária deveria ser entendida como “um conjunto de medidas que modificam o atual estatuto jurídico-social da propriedade rural” no sentido de:

Vincular o homem à terra como seu proprietário; possibilitar em larga escala o acesso à terra àqueles que estejam aptos a se tornar proprietários; criar as condições para que o homem obtenha pela posse e uso adequado da terra, os meios de proporcionar uma existência digna de si e à família, sem ferir as legítimas exigências do bem comum (Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB, 1977, p. 79).

A reforma agrária deveria ser vista sob três aspectos: com relação a terra, o seu acesso deveria ser facilitado e, a justa distribuição garantiria a propriedade privada a todos e teria a finalidade de satisfazer as necessidades da família e aos interesses reais da comunidade. Com relação ao homem, garantir-lhe-ia o direito natural da propriedade particular. Com relação aos meios, proporcionaria ao proprietário rural os meios técnicos, financeiros, educativos e assistenciais necessários para o seu desenvolvimento pessoal, familiar e social (Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB, 1977, p. 80).

Quanto aos objetivos da reforma agrária, o documento estabeleceu que fosse justa a distribuição da propriedade; que valorizasse a pessoa humana; que criasse estabilidade para o homem rural; que removesse todo e qualquer obstáculo que impedisse ou dificultasse a aquisição de terra e o seu uso adequado e, que todas estas aspirações tivessem como sentido teleológico, a promoção de melhorias das condições de vida no ambiente rural (Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB, 1977, p. 81).

No que concerne à responsabilidade em realizar a reforma agrária, a CNBB reconheceu que é, incontestavelmente, atribuição do poder público gerir o bem comum. Portanto, cabe ao Estado, em parte, promover a sua execução. Ao Congresso Nacional, cabe elaborar uma legislação, respeitando as aspirações das populações rurais, que lhe dê segurança jurídica e, que deveria ficar a cargo do Instituto Nacional de Imigração e

Colonização seu planejamento e execução (Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB, 1977, p. 82).

Segundo a CNBB, a Igreja, pela sua autoridade moral e influência exercida no meio rural, caberá, por meio da palavra, do estímulo e da orientação dada aos fiéis atuar em vários sentidos: da aceitação de uma reforma aconselhada e desejada pela Igreja; de influir junto aos grandes proprietários para que eles mesmos façam “pequenas experiências de reforma agrária” em suas terras, à semelhança do que vinha sendo feito na Índia e na China; da indicação dos elementos mais aptos a se tornarem proprietários; de patrocinar experiência de colonização nas dioceses e paróquias; de obter dos paroquianos grandes proprietários a cessão de terras para a organização de núcleos de colonização e de colaborar na preparação de líderes rurais (Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB, 1977, p. 82).

O documento defendeu ainda, que a reforma agrária deveria apresentar como princípio básico a garantia da propriedade individual. No que diz respeito à maneira como seria realizada, a CNBB alertou que fosse gradativa e, que além de garantir o acesso à terra, o poder público também se preocupasse em incentivar ações educativas e o desenvolvimento de trabalhos mútuos. Quanto às desapropriações, “quando se tornarem indicadas ou indispensáveis” sejam feitas segundo critérios justos e seguros²¹. O documento defendeu também que, após, o transcorrer de um tempo, “não tendo a divisão da propriedade surtido o efeito desejado deve ser possibilitada a sua reintegração”. No que concerne às indenizações nos casos de desapropriação por interesse social, são um direito do proprietário, que além de receber o valor justo da terra, deve ser ressarcido pelas suas benfeitorias (Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB, 1977, p. 86).

E por fim, a CNBB propôs que a realização da reforma agrária deveria observar algumas condições, a saber: um estudo prévio do meio rural sob seus múltiplos aspectos; que fosse incluído um projeto de assistência técnica que capacitasse os trabalhadores rurais; que houvesse a preocupação de formar líderes rurais; que fosse fomentado o sentimento de cooperação dos seus atores desde o seu planejamento até a execução, pois, a Igreja entendia que “o esforço consciente e livre dos membros da comunidade e devidamente organizado, orientado e estimulado, é garantia de sucesso” (Conclusões da II

²¹A CNBB afirmou que indenização justa deveria ser compreendida não apenas como o pagamento ao proprietário do preço da aquisição da terra, suas benfeitorias e juros legais, como também razoável acréscimo para atender à desvalorização da moeda (cf: Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB. In CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11). p. 86).

Assembleia Geral da CNBB, 1977, p. 88).

O primeiro documento da CNBB, portanto, tratou de unificar o discurso da Igreja em torno da questão agrária. Apesar de defender a urgência de que fosse discutido o tema, defendeu que fosse limitada apenas aqueles que estivessem aptos a se tornar proprietários, no entanto, o documento não explicitou quais os critérios usados na escolha dos trabalhadores contemplados. Entretanto, o ponto mais polêmico do documento, diz respeito, às desapropriações que defendeu a reintegração de posse, caso não alcançasse os objetivos esperados. Mas faltou a CNBB elucidar quais seriam os objetivos e quem deveria pedir a sua reintegração.

3.2.1 As conclusões das Declarações dos Bispos do Nordeste

Em maio de 1956, os bispos do Nordeste se reuniram na cidade de Campina Grande (PB) e três anos depois em Natal/RN, com o intuito de promover uma ampla discussão acerca de vários problemas que assolavam esta região do Brasil. Os bispos propuseram refletir sobre a agricultura, o crédito rural e a colonização. No entanto, antes de abordar estas questões, foi feito um levantamento que pretendeu esboçar as reais condições que caracterizavam o meio rural nordestino marcado por um carácter agropastoril e pelo uso de técnica agrícola atrasada. O Nordeste, com 14% da área geográfica do país e somando vinte milhões de habitantes via a sua economia baseada na agricultura e na criação de gado. As zonas que apresentavam algum tipo de industrialização, ainda eram muito incipientes. Em 90% dos municípios rurais, “o fogo, a enxada e o trabalho manual constituíam os exclusivos instrumentos de ação do agricultor da região” (Declaração dos Bispos do Nordeste, 1977, p. 91).

Da população total da região Nordeste, aproximadamente 3.800.000, viviam no meio rural e se dedicavam a atividade agropecuária e extrativista. Como a região Nordeste contava apenas com 742.000 propriedades rurais, quase 3.000.000 de nordestinos trabalhavam em terras alheias. Os bispos defendiam que as dificuldades de acesso à terra constituía um dos fatores que estava contribuindo para o êxodo rural (Declaração dos bispos do Nordeste, 1977, p. 92). Em sintonia com a Igreja, o presidente Juscelino Kubitschek afirmou, em seu discurso inaugural do I encontro dos bispos do Nordeste, que “valorizar o Nordeste significava dotá-lo de condições de vida que permitia ao nordestino fixar-se no próprio solo sem a sedução de emigrar ou evadir-se” e, que entre as obras sociais a que vinha se dedicando, além da urbanização das favelas cariocas, o atendimento ao homem rural era uma prioridade do seu governo (Os signos da esperança e da responsabilidade: Anais

do I e II encontro dos bispos do Nordeste, 1960, p. 34).

O objetivo dessas assembleias, portanto, foi debater os problemas de ordem social suscitados pela seca e pelas condições de vida dos trabalhadores rurais. A Igreja defendia que esses problemas provinham da ausência de desenvolvimento econômico nesta região e, por conseguinte, da incapacidade deste modelo econômico atrasado romper o círculo vicioso da pobreza no campo. Nesse sentido, acreditava que a elaboração de uma política pública, que fomentasse a distribuição de riqueza, resultaria na minimização dessas calamidades, além de criar as condições necessárias para que os trabalhadores permanecessem inseridos no meio rural, evitando o êxodo de milhares de nordestinos para outras regiões do país (CARVALHO, 1985, p. 91).

Os bispos reconheceram que o Ministério da Agricultura, por meio da Comissão do Vale do São Francisco (CVSF), pelo serviço agroindustrial do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS) e o Escritório de Técnico de Agricultura (ETA) já havia autorizado algumas ações afirmativas de fomento agropecuário na região. A Igreja defendia que se o Estado subvencionasse os agricultores com empréstimos ou a aquisição de implementos agrícolas “asseguraria enorme impulso à região”. Sendo assim, garantiria emprego para muitas famílias, conseqüentemente, melhoraria as suas condições de vida. Realidade que já podia ser observada na zona de Cabrobó em Pernambuco. Antes castigada pelo êxodo rural, após os programas de assistência rural conheceu uma nova perspectiva de vida para os seus residentes (Declaração dos Bispos do Nordeste, 1977, p. 96).

No que concerne ao crédito rural, os bispos do Nordeste reconheceram que a sua expansão, penetração e aperfeiçoamento dependiam de quatro condições estratégicas: “recursos para os empréstimos e manutenção dos serviços creditícios; pessoal técnico especializado e formação de uma rede bancária para maior distribuição de crédito rural”. No entanto, tendo em vista as características da produção rural nos Estados que compreendem o polígono das secas, havia predominância de pequena e média propriedade, de maneira que, pôde-se observar que as operações de créditos efetuadas, muitas vezes, não correspondiam às necessidades dos pequenos trabalhadores rurais, pois na grande maioria, as lavouras tinham como objetivo garantir apenas o alimento básico na mesa do trabalhador. Os bispos também chamaram a atenção para as dificuldades para aquisição de crédito por meio de cooperativas que por vezes era “desvirtuada, por força e influência políticas ou de grupos”. Outro problema observado era que o crédito “tem sido

geralmente dissociado da respectiva orientação técnica, situação a lastimar numa terra onde o agricultor é rotineiro e atrasado” (Declaração dos Bispos do Nordeste, 1977, p. 98).

O terceiro ponto de reflexão dos bispos do Nordeste tratou do serviço relacionado à colonização. Para a Igreja, ao Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC), caberia a incumbência de elaborar e executar planos de colonização e deveria ser subvencionado pelo Banco do Brasil. O INIC possuía dez núcleos coloniais na região e dois projetos. Segundo os bispos, algumas experiências de colonização se mostravam prósperas com possibilidade de expansão. Sete núcleos localizavam-se na Bahia e, assim como os núcleos do Maranhão e Piauí, contavam com terras férteis, o que lhes garantiam a execução de um plano bem sucedido de desenvolvimento econômico. Além destes núcleos de colonização subsidiados pelo governo federal, a diocese de Petrolina/PB com o apoio de entidades privadas, denominada de companhia progresso rural, estava desenvolvendo um projeto de colonização que contava com 400 famílias inscritas (Declaração dos Bispos do Nordeste, 1977, p. 99).

Os bispos do Nordeste concluíram as suas reflexões agradecendo ao cardeal Dom Jaime Câmara que, por meio da cruzada São Sebastião, procurava dar amparo material e moral à centena de milhares de nordestinos que migravam para o Rio de Janeiro. Os prelados ressaltaram que o problema do êxodo de nordestinos fosse solucionado mediante o desenvolvimento econômico regional. A Igreja aspirava que aqueles que ficassem tivessem “uma vida humana cristã e, os que partissem fossem na condição de migrantes normais, como os Sul-riograndenses que sobem para o Paraná e Santa Catarina”. Não era possível continuar admitindo que as populações rurais do Nordeste, permanecessem convivendo com a má distribuição da propriedade da terra e, conseqüentemente, o seu uso. Os trabalhos já iniciados pela Comissão Nacional de Política Agrária representavam uma iniciativa que a Igreja deveria apoiar. O anteprojeto de lei, que tratava do acesso à exploração agrária, da locação rural e da desapropriação das áreas de terra aproveitáveis dos açudes públicos fosse, o quanto antes, encaminhado ao Congresso Nacional. A Igreja desejava o início de uma nova política de utilização da terra, que percebia a propriedade como instrumento em favor do bem-estar dos agricultores. E por fim, os bispos, ratificando outros documentos episcopais, defenderam que a reforma agrária se estendesse além da distribuição pura e simplesmente da terra, mas proporcionasse também aos agricultores e suas famílias assistência técnica, financeira, educativa, social e religiosa. E,

que garantisse estabilidade social e mantivesse o homem rural circunscrito no seu espaço de convivência (Declaração dos Bispos do Nordeste, 1977, p. 102).

Para Martins (1989), o novo conceito central do pensamento episcopal era o do desenvolvimento²² e, afirmou que:

A Declaração dos Bispos do Nordeste é quase um documento técnico, com indicação de diagnósticos econômicos e soluções. É verdade que foi produto de uma reunião mista, envolvendo bispos, técnicos do governo e militares. Se a carta do bispo de Campanha foi um documento centrado na noção de ordem, a Declaração dos Bispos do Nordeste foi um documento centrado na noção de progresso. É fundamentalmente uma declaração desenvolvimentista, com amplas recomendações favoráveis à modernização técnica, aos investimentos de capital, à modificação das estruturas econômicas. É de modo claro uma opção pelo desenvolvimento econômico como saída para o atraso, a pobreza e a economia agrária tradicional e latifundista (MARTINS, 1989, 31).

Para Marina Bandeira, secretária da Ação Católica Brasileira e da CNBB e, colaboradora de Dom Hélder Câmara, desde 1954, nesse período “os bispos do Nordeste tomaram consciência da injusta situação econômica e social do país, contribuíram para sensibilizar e estimular ações governamentais mais coerentes e tecnicamente mais corretas”, e ainda, “todos lutavam contra o problema da seca, contra a exploração dos pobres e defendiam a reforma agrária” (BANDEIRA, 1994, p. 245).

Segundo Costa (2014), após os encontros realizados em Campina Grande/PB, em maio de 1956 e, três anos depois, em Natal, entre bispos, padres, assessores do governo, políticos e técnicos, pôde-se falar de uma atuação reformista e de colaboração com o Estado nacional-desenvolvimentista de então, da qual o fruto mais expressivo foi a fundação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE).

Ressaltando o protagonismo da Igreja, Bruneau (1974), afirmou que foram os bispos e não os técnicos do governo federal, que primeiro propuseram um plano para resolver o problema de atraso econômico do Nordeste, com recomendações específicas quanto aos seus aspectos e caráter geral. Foi aquele grupo episcopal, articulado pelo secretário-geral da CNBB, Dom Hélder Câmara, que propôs ao presidente Juscelino Kubitschek a elaboração de um plano econômico e social para a região Nordeste, o que

²²A Igreja entendia como desenvolvimento, a constituição de uma economia harmônica, suficientemente autônoma, não submetida ao livre jogo das trocas internacionais, comandado pelos ciclos dos países economicamente dominantes e pela política egoísta dos monopólios (cf: LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**: hipótese para uma interpretação. Petrópolis RJ: Vozes, 1979, p. 87).

terminou por resultar na Operação Nordeste²³ e, a fundação, em 1959, da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Segundo um trecho da declaração dos Bispos do Nordeste, ficou bem explícito o compromisso da Igreja:

Nós, bispos da Santa Igreja, temos bem presente a missão que Deus nos confiou, de ordem sobrenatural e de destinação eterna; mas, tendo de agir não junto a puros espíritos, mas a criaturas humanas, de corpo e alma, e lembrados da repercussão, sobre a alma, de tudo o que atinge o corpo, também afirmamos nosso direito e dever de interessar-nos pela situação temporal do povo, sobretudo em área subdesenvolvida como o Nordeste (Os signos da esperança e da responsabilidade: Anais do I e II encontro dos Bispos do Nordeste, 1960, p. 302).

Além dessa caracterização sociológica do papel da Igreja, convém ressaltar que o Encontro dos Bispos do Nordeste produziu diretrizes que foram aproveitadas pelo presidente Juscelino Kubistheck na elaboração de dezenove decretos publicados no Diário Oficial, após o término do I encontro dos bispos em Junho, de 1956 e, trinta decretos após o II encontro, em 1959 (Os signos da esperança e da responsabilidade: Anais do I e II encontro dos bispos do Nordeste, 1960, p. 08). Segundo o economista Albert Otto Hirschman²⁴, “os prelados do Nordeste receberam a sanção do presidente para a execução de vários projetos para as comunidades por meio de grupos de trabalhos compostos de representantes de diferentes agências”.

Segundo Martins (1989), o ponto de partida que sustentou a adoção de outras formas de interpretar os instrumentos viabilizadores de uma efetiva reforma agrária no país, bem como os princípios que deveriam nortear a organização dos trabalhadores rurais em sindicatos e organizações, foi, sem dúvida, a noção moral de progresso e desenvolvimento, defendida pela Declaração dos Bispos do Nordeste:

Essa concepção moral de desenvolvimento servirá, nos anos seguintes, como parâmetro crítico para a avaliação pastoral das condições de vida do povo brasileiro por parte da igreja. Será a ideia elemento que permitirá o avanço

²³A ocorrência de uma forte seca em 1958, atingindo seis estados e 2 milhões de habitantes foi responsável por uma nova onda de investimentos federais no Nordeste. Por meio do DNOCS, o presidente Juscelino Kubitschek ordenou a construção do açude de Orós, o maior do Ceará, e deu início a uma série de obras públicas que visavam empregar meio milhão de trabalhadores. Diante desse cenário, Kubitschek desejava adotar uma nova postura em relação ao Nordeste. Essa nova política, denominada de Operação Nordeste, seria coordenada por Celso Furtado, ex-funcionário da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) e um dos diretores do Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDE). A Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) seria a entidade responsável por implementar essa política e por articular todos os investimentos do governo na região nordestina. (cf: **A Operação Nordeste e o pensamento desenvolvimentista**. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17445/17445_5.PDF. Acesso em 28 de abr. 2017).

²⁴Albert Otto Hirschman de origem alemã destacou-se por seus trabalhos sobre desenvolvimento econômico na América Latina. Foi um economista influente, autor de vários livros sobre economia política e ideologia política. (cf: Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/1250948-albert-hirschman-um-otimista-cetico.shtml>. Acesso em 03 de jun. 2019).

da consciência e da postura crítica de religiosas, sacerdotes e bispos no confronto de uma realidade social de conflitos, violência e expropriação. (...), mas, se antes a motivação tinha uma raiz conservadora, em defesa da ordem, agora a raiz era outra: tratava-se de promover uma entrada maciça dos trabalhadores rurais no moderno mundo capitalista, basicamente no mundo da igualdade jurídica e dos direitos civis (MARTINS, 1989, p. 45).

O encontro dos bispos do Nordeste revelou o interesse do governo federal em lançar um plano global de desenvolvimento que implicaria transformações administrativas, entretanto, iria de encontro com privilégios estabelecidos. A estratégia do Estado, para traspor estes obstáculos, foi utilizar a Igreja para tornar os seus projetos mais aceitáveis pelos setores das classes dominantes susceptíveis de serem afetados pela modernização. No entanto, a reunião dos bispos do Nordeste foi, por várias razões, um marco na história das preocupações sociais da Igreja no Brasil. A CNBB, pela primeira vez, se afirmou como a porta-voz política da Hierarquia católica. Os bispos decidiram declarar a sua solidariedade com as camadas mais pobres da população e, ao mesmo tempo, rejeitar as injustiças produzidas pelo capitalismo. A Igreja, portanto, proclamou não ter nenhum laço com situações injustas e colocou-se ao lado dos oprimidos, para com eles cooperarem em um trabalho de recuperação e redenção (ALVES, 1979, p. 178).

3.2.2 Novos debates acerca da reforma agrária após os encontros dos bispos do Nordeste.

Os arcebispos e bispos da Província Eclesiástica de São Paulo, em sintonia com os discursos proferidos acerca da reforma agrária, atendendo à convocação da CNBB, que neste momento estava sob a presidência do cardeal Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta e do secretário-geral Dom Hélder Câmara, reuniram-se em 5 dezembro de 1960, com a presença do núncio apostólico, Dom Armando Lombardi²⁵. A razão do encontro foi refletir sobre o Projeto de Lei, nº 154/60, do governador Carvalho Pinto do Estado de São Paulo que vinha suscitando controvérsias a respeito da reforma agrária. Com o propósito de justificar a

²⁵Em setembro de 1954, Dom Armando Lombardi foi designado a assumir a nunciatura no Brasil pelo subsecretário de Estado do Vaticano, Giovanni Battista Montini (futuro papa Paulo VI) com a seguinte recomendação: “No Brasil, você terá muitos amigos, mas seu amigo deverá ser monsenhor Câmara”. Ele se tornou um grande incentivador do processo de renovação interna da Igreja que vinha ocorrendo desde os anos finais da década de 40. (cf: OLIVEIRA E LUNA, Luis Henrique de. **As Relações entre o Núncio Apostólico no Brasil e o Arcebispo de Olinda e Recife, durante os Primeiros Anos do Regime Militar (1964-1969)**. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/09/19.-As-Rela%C3%A7%C3%B5es-entre-o-N%C3%BAncio-Apost%C3%B3lico-no-Brasil-e-o-Arcebispo-de-Olinda-e-Recife-Durante-os-.htm>. Acesso em 10 de jun. de 2019).

sua preocupação com o tema, em função dos vários encontros realizados pela Instituição Católica que trataram do assunto, o episcopado paulista afirmou que:

No desempenho de nossa função de pastores – no espírito de uma pastoral de conjunto e em plena consonância com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – vimos trazer aos fiéis que nos estão confiados, por mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica – e a todas as pessoas, mesmo não católicas, mas bem intencionadas e retas, uma palavra de orientação e esclarecimento, não quanto à parte propriamente técnica da matéria, mas quanto a sua aceitação ou não aceitação à luz da doutrina social da Igreja (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 103).

O encontro dos bispos paulistas foi dividido em dois momentos, o primeiro, versou sobre o Projeto de Lei, denominado de Revisão Agrária, que estava tramitando na Assembleia Estadual. Os prelados enfatizaram que esta iniciativa se tratava do “cuidado com a reforma agrária” e, de uma “preocupação que nos acompanha de longe, a exemplo do que ocorre com o Santo Padre” (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 103).

Nesta primeira parte do encontro, os bispos procuraram demonstrar que estavam de acordo com as “declarações anteriores e com os anseios do Sumo Pontífice”. Através de uma espécie de memorando, destacaram a importância da pastoral coletiva de 1951, quando na ocasião, o colegiado de 113 bispos afirmou que a Igreja Católica não tinha o direito de ser indiferente à reforma agrária e, ainda, em sintonia com o que afirmara o Papa Pio XII quando defendeu que o homem deveria ter sob o seu domínio não somente os produtos da terra, como também a própria terra que por sua fecundidade se lhe “antolha como provedora do futuro”. O Pontífice se referiu, ainda, à propriedade particular como o fruto natural do trabalho, o produto de uma intensa atividade do homem, que adquire graças à enérgica vontade de assegurar, desenvolver, com o próprio esforço, sua existência pessoal e a de sua família e, criar para si e para os seus um domínio de justa liberdade, não somente em matéria econômica como em matéria política, cultural e religiosa. Os bispos paulistas também evocaram a *Rerum Novarum* que defendia que dentre todos os bens que pode ser objeto de propriedade privada, “nenhum é tão conforme a natureza com a terra ou o lote em que habita a família e donde tira o seu sustento” e, ainda, “somente a estabilidade proporcionada pela posse de bens de raiz faz da família a célula mais perfeita e mais fecunda da sociedade” (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 104).

Ao sugerir alguns métodos para aplicação dos princípios de política rural, os bispos paulistas ratificaram as sugestões apresentadas pelas declarações episcopais elaboradas

durante os dez anos de reflexão sobre a questão agrária. Dentre as propostas já apresentadas, ganharam destaque: a necessidade de fazer da utilização da terra parte integrante do planejamento e pensamento econômico-social; que a realização da reforma agrária deveria levar em conta, além do acesso à terra, o fomento à educação referente às escolas secundárias, profissionais, técnicas e artes liberais; que o sistema de taxação da terra fosse reformado, a fim de facilitar o acesso às riquezas naturais; respeitando os direitos de propriedade, que fosse estimulado a repartição das terras abandonadas e que o direito à previdência social se estendesse aos trabalhadores das populações rurais (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 105).

Os bispos também se referiram a IV Assembleia Ordinária da CNBB realizada em 1958, que havia declarado que “a Igreja prega harmonia das classes, mas é preciso que sua pregação não encontre barreira intransponível na mentalidade dos que detêm a concentração dos bens materiais em suas mãos”. A Igreja demonstrava preocupação com milhões de trabalhadores rurais a quem deveriam ser assistidos por programas sociais e educativos (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 107).

Após analisar o Projeto de Lei do governo paulista, os bispos concluíram que se tratava de um “documento inspirado nos princípios da Doutrina Social da Igreja” e, que diferente de outros países que só conseguiram realizar a reforma agrária mediante lutas sangrentas, no Brasil estava acontecendo um processo evolutivo, as “estruturas agrárias aos poucos estão sendo alteradas, sem prejuízo para o direito de propriedade individual e para a sua função social” (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 107).

Na segunda parte, os bispos das Províncias Eclesiásticas de São Paulo, preocupados com a manutenção da paz social, proferiram alguns apelos. Primeiramente, aos proprietários que, segundo os prelados, dependia a manutenção da paz social no Estado e em todo país:

De vossa largueza de espírito e de coração vai depender grandemente a paz social em nosso Estado até em todo Brasil. Examinai com serenidade o substantivo do projeto de revisão agrária. Seria erro grave imaginar que toda e qualquer reforma agrária é um passo para o socialismo e que, portanto toda e qualquer reforma agrária é condenada pela Igreja. Ou se tem o bom senso de aceitar um projeto de reforma agrária comedido, razoável, conduzido por um governo democrático e não demagógico, ou virá à revolução agrária, para o qual já há balões de ensaio em nosso país. Quando vos disserem que família e propriedade são termos correlatos e daí deduzirem um argumento

em favor de vossas propriedades, pensai também nas famílias numerosíssimas sem propriedade (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 108).

O segundo apelo foi dirigido aos trabalhadores rurais, que segundo os bispos, também eram responsáveis pela realização pacífica da reforma agrária. A solicitação da Igreja pautou quanto aos cuidados que os camponeses deveriam ter em compreender os verdadeiros objetivos defendidos pela Revisão Agrária. A orientação é que procurassem pessoas que foram instruídas, acerca, das implicações jurídicas presentes no Projeto de Lei, como ficou explícito no discurso dos prelados:

Procurai, quanto antes, uma pessoa esclarecida e cristã que vos dê a palavra exata sobre o alcance da Revisão Agrária, pois seria uma lástima desconhecer-la e seria um perigo entendê-la mal, caso ela vos fosse apresentada de modo tendencioso por agitadores interessados em explorá-la. Bem entendida, a futura lei de Revisão Agrária poderá levar-nos a um nível de vida mais humano e cristão, não só pela posse de um lote, mas pela assistência técnica, financeira, social e espiritual que a lei facilita, dependendo apenas da correspondência que de vossa parte for prestada. (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 108).

Todavia, os bispos procuraram persuadir os trabalhadores rurais a aderir ao projeto de Revisão Agrária por se tratar de uma iniciativa democrática que criaria as condições necessárias para melhorar a vida no campo, sem que “precisasse de nenhuma agitação vermelha”. A proposta de reforma agrária foi elaborada “por um governo legítimo e, será efetuada sob as bênçãos e a participação da Igreja” (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 109).

Referindo-se ao governo do Estado de São Paulo, os prelados lançaram o seu terceiro pedido, primeiramente, reconhecendo positivamente a iniciativa pelo Projeto de Lei nº 154/60, sobretudo pela “clarividência e bom senso que vos levou a aceitar as críticas e sugestões”. Os bispos, apesar de admitir a complexidade do tema, defenderam que era inadiável, pois, “dispensaria a revolução e evitaria o caos”. Entretanto, a aprovação do Projeto de Lei, seria apenas o primeiro passo. Executá-lo, ou seja, tirá-lo do papel consistiria em um processo mais delicado. Sendo assim, os bispos, no sentido de ganhar legitimidade como mediadores, afirmaram que em nome do bem comum e, sendo amigo dos proprietários e dos trabalhadores rurais se proponham na difícil tarefa de efetivação da lei. Porém, alertaram para os riscos que, ocasionalmente, o governo paulista viesse sofrer, dentre eles:

O cuidado para evitar que o mais leve partidário político venha a inquinhar a aplicação da Lei; evitar que a simpatia ou antipatia tenha qualquer papel na

aplicação de dispositivos onerosos e delicados; que aproveitadores se locumpletem à sombra de uma lei de tão grande alcance social; cuidado que a burocracia ou a sabotagem de alguns ponham em risco medidas que devem ter encaminhamento rápido e eficaz e, por fim, que os partidos e os eleitores exijam que os seus candidatos futuros lutem pela continuidade da Revisão Agrária (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 110).

Ao governo da República, os bispos das Províncias Eclesiásticas de São Paulo, solicitaram que tomasse como exemplo a iniciativa do governador Carvalho Pinto, no entanto, lembraram que qualquer lei federal de Revisão Agrária “deverá prever, cuidadosamente, todas as indispensáveis revisões regionais” que fossem mobilizadas pela CNBB (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 110).

Dirigindo-se aos párocos, os bispos atribuíram-lhe a responsabilidade de procurar “um a um os proprietários rurais que têm propriedades em vossas paróquias. Transmitem-lhes o espírito autêntico da Revisão Agrária”. Os padres assumiriam o papel de promover, junto aos fazendeiros, um consenso quanto à urgência e a segurança jurídica. Chancelada pela Igreja, os proprietários optariam por uma reforma “equilibrada e razoável” e ao mesmo tempo evitariam uma revolução rural capitaneada pelos socialistas (Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Provinciais Eclesiásticas de São Paulo, 1977, 111).

Para o sociólogo Caio Prado Junior, como já mencionado no primeiro capítulo, uma das formas dos trabalhadores rurais ter acesso à terra seria pela substituição da isenção fiscal, por um aumento da sua taxa, no entanto, segundo o Projeto de Lei, Revisão Agrária, do governo de São Paulo ocorreu o inverso, ao invés de aumentar a tributação da propriedade rural, desonerou-lhe ainda mais. Uma propriedade de 100 hectares, que antes era cobrada 2% de tributação, passou a ser cobrada 1,2% e, a de 5000 hectares que antes era 6%, reduziu para 3,6%. Enquanto o governador Carvalho Pinto afirmava que entendia a reforma agrária como “modificações das relações do homem com a terra, no sentido de assegurar a esta, melhores condições de produtividade e, àqueles, melhores condições de vida, mais humanas e mais justas”, na prática, estava promovendo mais concentração fundiária e menos inclusão dos trabalhadores à posse e uso da terra (PRADO JR, 1979, p. 140).

3.3 O INTEGRISMO CONSERVADOR MILITANTE DOS BISPOS CASTRO MAYER E PROENÇA SIGAUD E DO SOCIÓLOGO PLÍNIO DE OLIVEIRA CONTRA A REFORMA AGRÁRIA.

Em 1960, Plínio de Oliveira, juntamente com Dom Castro Mayer, bispo de Campos (RJ) e Dom Geraldo Proença Sigaud, bispo de Diamantina (MG) se posicionaram contrários à proposta de reforma agrária que estava sendo elaborada pela CNBB e, para justificar as suas discordâncias, publicaram a obra: Reforma agrária, problema de consciência. Para melhor compreender os seus posicionamentos acerca da questão agrária, será feita uma análise da secção II, capítulo I, II, III, IV e V dessa obra, que teve como subtítulo o questionamento: A atual estrutura rural brasileira é em si mesma contrária aos princípios da justiça?

A pesquisa não terá a pretensão de realizar um estudo aprofundado das perspectivas ideológicas dos seus autores, mas apenas, destacar algumas concepções que, apresentarem controvérsias com relação às definições e os métodos elaborados pela CNBB. Antemão, as críticas não se restringiram somente à CNBB, mas a todos os movimentos sociais que neste momento exigiam uma solução para o problema da concentração fundiária, porém, o objetivo desta análise contemplará somente aquelas, que de alguma forma, tenham relação com o que vinha sendo defendido por meio das declarações episcopais.

Antes de tratar, propriamente, do que foi proposto, será relevante esclarecer que os autores do presente trabalho, embora não concordassem com a urgência da reforma agrária, admitiam “que há muito por fazer em nossa vida rural, quer em favor do trabalhador braçal, quer do agricultor”. Diante desta afirmativa, definiram que reforma agrária seria:

Uma legislação que, sem exorbitar das funções do Estado e sem atacar o princípio da propriedade privada, visa a melhorar a situação do trabalhador rural e do agricultor, só aplausos lhe temos a dar. Não nos opomos senão a uma reforma agrária de sentido igualitário e socializante, que altere nossa estrutura agrária injustamente, de maneira a abalar o instituto da propriedade, no qual vemos, como já dissemos, a base e a condição de toda economia sadia (OLIVEIRA, MAYER, SIGAUD, 1960, p. 5).

Os bispos Castro Mayer, Geraldo Sigaud e Plínio de Oliveira, com o intuito de responder se a atual estrutura rural brasileira é em si mesma contrária aos princípios da justiça, questionaram se “sendo um direito o acesso do trabalhador à propriedade rural, a divisão compulsória das terras deve ser aplaudida?” Segundo os autores, essa divisão traria como consequência o fim do regime de assalariado. Pois todos os trabalhadores se tornariam proprietários e, “naturalmente preferirão lavrar suas próprias terras, em vez de lavrar terra alheia”. Diante deste argumento, os atores defenderam que em um regime social equilibrado

os trabalhadores rurais, tornem-se proprietários de terras. Entretanto, que não se dê em grande escala, pois, faltaria mão de obra. Além do mais:

Muitos pequenos proprietários precisarão ser ao mesmo tempo assalariados, para aproveitar em suas horas disponíveis e obterem o necessário para sua condigna subsistência. Por fim, cumpre lembrar que, nas condições concretas da vida terrena, não só haverá sempre pessoas que, sem terem qualquer propriedade, precisarão viver exclusivamente de seu trabalho, como outras que necessitarão da caridade para subsistir... E é uma glória da Igreja o afirmar em sua doutrina a sublime dignidade da condição de pobre, resignar o pobre à sua situação, e atrair em favor dos indigentes os tesouros da caridade cristã (OLIVEIRA, MAYER, SIGAUD, 1960, p. 65).

Quanto ao fato da reforma agrária estar ou não de acordo com as encíclicas sociais, os autores admitiram que sim, inclusive que houve manifestações explícitas dos pontífices em apoio à pequena propriedade. Entretanto afirmaram que a sua realização não representava o “único meio para preservar da ruína o bem comum, se fosse, certamente, ela se legitimaria com isto” e, ainda, os “direitos dos particulares não poderiam prevalecer contra o direito à vida da sociedade ou do Estado”. Sendo assim, “ela não é só desnecessária, mas altamente nociva aos interesses nacionais, não deve ser implantada” (OLIVEIRA, MAYER, SIGAUD, 1960, p. 89).

Diante da assertiva de que as condições de vida dos trabalhadores rurais são hoje em dia infra-humanas e, que o único meio de amenizá-las era promover a distribuição de terras entre eles, Dom Castro Mayer, Dom Geraldo Sigaud e o sociólogo Plínio de Oliveira defenderam que:

Em um país como o nosso, de terras e culturas tão diversas, e em que as condições concretas da existência do lavrador são tão variadas, os meios para melhorar com a necessária presteza estas últimas devem também ser diversos. Em alguns lugares caberá a formação - por processos moralmente lícitos, convém ressaltar - de pequenas propriedades. Em outros será aconselhável temperar o salariado com a parceria. Em outros ainda, será preferível aumentar simplesmente os salários. A imposição da partilha das terras como solução geral é medida anorgânica, violenta e contraproducente. Ela acarretará em muitos casos a transferência de bens para mãos que, sem direção superior, serão incapazes de cultivá-los e de lhes aproveitar os frutos. O desfecho desta carência de direção será a economia totalmente planejada e dirigida pelo Estado, diante do qual o pequeno proprietário inerme ficará exatamente como na URSS (OLIVEIRA, MAYER, SIGAUD, 1960, p. 91).

Ainda referindo-se à distribuição de terras, os autores afirmaram que a sua divisão não remediaria, convenientemente, a situação “lamentável e sub-humana em que viviam muitos trabalhadores rurais”. Pelo contrário, criaria um precedente jurídico para que ocorresse abuso contra os médios e grandes proprietários que seriam privados de seus bens sem vantagem alguma para o país. Por outro lado, “ela atribuiria esses bens a proprietários novos

que, em muitos casos, se mostrariam incapazes de fazer um uso acertado deles”. A reforma agrária, portanto, seria “o abuso dos abusos” (OLIVEIRA, MAYER, SIGAUD, 1960, p. 92).

Para os autores, a reforma agrária era um assunto que deve se limitar ao campo econômico e social e, não tem relação com a religião. Sendo assim, a Igreja nada tem a dizer, a seu respeito. À Igreja Católica, cabe-lhe, como mestra e defensora da lei de Deus, “ensinar quais os atos humanos estão de acordo com o decálogo, e quais os que lhe são contrários”. Com relação “ao mandamento que diz não roubarás, compete à Igreja declarar se a reforma agrária é, ou não, contrária a esse mandamento” (OLIVEIRA, MAYER, SIGAUD, 1960, p. 94).

Com o propósito de responder se a Igreja Católica deveria apoiar ou não a reforma agrária, os autores responderam que, “se as classes dirigentes não tomarem a iniciativa pacífica dessas transformações, as classes oprimidas as levarão a cabo pela revolução”. Por outro lado, se a Igreja não levantar essa bandeira, parecerá solidária com os abusos do regime agrário atual e “atrairá contra si o furor das massas”. Diante desse empasse, à Igreja, compete em vez de “enfrentar as situações, adaptar-se a elas para influenciá-las”. A Igreja não pode:

Calar-se ante a injustiça e menos ainda fazer-se paladina desta, quaisquer que sejam as consequências daí decorrentes. Ela pode e deve agir contra os abusos da estrutura agrária atual, sem, contudo condenar suas linhas-mestras, que são boas. Às classes dirigentes compete orientar o País e não ceder frente aos demagogos. Os trabalhadores rurais brasileiros não são, aliás, chacais sedentos de sangue, dos quais é necessário recear tudo (OLIVEIRA, MAYER, SIGAUD, 1960, p. 96).

Na última proposição, Dom Castro Mayer, Dom Geraldo Sigaud e Plínio de Oliveira afirmaram que a partilha das terras seria talvez injusta, segundo os princípios jurídicos em vigor. Porém, se o povo soberano, por seus representantes legítimos eleitos, prescrever tal partilha tornará justa e não haverá questão moral ou religiosa que daí possa surgir. Entretanto, defenderam que:

A teoria da soberania popular que coloca o povo acima da lei de Deus é condenada. Pode em determinada forma de governo a escolha dos detentores da autoridade pública ser feita pelo povo. Mas esses detentores não têm o direito de violar a lei de Deus. A propriedade, como a família, resulta da lei natural e da lei divina. O Estado não a instituiu nem a pode suprimir. Não tem, pois, o direito de tirar o que é de uns e dar a outros (OLIVEIRA, MAYER, SIGAUD, 1960, p. 106).

3.4 PRONUNCIAMENTO DO ARCEBISPO DOM VICENTE SCHERER SOBRE A REFORMA AGRÁRIA.

Em 18 de janeiro de 1961, o arcebispo metropolitano de Porto Alegre (RS), cardeal Dom Vicente Scherer, em nome do episcopado Rio-grandense, considerou que diante dos vários desafios pelos quais passam o trabalhador rural, inclusive em função da ameaça da falta de comida, a questão agrária consistia, essencialmente, em se saber:

Se todo o homem há de receber obrigatoriamente, dos homens ou da sociedade, a morada para subsistir e o alimento para vencer a fome, ou se tem direito, o homem, qualquer que seja, a aspirar a que se lhe permita, para tanto, o acesso a um trato de terra, proporcionado às suas forças, que a sua energia possa tornar, para si própria e para os seus (SCHERER, 2012, p. 61).

Diante do questionamento e de acordo com a proposta de reforma agrária elaborada pela CNBB, que cada vez mais reverberava entre os grupos de religiosos e leigos, pelas mais diversas regiões do país, Dom Vicente Scherer defendeu que:

Todos os homens tenham o direito de desejar um pedaço de terra, sobre o qual, construa de forma permanente, o seu lar e possa retirar o seu sustento, “pois a terra é o ponto de apoio necessário de toda atividade humana e o estágio último de toda iniciativa econômica, (...) milênios de pecados contra a fraternidade e a paz e milênios de civilização separaram o homem da terra, tanto materialmente pelos grandes êxodos rurais, resultantes da opressão social do agricultor, quanto formalmente pela separação progressiva entre o domínio da terra e a utilização dela. Pois a terra é o manancial primeiro de todos os bens econômicos, e o domínio da terra é, por isso mesmo, o termo, por excelência, de todos os grandes movimentos históricos da cupidez humana. (SCHERER, 2012, p. 62).

O Cardeal reforçou as objeções aos princípios defendidos pelo socialismo e pelo capitalismo. O primeiro, por negar ao homem a propriedade da terra, enquanto que o capitalismo, apesar de não recusar, não raro, “inutiliza todo esforço dos trabalhadores para alcançá-la”. O socialismo propõe resolver tais problemas, mas com “sacrifício do homem, a quem recusa, simplesmente, toda e qualquer porção de terra”. O capitalismo, por sua vez, quer dar-lhe solução, mas também com sacrifício, pelo favorecimento do latifúndio. Diante desse dilema, cabe, pois, ao Estado, enquanto defensor da coisa pública, garantir que os trabalhadores rurais tenham acesso a esse bem que, por direito natural, é inalienável. Sendo assim, Dom Scherer reconheceu que “não é suficiente que as Constituições assegurem ao homem o direito ao trabalho e, pelo trabalho, ao salário, que, por sua vez, lhe deveria permitir a aquisição da terra”. Nada adianta se o preço da terra excede a quantia de que dispõe para comprá-la e, mesmo que consiga, “ser-lhe-á impossível conservá-la”. Em suma, tanto o

latifúndio quanto o minifúndio são “problemas que reclamam o estudo e a intervenção do poder público” (SCHERER, 2012, p. 63).

Parafraseando a encíclica *Rerum Novarum*, Dom Scherer defendeu que “Possuir singularmente bens como seus é direito dado ao homem pela natureza” e, portanto, era indeclinável dever do Estado defender a propriedade, pois:

Não é lícito à consciência cristã admitir como justa uma ordem social que, em máxima parte, nega ou torna praticamente impossível ou vão o direito natural de propriedade tanto dos bens de consumo quanto de produção. Se assim não fosse, em termos econômicos, cessaria em grande parte a diligência (dos homens) em cultivar a terra e em conservar-lhe os frutos. Mas, sobretudo, trair-se-iam os divinos desígnios de que os inúmeros bens e riquezas, que Deus difundiu por todo o orbe terrestre, sejam razoavelmente distribuídos para a utilidade de todos os seus filhos... E, para tanto, cabe, sem sombra de controvérsia, ao estado promover a divisão dos latifúndios e a recomposição racional dos minifúndios em lotes agrícolas rentáveis. (SCHERER, 2012, p. 64).

Dom Vicente Scherer concluiu o seu pronunciamento exortando os “diletos filhos e cooperadores” para que, assim, obedecessem às exigências da consciência cristã, prestando o concurso de seu esforço e de seus aplausos. Afirmou que ao realizar essa exortação, estaria se solidarizando com a “declaração do nobre episcopado paulista” e, ainda que se “unia a todos os agricultores que, obscura e penosamente, mas de cabeça erguida e braços fortes, senhores em suas terras, patriarcas de um novo mundo, lançaram os fundamentos da grandeza do Brasil” (SCHERER, 2012, p. 65).

3.5 ENCONTRO DOS BISPOS DO VALE DO RIO DOCE

Entre os dias 4 a 7 de julho de 1961, os bispos das cidades do Estado de Minas Gerais de Mariana, Belo Horizonte, Vitória, Diamantina, Caratinga, Governador Valadares, São Mateus e Teófilo Otoni, cidades que compõem a Bacia do Rio Doce, foram convocados pela CNBB, com “plena aprovação da Exma. Nunciatura Apostólica”, a reunirem-se na cidade Coronel Fabriciano com o intuito de estudar os principais problemas sociais da região, (Encontro dos bispos do Vale do Rio Doce, 1977, p. 113).

Os bispos do Vale do Rio Doce, antes de discutir os temas pelos quais estavam dispostos, realizaram um balanço das ações públicas de desenvolvimento em andamento na região e constataram que recebera incentivo do poder público e da iniciativa privada e, que estas iniciativas promoveram, além do desenvolvimento econômico, melhorias nas condições de vida das suas populações rurais. No entanto, perceberam que a Igreja poderia contribuir também na promoção material e espiritual. Defenderam que, o desenvolvimento integral e

harmônico só teria eficiência se os órgãos oficiais que compõem o poder público e que atuam na região, agirem em conjunto. Os bispos também afirmaram que, enquanto pastores espirituais do Rio Doce, possuem a legitimidade de “por a força moral da Igreja a serviço do desenvolvimento material da região”, sobretudo, no fomento de iniciativas que contribuam para a realização do bem comum e na superação de “faccionismos regionais e partidários”. E por fim, consideraram fundamental para os planos de promoção material, dar ênfase a educação de base por meio das escolas radiofônicas²⁶, pois sem educação de base:

Não despertaremos o espírito de iniciativa de nosso povo; a luta contra as endemias, que infestam a região, será muito mais árdua e muito menos eficiente; agravar-se-á a subnutrição, mesmo em áreas que não seja suficientemente de fome; assumirão proporções catastróficas problemas como os da erosão e do desmatamento (Encontro dos bispos do Vale do Rio Doce, 1977, p. 114).

Preocupados com o problema da terra, os bispos da Bacia do Rio Doce apresentaram ao poder público e à iniciativa privada uma sequência de sugestões, a curto, médio e longo prazo, com a pretensão de que as mesmas auxiliassem o governo federal e estadual na busca de soluções que atenuassem o problema. Com relação às iniciativas de curto prazo, os prelados sugeriram que o poder público aprovasse um projeto de crédito rural destinado:

Aos proprietários da terra para a construção de residência condigna e, escolas para todos os que habitam da gleba; aos não proprietários da terra, para aquisição de pequenas glebas; aos pequenos e médios lavradores, proprietários ou não, para aquisição de instrumentos agrícolas; aos proprietários rurais, para o melhoramento da exploração agropecuária (Encontro dos bispos do Vale do Rio Doce, 1977, p. 114).

Além destas providências, foi sugerida, também, a distribuição de sementes e mudas, assistência fitossanitária aos rebanhos, o trabalho constante de reflorestamento e a construção e, a pavimentação de rodovias. No que concernia à educação, os prelados demonstraram que as medidas a serem efetivadas em curto prazo, deveriam contemplar a difusão de escolas

²⁶ As escolas radiofônicas começaram a ser idealizadas pelo Movimento de Natal, nos idos de 1950 e, tinha como objetivo organizar as comunidades, sobretudo as rurais, com a formação de grupos e treinamento de líderes. Este projeto ganhou força quando em 1958 a arquidiocese de Natal, obteve a concessão de um canal de comunicação. No ano seguinte, a arquidiocese de Aracaju juntou-se ao projeto, após firmar um convênio com o Sistema de Rádio-Educativo de Sergipe (SIRESE). As duas experiências foram fundamentais para que nos anos de 1960 fosse criado o Movimento Educação de Base (MEB). (cf: FARIAS, Sara Oliveira. MEB-Igreja-sindicatos rurais: As histórias do MEB na diocese de Amargosa-Bahia (1970-1980). **XXVII Simpósio nacional de história: conhecimento histórico e diálogo social**. Natal/RN, 22 a 26 de junho de 2013). O MEB foi criado após entendimentos entre o recém-eleito presidente da República, Jânio Quadros, e o arcebispo de Aracaju, Dom José Távora, representando a CNBB. O objetivo era desenvolver um programa de educação de base, por meio da instalação de quinze mil escolas radiofônicas com recepção organizada nas zonas rurais das áreas subdesenvolvidas das regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. (cf: BAUMWORCEL, Ana. **As escolas radiofônicas do MEB**. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-nacionais/6o-encontro-2008/1/As%20escolas%20radiofônicas%20do%20MEB.pdf>. Acesso em 16 de jun. de 2019).

normais regionais e ao mesmo tempo investir na formação de professores oriundos do meio rural e, ainda, que era desejo das dioceses desta região “ver a Bacia integrada no Movimento de Educação de Base por meio das escolas radiofônicas”. Os bispos defenderam também que as dioceses do Espírito Santo, assim como as do Estado de Minas Gerais, pudessem se beneficiar do convênio assinado entre o governo federal e a CNBB (Encontro dos bispos do Vale do Rio Doce, 1977, p. 116).

Quanto às sugestões a médio e longo prazo, os bispos solicitaram a constituição de um grupo de trabalho, subvencionado pelo governo federal, governos de Minas Gerais e Espírito Santo, da Companhia do Vale do Rio Doce e das empresas siderúrgicas da Bacia, com a incumbência de elencar os principais desafios a serem superados na região. Dentre os problemas que deveriam ser analisados pela equipe, foram sugeridas duas linhas de atuação, a primeira se ocuparia de realizar um levantamento aerofotogramétrico e pesquisar o solo, com a finalidade de perceber as suas vocações e quais medidas deveriam ser utilizadas para corrigir as suas deficiências de minerais. A segunda indicação consistiria em uma pesquisa *in loco* com o objetivo de reunir alguns dados que poderiam ser usados pelos governos para melhorar as ações afirmativas. Dentre elas pesquisar:

O comportamento do tamanho da propriedade rural e indicação do seu dimensionamento rentável em termos socioeconômicos; condições de vida e de trabalho dos parceiros assalariados agrícolas, dos pequenos e médios e grandes proprietários rurais e, indicação de providência para sua melhoria e equilíbrio social; recurso e fatores naturais, com vistas à industrialização rural, sobretudo de produtos alimentares; necessidades energéticas, com vistas à aceleração do ritmo de industrialização e de urbanização (Encontro dos bispos do Vale do Rio Doce, 1977, p. 117).

O encontro dos bispos do Vale do Rio Doce conseguiu apresentar novidades que não havia sido sugerida antes, dentre as novidades a possibilidade de construir casa, dar assistência técnica para o melhoramento do rebanho, distribuição de mudas, reflorestamento das áreas degradadas e melhoramento da estrutura rodoviária.

3.6 REUNIÃO EXTRAORDINÁRIA DA COMISSÃO CENTRAL DA CNBB²⁷.

De 3 a 5 de outubro de 1961, o então presidente da CNBB, o cardeal Dom Jaime Câmara convocou, em caráter extraordinário, a Comissão Central da CNBB a uma reunião realizada no Rio de Janeiro. O encontro contou com a participação do núncio apostólico Dom Armando Lombardi, além de membros das Comissões Episcopais da Ação Católica Brasileira, Apostolado dos Leigos e de Ação Social. A assembleia foi motivada pela publicação da encíclica *Mater et Magistra* do papa João XXIII. O evento foi uma maneira de o episcopado brasileiro manifestar a sua satisfação pela aproximação de alguns temas elucidados na encíclica, com os problemas que estavam sendo refletido pela Igreja naquele momento no Brasil e, ao mesmo tempo, difundir os novos aspectos da questão social proposta pelo Papa, em consonância com as ideias defendidas, anteriormente, pela *Rerum Novarum* (Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB, 1977, p. 121).

O tema principal debatido pelos bispos foi a grave situação do meio rural brasileiro. Referindo-se a *Mater et Magistra* ressaltaram que o Papa João XXIII dedicou um capítulo da sua encíclica para tratar da “exigência da justiça em relação aos setores de produção²⁸” e, que a CNBB “extrairia dele um roteiro de atividades que para os católicos é um programa ideal, mas que é válido para todos, independentemente da religião (Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB, 1977, p. 121).

O roteiro de atividades elaborado pela CNBB, que teve seus fundamentos nas ideias de João XXIII, tinha como objetivo “integrar a agricultura brasileira no ritmo do

²⁷A CNBB da sua fundação, em 1952, até 1964 foi dirigida por uma Comissão Permanente, renomeada de Comissão Central. Sob a orientação de dois cardeais, os mesmos tinham a incumbência de escolher o seu presidente entre seus pares. A primeira Comissão Central (1952-1958) foi composta pelos cardeais, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, escolhido como presidente e, pelos membros eleitos, Dom Jaime de Barros Câmara, Dom Vicente Scherer, Dom Mário de Miranda Vilas Boas e Dom Antônio Moraes Almeida Júnior, além de Dom Helder Câmara como secretário-geral. (cf: COSTA, Iraneidson Santos. Os bispos nordestinos e a criação da CNBB. **Cultura e comunidade**. Belo Horizonte, Brasil, v.9 n.15, jan./jun, 2014, p. 110).

²⁸Na verdade a encíclica *Mater et Magistra* dedicou uma parte da II Parte que teve como título: Aclarações e ampliações dos ensinamentos da *Rerum Novarum*. Com o título original “As exigências da justiça quanto às estruturas produtivas” a encíclica defendeu que a estrutura das empresas se preocupasse com a dignidade do homem. No entanto, afirmou que “a natureza exige que os homens, no exercício da atividade produtiva, encontrem possibilidade de empenhar a própria responsabilidade e aperfeiçoar o próprio ser”. Quando as estruturas, o funcionamento e o condicionalismo de um sistema econômico comprometem a dignidade humana dos que nele trabalham, entorpecem sistematicamente o sentido da responsabilidade ou impedem que a iniciativa pessoal se manifeste, tal sistema é injusto, mesmo se, por hipótese, a riqueza nele produzida alcança altos níveis e é distribuída segundo as regras da justiça e da equidade. A encíclica afirmou também que era justo “garantir a distribuição da riqueza, assim como, salvaguardar as estruturas das empresas que exerce a atividade produtiva” e, ainda, “devem-se conservar e promover, de harmonia com o bem comum e conforme as possibilidades técnicas, a empresa artesanal, a exploração agrícola familiar, e também a empresa cooperativista” (cf: Papa João XXIII. **Encíclica Social Mater et Magistra**, 1961, nº 82- 103).

desenvolvimento nacional”. A primeira parte do roteiro versou em apresentar propostas para aquisição de bens e serviços para o meio rural. Dentre elas vale ressaltar:

A obtenção, para o meio rural, de serviços essenciais como estradas, transportes, comunicação, água potável, habitações, cuidados médicos, instrução elementar e formação profissional, serviço religioso, recreação e também tudo que é necessário a uma casa rural, para o seu arranjo e sua modernização; a realização no setor agrícola, das transformações que dizem respeito às técnicas de produção, à escolha das culturas, às estruturas das empresas, necessárias ou exigidas pela vida econômica (Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB, 1977, p. 122).

O segundo cipoal de propostas, diz respeito, aos pressupostos básicos que devem ser observados, antes de regimentar uma política econômica para o meio rural e foi subdividido por tema específico:

Quanto ao regime fiscal – que os encargos sejam proporcionais à capacidade contributiva dos cidadãos; que seja levado em conta o fato de que os rendimentos do setor agrícola se obtêm mais lentamente e com maiores riscos no discurso de sua formação. Sendo também mais difícil conseguir os capitais necessários ao seu crescimento. Quanto a capital e juros razoáveis – que se impõe como reclamo do bem comum, adota-se uma política especial de conceder crédito à agricultura e de insistir junto a estabelecimentos de créditos que lhe forneçam capitais a taxas razoáveis. Quanto a seguros sociais e previdências – que é indispensável estabelecer dois sistemas de garantias: um para os produtos agrícolas e, outro em favor dos agricultores e suas famílias (Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB, 1977, p. 122).

A Comissão Central da CNBB alertou, ainda, que era preciso criar a convicção de que, “os agricultores são os verdadeiros promotores do desenvolvimento econômico, social e cultural no meio rural” e, que era necessário “levar o trabalhador rural a sentir, sempre mais, a nobreza do trabalho agrícola, a dignidade de sua profissão e os valores morais que lhe caracterizam a atividade”. Os camponeses também têm o dever de serem solidários uns com outros e colaborar na fundação de novas cooperativas, associações profissionais e sindicatos rurais. E, ao poder público cabe esforçar-se por eliminar ou reduzir os desequilíbrios econômicos entre as regiões (Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB, 1977, p. 124).

Na esperança de ver aplicada ao meio rural, o quanto antes, estas diretrizes, os prelados pediram que as propostas fossem apoiadas pelos vários movimentos sociais. Dirigindo-se à Ação Católica Rural, à Juventude Agrária Católica e a Liga Agrária Católica, a Comissão Central afirmou que elas eram “dignas de apoio prioritário”, traduzido em tempo, interesse e sacrífico, além do mais, era necessário dar visibilidade e legitimidade à Ação

Católica Rural, pois, a mesma seria uma ferramenta indispensável “para contrabalançar e superar a mística comunista” (Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB, 1977, p. 125).

Todavia, foram feitas recomendações para o fomento da sindicalização rural, os bispos lembraram que a experiência, iniciada no Nordeste, que possibilitou a formação de líderes que passaram a atuar nos sindicatos são “dignas de ser estendidas a todos os centros rurais”. Foi sugerido também às dioceses rurais, que observassem o trabalho realizado pelas frentes agrárias nos Estados do Paraná e Rio Grande do Sul (Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB, 1977, p. 126).

A Comissão Central ressaltou que o roteiro de atividade recebeu o apoio para a sua divulgação do Movimento de Educação de Base. Os bispos reiteraram a sua confiança no MEB e afirmaram que “sem educação de base será vão o esforço de mera recuperação econômica, por mais aparato técnico de que se revista o planejamento” (Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB, 1977, p. 126).

3.7 PLANO DE EMERGÊNCIA PARA A IGREJA DO BRASIL.

De 2 a 5 de abril de 1962, a CNBB realizou a sua V Assembleia Ordinária. O evento foi inspirado no apelo do Papa João XXIII, dirigindo-se ao episcopado Latino-Americano, em carta de dezembro de 1961, pediu que fosse elaborado um plano de trabalho para a Igreja na América Latina; “um plano que atendesse às especiais condições da Igreja neste Continente e que indicasse as medidas a serem tomadas, no âmbito da sua ação pastoral e também no campo econômico-social” (V Assembleia Geral ordinária da CNBB, 1963, p. 13). Segundo o Papa:

Convocamos os homens de todas as classes a realizarem, no mundo do trabalho, dos negócios e das profissões, as diretivas da doutrina social da Igreja. Fugindo do nivelamento liberticida pregado pelo marxismo, não se caia no egoísmo, na cobiça e na desumana indiferença que caracterizam o capitalismo liberal. Hoje não se pode mais errar nem tergiversar. Pois o caminho está aberto e seguro: é a *Mater et Magistra*, código completo de convivência humana, impregnado de vida sobrenatural, ensinando-nos que a justiça e a bondade cristã hão de vencer o espírito de contradição e de dureza, para se conseguir uma valorização mais serena das coisas (João XXIII, Radiomensagem, natal de 1961 apud: V Assembleia Geral ordinária da CNBB, 1963, p. 16).

Atendendo, portanto, à solicitação papal, a CNBB elaborou o “Plano de Emergência: Parte Pastoral e o Plano de Emergência: Parte Econômico-Social”. Será feita uma análise mais detalhada apenas do segundo plano, por estar alinhado com o objeto desta pesquisa.

O Plano econômico-social foi publicado em 14 de julho de 1962 e elaborado pelo arcebispo do Rio de Janeiro e presidente da CNBB Dom Jaime Cardeal Câmara, juntamente com Dom Carlos Vasconcelos Motta, arcebispos de São Paulo, Dom Augusto Silva, Arcebispo de Salvador e Primaz do Brasil, Dom José, Arcebispo de São Luiz do Maranhão, Dom Fernando, Arcebispo de Goiânia, Dom Mário, Arcebispo de João Pessoa e Dom Vicente Scherer, Arcebispo de Porto Alegre (Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, 1962, p. 99).

A comissão Central da CNBB examinou os trabalhos que vinham sendo realizados pelo Movimento de Educação de Base, pelas frentes agrárias, pelos sindicatos rurais, os trabalhos de formação de líderes, além do movimento Aliança Eleitoral pela Família. Os bispos aprovaram e recomendaram que as experiências obtidas pelos vários grupos de atuação fossem maximizadas por todo Brasil. No entanto, preocupados em estabelecer diretrizes seguras para os cristãos no campo econômico-social, a Comissão Central publicou dois pronunciamentos. Declaração e Mensagem da Comissão CNBB (Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, 1962, p. 97).

No primeiro pronunciamento, a Comissão Central inspirada nas palavras de Jesus Cristo que afirmara *Misereor super turbam* (cf. Mt 15,32) e, ao mesmo tempo, despreziosa em “querer insuflar as massas”, declarou não poder mais postergar o “apelo à aqueles que, em sua consciência, estavam preocupados com a aflição do povo”. Os bispos ressaltaram que havia uma ganância cega, um desejo imoderado de lucro e, que diante dos pressupostos que embasam, filosoficamente e teologicamente, a moral cristã, poderia ser denominado de furto. Diante desta realidade, era urgente que “uma minoria lúcida de industriais, comerciantes, proprietários rurais tomassem a iniciativa de tentar coibir, dentro dos próprios quadros atitudes arbitrarias contra o bem comum”. Os prelados reconheceram que o governo também era responsável em dar exemplos de “honestidade, austeridade e interesse pelas necessidades do povo”. Além disto, a Comissão afirmou que rechaçava, veementemente, os “exploradores da miséria, especialmente os comunistas, que só têm a lucrar com o desespero, a desordem e o caos”. Às autoridades, alertou os prelados, “incumbe deter a agitação vermelha hábil para infiltrar-se, por meio de sindicatos, na direção das greves de protesto que, imprudentemente, estão sendo estimuladas nesta hora explosiva” (Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, 1962, p. 98).

Na segunda mensagem, a Comissão Central afirmou que “procurando interpretar o pensamento do episcopado, em face da presente situação do Brasil, julgou de seu dever levar

à nação uma palavra de esclarecimento e um apelo”. Referindo-se a sociedade, os bispos ressaltaram que ninguém desconhece o clamor das massas que, “martirizadas pelo espectro da fome, vão chegando ao desespero”. Consequência das sucessivas crises econômicas, políticas e sociais, que têm abalado o país. Entretanto, devido o avanço das formas de comunicação e, portanto, da divulgação das ideias e dos acontecimentos, o povo das cidades e dos campos começaram a tomar conhecimento das verdadeiras causas destes problemas e a compreender que, sem “participação na vida das instituições e da própria sociedade, jamais será libertado do estado de ignomínia em que se encontra” (Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, 1962, p. 101).

Como a intenção de legitimar o papel da Igreja diante da situação de crise, a Comissão pontuou que havia uma tradição na Igreja de “pregar a doutrina do Evangelho e, de acordo com as circunstâncias, clamar por uma ordem social baseada nos princípios da verdade revelada e das normas da justiça e da equidade”. E ainda, que “em nenhuma época de nossa história, em nenhum lugar onde se ergueu uma catedral ou uma simples ermida, deixou de sentir compaixão do povo”, com ou sem a participação oficial da hierarquia. A Igreja, portanto, tanto pela voz de seus bispos e sacerdotes, como pela ação organizada do laicato católico, tem empreendido iniciativas sociais de grande alcance e, que ela tem uma concepção definida e definitiva do homem e da vida. A sua doutrina, no campo social, foi bem elaborada, basta observar as encíclicas papais publicadas desde o final do XIX, que inspiraram aqueles que procuraram o verdadeiro equilíbrio social (Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, 1962, p. 103).

A Comissão finalizou a sua mensagem, novamente, lançando um apelo a todos os atores sociais, primeiramente, aos quadros da própria Igreja, bispos, sacerdotes e leigos; a todos os poderes da República, organicamente estabelecido e, responsáveis por promover as Reformas de Base, reclamadas por todos e de urgência inadiável; às forças produtoras do país que deve ter o desafio de buscarem os verdadeiros fins do capital e do trabalho; às famílias, estudantes, operários das cidades e dos campos, que por seres as forças vivas do país, são os responsáveis pela restauração dos pontos fundamentais que asseguram a estabilidade da ordem social (Plano de Emergência para a Igreja do Brasil, 1962, p. 105).

Em 30 de abril de 1963, repetindo aquilo que havia feito um ano antes e, motivados pela publicação da segunda encíclica de João XXIII, *Pacem in Terris*, a Comissão Central da CNBB voltou a se pronunciar sobre a situação socioeconômica do país. Segundo Alves (1979), o documento de 1963, elaborado pelos peritos leigos, pelos padres e pelos bispos mais

próximos do secretariado executivo da CNBB, representou o fim de um longo trabalho de conscientização do episcopado a favor das Reformas de Base²⁹ da sociedade brasileira que o governo João Goulart defendia na época. As reformas sociais, defendidas pelos bispos, eram a reforma agrária, da empresa, do sistema fiscal, da administração e da educação.

Com um discurso marcado por uma crítica contundente ao modelo econômico em curso no Brasil, a Comissão Central afirmou que a “nossa ordem permanece ainda viciada pelo pesado fardo de uma tradição capitalista que dominou o ocidente durante séculos”. O aspecto financeiro tem ainda a última palavra nas decisões econômicas, políticas e sociais do país. Os bispos salientaram, ainda, que era preocupante a disparidade entre, as minorias que “detém as riquezas da nação, que usufrui de um elevado nível de vida, que tem acesso à saúde de qualidade, ao conforto, ao luxo” e, a maioria, que além de sobreviver com o mínimo de recursos, são privados do “exercício de vários dos direitos fundamentais e naturais apontados pelo Papa João XXIII por meio da *Pacem in Terris*” (Comunicado Mensal da CNBB, junho de 1963, p. 50-59. Apud: ALVES, 1979, p. 181).

Segundo a encíclica joanina, na I Parte que tratou da “ordem entre os seres humanos”, todo ser humano é “pessoa, sujeito de direitos e deveres, que os mesmos emanam direta e, simultaneamente de sua própria natureza. Trata-se, por conseguinte, de direitos e deveres universais, invioláveis, e inalienáveis”. Dentre eles a encíclica ressaltou:

O direito à existência e a um digno padrão de vida: tais como, o alimento, o vestuário, a moradia, o repouso, a assistência sanitária, os serviços sociais indispensáveis. Segue-se daí que a pessoa tem também o direito de ser amparada em caso de doença, de invalidez, de viuvez, de velhice, de desemprego forçado; direito aos valores morais e culturais, isto é, ao respeito de sua dignidade, à liberdade na manifestação e difusão do pensamento, bem como no cultivo da arte, à informação verídica sobre os acontecimentos

²⁹ Entende-se por Reformas de Base, as propostas de mudanças políticas, econômicas e sociais apresentadas pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). As Reformas de Base se caracterizaram por ser um conjunto de propostas que visava promover alterações estruturais que garantiria a superação do subdesenvolvimento e permitiria uma diminuição das desigualdades sociais no Brasil. No entanto, apenas com a chegada de João Goulart à presidência da República, em setembro de 1961, este projeto transformou-se na prioridade de governo. As Reformas englobavam um conjunto de iniciativas: reformas bancária, fiscal, urbana, administrativa, agrária, universitária e eleitoral - defendia a necessidade de estender o direito de voto aos analfabetos e às patentes subalternas das forças armadas, como marinheiros e os sargentos. Defendia ainda medidas nacionalistas como uma maior e mais ampla intervenção do Estado na vida econômica e um maior controle dos investimentos estrangeiros no país, mediante a regulamentação das remessas de lucros para o exterior. Dentre as várias propostas, uma de especial merecia toda atenção governamental, a que promoveria a reforma agrária. Para o governo, seria uma forma de eliminar os conflitos pela posse da terra e garantir o acesso à propriedade a milhões de trabalhadores rurais. João Goulart defendia que seria impossível desenvolver o país sem realizá-la e, que a sua importância justificava a aprovação de uma emenda constitucional que alterava a Carta Constitucional de 1946. (cf: DIAMICO, Manuela de Souza. Reformas de Base: Goulart e a Estrutura Agrária. **Em Debate**: Rev. Dig. nº 3. Florianópolis, 2007, p. 73).

públicos (...), à propriedade privada, mesmo sobre os bens de produção, de reunião e de associação, de emigração e de imigração, de participar ativamente da vida pública, e de trazer assim a sua contribuição pessoal ao bem comum dos concidadãos (*Pacem in Terris*, 1963, nº 8-27).

Vale lembrar, que parte dos direitos enumerados pelo Papa já haviam sido defendidos durante a década de 1950 e início de 1960, por meio dos documentos episcopais, que trataram da elaboração da proposta de reforma agrária.

A Comissão Central da CNBB, portanto, preocupada com a instabilidade do país e, embasada em pressupostos socioeconômicos que foram construídos ao longo de mais de dez anos, conclamou todos os meios de comunicações que se congregassem, com o intuito de promover uma saída menos traumática para o Brasil. Para demonstrar o seu empenho, declarou publicamente o seu apoio às Reformas de Base sugeridas pelo, então presidente da República, João Goulart (1961-1964). Segundo a mensagem publicada, a Comissão afirmou que:

Queremos deixar bem claro que agimos com absoluta independência apostólica e que nossas afirmações não se inspiram em nenhum oportunismo, mas exclusivamente em aguda consciência de nossa responsabilidade pastoral, no momento que atravessamos. Qualquer interpretação que procurar referendar, com nossas palavras, grupos ou movimentos políticos ou ideológicos é legítima e por nós desde já repudiada (Mensagem da Comissão Central da CNBB, 1963, p. 128).

Segundo a Comissão Central, o simples acesso à terra não significava a solução definitiva para todos os problemas relacionados às condições de infortúnio do trabalhador rural, mas os bispos reconheceram ser inadiável para fazer cumprir o direito natural, garantir-lhe o acesso à propriedade, medida a ser, concomitantemente, tomada, segundo as especificidades das diversas regiões do país, associadas a outras complementares “de ordem educacional, técnica, assistencial e creditícia” (Mensagem da Comissão Central da CNBB, 1963, p. 128).

Ao apoiar o projeto de reforma agrária do presidente João Goulart, a Comissão precisou apresentar os seus argumentos com relação ao projeto de lei que permitia ao governo pagar com títulos do tesouro a expropriação das terras necessárias à reforma agrária. Os seus adversários, representantes dos latifundiários no parlamento, pediam o pagamento prévio das expropriações em moeda corrente, o que representaria um investimento superior à liquidez governamental. Sendo que, a aprovação desta exigência eliminaria a possibilidade de uma distribuição da propriedade agrária (ALVES, 1979, p. 182).

Sobre este assunto, os bispos declararam que o projeto do governo não representava um ataque ao direito de propriedade e a desapropriação por interesse social, além de “não contrariar em nada a Doutrina Social da Igreja, era uma forma viável de realizar a sua função social”. Entretanto, defendeu que a “desapropriação, que visa garantir o exercício do direito de propriedade ao maior número, não pode desrespeitar e destruir este mesmo direito”. Daí a necessidade da justa indenização, que deverá ser feita dentro dos critérios estabelecidos pela justiça, atendendo às possibilidades do país e às exigências do bem comum. A Comissão Central, portanto, não acreditava constituir um atentado contra o direito de propriedade, o fato do projeto de lei propor, uma indenização total ou parcial em dinheiro ou em títulos da dívida pública, dando-se a estes títulos as garantias de revalorização, pelos quais constiuam uma adequada compensação pelos bens desapropriados (Mensagem da Comissão Central da CNBB, 1963, p. 129).

A Comissão Central ressaltou ainda, que era responsabilidade da União e dos Estados a execução da reforma agrária e que ambos deveria dar exemplo e estimular outros a disponibilizar terras para serem desapropriadas. O governo federal deveria começar distribuindo, equitativamente suas terras, quando não constituírem reservas patrimoniais, isto é, não se tratar de “reservas florestais preservadora da flora, da fauna e dos mananciais de água”. Deveria aumentar a tributação dos latifúndios improdutivos e, conseqüentemente, utilizá-los como desapropriação por interesse social (Mensagem da Comissão Central da CNBB, 1963, p. 129).

Por fim, os bispos defenderam que os responsáveis pelo programa de reforma agrária, no exercício das suas funções, não se deixassem levar por paixões pessoais ou políticas, mas que tivessem sempre em vista os imperativos indeclináveis do bem comum. E, ainda, que a nova ordem que se deseja para o meio rural fosse norteada pelos princípios cristãos e, que fossem assegurados aos trabalhadores rurais o protagonismo pelo desenvolvimento econômico e pelo progresso social no meio rural. (Mensagem da Comissão Central da CNBB, 1963, p. 129).

3.8 AS AFINIDADES ENTRE A PROPOSTA DE REFORMA AGRÁRIA DA IGREJA E O AS REFORMAS DE BASE DO PRESIDENTE JOÃO GOULART COM RELAÇÃO A QUESTÃO AGRÁRIA.

O governo do presidente João Goulart foi marcado por um acirramento nos debates em torno da reforma agrária. Para o governo, tratava-se de uma ação indispensável e inadiável, tendo em vista atender as velhas e justas aspirações populares. Procurando

demonstrar que o Brasil tinha urgência por uma solução para o problema agrário afirmou que o “inquilinato rural desumano e medieval era o grande responsável pela produção de alimento insuficiente e pelos preços abusivos”, que tornara insuportável o custo de vida para as classes populares no país. Diante destas constatações, garantiu o presidente, “a reforma agrária só prejudicaria a uma minoria de insensíveis, que desejam manter o povo escravo e a nação submetida a um miserável padrão de vida”. O presidente assegurou, ainda, que a reforma agrária deveria começar em terras economicamente aproveitáveis, de preferência nas terras mais valorizadas e ao lado dos grandes centros de consumo, com transporte fácil para o seu escoamento (Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart - 1964, 2012, p. 106).

Para João Goulart, a reforma agrária “é produto da inadiável necessidade de todos os povos do mundo e, no Brasil, constitui a legenda mais viva da esperança do nosso povo, sobretudo daqueles que labutam no campo”. Além do mais, era indispensável, pois “aumentaria o nível de vida do homem do campo, daria mais trabalho as indústrias e melhoraria a remuneração do trabalhador urbano” (Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart - 1964, 2012, p. 105).

No entanto, o governo sabia que para por em prática o seu projeto de reforma agrária era necessário alterar a Carta Constitucional de 1946. Diante deste obstáculo, o presidente João Goulart começou a defender a necessidade de revisar a Constituição, por não atender mais, segundo ele, “aos anseios do povo e aos anseios do desenvolvimento da nação”. Para o presidente, a Constituição era antiquada, porque legalizava uma estrutura socioeconômica já superada, uma estrutura agrária injusta e desumana. O povo queria que se ampliasse a democracia, queria que se pusesse fim aos privilégios de uma minoria, de maneira que, a propriedade da terra fosse acessível a todos. (Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart - 1964, 2012, p. 101).

Com relação à atuação do parlamento referente a este tema, havia muita resistência por parte daqueles que apoiavam os latifundiários, muitos se utilizavam de barganhas e concessões para restringir o conteúdo das leis e atos pró reforma. No entanto, devido à pressão de vários setores da sociedade que exigia a sua realização, muitos congressistas temiam pelas consequências de serem vistos como empecilhos, sendo assim, os políticos queriam evitar o ônus de serem responsabilizados pelo adiamento e obstrução das soluções que se impunham ao problema da reforma agrária (RUA, 1992, p. 61).

Mesmo reconhecendo que não contava com apoio suficiente, Goulart enviou ao Congresso Nacional uma proposta de emenda constitucional que previa o pagamento das indenizações das desapropriações por interesse sociais, por meio de títulos da dívida pública, alterando o artigo 147, da Constituição Federal de 1946, que estabelecia que as indenizações fossem pagas em dinheiro (MARTINS, 1984, p. 21).

A proposta do Governo gerou uma repercussão negativa no meio político, inclusive entre aqueles que compunham sua base de apoio no Congresso. Houve um acirramento das mobilizações sociais e as entidades representativas dos proprietários passaram a acusar o governo de pretender abolir a propriedade privada e de tender à socialização da economia, o que contribuiu para acirrar, ainda mais, os ânimos e dificultar, ainda mais, a aprovação da emenda constitucional. Por outro lado, o pagamento das indenizações, em dinheiro, inviabilizaria qualquer tentativa de reforma agrária a ser implantada pelo governo, pois aumentaria, expressivamente, a dívida pública, além de elevar a pressão inflacionária, em decorrência do aumento das emissões de títulos do tesouro (RUA, 1992, p. 97).

Na tentativa de assegurar apoio no congresso, João Goulart afirmara que a reforma agrária era um complemento da abolição do cativo e, que, portanto, justificava o empenho do seu governo em desejar a aprovação da emenda constitucional. Seria uma questão de justiça social, pois:

Reforma agrária com pagamento prévio do latifúndio improdutivo, à vista e em dinheiro, não é reforma agrária. Reforma agrária, como consagrado na Constituição, com pagamento prévio e em dinheiro, é negócio agrário, que interessa apenas ao latifundiário, radicalmente oposto aos interesses do povo brasileiro (Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart -1964, 2012, p. 103).

Para tentar provar que a sua proposta de emenda constitucional não se tratava de uma solução exclusiva do Brasil e, que vários países já haviam superado o dispositivo que abrigava a desapropriação, por interesse social, mediante o pagamento prévio, em dinheiro. O presidente argumentou que no Japão pós-guerra, foram distribuídos 2,5 milhões de hectares das melhores terras do país, com indenizações pagas em bônus com 24 anos de prazo, juros de 3,65% ao ano. Na Itália, ocidental e democrática, foram distribuídos um milhão de hectares, na primeira fase de uma reforma agrária cristã e pacífica iniciada há 15 anos em que foram beneficiadas 150 mil famílias. No México, durante os anos de 1932 a 1945, foram distribuídos 30 milhões de hectares, com pagamento das indenizações em títulos da dívida pública, 20 anos de prazo, juros de 5% ao ano. Na Índia, foram promulgadas leis que

determinaram a abolição da grande propriedade mal aproveitada, transferindo 68 milhões de hectares, ou seja, a metade da área cultivada para os camponeses. Diante destas evidências históricas, o presidente defendeu que não havia “justificava que pudesse impedir à aprovação da reforma da Constituição e, com isso, a realização de uma a reforma agrária autêntica e verdadeira”. (Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart - 1964, 2012, p. 105).

O presidente João Goulart concluiu a defesa dos seus argumentos invocando a Doutrina Social da Igreja presente na encíclica *Mater et Magistra*. Parafraseado João XXIII, afirmou:

O inolvidável Papa João XXIII é que nos ensina, povo brasileiro, que a dignidade da pessoa humana exige normalmente, como fundamento natural para a vida, o direito e o uso dos bens da terra, ao qual corresponde a obrigação fundamental de conceder uma propriedade para todos. É dentro desta autêntica doutrina que o governo brasileiro vem procurando situar sua política social, particularmente no que diz respeito a nossa realidade agrária (Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart - 1964, 2012, p. 99).

Temendo não conseguir aprovar a emenda constitucional, vital para a realização da reforma agrária, João Goulart resolveu editar o decreto nº 53.700/63, em 13 de março de 1964, no palanque do histórico comício da Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Ao apresentar o projeto de reforma agrária declarou ser:

De interesse social para fins de desapropriação as áreas rurais que ladeiam os eixos rodoviários federais, os leitos das ferrovias nacionais e as terras beneficiadas ou recuperadas por investimentos exclusivos da União em obras de irrigação, drenagem e açudagem, atualmente inexploradas ou exploradas contrariamente à função social da propriedade, e dá outras providências (Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart - 1964, 2012, p. 111).

Referindo-se ao prazo para o decreto entrasse em vigor, afirmou que em 60 dias começariam a serem divididos os latifúndios das beiras das estradas e os latifúndios ao lado das ferrovias. Confiante com aplicabilidade do decreto, João Goulart afirmou que:

Os trabalhadores do campo já poderão, então, ver concretizada, embora em parte, a sua mais sentida e justa reivindicação, aquela que lhes dará um pedaço de terra para cultivar. Aí, então, o trabalhador e sua família irão trabalhar para si próprios, porque até aqui eles trabalharam para o dono da terra, a quem entregam, como aluguel, metade de sua produção. E não se diga, trabalhadores, que há meio de se fazer a reforma sem mexer a fundo na Constituição. Em todos os países do mundo civilizado já foi suprimido do texto constitucional aquela parte que abriga a desapropriação, por interesse social, a pagamento prévio, a pagamento em dinheiro (Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart -1964, 2012, p. 104).

3.8.1 As reivindicações sugeridas pela Igreja e atendidas por João Goulart.

Durante o mandato do presidente João Goulart, algumas medidas foram tomadas como resposta as reivindicações das populações rurais. Sendo que, dentre elas, estavam presentes algumas propostas apresentadas pela Igreja. A primeira foi a criação, por meio do decreto legislativo, da Superintendência da Reforma Agrária (SUPRA). A sua fundação teve como objetivo ativar medidas preparatórias de reforma e, criar condições políticas e institucionais favoráveis à sua imediata aplicação. A ela coube, juntamente com o Ministério do Trabalho, dar apoio institucional à criação de sindicatos, por meio da liberação de verbas necessárias para a aquisição de sedes, pagamento de serviços de contadores e advogados, além de auxiliar no processo de legalização (NATIVIDADE, 2011, p. 6).

Em 1963, foi fundado a Comissão Nacional de Sindicalização Rural (CONSIR), que tinha como metas básicas, a fundação de sindicatos e a realização de planos integrados de atendimento das reivindicações da população camponesa em áreas específicas, sobretudo no âmbito do direito civil e dos direitos trabalhistas. Esta medida possibilitou um salto quantitativo no número de sindicatos. Além do mais, O CONSIR tinha a competência legal para promover a formação de lideranças rurais e flexibilizar os trâmites legais para a criação do sindicato, diminuindo as exigências e acelerando o processo. Até 1950, havia somente cinco sindicatos legalizados, em 1964 saltou para mais de mil. Neste mesmo ano foi criado também Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) (NATIVIDADE, 2011, p. 7).

Em março de 1963 foi aprovado pelo Congresso Nacional o Estatuto do Trabalhador rural, lei nº 4.214/63). O estatuto tornava extensivo ao campo os direitos que os trabalhadores urbanos já haviam incorporado décadas antes, como a obrigatoriedade do registro em carteira profissional, salário mínimo, repouso semanal, férias remuneradas, entre outros (NATIVIDADE, 2011, p. 7).

Para Caio Prado Jr, a aprovação o Estatuto do Trabalhador Rural significou o acontecimento mais importante no debate sobre as reformas de base do governo João Goulart. Segundo o autor:

A extensão da legislação social-trabalhista para o campo e a proteção legal do trabalhador rural (...) têm um alcance econômico e social que raros diplomas legais tiveram até hoje entre nós. Apesar das graves falhas que apresenta a lei promulgada, (...) seus efeitos serão consideráveis, pois se efetivamente aplicado com o devido rigor, promoverá por certo uma das maiores transformações econômicas e sociais já presenciadas neste país.

Será, podemos dizer, uma verdadeira complementação da lei que aboliu a escravidão em 1888 (PRADO JR., 1979, p. 142-143).

Quanto às falhas mencionadas no Estatuto, Caio Prado destacou que faltou uma análise mais minuciosa. O legislador não levou em conta as especificidades existentes nas relações de trabalho no meio rural brasileiro, quando comparadas com as da indústria e comércio. O legislador, portanto, limitou-se, salvo poucas exceções, a transpor para o trabalhador rural as disposições legais existentes na legislação trabalhista já vigor desde 1943, elaboradas para contemplar o trabalhador urbano. Este fato poderia dificultar, em alguns casos, a sua aplicação e incorrer em arbitrariedades (PRADO JR., 1979, p. 144).

3.8.2 Os novos rumos da política agrária após 1964.

Após o golpe civil/militar³⁰ de 1964, os militares começaram a prender militantes do MEB, ACB e AP que continuavam a defender a criação de sindicatos rurais. Em Pernambuco, três padres foram forçados ao exílio, em São Paulo, e Minas Gerais outros foram detidos ou perseguidos pela polícia. A Hierarquia católica reagiu imediatamente contra esses ataques. Um mês depois da ascensão dos militares ao poder, a Comissão Central da CNBB publicou uma declaração na qual, depois de dar graças a Deus pelo bom sucesso do golpe, de agradecer aos militares que “com perigo das próprias vidas se levantaram em nome dos superiores interesses da nação e nos salvaram do abismo iminente”, protestaram contra:

Certos indivíduos que organizam mesquinhas perseguições contra a Igreja na pessoa de bispos, de padres, de militantes leigos e de fiéis (...). Não aceitamos e não poderemos aceitar a acusação injuriosa, generalizada ou gratuita, velada ou explícita, segundo a qual bispos, padres, fiéis ou organizações, como, por exemplo, a Ação Católica e o MEB são comunistas ou comunizantes. (Comunicado Mensal da CNBB, jun. de 1964, p. 23-26. Apud: ALVES, 1979, p. 184).

Em uma análise acerca dos embates entre as propostas de reforma agrária, o sociólogo José de Sousa Martins chamou a atenção para o fato que, antes do golpe, os que se inquietavam com os problemas do campo não estavam “articulados por uma interpretação unânime de causas e por unânime proposição de projetos sociais”. Os que se identificavam com as ideias do PCB entendiam que tinha precedência em relação à reforma agrária por ter iniciado o debate sobre a regulamentação das relações de trabalho no campo. No entanto, o

³⁰ René Dreifuss foi primeiro pesquisador a caracterizar o golpe de 1964 como um golpe civil-militar, indicando que existiu não apenas a participação de civis nos eventos do golpe propriamente, mas que existia um projeto de classe inscrito no golpe e na ditadura. Os civis a que Dreifuss se referiu, têm nome, endereço e interesse concreto: são empresários, tecnoempresários, ou duplês de empresários que representavam determinados projetos inscritos numa sociedade dividida em classes, num determinado momento histórico do capitalismo brasileiro, e não entre civis e militares tal como na acepção da própria visão militar da sociedade (cf: DREIFUSS, René Armand. *1964: A conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 417).

partido acreditava que a reforma poderia fortalecer um campesinato cuja condição de classe o levaria para posições conservadoras e de direita. Para este grupo, o país estava no limiar de uma etapa de desenvolvimento capitalista que exigia modernização das relações de produção, viabilização do trabalho assalariado e transformação dos trabalhadores rurais numa classe operária do campo. Para o autor, estas concepções influenciaram, neste momento, fortemente os militantes e intelectuais que apoiavam os partidos de esquerda (MARTINS, 1999, p. 104).

Segundo Martins (1999), desta concepção do problema rural resultou uma aliança parlamentar entre a esquerda, os trabalhistas, os liberais e nacionalistas para viabilizar a lei de regulamentação das relações de trabalho. O resultado deste assentimento foi a aprovação do Estatuto do Trabalhador Rural, mencionado anteriormente, que implicou na extensão das leis trabalhistas aos trabalhadores rurais, imaginando-se que o Estatuto transformaria as “atrasadas relações do colonato em relações contratuais e assalariadas”. Este fato significou a celebração da “suposta superioridade histórica do trabalho assalariado sobre o trabalho camponês e familiar”. Esta vitória das esquerdas provocou uma ruptura no modo de compreender a luta no campo e, esvaziou, significativamente, o empenho dos que lutavam pela reforma agrária, criando assim, outro grupo de interesse que passou a lutar por direitos trabalhistas. Em suma, a ação das esquerdas, já antes do golpe de 1964, dividiu e enfraqueceu o movimento dos trabalhadores rurais, segmentando-a em dois grupos com interesses desencontrados: os que lutavam por salário e, conseqüentemente, pelos direitos trabalhistas e os que lutam pela aquisição da terra. Mesmo sendo representados pela mesma corporação sindical, CONTAG foram raros os momentos em estiveram juntos defendendo as mesmas reivindicações.

Segundo Martins, a Igreja cometeu sérios erros e relutou em assumir a reforma agrária como meio

Apropriado de política social que assegurasse às suas bases camponesas o direito sobre a terra, pois essa reforma a colocaria numa relação conflitiva com os grandes proprietários de terra, dos quais era uma aliada histórica. Antes que a Igreja firmasse um ponto de vista oficial e uma posição doutrinária a favor da reforma agrária, o que só se daria em 1980, com o documento Igreja e Problemas da Terra, depois de um lento amadurecimento de sua experiência de pastoral da terra (MARTINS, 1999, p. 105).

Os próximos dezesseis anos foram usados pela ditadura para dismantelar os quadros das esquerdas que atuavam no campo. E, sobretudo, para concretizar a própria intervenção do Estado no sentido de promover e alicerçar uma aliança entre terra e capital. Durante este período foram promovidas alianças que garantiriam uma política de incentivos fiscais e de subsídios que transformaram as empresas urbanas, indústrias, bancos e empresas comerciais,

em proprietárias de terra. O golpe de Estado assegurou também que a propriedade da terra, isto é, a renda fundiária, continuaria sendo um dos fundamentos da acumulação e do modelo capitalista de desenvolvimento no Brasil (MARTINS, 1999, p. 105).

A proposta de reforma agrária da Igreja Católica, que inicialmente estava preocupada em conter os avanços do PCB, aos poucos foi ganhando novos contornos. O próprio PCB também passou por inflexões quando parte do movimento deixou de defender a radicalização da reforma agrária e, optou por apresentar soluções firmadas em pressupostos econômicos, como no caso a taxação da terra. A Igreja também foi se afastando da opção preferencial pela ordem e foi elegendo outros objetivos, dentre eles, a defesa do projeto desenvolvimentista que se fundamentava na noção de progresso. Apesar de ter continuado defendendo uma reforma agrária que não apresentasse/representasse uma mudança profunda da estrutura agrária, procurou sistematizar o seu discurso, pontuando de maneira clara quais eram as suas pretensões. A Igreja percebeu que havia outros problemas que mereciam mais atenção. No entanto, vale lembrar que a Igreja sabia que dependia do Estado para se reposicionar dentro da sociedade e fazia questão de demonstrar que o Estado também dependia da sua colaboração.

No terceiro capítulo serão feitas análises, primeiramente de como se deu o processo de secularização e laicidade no Brasil, como este processo criou as condições que possibilitou a Igreja Católica ser considerada uma religião pública e, a partir de uma leitura mais teórica procurar compreender se a sua opção preferencial pela reforma agrária foi uma alternativa encontrada para se reposicionar dentro da sociedade, ou seja, manter a sua influência.

4 CAPÍTULO 3 - A IGREJA CATÓLICA E OS DESAFIOS DA MODERNIDADE.

O terceiro e último capítulo desta pesquisa terá como objetivo realizar uma análise dos pressupostos sociopolíticos e religiosos que possam justificar o interesse da Igreja Católica pelas questões sociais e, de um modo particular, pela reforma agrária. O intuito é, a partir das interpretações feitas pelos autores que pesquisaram esse tema, apresentar algumas conclusões possíveis sobre as inflexões da Instituição Católica dentro do recorte cronológico proposto pela pesquisa. No entanto, este capítulo não se limitará apenas em um estudo acerca da Igreja Católica na sua relação com a questão agrária, mas demonstrará que o objeto pesquisado fazia parte de um projeto de Igreja social mais abrangente defendido por um grupo do episcopado, associado com movimentos formados por leigos, que visava não só manter a sua influência na esfera pública, mas apresentar alternativas que, eventualmente pudessem corrigir as injustiças sociais do país.

Diferente do primeiro capítulo em que foi feita uma abordagem mais historiográfica, procurando refazer o caminho histórico que sistematizou o discurso social católico e, do segundo, que partindo de pressupostos mais descritivos, procurou delinear a preocupação da Igreja pela distribuição da terra, sem prejuízo para os latifundiários, o terceiro capítulo, terá como preocupação apresentar argumentos que ajudem na compreensão do novo *modus operandi* da Igreja que possibilitou a sua inserção num novo contexto social.

Com a preocupação de demonstrar que a Igreja Católica pode ser vista como uma religião pública, o capítulo vai dispor de três subtítulos. No primeiro, será feita uma abordagem de como se deu o processo de construção do papel da laicidade no Brasil durante a primeira e segunda Repúblicas. O objetivo é ressaltar que, diferente da legislação presente no decreto de 7 de janeiro de 1890 e, posteriormente, na Carta Constitucional de 1891, que estabeleceu a separação entre a Igreja e o Estado, o que houve, na prática, foram adaptações que procuravam preservar os interesses tanto da Igreja quanto do Estado. O estudo não terá a pretensão de ser conclusivo em função da complexidade do tema, mas apenas que as informações obtidas sirvam de meios que corroborem para que se perceba que os movimentos da Igreja pós 1950, em parte, foram beneficiados por este modelo de laicidade. O segundo, em harmonia com as conclusões do primeiro subtema, demonstrará que o modelo de laicidade adotado no Brasil possibilitou à Igreja Católica a condição de religião pública. Ainda que, a questão da laicidade como entendida no país seja passível de inúmeras reticências em função das suas porosidades, de alguma forma, ela contribuiu para manter a religião católica na esfera pública. E, o terceiro aspecto da análise, considerado o ponto central da pesquisa,

consistirá na apresentação das motivações sociais, políticas e religiosas que serviram de combustível para que um setor progressista do episcopado, juntamente com outros agentes dinamizadores, compostos por leigos engajados e preocupados em promover as transformações sociais, propusessem mudanças estruturais nas políticas públicas do Estado brasileiro. Assim, será feita uma análise a partir das principais hipóteses defendidas por alguns autores acerca do tema.

4.1 A IGREJA CATÓLICA E A QUESTÃO DA LAICIDADE NO BRASIL DURANTE A PRIMEIRA E A SEGUNDA REPÚBLICAS.

Para que se possa compreender o que levou a Igreja Católica a se posicionar frente às questões sociais no Brasil, propondo um debate com relação ao problema do acesso à propriedade da terra, é necessário relacionar a Igreja com as mudanças pelas quais passou o ocidente durante o que se convencionou chamar, genericamente, de modernidade. O primeiro acontecimento que provocou transformações substanciais na sociedade brasileira foi a questão da laicidade e da secularização do Estado. Sem querer discorrer de maneira conclusiva sobre a concepção de laicidade, em função da complexidade que o termo foi assumindo, mas apenas apontar, em linhas gerais, algumas considerações, fica cada vez mais difícil imaginar que haja no Brasil um modelo único para o termo. Para Marcelo Camurça, (2017, p. 186), novas pesquisas abriram a perspectiva para enfoques mais plurais deste conceito. Estas passaram a levar em conta contextos nacionais e civilizacionais, ritmos, trajetórias singulares pelos quais a relação entre religião, modernidade e esfera pública vem se estabelecendo. No Brasil, portanto, quando o assunto é laicidade não é possível admitir um discurso uníssono, antes, deve-se considerar que há um mosaico de configurações possíveis.

Segundo a socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger, dizer que a sociedade inteira se laicizou implica afirmar que a vida social não é mais, ou tornou-se cada vez menos, submetida a regras ditadas por uma instituição religiosa e, ainda, que a religião tenha deixado de:

Fornecer aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e a suas experiências. Na modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos. Isto significa que as sociedades chamadas tradicionais viviam sob o império absoluto da religião e que as normas religiosas se impunham completamente? Certamente não: os estudos dos antropólogos e dos historiadores mostram, ao contrário, que as sociedades tradicionais ou pré-modernas passam seu tempo interagindo com a lei religiosa que, supostamente, deviria regê-las. Esse jogo com o código

constitui a dinâmica da tradição e sua capacidade de se transformar no tempo (HERVIEU-LÉGER 2015, p. 34).

Para Ricardo Mariano (2011, p. 244), a noção de laicidade, de modo sucinto, concerne, especificamente, à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, Igreja e Estado, em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa; à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais; à autonomia dos poderes político e religioso e, à neutralidade do Estado em matéria religiosa. Já o conceito de secularização, por sua vez, relaciona-se a processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e, instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas.

Entretanto, Peter Berger (2001, p. 10), após ter defendido que a secularização poderia ser compreendida como a redução do ímpeto da experiência religiosa, afirmou que é “falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções que logo mencionarei, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”. Isso implica afirmar que toda literatura escrita por historiadores e cientistas sociais, chamada de teoria da secularização, está equivocada. Portanto, com o intuito de dar um novo sentido ao conceito de secularização, Berger (2018, p. 18), defendeu que a resposta depende do que se poderia chamar de teoria da secularização da cultura moderna – usando a palavra secularização não no sentido do que aconteceu com as instituições sociais, por exemplo, a separação entre Igreja e Estado, mas como aplicação ao processo dentro da mente humana, isto é, a secularização da consciência.

Para Berger (2001, p. 10), a teoria da secularização defendida pelos iluministas e muito debatida pelos pesquisadores nos 1950 a 60, teve como ideia central a afirmação de que a “modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas”. E, é justamente essa ideia central que se mostrou estar errada. Em linhas gerais, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, não se deu de maneira uniforme e, ainda, provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrasecularização. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e, às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Entretanto, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel

social ou político, mesmo quando poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam.

Todavia, segundo Berger (2001, p. 11), a tese de que a modernidade leva, necessariamente, ao declínio da religião é, em princípio, “valorativamente neutra”, isto é, pode ser afirmada tanto por aqueles que acham que isso é bom, quanto por aqueles que se posicionam de maneira contrária. Alguns elegeram a modernidade como uma inimiga a ser combatida sempre que possível, ao contrário, outros veem a modernidade como uma espécie de visão de mundo invencível às quais crenças e práticas religiosas devem adaptar-se. De maneira que, rejeição e adaptação são duas estratégias possíveis para as comunidades religiosas em um mundo visto como secularizado.

A luta com a modernidade na Igreja Católica ilustra bem as dificuldades das várias estratégias. Na esteira do Iluminismo e de suas múltiplas revoluções, a reação inicial da Igreja foi de rejeição militante e, logo, desafiadora. Talvez, o momento alto desse desafio tenha ocorrido em 1870, quando o Concílio Vaticano I proclamou solenemente a infalibilidade do Papa e a concepção imaculada de Maria. No entanto, o Concílio Vaticano II, quase cem anos mais tarde, mudou consideravelmente essa postura de rejeição, guiado pela noção de *aggiornamento* e, procurando colocá-la em harmonia com o mundo moderno. Imaginava-se que o Vaticano II abriria janelas, especificamente as janelas da subcultura católica que se construía após ter ficado claro que não era possível reconquistar a sociedade inteira. O problema com “abrir janelas é que não se pode controlar o que entra, e muita coisa entrou – de fato, todo o mundo turbulento da cultura moderna – que muito perturbou a Igreja” (BERGER, 2001, p. 11).

Para o jurista Fábio Carvalho Leite quando se refere ao binômio Estado e Igreja Católica, é comum entre os estudos jurídicos dedicados ao tema identificarem dois modelos de laicidades vivenciados pelo país após a proclamação da República. O primeiro se caracterizou pela “separação entre a Igreja e o Estado, com traço laicizante, que fora definido pela Constituição de 1891” e, o segundo, denominado: modelo de cooperação, estabelecido pela Carta Constitucional de 1934, que poderia ser compreendido “como uma espécie de reação católica ao laicismo” (LEITE, 2011, p. 32).

Apesar de o autor apontar dois modelos de laicidade, ele apresentou quatro fatores que “podem relativizar, se não mesmo questionar, a noção do laicismo da primeira República tal como usualmente compreendido”. O primeiro fator, diz respeito, a sua análise histórica que exige uma compreensão do sentido do texto constitucional dentro do

recorte cronológico em questão e, ainda, como a legislação foi interpretada e como as suas normas foram aplicadas. O segundo aspecto, concerne à relativa extensão do período histórico em destaque. Por se tratar de um período de cinco décadas, dificultaria apontar um conceito de laicidade que pudesse caracterizar toda a primeira República, dado as controvérsias com o qual o Estado e a Igreja Católica se envolveram. O terceiro ponto, é que não houve uma inflexão significativa por conta do advento da República. O Brasil continuou sendo, de maneira incontestada, de confissão católica, o que implicou, necessariamente, que ambas as partes estabelecessem uma relação muito próxima. Por último, estudos historiográficos e sociais sobre o catolicismo no Brasil, indicou uma significativa mudança na orientação da Igreja no sentido de estreitar sua relação com o Estado (LEITE, 2011, p. 32).

Entretanto, segundo Leite (2011, p. 46), o modelo de laicidade da primeira República se limitou apenas: a ausência do nome de Deus no preâmbulo da Constituição; a retirada de crucifixos e símbolos religiosos dos locais públicos; a secularização dos cemitérios; a omissão no texto constitucional do compromisso de manutenção das relações diplomáticas entre o Brasil e a Santa Sé e o caráter leigo do ensino público. No entanto, para Giumbelli (2002, p. 242-246), a menção do nome de Deus, juntamente com outras prerrogativas defendidas no texto constitucional, teve um sentido mais simbólico do que jurídico ao longo da primeira República. Os crucifixos foram lentamente sendo reintroduzidos nas escolas e nos tribunais de todos os Estados; o ensino religioso em escolas públicas continuou sendo realizado; o Estado se manteve como benfeitor financeiro da Igreja Católica; os cemitérios públicos permaneceram confiados à administração confessional, isso acabou por definir um padrão de laicidade que se manteve, também, durante a segunda República.

Sendo assim, na contramão das injunções presentes na Carta Constitucional de 1891, a Igreja, desde os primeiros momentos do novo regime político, tratou de estabelecer relações consistentes com o Estado, com o intuito de garantir a sua influência nos setores mais amplos da sociedade e para controlar as ideias que destoavam dos princípios cristãos defendidos por ela. Além do mais, os dispositivos constitucionais relacionados ao tema estavam sujeitos a interpretações bem variadas, de maneira que, em uma sociedade majoritariamente católica e com forte sentimento religioso, permitiu uma acomodação do texto à posição de destaque ocupada pelo catolicismo ao longo do período. Desse modo, nem a liberdade religiosa, nem a relativa laicidade, identificadas no período, marcaram realmente a separação total entre Estado e religião (LEITE, 2011, p. 45).

No entanto, desde a Carta de 1891 até a Revolução de 1930, a Igreja Católica passou por um período de transição. O catolicismo brasileiro se preparou para restabelecer uma união Igreja/Estado. Por meio da mobilização de militantes católicos, concentrou suas forças com a finalidade de educar a nação e, ao mesmo, tempo assegurar o reconhecimento jurídico de sua legítima posição (LEITE, 2011, p. 45). Para Vieira (2007, p. 367), “uma série de fatores estava colaborando para que houvesse uma aproximação entre a Igreja e a classe política”, e ainda, “o inimaginável aconteceu: a separação provocou uma verdadeira convergência entre Estado e Igreja, pois a independência de cada parte levou a um conhecimento e aceitação recíprocos”. Segundo Giumbelli (2013, p. 61), a “Igreja Católica optou pela negociação de um acordo com o Estado”.

O segundo modelo de laicidade, portanto, foi caracterizado por uma espécie de cooperação firmada entre a Igreja Católica e o Estado e, teve o respaldo da Carta Constitucional de 1934. Este movimento teve como resultado a articulação dos atores católicos que trabalharam para marcar presença nos mais variados setores da sociedade. Como foi apresentada no primeiro capítulo, a figura do arcebispo do Rio de Janeiro, o cardeal Sebastião Leme, assumiu um sentido singular nesse processo de acomodação de forças.

O segundo aspecto que ajudará na compreensão das transformações que ocorreram no interior da Instituição Católica, foi o seu encontro com o evento, genericamente, chamado de modernidade. Se por um lado, o processo de laicidade que envolveu a Igreja e o Estado brasileiro foi se dando segundo os interesses de ambas as partes, sem que fosse emboçada qualquer tentativa de denúncia das controvérsias que envolviam esta relação, por outro, a sua postura diante dos novos desafios da modernidade foi se tornando inevitável.

Para Peter Berger (2018, p. 35), a Igreja Católica encarou o mundo moderno com muito mais suspeita quando comparada com o liberalismo protestante, por exemplo, e, como resultado, conseguiu com mais eficiência adiar, ao máximo, a sua tentativa de diálogo. Somente após o conclave que elegeu o seu sucessor, João XXIII (1958), é que os “ventos da mudança começaram a soprar com mais força dentro da Igreja”. Entretanto, mesmo antes, já havia correntes ocultas de acomodação e modernização sendo gestadas, mas a própria instituição forneceu os meios pelos quais estes movimentos puderam se manter escondidos. Assim, a síndrome da secularização, incluindo a morte do sobrenatural, poderia ser

diagnosticada como uma enfermidade do mundo *extra ecclesiam*, de maneira que, *intra ecclesiam*, o aparato supranaturalista de mistério e milagre poderia continuar como antes.

Segundo Peter Berger, o movimento modernista, portanto, foi eficazmente reprimido e, só sofreu algum tipo de libertação, quando o Papa João XXIII convocou o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Para Berger:

Os velhos diques mostraram os seus furos. Não que houvesse meninos prontos e dispostos a pôr os dedos em todos os buracos – havia os conservadores que assim o fizeram. E agora que todos os móveis parecem estar boiando mar a fora, podem eles dizer com justiça: bem que lhes dissemos que isto ia acontecer (BERGER, 2018, p. 36).

No caso do Brasil, aquilo que Berger denominou de correntes ocultas de acomodação e modernização não se mantiveram tão ocultas assim. O grupo progressista do episcopado já estava sendo gestado, como foi demonstrado no segundo capítulo, inclusive se antevendo as discussões que iriam, durante a realização do Concílio Ecumênico, promover mudanças estruturais da doutrina católica quanto a sua relação com a modernidade. Vale ressaltar que o movimento reformista não fora reprimido, pelo contrário, o núncio apostólico se mostrava alinhado com as ideias dos bispos que representavam este grupo, que por sua vez estavam à frente da CNBB.

O terceiro ponto diz respeito ao esboroamento das Instituições e o recrudescimento das crenças religiosas causadas pelas novas compreensões da realidade. Segundo Danièle Hervieu-Léger, a segunda metade do século XX foi marcada por uma forte disseminação das crenças que se acomodaram cada vez menos com as práticas controladas pelas instituições. Este fenômeno provocou uma desregulação da religião. Para a socióloga da religião:

Se a crença e a pertença não mantem mais, ou mantêm cada vez menos unidos, é porque nenhuma instituição pode, de forma permanente em um universo moderno caracterizado tanto pela aceleração da mudança social e cultural como pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos à sociedade um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes a autoridade de normas que dele decorrem (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50).

Entretanto, isto não significou que se desfez a necessidade do indivíduo de expressar a sua crença em grupos afins. Pelo contrário, o processo de pulverização individualista produziu paradoxalmente a multiplicação de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. Tais comunidades substituíram, no campo da afetividade e da comunicação, aquelas comunidades naturais nas quais se tinha, outrora, um

imaginário comum. Além do mais, esse duplo processo de individualização da crença e da autonomização comunitária não fez desaparecer a realidade das identificações confessionais. Seria um equívoco aferir que as instituições religiosas tenham perdido toda capacidade de contribuir na formação de identidades sociais (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50).

Para Hervieu-Léger (2015, p. 54), quando se coloca em evidência a identidade das crenças e a identidade das confissões, expõe-se o cerne da contradição da modernidade religiosa. Se por um lado, o ocidente foi marcado por um processo de homogeneização espiritual e ética, por outro, houve o enfraquecimento da referência de um Deus pessoal, na subjetivação das crenças e na metaforização dos objetos da crença religiosa tradicional. O encontro destas duas condições fundou uma espécie de ecumenismo de valores, no qual, o ideal de fraternidade universal ameaçou e diluiu toda referência a uma transcendência. Esta nova concepção religiosa passou a ser chancelada por uma moral dos direitos humanos. Pôde-se imaginar que esse processo de homogeneização ética das tradições religiosas históricas realizasse o objetivo universalista que o tornasse menos suscetível à instrumentalização identitária como era no passado.

Segundo Sanchis (2001, p. 14), o ramo revivalista do protestantismo, denominado de pentecostalismo, que chegou ao Brasil no início do século XX, pode ser usado como exemplo desse novo *habitus* religioso. Durante as décadas de 1950 e 1960, houve uma explosão pentecostal graças às formas de “missões intensivas, verdadeiras cruzadas de evangelização”. No entanto, foi o seu caráter de ruptura com as tradições religiosas brasileiras que garantiu a sua visibilidade. Houve um trânsito entre duas culturas: “a tradicional, católica-afro-brasileira e, uma moderna da escolha individual e de identidades exclusivas”.

No Brasil, portanto, estas novas cosmovisões promovidas pela contemporaneidade foram determinantes para o fim da hegemonia católica. Segundo Pierre Sanchis (2001, p. 10), “há duas ou três gerações, falar em religião dos brasileiros seria apontar quase que exclusivamente para o catolicismo”. No entanto, esta realidade foi mudando, de maneira que, o catolicismo constitui, cada vez mais, uma entre outras religiões. “Do ponto de vista da religião, quando se lhe pergunta, quem é você? Qual o seu nome? Não responde mais em uníssono: Católica. Mudou o clima unanimista que imperava em seu espaço público”. Os novos padrões de modernidade, portanto, provocaram profundas alterações na identidade religiosa brasileira, tornando-a múltipla.

Todavia, se fatores externos foram decisivos para a quebra da hegemonia católica, surgiram movimentos internos que também contribuíram para essas transformações. Para

Sanchis (2001, p. 12), durante a primeira metade do século XX, imperou, dentro da Igreja, certo monolitismo institucional. Observava-se apenas uma dualidade entre o catolicismo popular e o oficial. A partir da segunda metade do século XX começou haver uma diversificação da relação entre grupos católicos e a hierarquia institucionalizada. Surgiram conflitos internos entre tendências e movimentos, o que possibilitou a construção de um processo dinâmico de hegemonia. Foi a “própria identidade católica que se diversificou”.

Todavia, a Igreja Católica demorou admitir o fim da sua hegemonia. Mesmo a Teologia da Libertação, por meio de um discurso conservador, foi incapaz de reconhecer os sinais da pluralização religiosa em curso. Ela só abandonou a “representação-limite do ser brasileiro com o catolicismo”, a partir do final da década de 1980, quando o seu modelo de inserção na Igreja entrou em crise. De maneira que, tanto frei Beto, quanto Leonardo Boff, passaram a reconhecer como elementos fundamentais para a compreensão do campo religioso brasileiro, a subjetivação religiosa vista como um dos componentes da vivência religiosa contemporânea que ultrapassa o religioso e dão conta da formação de um novo sujeito na chamada pós-modernidade, capaz de poder escolher relações de pertencimento nas comunidades mais diversas e a secularização das instituições religiosas (SELL, BRUSEKE, 2006, p. 208).

O fim da hegemonia católica foi o resultado de dois movimentos, um externo, marcado pelo pluralismo religioso e outro interno, aquilo que Sanchis chamou de processo dinâmico de hegemonia. Isto mudou de maneira irreversível o seu *habitus* e, para sobreviver, precisou se adaptar/atualizar aos novos desafios impostos pela contemporaneidade. De maneira que, o catolicismo teve que se reinventar dentro do campo religioso brasileiro. Certamente, essa condição de ser uma religião entre tantas permitiu certo movimento, tanto mais progressista, quanto garantista do seu dogmatismo, dentro da Instituição. Assim como a separação entre a Igreja e o Estado possibilitou uma maior liberdade de ação do clero, como defendeu o Padre Júlio Maria, a pluralidade das crenças, salvaguardada pela laicidade, também exerceu influências que resultaram em uma maior diversificação de tendências no seu interior e criou as condições para que a Instituição pudesse se reposicionar e ocupar espaço dentro da sociedade.

4.2 A IGREJA CATÓLICA COMO RELIGIÃO PÚBLICA.

O processo de laicidade brasileiro que demonstrou não ter havido, de fato, uma separação sistemática da religião com o Estado, associado à teoria da secularização que também não garantiu a privatização da religião, de alguma forma, contribuiu para que os

sociólogos da religião defendessem que o lugar de atuação da religião deveria ser a esfera pública. O primeiro a teorizar acerca do conceito de religião pública foi José Casanova no livro: *Public Religions in the Modern World*, (1994). Procurando compreender se com o advento da modernidade teria ocorrido uma privatização ou desprivatização da religião ou se ocorreram as duas coisas, ressaltou que, tanto os regimes autoritários modernos quanto os modernos sistemas democráticos liberais demonstraram interesse em banir a religião para a esfera privada. No entanto, não há uma razão convincente, independente do regime político, que justifique a sua proibição da esfera pública. Pode-se, no máximo, defender a necessidade de separação entre Igreja e Estado. Reduzir o livre exercício da religião pode ter as mesmas implicações quanto restringir o livre exercício dos direitos civis e políticos dos cidadãos, o que acabará por infringir a própria vitalidade de uma sociedade civil democrática. Os discursos religiosos ou práticas religiosas particulares podem ser suscetíveis à proibição legal de algum fundamento democrático ou liberal, mas não porque eles são religiosos em si. Casanova, parafraseando Tocqueville, questionou se a crítica iluminista, que afirmara que o avanço da educação, conseqüentemente, da razão e o avanço das liberdades democráticas tornariam a religião politicamente irrelevante, concluiu que a democratização da política aumentaria a relevância científica da religião. Contrário aos que defenderam o fim da religião, a história da política democrática tem demonstrado que as questões religiosas foram relativamente centrais para a política nas sociedades ao longo da história da democracia. Mesmo na Europa secular, onde a maioria das elites políticas e dos cidadãos comuns tinha aceitado a ideia de religião privatizada, os debates envolvendo questões religiosas voltaram, novamente, para o centro da política europeia (CASANOVA 1994, p. 14).

Na esteira do que afirmou Casanova, Hervieu-Léger (2015, p. 35), defendeu que o exílio da religião não significou que, nas sociedades modernas, religião e modernidade se excluíram mutuamente. Pelo contrário, o grande paradoxo das sociedades ocidentais está no fato de que estas extraíram suas representações do mundo e seus princípios de ação, em parte, de seus próprios campos religiosos.

Segundo Paula Montero (2018, p. 11), na contramão, portanto, daquilo que foi aceito por muitos pesquisadores como sendo um dos paradigmas da modernidade que afirmava ser a esfera privada, o lugar próprio da religião, as diferentes tradições religiosas tornaram-se públicas a partir de dois modos: por intermédio dos meios de comunicação que utilizava a publicidade para torná-las objeto de atenção de vários públicos ou colocando-se na arena pública enquanto forma de contestação moral e política. Aquilo que Casanova

denominou de processo desprivatização e, ainda, repolitização da esfera religiosa e moral e, de renormatização das esferas públicas econômicas e políticas. As religiões desafiaram a noção de privatização e passaram a participar da disputa pela definição das fronteiras modernas entre o público e o privado, entre legalidade e moralidade, família, sociedade e Estado, estado nação, civilização e sistema mundial.

No que concerne a Igreja Católica, segundo Casanova, tendo finalmente aceitado o princípio legal da separação e seu princípio correlato do direito à liberdade de consciência em meados do século XX, não deixou, ainda assim, de atuar na esfera pública. Isto porque, partindo do direito à liberdade de expressão que sobreveio dessa condição de separação legal, a desprivatização da religião passou a justificar-se para proteger sua própria liberdade e as outras liberdades civis, para questionar o projeto liberal com relação aos limites morais e éticos que deveriam restringir a autonomia das outras esferas e para proteger o mundo tradicional do controle estatal (MONTERO, 2018, p. 11).

A definição tridimensional da política moderna, defendida por Alfred Stepan, sugeriu que a religião se tornou pública quando passou a se inserir no aparato de Estado, quando penetrou no sistema político e quando se transformou em uma força política mobilizadora no seio da sociedade civil. Ao tratar do modo como a Igreja Católica se inseriu nesse processo, o autor defendeu que, acompanhando o anticlericalismo na Europa que fizera com que o Estado não dependesse mais da religião para garantir a sua legitimidade, a Igreja Católica parou de buscar o controle da sociedade por meio de sua volta ao aparato do Estado. Diante dessa nova realidade, teria renunciado à sua auto identificação como Igreja, que o caracterizava como uma instituição organizada, territorialmente, como comunidade religiosa compulsória coextensiva à comunidade política. No entanto, para se adaptar às novas exigências da sociedade contemporânea, a Igreja Católica aceitou desengajar-se da sociedade propriamente política e passou a buscar espaço na sociedade civil, o que não significou que o catolicismo tenha se privatizado, antes, essa desinstitucionalização voluntária lhe conferiu o protagonismo no processo de democratização de países como o Brasil, a Polônia, a Espanha e as Filipinas. Em suma, a Igreja Católica manteve sua função pública nas sociedades contemporâneas deslocando sua posição estrutural em relação ao Estado (MONTERO, 2018, p. 11).

Após vivenciar as três experiências que a caracterizou como religião pública, vale ressaltar que a Igreja Católica, ao se “separar do Estado” atuou de maneira material e simbolicamente, na formulação de uma ideia de direito, tanto individual, como coletivo e

cultural no Brasil. Foi protagonista na construção de um modelo de sociedade civil quando lutou do início da República até os anos 1970 contra as forças positivistas e anticlericais, pela definição dos atos civis e da liberdade religiosa e, nas décadas de 1970 e 1980, na defesa dos direitos sociais. Em linhas gerais, pode-se afirmar, portanto, que da República, até o fim do período ditatorial, a Igreja Católica foi parte integrante dos processos de legitimação das demandas de proteção aos direitos individuais, tendo atuado como força motriz importante na concepção e estabilização política dos direitos de liberdade de consciência³¹ (MONTERO, 2012, p.170). Segundo Giumbelli (2008, p. 83), ao ser expulsa contra a sua vontade do aparato estatal, a Igreja Católica, tornou-se uma força política, entre outras, dessa esfera civil em construção.

Todavia, a Igreja, na segunda República, concentrou os seus esforços nas classes médias urbanas, usando as estruturas e os recursos públicos e, apesar de ensaiar um novo *modus operandi*, continuou ao lado das oligarquias. Como as transformações em curso ainda não haviam chegado às zonas rurais era como se existisse duas Igrejas: uma que se dedicava a sociedade rural tradicional, fortemente apoiada nas minorias dominantes e outra que se preocupava em se manter junto à realidade urbana. No entanto, esse pseudo-dualismo não significou qualquer tipo de conflito, pelo contrário, se completavam, de maneira que, a Igreja continuava a ter a sua base social junto às classes dominantes e no meio rural se identificava com o centro político-econômico representado pelas oligarquias latifundiárias (LIMA, 1979, p. 21).

O terceiro estágio do processo que concedeu à Igreja Católica as credenciais necessárias para se tornar religião pública, diz respeito ao fato dela ter se tornado uma força política mobilizadora no seio da sociedade civil. Alves (1979, p. 167), defendeu que esta força mobilizadora que começou a ganhar visibilidade, isto é, começou a evoluir dentro da hierarquia católica, a partir dos anos 1950, foi o resultado do aparecimento de uma elite católica, formada por padres e por leigos, perfeitamente a par da mais moderna e sofisticada elaboração teológica. Essa elite rejeitou com argumentos e exegeses baseados no corpo

³¹ Como bem observou Casanova, não resta dúvida de que a liberdade religiosa, entendida como liberdade de consciência, foi cronologicamente a primeira liberdade e, por conseguinte a precondição de todas as liberdades modernas (cf: MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos** 74, março, 2006. p. 49). É imperativo destacar que a mesma Igreja Católica que foi contra a separação se colocou a favor da liberdade (cf: GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Religião e sociedade. Rio de Janeiro, vol. 28. n° 2, 2008. p. 82). Vale ressaltar que a liberdade de consciência descrita como um dos princípios estruturante da modernidade já foi combatido pela Igreja. A encíclica *Quanta cura* do Papa Pio IX (1864), no capítulo denominado *Syllabus* condenou com veemência toda e qualquer aproximação com os novos paradigmas do mundo moderno. O Papa denunciara oitenta erros cometidos contra a Igreja (cf: ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979. p. 31).

doutrinal comum, a opção dos dirigentes conservadores. A contribuição dos intelectuais “rebeldes” gerados pela própria Igreja representou certo perigo real e, ao mesmo tempo, difícil de ser neutralizado. A sua influência não foi limitada geograficamente, pelo contrário, tinha ramificações internacionais importantes e, a sua estrutura teológica e organizacional foi suficientemente elaborada para estabelecer um quadro geral de referências no interior da Igreja universal e em contradição com os seus principais dirigentes.

Para Oliveira (1992, p. 41), foram tantas e tão relevantes às mudanças que ocorreram no catolicismo brasileiro, a partir dos anos 50, que um observador que não tivesse acompanhado todo processo dificilmente acreditaria que elas pudessem ocorrer sem que houvesse uma ruptura institucional. Tratava-se de um realinhamento interno, ou estava em jogo à estrutura eclesial? Estava sendo gestado um cisma, ou era a milenar instituição que se acomodava aos novos tempos para sobreviver mais mil anos?

O catolicismo intransigente, ainda em formação, surgiu como reação contra uma espécie de concordata não escrita entre a Igreja e o Estado, que fora esboçada desde o final dos anos vinte e consolidada nos anos 30. Embora, oficialmente separada do Estado, a Igreja se tornou a guardiã da ordem social e teve seu papel reconhecido pelo poder público. A prova explícita dessa concordata foi a construção da imagem do Cristo Redentor no ponto mais alto da capital da República. Este regime de bom entendimento entre Igreja e Estado que vigorou até final dos anos 60, fundamentou-se sobre uma concepção burguesa do catolicismo. No entanto, começaram a surgir, no interior da comunidade católica, movimentos de contestação dessa concordata. Isso gerou certos afastamentos desses grupos católicos com as oligarquias das quais a Igreja historicamente estiveram juntas. Vale ressaltar, também, que a liberdade política da época favoreceu a manifestação de novas forças sociais geradas pelo processo desenvolvimentista do pós-guerra. Além do mais, em um país que se mobilizava, a Igreja não podia manter-se refratária às mudanças, sob o risco de perder a sua influência na sociedade. Diante dos fatos ela abriu seus espaços para grupos que representavam essas novas forças sociais numa perspectiva de modernização, de reforma e até de revolução, marcando o seu processo de renovação interna, em consonância com o impulso de *aggionamento* do pontificado de João XXIII (OLIVEIRA, 1992, p. 41).

Entretanto, as opções conservadoras dos dirigentes, bem como os mecanismos de financiamento da instituição, procuraram reprimir aqueles que julgavam ver na nova elaboração doutrinal uma autorização para o comprometimento na luta política ao lado dos

oprimidos. No entanto, na contramão daquilo que defendia estes dirigentes, a Igreja precisava defender os seus interesses, isso fez com que ela adotasse táticas mais complexas, com a finalidade de aumentar a sua influência. Assim como os partidos políticos que tiveram que homogeneizar seus discursos em prol da defesa dos interesses da burguesia, a Igreja viu-se obrigada a popularizar-se para continuar a influir na administração brasileira. Teve, portanto, de fazer suas, algumas das reivindicações das camadas marginalizadas da população. Foi dentro desse contexto que surgiu o debate sobre a reforma agrária (ALVES, 1979, p. 173).

Alves, (1979, p. 176), afirmou que a reunião dos bispos do Nordeste em Campina Grande (1956) foi, por várias razões, um marco na história das preocupações sociais da Igreja no Brasil. De um ponto de vista organizacional, foi a primeira organizada pela CNBB e, se afirmou, progressivamente, como o porta-voz político da Hierarquia. Os bispos declararam a sua solidariedade com as camadas mais pobres da população e se propuseram rejeitar as injustiças produzidas pelo capitalismo. E, dada a sua própria missão evangélica, a Igreja proclamou não ter nenhum laço com quaisquer situações injustas.

A criação da CNBB (1952), que teve como objetivo tornar mais forte os laços entre o episcopado, além de suprir as insuficiências individuais dos seus membros e dar um mínimo de unidade à administração e aos esforços da Igreja, foi o núcleo de uma reorganização da estrutura eclesiástica que permitiu enfrentar as forças que eram vistas na época como explícitas ou implicitamente hostis à influência do catolicismo. Esta reestruturação, que tinha fins administrativos, visava também nítidos objetivos ideológicos e políticos como: a manutenção da influência institucional da Igreja, através da reconciliação das classes sociais, em proveito daquelas onde estava mais bem implantada e, cujos interesses partilhavam, nesse caso, das classes dominantes. Durante a década de 1950, já era evidente que a Igreja universal mergulhava numa crise em função do crescimento de uma classe operária urbana; o fortalecimento de centros técnicos e científicos nas universidades; o aparecimento de agressivos grupos de pressão que destas sociedades exigiam recursos de uma forma violenta e imediata. O surgimento destes novos movimentos provocou o início de um processo de esboroamento das velhas e familiares tradições eclesiais de poder, de status e de influência (ALVES, 1979, p. 64).

Alves, (1979, p. 176), defendeu que a CNBB se limitou à incumbência de modernizar a administração da Igreja e a aumentar a sua influência por meio das mudanças sociais e políticas do país. “Nem os seus documentos nem a sua ulterior evolução pessoal permitem conclusões mais gerais”. É possível dizer que:

A CNBB conseguiu conquistar rapidamente uma posição fundamental na Igreja brasileira porque preenchia um papel não polêmico e satisfazia a uma necessidade organizacional geralmente reconhecida pelos bispos. Não fosse esse o caso — e não o seria certamente se a imensa maioria conservadora da hierarquia tivesse considerado os membros da organização como um grupo de pressão favorável a uma política progressista —, a CNBB nem sequer teria podido organizar as suas assembleias gerais.

A criação da CNBB fazia parte de um projeto mais amplo de “ação modernizadora do Vaticano” de promover uma construção institucional capaz de desenvolver a influência da Igreja e de mobilizar os seus recursos contra as ameaças que a assediavam. Esta preocupação, longe de traduzir uma atitude de satisfação pelo funcionamento da Igreja ou uma supervalorização das suas possibilidades políticas, constatou a fraca implantação do catolicismo no mundo moderno e, particularmente, na América Latina, considerada historicamente como a sua terra. Isso provou que apesar do esforço prodigioso dos seus teólogos, a Igreja Católica na América Latina não desenvolveu fontes internas de poder. Os seus recursos estavam enfraquecidos. Na realidade, é difícil continuar a falar da Igreja como entidade unificada. Onde existia:

Outrora uma Igreja hierarquizada e autocéfala existe hoje uma amálgama de alianças e antagonismos em movimento, de ligações entre os partidos mais heterogêneos e díspares, um clero que já não é controlado pelos bispos, um despovoamento progressivamente rápido do sacerdócio, uma massa efêmera na base que não obedece às regras rituais e não participa na filiação normativa, uma falta total de interação entre os funcionários da Igreja e o número crescente de intelectuais secularizados e de quadros das classes médias. O aspecto mais característico da Igreja latino-americana não é a abundância dos seus teólogos progressistas, dos seus planos de pastoral, dos seus comprometimentos nas transformações sociais, mas sim o estado lastimável dos seus recursos próprios em mão-de-obra e financeiros, bem como a apatia das massas católicas (ALVES, 1979, p. 71).

Diante desta realidade, o Papa João XXIII, dirigindo-se aos bispos latino-americanos, em 15 de novembro de 1958 e em 8 de dezembro de 1961, lembrou que as realidades do Continente estavam longe de serem favoráveis à Igreja e que as honras de que gozavam, bem como a posição que ocupavam nas estruturas sociais, eram “vigarices pouco evangélicas” e, ordenou firmemente aos bispos que saíssem da inação, que deixassem o isolamento e que se empenhassem na reconquista do continente. João XXIII estabeleceu que, em cada país, se elaborasse um plano de pastoral que tivesse como objetivos “iluminar as inteligências, revigorar a vida sacramental e fortalecer os católicos na fé; que os bispos se esforçassem por mostrar aos governantes e a todos os responsáveis a urgência de uma reforma das estruturas sociais no sentido de uma promoção dos grupos empobrecidos; que a hierarquia e a Igreja, num papel subsidiário, dessem a sua cooperação a este esforço de participação humana

(BARROS, 1967, p. 25). Foi só depois desta mensagem, que a CNBB deixou de ser um assunto pessoal de Dom Hélder Câmara e de um pequeno grupo de eclesiásticos para se tornar uma entidade da Igreja Católica brasileira. Em consequência das ordens do Papa, os bispos elaboraram, em 5 de abril de 1962, o documento denominado de Plano de Emergência, aprovado pela V Assembleia Geral da CNBB. Vale lembrar que, no segundo capítulo foram apresentados os principais objetivos deste documento.

Entretanto, antes mesmo da aprovação, pela CNBB, do Plano de Emergência, já havia movimentos dentro da Instituição, preocupados em promover ações sociais que, aos poucos, foram se transformando em forças políticas mobilizadoras no seio da sociedade civil, contou, primeiramente, com a situação sociopolítica que o Brasil estava vivendo e com o início de algumas iniciativas que demonstravam que a sociedade estava atravessando um processo de metamorfose com relação à consciência de si mesmo. Os anos de populismo varguista³² apresentavam sinais de cansaço.

Segundo Lima (1979, p. 26), as transformações sofridas pela Igreja Católica foram influenciadas pela crise pela qual estava passando a sociedade brasileira. Diante de desafios de caráter econômico, político e social, o país se encontrava frente a duas modalidades de desenvolvimento. A primeira sugeria que fossem feitas transformações profundas na estrutura de produção e distribuição da propriedade da terra, que favorecia a criação de um mercado interno, com a incorporação dos produtores do campo, acompanhado pela conquista da autonomia nacional em todos os setores da economia rompendo com a dependência do capital externo. A segunda pressupunha mudanças sem alterar a estrutura econômica e social, dentro de um modelo que permitisse a satisfação dos interesses internacionais e da burguesia nacional. Entretanto, no que diz respeito às questões sociais, começaram a surgir incongruências entre os objetivos defendidos pela Igreja e as propostas apresentadas pelo Estado.

Todavia, alguns analistas atribuem as mudanças em curso na Igreja a alguns fatores: a influência de pequenos grupos e às posições particulares que esses grupos ocupavam dentro da Igreja; ao desenvolvimento do pensamento social católico; ao fato de a Igreja ter se sentido

³²Segundo Francisco Weffort, o populismo na política brasileira surgiu após um longo processo de transformação da sociedade brasileira desde 1930 e, se manifestou de duas maneiras: como um estilo de governo e como uma política de massas e, se fundamentou sob as ideias de repressão, manipulação. Em outras palavras, a conjugação da repressão estatal com a manipulação política das massas e a satisfação dos trabalhadores ao verem algumas de suas demandas atendidas daria origem ao pacto populista. (cf: WEFFORT, Francisco. **O populismo na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989).

ameaçada pelo ateísmo e pelo aumento de adesões a outros credos religiosos. No entanto, é possível que estes vetores, principalmente os dois primeiros, tenham desempenhado um papel relevante nas transformações, mas de maneira muito limitada. Pôde-se observar que os grupos progressistas, que começaram a ensaiar uma nova interpretação do pensamento social católico, sofreram resistência por parte dos setores moderados da Instituição e as suas ações não alteraram de maneira substancial o modo de ser da Igreja. Por outro lado, as ameaças de difusão de outras confissões religiosas poderiam ter acontecido, mesmo sem que a Igreja tivesse promovido significativas alterações políticas, ideológicas ou organizacionais (LIMA, 1979, p. 26).

Dentro dos limites do sistema político existente no país, aqueles que defendiam as reformas sociais, dentre eles a Igreja, não possuíam a força política necessária para levar adiante suas reivindicações, assim como, também, não estavam organizados o suficiente para propor a modificação do modelo existente. Entretanto, desde o início dos anos 50, o movimento operário, mesmo que de forma incipiente, protagonizou um lento processo de ascensão, elevando quantitativamente e qualitativamente suas reivindicações econômicas e políticas. Outros grupos de esquerdas também começaram a se mobilizar formando uma ampla aliança com setores do movimento operário e das classes médias. A integração destes grupos resultou na consolidação de duas frentes de atuação: Frente de Mobilização Popular e Frente Parlamentar Nacionalista. O objetivo destes movimentos era pressionar o governo e o parlamento em favor de um projeto social de independência nacional, anti-imperialista, que provocasse uma transformação da estrutura social brasileira (LIMA, 1979, p. 27).

Segundo Lima (1979, p. 29), diante desta forte mobilização dos grupos, duas novas forças se juntaram contribuindo, ainda mais, para o recrudescimento das tensões sociais. A primeira foi a participação política dos trabalhadores rurais que, por meio dos sindicatos e das ligas camponesas, reivindicaram o acesso à propriedade da terra. A segunda foi fruto da divisão dos católicos. Força social tradicionalmente conservadora, os católicos que se apresentavam diluídos nas diversificadas agremiações políticas que constituíam os instrumentos de dominação política das classes dominantes, presenciaram o deslocamento de um núcleo progressista que se integrou aos movimentos reformistas. Faziam parte deste grupo político, especialmente católicos organizados e membros da hierarquia que militavam na Ação Católica Brasileira (ACB).

Diante dessa efervescência de fatos, a Igreja Católica foi se tornando uma religião pública e três movimentos exerceram um papel crucial nesse processo: a Ação Católica

Brasileira (ACB), um o grupo progressista do episcopado, já estudado no segundo capítulo e, a Ação Popular (AP). A primeira dessas novas forças sociais foi a ACB que atuou para pôr em prática a estratégia de ação política e social da Igreja Católica, agregada a um projeto maior do Papa Pio XI, de constituir em cada país uma atuação proativa dos fiéis, tendo em vista à restauração cristã dos Estados laicos, por meio de um processo de parceria entre a hierarquia eclesiástica local e o laicato. A ACB pretendeu constituir-se como um sujeito coletivo em torno de um projeto comum, cujos objetivos e valores foram definidos a partir da Doutrina Social Católica e das diretrizes institucionais da Santa Sé. Com a preocupação de se adaptar às especificidades da Igreja no Brasil, a ACB construiu um perfil baseado na crença de que os católicos compartilhavam uma mesma identidade e, por isso, deveriam lutar por um destino comum: a sociedade integralmente cristã. Com base nessa crença, a Igreja identificou quais eram os adversários e as ameaças a esse destino comum. Os chamados inimigos da Igreja³³ se tornariam objeto de ataque, cujo objetivo era erradicá-los ou convertê-los, pois se definiam como atores e/ou situações sistêmicas antagônicas aos interesses católicos. Dessa forma, a ACB passou a representar um dos principais agentes transformadores subordinados à hierarquia eclesiástica, caracterizando-se como um movimento social com tríplice objetivo: religioso, reivindicatório e político (ROSA, 2011, p. 210).

Fundada pelo Cardeal Leme e presidida por Alceu Amoroso Lima, a ACB, inicialmente, adotou o modelo italiano, que tinha como característica a mistura das classes sociais. No entanto, os diversos interesses defendidos por estes grupos criavam dificuldades para que houvesse um amplo debate acerca dos problemas sociais, assim como questões de natureza religiosa. Em 1948, o movimento se modificou e passou a ser orientado pelo modelo belga e francês, que previa a sua divisão por classes sociais. O primeiro grupo a ser criado foi a JOC que defendia os operários. Em 1950 foi fundada JAC para os camponeses, a JEC e a JUC para os estudantes e, posteriormente a JIC, com a incumbência de representar a juventude de um modo geral (ALVES, 1979, p. 122).

Segundo Lima (1979, p. 35), a ação daquela que se poderia chamar de vanguarda leiga dentro da hierarquia da Igreja teve imensas consequências para a Instituição, pelo estímulo e pela legitimação institucional de várias experiências novas. A ACB se engajou a favor de transformações radicais da estrutura social, que deveriam realizar-se com a ascensão

³³A Igreja via como inimigos, o marxismo, o protestantismo, a umbanda, definida grosso modo, como religião sincrética baseada nos cultos africanos da macumba e do candomblé e incorporando elementos do espiritismo e do catolicismo e a secularização. Só muito lentamente os documentos dos bispos começam a considerar a injustiça social como um obstáculo à expansão do catolicismo, isto é, como inimigo também da Igreja (cf: ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979. p. 44).

das classes dominadas ao controle do poder político e, que teriam como incumbência, suprimir as causas estruturais das injustiças sociais. A ACB, com o auxílio dos setores mais progressistas da Igreja, propôs um viés revolucionário, de maneira que, foi considerada a protagonista do deslocamento da Igreja e dos católicos de suas tradicionais bases sociais. Estruturada por meio das ligas juvenis e, inseridas nos diversos setores da sociedade, a ACB sentiu-se motivada em atuar na mediação dos conflitos sociais provocados pelas contradições decorrentes do subdesenvolvimento e da exploração imperialista do Brasil; na mobilização das classes sociais interessadas na resolução desses conflitos e, na presença e no envolvimento de setores da ACB nas lutas sociais daquelas classes nas quais estava presente.

Vale lembrar que, o recrudescimento da mobilização dos setores das classes populares se deu juntamente com os grupos progressistas, no qual estava inserida a ACB. Como exemplo: a mobilização dos camponeses e o movimento dos estudantes universitários e médios. A CNBB também se encontrava, nesse momento, sob a influência de um grupo de bispos progressistas, que, mesmo representando a minoria do episcopado, não interferiu na atuação da ACB. Essa certa autonomia da ACB³⁴ em relação à hierarquia permitiu a elaboração de seus próprios programas e a definição de suas prioridades (LIMA, 1979, p. 36).

Do ponto de vista religioso, a ACB durante a década de 1950 pretendia uma revitalização da vida religiosa do laicato, que deveria viver integralmente em Cristo. Quanto ao caráter reivindicatório, propunha mudanças nas normas, nas funções e no processo de institucionalização da sociedade brasileira, principalmente, exigindo que o trabalho fosse cristianizado e que o Estado assumisse a tutela da questão social, inspirado nos preceitos cristãos. No que concerne aos objetivos políticos, pretendia formar cidadãos católicos, com participação política ativa, de maneira a gerar mudanças nas relações de força no Estado Brasileiro em favor dos interesses da Igreja (ROSA, 2011, p. 211).

A ACB por meio da JUC e JEC pôde assumir a direção de vários movimentos que representavam as classes sociais do país, como organizações que representavam os estudantes universitários e médios; os operários e camponeses e, ainda, fundaram e dirigiram jornais e revistas. No entanto, enquanto a ACB ia se tornando mais engajada, mais se distanciava das posições do episcopado e se aproximava das posições das esquerdas. O episcopado defendia:

³⁴ A autonomia concedida à ACB se transformou em divergências profundas com o episcopado progressista, que graças ao exercício de sua hegemonia conseguiu o apoio amplo da Igreja para um programa de reformas em colaboração com o governo e em aliança com os setores mais progressistas das classes dominantes, com o objetivo de propor soluções para algumas injustiças sociais consideradas graves (cf: LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**: hipótese para uma interpretação. Petrópolis RJ: Vozes, 1979. p. 35).

As escolas religiosas, enquanto a ACB defendia as escolas públicas, gratuitas e abertas; o episcopado denunciava o comunismo, enquanto os jovens da ACB, coerentes com a perspectiva de classe que assumiam, apoiavam e recebiam apoio das forças que concordavam com suas propostas que se encontravam nas esquerdas e no próprio PCB (LIMA, 1979, p. 38).

Lima, (1979, p. 36) defendeu que não destacar o papel e a importância da ACB, ou confundir a sua ação com o grupo progressista do episcopado, como fizeram alguns estudiosos, pode comprometer as conclusões das suas análises. A ACB a partir de 1950, portanto, foi o movimento católico que assumiu a maior parcela de responsabilidade com relação às transformações sociais neste período histórico. Não só influenciou, como arrastou vários setores da Instituição à apoiarem ou participarem das lutas. Estas participações, muitas vezes, ocorriam por meio de alianças formais e informais com as esquerdas. De maneira que, não se pode afirmar que essa participação, do ponto de vista político, tivesse como objetivo estender a influência católica sobre a população, criando uma zona social contra o comunismo. Havia pontos de divergências com o materialismo, mas a natureza destas críticas se distinguiu do anticomunismo professado pelo episcopado. Com relação às divergências que foram surgindo entre a ACB e os bispos progressistas, elas se acentuaram em função de transformações que ocorreram dentro da CNBB. Com o esboroamento da influência dos bispos progressistas, a CNBB foi sendo orientada por bispos e cardeais mais conservadores e, foi-se estabelecendo um verdadeiro antagonismo entre a ACB e a Conferência Episcopal. Os bispos progressistas tentaram ainda defender a ACB, mas não conseguiram evitar as sanções que lhes foram impostas e a ruptura foi inevitável.

O segundo personagem que auxiliou a Igreja Católica a exercer, voluntariamente, a prerrogativa de religião pública e, que foi objeto de estudo do segundo capítulo, diz respeito, ao grupo progressista do episcopado brasileiro. A partir da década de 50 esse grupo começou a defender publicamente que era necessário considerar como um problema grave as injustiças sociais, fruto das contradições estruturais da sociedade. Diante dessa realidade, o grupo defendia que a Igreja deveria “agir para transformar a sociedade”. Para os que pesquisaram o assunto, há um consenso que as motivações que instigaram os bispos a se interessarem pelo tema, foram uma forma de conter os avanços das ideias comunistas, associados ao mesmo tempo, a uma estratégia da Igreja de encontrar novos modelos de influência, que permitissem continuar atingindo toda a sociedade (LIMA, 1979, p. 31).

O terceiro movimento dinamizador a exercer influência dentro e fora da Igreja foi a Ação Popular. Diante do empasse que envolveu a hierarquia da Igreja e a ACB era necessário

encontrar uma solução que amenizasse os conflitos e, ao mesmo tempo, pudesse ampliar o alcance da ACB e facilitar o acolhimento dos grupos de não católicos. Foi, portanto, criada, em 1962, a organização política denominada de Ação Popular (AP). Composta principalmente pelos setores mais progressistas da ACB e por componentes que não faziam parte dos movimentos ligados a Igreja, a AP, entre os anos de 1962-1964, transformou-se em uma das principais vozes de apoio às lutas sociais no país e pôde contar com uma dupla militância, ou seja, as pessoas participavam da AP e da ACB ao mesmo tempo.

Lima (1979, p. 43) defendeu que o movimento social AP parecia ser inicialmente o canal por meio do qual se realizaria a participação dos católicos progressistas na política brasileira. Essa organização se achava presente, quase que hegemonicamente, em setores que tradicionalmente sempre tiveram altos níveis de participação política, as classes médias. No entanto, a AP também se difundiu rapidamente em lugares que começavam a ter uma participação autônoma entre os camponeses, além do mais, o movimento também estava alcançando o operariado urbano. Pela primeira vez, a Igreja Católica ensaiava uma aproximação efetiva com este grupo social.

Nos dois anos em que exerceu, de maneira legal as suas atividades, a AP cresceu em consequência de três vetores. O primeiro foi devido a AP ser uma dissidência da ACB. Como a ACB estava presente nas principais cidades do país, possibilitou que a AP se tornasse conhecida e recebesse pessoas que já estavam organizadas por meio da JUC e da JEC. Esta realidade garantiu que o novo movimento já nascesse com certa organização política e com um quadro de dirigentes nacionais e regionais. A adesão dos membros da JUC e JEC assegurou de imediato à AP, a hegemonia e a direção do movimento universitário e dos estudantes de ensino médio. E por fim, apesar da AP ainda possuir uma ideologia em via de definição, o movimento propôs o engajamento político dos cristãos no processo de transformação das estruturas sociais. No entanto, sugeriu que houvesse uma aproximação entre o humanismo cristão e alguns princípios do materialismo histórico. Esta proposta exerceu certo fascínio sobre os progressistas do mundo católico (LIMA, 1979, p. 44).

Apesar dos antagonismos entre as duas cosmovisões, Löwy (2016, p. 125) defendeu a possibilidade de usar o conceito de afinidade eletiva de Marx Weber, como tentativa de dirimir algumas incongruências. A teoria weberiana consiste em analisar como certas afinidades, certas correspondências, podem possibilitar que duas estruturas culturais, em determinadas circunstâncias históricas, assumam um relacionamento de atração, de escolha, de seleção mútua. Em seis passos é possível aplicar o conceito de afinidade eletiva entre o

cristianismo e o marxismo, a saber: ambos rejeitam a afirmação de que o indivíduo é a base da ética e criticam as visões individualistas do mundo; acham que os pobres são vítimas de injustiça. Vale ressaltar que, existe uma distância considerável entre os pobres da doutrina católica e o proletariado da teoria marxista; compartilham o universalismo, o internacionalismo ou catolicismo, ou seja, ambas veem a humanidade como uma totalidade, cuja unidade substantiva está acima de raças, grupos étnicos ou países; dão grande valor à comunidade, à vida comunitária, à partilha comunitária de bens e, criticam a atomização, a anonimidade, a impersonalidade, a alienação e a competição egoísta da vida social moderna; criticam o capitalismo e as doutrinas do liberalismo econômico, em nome de algum bem comum considerado mais importante que os interesses individuais de proprietários privados e, têm a esperança de um reino futuro de justiça e liberdade, paz e fraternidade entre toda a humanidade.

Todavia, a correspondência esboçada aqui não impede a Igreja de considerar o socialismo, o comunismo e o marxismo como inimigos intrinsecamente perversos da fé cristã, embora, tenha havido, no catolicismo, alguns movimentos que foram atraídos pelas teorias revolucionárias modernas. No entanto, o que transformou esses antagonismos em relacionamentos dinâmicos de afinidade eletiva foi a conjuntura histórica, caracterizada pela polarização social e pelo conflito político, que começou na América Latina com o triunfo da Revolução Cubana e continuou com a sucessão de golpes militares durante os anos 1960 a 1970. A combinação desses eventos assinalou um novo capítulo na história latino-americana, um período de lutas sociais, movimentos comunitários e insurreições que continuaram, em formas diferentes, até os dias de hoje. Foi nesse contexto que um relacionamento de afinidade eletiva entre o cristianismo e o marxismo desenvolveu-se entre certos setores da Igreja e, com base nas analogias existentes, levou a uma convergência ou articulação entre essas duas culturas tradicionalmente opostas, resultando, em alguns casos, até mesmo em sua fusão em uma corrente de pensamento marxista-cristã (LÖWY, 2016, p. 127).

Segundo Lima (1979, p. 45), os movimentos católicos foram considerados, por muitos pesquisadores, como fenômenos internos, como um problema da Igreja, quando na verdade, deveriam ser vistos como um acontecimento, que teve alcance além da Instituição. Esta redução teórica produziu um empobrecimento analítico. O desenvolvimento da ACB e a formação da AP foram acontecimentos com projeção nacional, que devem ser colocados dentro dos marcos teóricos e históricos do processo da formação das esquerdas brasileiras e necessitam ser conhecidos, compreendidos e analisados.

4.3 O INTERESSE DA IGREJA CATÓLICA EM DEFENDER QUESTÕES SOCIAIS E POLÍTICAS COMO ESTRATÉGIA PARA SE REPOSICIONAR FRENTE OS DESAFIOS DO MUNDO SECULARIZADO.

O sociólogo Luiz Alberto G. de Souza (1978, p. 16), analisando alguns estudos sobre as possíveis causas das mudanças na Igreja afirmou, de maneira crítica, que assim como aconteceu em outras áreas das ciências sociais, boa parte dos trabalhos publicados sobre a Igreja Católica foram realizados por autores estrangeiros. No entanto, sem querer desmerecer-lhes o mérito é importante tratar de descobrir seus condicionamentos teóricos e ideológicos e, ao mesmo tempo, indicar a necessidade de construir novas hermenêuticas dos fatos. Os livros e artigos que se vão acumulando com os autores citando-se uns aos outros, baseando-se nas mesmas fontes de informação e fortalecendo hipóteses de trabalho, trazem o risco de ir constituindo uma espécie de história oficial considerada única, verdadeira e objetiva. Esta prática poderia ocultar as suas próprias limitações e preconceitos ideológicos, assim como bloquear outras possíveis interpretações. Com a preocupação de diversificar o máximo possível a discussão, serão analisados, além de autores estrangeiros, também, pesquisadores brasileiros, acerca das inflexões da Igreja Católica.

4.3.1 Thomas Bruneau e a ideia de influência como causa das mudanças sociais da Igreja.

O primeiro autor a realizar uma análise minuciosa sobre o tema foi o norte-americano Thomas Bruneau, referindo-se a vocação da Igreja Católica no que diz respeito à sua preocupação com o trabalho social, Bruneau admitiu que não via novidade nesta postura, pois durante os séculos de sua existência, são muitos os relatos de iniciativas assistencialistas. No entanto, o autor, diante do que estava acontecendo no Brasil, defendeu que a nova proposta da Igreja ia além da prática da esmola, ou seja, a promoção de mudanças sociais não poderia ser compreendida como algum tipo de assistencialismo (BRUNEAU 1974, p. 140). Na esteira daquilo que havia afirmado Bruneau, Dom Helder Câmara defendeu que existe uma diferença basilar entre o ato de conceder esmola e a transformação social:

Sabemos por experiência própria, que o tratamento recebido por quem atua no campo social varia, de maneira total, conforme se pare numa linha assistencialista ou se sinta necessidade de ir além e de lutar pela promoção humana de criaturas que vegetam em situação infra-humana. No dia que perceber que tudo isso não basta e que é preciso bater-se para que seus irmãos aviltados pela miséria, tenham condição humana, cai na suspeição, é tido como extremista, como filo-comunista (CÂMARA, 1988, p. 180).

Segundo Bruneau (1974, p. 141), o deslocamento da Igreja pode ser analisado sob três aspectos. O primeiro diz respeito ao porquê das mudanças. Para o autor, as incertezas

sociopolíticas que o Brasil atravessava, de alguma forma, preocupavam a manutenção da estabilidade e do *status quo* da Igreja. Diante dessa realidade, a Igreja reconhecia que havia uma ameaça política em curso. Dentre as ameaças, a primeira descrita pelo autor foi a crescente mobilização social assumida por grupos que aspiravam novos padrões de socialização e comportamento. Este fenômeno forçou as instituições e os agentes políticos a realizarem inflexões no modo de atuarem. Nem mesmo as zonas rurais tradicionalmente seguras e passivas ficaram de fora desta mobilização. Outra ameaça, diz respeito ao processo de secularização que o Brasil estava vivendo durante a década de 50 e começo de 60, graças à expansão da educação, o progresso nos meios de transportes e de comunicação etc., ficava cada vez mais insustentável assegurar que a Igreja, dentro da pretensão de viver um modelo de neocristandade, continuar exercendo influência na cultura brasileira, mantendo o país essencialmente católico. Havia neste momento a busca por outras crenças seculares, nacionalismo, comunismo etc. O terceiro aspecto descrito está relacionado ao êxodo rural. Após a Segunda Grande Guerra, a combinação entre industrialização, centralização do poder político, secas do Nordeste e inflação, causou uma onda migratória das populações rurais para as zonas urbanas do país. Como a Igreja estivera, tradicionalmente, ligada a grupos locais, a saída dos fiéis em busca de melhores condições de vida nas cidades, representou um afastamento da prática do catolicismo. No entanto, vale lembrar, que isso não significou o afastamento da religião, afinal os migrantes continuaram exercendo a sua devoção, só que, muitas vezes, em outras denominações religiosas.

Diante das ameaças, Bruneau (1974, p. 117) afirmou que a Igreja se apoiou em estratégias políticas para ganhar e exercer influência, iniciativa tradicionalmente praticada pela Igreja e, que havia dado certo durante o regime varguista. Sua reação imediata foi, a partir de um discurso político, combater leis contrárias à moral cristã, influenciar os poderes do Estado para que dificultasse a prática de outras religiões e assegurar que o Estado continuasse subvencionando os seus projetos. Apesar de perceber que a sua maior ameaça vinha da classe política, a Igreja percebia que precisava manter o seu envolvimento para garantir estabilidade. Para Bruneau a prova de que a maior ameaça para a Igreja era de natureza política pôde ser percebida quando, em 1950, o bispo Dom Inocêncio Engelke defendeu a necessidade de reformas rurais. Na sua declaração ele apontou as grandes mudanças que se operavam então nas zonas rurais do Brasil, devido à expansão das comunicações de massa. Exposta as novas ideias se tornariam disponível para uma mentalidade revolucionária. Em suma:

A Igreja entrou na era pós-guerra com um modelo de influência muito arcaico e de bases muito fracas. Tremendas mudanças estavam se operando nesse tempo, que foi também um período de crise política. Com a crescente mudança social, a base de influência da Igreja diminuiu ainda mais e a instabilidade política do período ameaçava o apoio recebido do poder para exercer influência... De um lado, setores da Igreja seguiram uma estratégia política de grupo de pressão para garantir influência através da educação. De outro lado, outros setores atuaram numa perspectiva mais ampla e trabalharam politicamente para provocar mudança estrutural na sociedade, através de um novo conjunto de doutrinas e mecanismos (BRUNEAU 1974, p. 117).

O segundo ponto diz respeito à direção que tomaram essas mudanças. Bruneau defendeu que a força motriz que impulsionou a Igreja a se deslocar foi as ameaças impostas à sua influência na sociedade. As ameaças despertaram setores da Igreja para uma responsabilidade consciente de promoção social (BRUNEAU 1974, p. 145). Referindo-se ao despertar e a responsabilidade da Igreja, Dom Helder Câmara afirmou que:

Desde o momento da sua descoberta, a sociedade latino-americana cresceu e desenvolveu-se sob o influxo da Igreja. Sua estrutura social, econômica, política e cultural foi plasmada dentro dos moldes da cristandade ibérica. As lutas da independência não provocaram mudanças estruturais nesta situação. Pela primeira vez, estamos vivendo os prelúdios de transformações substanciais. A Igreja está indissoluvelmente ligada a todo esse passado histórico em seus valores, suas autênticas conquistas e seus momentos de apogeu, mas também com seus fracassos, seus contra valores e aberrações. Este fato confere à Igreja uma responsabilidade indiscutível, em face dos diversos desafios e, lhe coloca exigências inadiáveis (CÂMARA, 1988, p. 31).

Para Bruneau (1974, p. 147), as primeiras manifestações da Igreja, no sentido de rebater as ameaças e, ao mesmo tempo, manter a sua influência na sociedade foram protagonizadas pelos sindicatos rurais, ligados à Igreja, do Estado de Pernambuco, em 1960. Segundo o seu principal organizador, o Padre Paulo Grespo, a Igreja havia tomado consciência de que o povo estava completamente abandonado. A preocupação da Igreja com os trabalhadores rurais foi considerada uma das demonstrações de perda da influência da Igreja no meio social.

Entretanto, a preocupação da Igreja para com os trabalhadores agrícolas, diferente da afirmação de Bruneau, é anterior a 1960. Em 1948, por intermédio da ACB, foi criado o Movimento de Natal, na capital do Rio Grande do Norte. O movimento foi objeto de estudo do escritor Alceu Ferrari, em 1968 e Cândido Procópio Camargo cinco anos depois, ambos escreveram duas obras com o mesmo título: Igreja e desenvolvimento.

Para Alceu Ferrari (1968), a fundação do Movimento de Natal tinha como objetivo reivindicar, junto ao poder público, alternativas que amenizassem os graves problemas sociais que foram agravados pela saída das tropas estadunidenses, após o fim da grande guerra. O movimento foi idealizado por dois jovens padres, Eugênio Sales e Nivaldo Monte. Ferrari, parafraseando o Padre Eugênio Sales acerca do Movimento de Natal, defendeu que:

Alguns sacerdotes preocupados com a necessidade de se unirem para melhor exercerem sua ação apostólica começaram a reunir-se privadamente. Eram 6. Estas uniões mensais, que continuam até hoje com todo o clero, constituem um dos vínculos do Movimento de Natal. (...) O segundo momento foi a necessidade de enfrentar os problemas da região. Uma pequena equipe de sacerdotes e leigos preocupava-se com a situação geral. Esse grupo era constituído de elementos militantes da Ação Católica, assistentes Eclesiásticos e leigos de nível intelectual elevado. A gravidade da problemática no meio rural levou essa equipe a tentar soluções em nome da Igreja com uma visão realista do cristão nesse meio. Realizou uma pesquisa em várias áreas do Rio Grande do Norte, um movimento de massa com presença das autoridades civis e religiosas como tentativa de chamar a atenção para o problema. Organizou-se uma entidade, o Serviço de Assistência Rural – SAR. (FERRARI, 1968, p. 43).

Para Cândido Procópio, o Movimento de Natal evidenciou que a tomada de consciência da situação econômica e social do Nordeste, por parte da diocese de Natal e dos bispos da região, contribuiu para sensibilizar todo o país e estimulou uma ação governamental mais responsável (CAMARGO, 1971, p. 93).

Bruneau (1974, p. 144-145) defendeu que o fato do Nordeste ter sido palco das manifestações em prol de mudanças sociais, protagonizadas pela Igreja, se deu devido à região possuir os piores indicadores econômicos e, conseqüentemente, sociais do Brasil, daí a urgência por políticas públicas que corrigissem tais injustiças. À medida que cresciam as ameaças de ligas camponesas ou de agitadores, a Igreja se tornava mais ativa, com organizações e movimento de oposições que também procuravam promover mudanças sociais, de maneira que, há uma “correlação entre a reação da Igreja em direção às mudanças sociais e, as ameaças de natureza política à geração e exercício da influência”.

O período de 1950-1961 foi, portanto, o mais importante na formulação de propostas de mudanças sociais. Motivadas pelas ameaças, sobretudo advindas das zonas rurais, a Igreja tomou consciência do atraso de muitas estruturas sociais e da injustiça em geral, novamente Bruneau recorreu à carta pastoral do bispo de Campanha, Dom Inocêncio Engelke que defendeu que a realidade miserável em que viviam milhões de seres humanos e, alguns elementos da Doutrina Social católica criara a consciência de que a Igreja tinha alguma coisa a dizer a respeito da sociedade e de sua transformação. A Igreja, portanto, tinha um papel de

liderança na legitimação ou na defesa de programas de mudança social (BRUNEAU, 1974, p. 150).

Em uma breve conclusão acerca daquilo que a Igreja pretendia com as mudanças sociais, Bruneau (1978, p. 154), afirmou que as ameaças deferidas pelos comunistas e pelos políticos levaram alguns setores da Igreja a tomar consciência da verdadeira realidade brasileira. Se por um lado os comunistas procuravam explorar a situação, por outro, os capitalistas e os políticos não demonstravam interesse em apresentar propostas que amenizasse a situação de crise. Entretanto, o país necessitava de reformas básicas que garantissem o mínimo de direitos sociais. Diante do empasse, a Igreja tinha que se interessar pelo bem-estar temporal do seu rebanho e advogar as reformas necessárias. A esmola, se descobriu, era apenas um expediente temporário e não resolvia os problemas básicos. A Igreja, em parceria com o Estado, deveria ajudar na promoção de mudanças estruturais a fim de que pudesse exercer influência sociopolítica e religiosa. Segundo Bruneau:

A Igreja no Brasil em tempos recentes favoreceu, intencionalmente ou não, a manutenção do *status quo*. Nessa perspectiva, quando a nova ideologia de mudanças sociais foi formulada e irradiada até a cúpula da Igreja, isso significava que uma das instituições mais conservadora do Brasil optara pela mudança. A Igreja saiu a público para denunciar, vigorosamente as injustiças na sociedade, exigir reformas básicas... A Igreja serviu de aliado legalizador das forças progressistas e se opunha àqueles que negavam a necessidade de vários tipos de mudanças. Um bom exemplo da função legalizadora intencional é a declaração da hierarquia de São Paulo, em dezembro de 1960, explicitamente a favor do projeto de reforma agrária que estava sendo então discutido na Assembleia do Estado, com a oposição furiosa dos deputados mais conservadores (BRUNEAU 1974, p. 154).

Como conclusão do seu posicionamento, Bruneau afirmou que a Igreja “agiu de maneira nova e progressista, em vez de reagir cegamente condenando toda mudança como perigosa e comunista. A Igreja, de fato optou pela mudança de maneira extremamente ativa e, se tornou parte integrante da nascente revolução brasileira”. Havia pouco interesse em propagar o catecismo, os sindicatos eram vistos como organizações políticas que buscavam conquistas legais e os bispos estavam mais preocupados com reformas estruturais, do que em propagar suas convicções pessoais (BRUNEAU 1974, p. 193).

4.3.2 A Igreja Católica como agente dinamizador que influencia e é influenciada pela sociedade.

Utilizando praticamente as mesmas informações, mas sem apresentar claramente um marco teórico alternativo, Alves (1979, p. 247), chegou a uma conclusão diferente daquela defendida por Bruneau. Para o autor, os que fundamentavam suas esperanças de uma

transformação profunda do regime político e social do Brasil na mobilização militante da Igreja Católica, se equivocaram. No entanto, alguns setores da Igreja contribuíram para essas transformações, mas ela não será considerada vanguardista. O interesse de sobrevivência da Instituição permitiu-lhe acomodar-se, *post factum*, a mudanças democráticas, mas nunca a elevou a posições de vanguarda. Não parece plausível que esta premissa seja desmentida no Brasil, apesar de alguns grupos da hierarquia já terem chegado à conclusão de que o social catolicismo é uma forma de organizar, mais justamente, o esforço coletivo na produção. A conclusão a qual defendeu Bruneau é ao mesmo tempo, teórica e minoritária, pois quem ascendeu ao episcopado tem demonstrado a tendência do grupo dirigente a autoperpetuar-se, influenciando no sentido de fazer com que aqueles que a ele se agreguem sejam o mais parecidos possível aos que nele já se encontram. Essa tendência, obviamente, reduz o ritmo de inovação ideológica dentro da hierarquia.

Segundo Luiz Gonzaga de Souza Lima (1979, p. 32), diferente do que defende alguns pesquisadores, dentre eles, Thomas Bruneau, em que, causas internas à instituição tenham exercido influência sobre os setores progressistas da hierarquia que se articulava para participar do processo de transformação na sociedade brasileira e, ainda, que a causa principal da ação desses bispos era o desejo de combater as ameaças políticas representadas pelo socialismo e, ao mesmo tempo, encontrar um novo modelo de influência, que permitisse à Igreja continuar presente em toda sociedade, houve, também, orientação de outras forças exógenas à instituição que contribuíram no seu reposicionamento em relação às questões sociais. Apesar das causas internas à instituição ajudarem a interpretar os fatos, concentrar a pesquisa baseando, exclusivamente, nestas causas impõe alguns limites, principalmente no que concerne à sua análise política.

Todavia, Lima (1979, p. 32), defendeu que se a pesquisa não levar em consideração a importância destas forças externas, três hermenêuticas possíveis dos princípios dinamizadores que pôs em movimento tanto a Igreja Católica quanto estes atores sociais serão dispensados, o que comprometeria os resultados do estudo. O primeiro prejuízo sofrido pela pesquisa em apresentar como agentes transformadores, apenas a ideia de influência e de combate ao socialismo omitiria o fato da Igreja ter dado o mais importante dos seus passos na história recente da Instituição, ou seja, de ter procurado estabelecer uma relação de proximidade com os movimentos de massa, participado da luta dessas massas e, conseqüentemente, de ter idealizado um projeto social mais avançado. É possível que a ação de certos setores do episcopado tenha sido determinada pela convicção da necessidade de resolver algumas

situações concretas, criadas pela estrutura da sociedade e, que para serem resolvidas, exigiam correções nas próprias estruturas sociais. No entanto, a descoberta dessas situações concretas não ocorreu por causa dos índices de miséria presentes na sociedade, muito menos, por causa da imagem negativa que esta realidade degradante comprometia o conceito de nação, pois estes dados correspondem a uma herança histórica do Brasil. Sendo assim, não foi a existência da miséria que estimulou esse comportamento da Igreja, mas a ação dos abandonados da sociedade dentro de uma situação de conflito. Talvez o elemento mais significativo desse envolvimento de grupos progressistas da hierarquia não tenha sido a necessidade de ampliar ou defender o catolicismo, com a criação de zonas sociais protegidas do comunismo, mas o seu envolvimento, com um projeto social novo que vinha sendo, embrionariamente, apresentado pelos grupos sociais em movimento. É possível que em consequência desse envolvimento e do estabelecimento desse novo compromisso, as classes exploradas tenham se aproximado da Igreja e protagonizado um processo de conversão da Instituição, de maneira que, não seria a velha Igreja a ampliar a sua dimensão, a sua influência, mas seria o início de uma transformação que iria criar uma nova Igreja no país.

O segundo vetor que também não pode ser desconsiderado, diz respeito à relação entre a ação desses grupos progressistas da Igreja com a estrutura social em movimento. Essa hipótese se fundamenta na premissa, que a ação desse grupo de bispos foi determinada pelo seu envolvimento no processo social e, não, pelo seu desejo de querer recuperar ou manter a sua influência. Os setores sociais nos quais o trabalho da Igreja, influenciado pelo grupo progressista, era mais significativo, no caso: a zona rural e as escolas, não foram escolhidas preliminarmente como áreas a serem defendidas. A ação dos católicos nestes setores, isto é, nestas zonas sociais se deu porque eles começaram a se mobilizar na defesa dos seus interesses e por transformação nas estruturas sociais do país. Foi, portanto, esta mobilização, que além de solicitar, possibilitou a ação da Igreja (LIMA, 1979, p. 33).

Assim como defenderam, anteriormente, outros autores, Lima, (1979, p. 33), afirmou que no momento em que começava a participação destes agenciadores sociais, a CNBB estava sob a chancela do grupo progressista do episcopado que, além de concordar, estimulava a participação dos católicos envolvidos nos conflitos sociais e nas mobilizações. Vale ressaltar, portanto, a coincidência histórica de que esta participação acontecia em um momento em que a direção da CNBB estava aberta para aceitá-la. Entretanto, é bom lembrar que esse posicionamento não representava o discurso absoluto do episcopado, muito menos exprimia o grau de acordo que existia entre os bispos progressistas e a maioria conservadora dos bispos

que discordava do envolvimento da Igreja com as questões sociais, dentre eles, o movimento Tradição, Família e Propriedade.

A terceira análise que não fora explorada por estudos anteriores, refere-se ao conteúdo, isto é, os pressupostos teóricos da ação social defendida, tanto pelos grupos progressistas do episcopado, quanto pelos católicos envolvidos nas lutas sociais. O conteúdo que caracterizou a ação dos progressistas na sua tentativa de participar das transformações em curso no país foi sendo estabelecido sob a influência de dois fatores: as inovações apresentadas pela Doutrina Social da Igreja, no plano universal, principalmente após a publicação das encíclicas de João XXIII *Mater et Magistra*, e *Pacem in Terris*, como já foi descrito no primeiro capítulo e, o segundo aspecto, a existência do projeto denominado de desenvolvimentista, como ideologia de aliança de classes de poder, idealizado pelos presidentes Getúlio Vargas (1930-1945, 1950-1954) e *Juscelino Kubitschek* (1956-1960). Sendo assim, as modificações da estrutura social defendidas pelos bispos progressistas eram legitimadas pela Doutrina Social da Igreja, ou seja, estavam de acordo como os princípios ideológicos da Instituição e, do ponto de vista da política, a sua realização não implicava em nenhum antagonismo com os interesses das classes dominantes, pelo contrário, permitia o estabelecimento de relações de colaboração com estes grupos. No entanto, as modificações estruturais deveriam ocorrer dentro dos limites do projeto de desenvolvimento em curso. No âmbito político, a Igreja, por meio da ação dos bispos progressistas, se dispôs a apoiar as forças que atuavam na realização dos projetos sociais. No entanto, vale lembrar que essa orientação não era uníssona dentro da hierarquia, (1960-1964), dado que havia uma grande maioria da hierarquia que legitimava os “setores mais atrasados da aliança de classe no poder, enquanto uma minoria apoiava uma oposição radicalmente conservadora, que não participava naquele momento, da gestão do poder político” (LIMA, 1979, p. 34).

Lima (1979, p. 33) defendeu que, assim como as classes dominantes que se dividiam politicamente com as transformações do processo político, a Igreja, em seu conjunto, que tinha tradicionalmente as classes sociais dominantes como sua base de apoio, também sofreu os efeitos dessa fragmentação ideológica. Por causa dessas circunstâncias, a Igreja chegou dividida na fase final do período democrático no Brasil. A maioria do episcopado declarou apoio ao golpe civil/militar de 31/03 de 1964 e se integrou a uma nova aliança que nasceu com os mesmos atores sociais. Entretanto, esta nova aliança se mostrou muito restrita que, além de marginalizar os amplos setores da sociedade do exercício de poder, reprimiu os setores progressistas da Igreja Católica.

Segundo Scott Mainwaring (1989, p. 26), assim como acontece em qualquer instituição, uma Igreja influencia e ao mesmo tempo é influenciada pelas transformações políticas na sociedade em geral. De um modo mais específico, as ideologias políticas que reverberaram após a segunda metade do século XX, influenciaram a concepção de fé da Igreja. Por sua vez, a luta política pôde fazer com que as identidades sociais e as ideologias fossem repensadas criando novas formas de organizações. As práticas sociais e as identidades institucionais não se modificaram porque surgiram novas ideias, mas porque os conflitos sociais conduziram a uma nova maneira de se compreender a realidade. Foi isso que aconteceu com a Igreja Católica no Brasil:

Na medida em que a Igreja se tornava preocupada com a missão social, a mudança e o conflito político afetavam-na de novas maneiras. Diferentes forças sociais desenvolveram novas visões de política e os debates resultantes se refletiram na discussão interna da Igreja e no ideário de sua própria missão. As concepções de fé e da própria missão da Igreja não se modificaram somente como resultado de debates acerca de quais deveriam ser ou de como deveriam proteger interesses institucionais. Pelo contrário, sua identidade modificou-se principalmente porque o processo político mais amplo gerou novas concepções da sociedade e do papel da Igreja dentro dela (MAINWARING, 1989, p. 26).

Todavia, o impacto da mudança política sobre as instituições depende de como elas se definem e do grau de consciência política da sociedade. No caso da Igreja Católica, historicamente ela se mostrou resistente às mudanças causadas por conflitos sociais, no entanto, à medida que foi assumindo cada vez mais o seu papel social e, a sociedade foi se tornando mais polarizada, a Igreja passou a ser mais afetada pelas inflexões políticas. Entretanto, vale ressaltar que a Igreja também influenciou no processo político, ela não era somente objeto de mudanças, mas exerceu influência sobre a transformação política afetando a consciência de vários grupos sociais e mobilizando algumas forças políticas (MAINWARING, 1989, p. 27).

Segundo Scott Mainwaring ((1989, p. 30), a maioria dos estudos sobre a igreja se preocuparam em analisar apenas a hierarquia, com razão, pois, no geral, os movimentos formados por leigos sempre tiveram pouca autonomia no interior da Instituição. Entretanto, não se deve esquecer que a Igreja não se limita apenas a sua hierarquia. Existem outros pares que lhes dão suporte, mesmo que não possuam o sacramento da ordem, mas atuam efetivamente para mantê-la operante, como, por exemplo, os movimentos leigos organizados e os agentes das diversas pastorais. Embora estivessem sob o controle formal da hierarquia possuíam certa autonomia e influenciaram a Igreja. Desde o início da década de 60,

movimentos de leigos desempenharam um papel importante na transformação da Igreja. Antes mesmo de surgir a Teologia da Libertação, estes movimentos progressistas já haviam iniciado um debate acerca dos principais temas que seriam sistematizados pela nova reflexão teológica. Os próprios teólogos responsáveis pela elaboração da Teologia da Libertação, mormente Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, admitiram que sofreram influências destes movimentos. No entanto, os movimentos de leigos por si só não foram responsáveis pela transformação da Igreja. O que se viu foi uma parceria entre a hierarquia e os leigos organizados. “Foi só a partir do momento em que a hierarquia passou a apoiar ativamente a transformação que a Igreja passou a defender a causa dos direitos humanos”. Embora a turbulência:

Causada pelas mudanças encontrasse certa resistência e até recebesse represálias dentro da Igreja, às inovações nas bases foram importantes para a promoção das mudanças. Considerar a transformação da Igreja brasileira como processo iniciado exclusivamente de cima, em resposta às tentativas da Igreja de defender interesses corporativos, negligencia a forma como esses movimentos introduziram novos conceitos de fé, novas teologias e práticas pastorais (MAINWARING 1989, p. 30).

Contudo, a transformação que ocorreu no catolicismo no Brasil foi o resultado de dois vetores. O primeiro já analisado anteriormente concerne às inflexões na sociedade e na política e, o segundo diz respeito, as mudanças na Igreja universal e vale ressaltar alguns dos seus aspectos. Deste a reafirmação da autoridade do Vaticano sobre as Igrejas nacionais no século XIX, Roma procurou determinar o que era permitido dentro da Igreja. De maneira que, promoveu, desencorajou e até proibiu diferentes teologias e práticas pastorais. Sendo assim, Roma exerceu grande influência sobre o desenvolvimento da Igreja no Brasil durante o período de 1916 – 1985. O modelo de neocristandade idealizado por Dom Sebastião Leme, assim como a cautelosa proposta de reforma agrária da década de 1950 foram encorajada pelos Papas mais progressistas da história recente da Igreja. Entretanto, apesar de reconhecer a influência do Vaticano, o catolicismo brasileiro, por sua vez, também influenciou as Igrejas Católicas de vários países latino-americanos, servindo de modelo para que acontecessem transformações de viés mais progressistas (MAINWARING, 1989, p. 31).

Mainwaring (1989, p. 32 e 53) ressaltou que as mudanças que ocorreram na Igreja entre os anos de 1952 a 1964 só foram possíveis devido à escolha do núncio apostólico Armando Lombardi, de perfil reformista que encorajou a inovação da Igreja. O autor observou que “em outros países da América Latina, a Igreja não passou por mudanças equivalentes durante aqueles anos”. Entretanto, o autor defendeu que a Igreja só se

preocupou com a missão pastoral quando sua influência junto ao Estado se viu ameaçada, sua atuação no sistema educacional se esvaziou e, a competição com outras seitas e religiões foi se ampliando quando alguns valores católicos tradicionais ruíram.

Segundo Scott Mainwaring (1989, p. 33), a análise das relações entre o catolicismo e a política deve reconhecer que a Igreja é uma instituição com sérios conflitos envolvendo os mais variados objetivos ou interesses, no entanto, estes objetivos possuem elementos subjetivos e políticos o que tornam, às vezes, difusos. A crise na Igreja teve início após a segunda metade do século XX foi resultado de:

Uma rápida transformação da sociedade sem que houvesse uma mudança correspondente por parte da Igreja. As manifestações da crise incluíam uma resistência à secularização, o alarmante crescimento do protestantismo e do espiritismo, menor comparecimento à missa, uma crise de vocações, o crescimento da esquerda e, uma perda da influência entre as classes dominantes e entre a classe operária urbana. Os líderes mais preeminentes da Igreja sentiram que essas mudanças ameaçavam a instituição. A crise estimulou mudanças eclesiais ao fazer com que a hierarquia tomasse consciência de que era preciso repensar a missão da Igreja, mas, embora a crise institucional explique porque a Igreja começou a se abrir, não explica a direção ou a magnitude dessa mudança. A Igreja poderia ter reagido à crise de diversas maneiras. De fato, grupos diferentes dentro da Igreja apresentaram reações variadas, cada qual representando uma concepção diferente da Igreja, seu papel na sociedade e seus interesses. As respostas efetivas dos líderes eclesiais não foram necessariamente aquelas que melhor defendessem os interesses da Igreja; ao lado dos ganhos houve muitas perdas (MAINWARING, 1989, p. 33).

Todavia, é plausível que a Igreja tenha se modificado, em parte, para garantir que os seus interesses tradicionais fossem protegidos no momento que a sua influência estava em declínio, mas é aceitável também, o fato dela ter mudado porque a luta política levou pessoas e alguns movimentos a ter uma concepção de fé preocupada com os pobres e com a justiça social. Vale lembrar que estes grupos tinham uma nova visão da missão da Igreja e, conseqüentemente, passaram a defender o abandono de muitos interesses tradicionais em nome desta nova visão. Eles passaram a se preocupar menos com a expansão do protestantismo e demonstrou mais interesse pelo ecumenismo³⁵; propôs não mais usufruir da

³⁵Segundo o Decreto Unitatis Redintegratio, a restauração da unidade entre todos os cristãos é um dos principais propósitos do sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II. Pois Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja. Todavia, são numerosas as Comunhões cristãs que se apresentam aos homens como a verdadeira herança de Jesus Cristo. Todos, na verdade, se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e caminham por rumos diferentes, como se o próprio Cristo estivesse dividido. Esta divisão, porém, contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura. (Cf; Papa Paulo VI. **Decreto Unitatis Redintegratio**: sobre o ecumenismo, 1964, nº 1. Disponível em: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=unitatis+redintegratio+ppt>. Acesso em 06 de jan. 2020).

influência entre as classes dominantes, mas procurar ser Igreja pobre, dos pobres; lutar mais contra o autoritarismo, ao invés de se preocupar com o socialismo (MAINWARING, 1989, p. 34).

O sociólogo Michel Löwy (2016, p. 82), na tentativa de encontrar um marco teórico que pudesse fundamentar a origem e desenvolvimento do Cristianismo da Libertação³⁶, analisou três hipóteses possíveis com relação às causas que levaram a Igreja a se reposicionar diante dos novos desafios advindos da contemporaneidade. Apesar dos seus objetivos serem diferentes daqueles propostos por essa pesquisa e, da sua análise não se limitar apenas ao campo religioso brasileiro, mas se estender pela América Latina, o seu trabalho corroborou para que fossem ampliadas as perspectivas de compreensão do objeto deste estudo. Diante da questão da gênese e de como se desenvolveu, o que ele chamou de Cristianismo da Libertação, ele propôs responder as seguintes indagações: “Quais são as razões para o surgimento dessa nova corrente que rompeu com uma longa tradição conservadora e regressiva? Por que ela foi capaz de se desenvolver na Igreja latino-americana em um momento histórico determinado”?

Para Löwy (2000, p. 68), uma das tentativas mais importantes de explicar o fenômeno foi apresentada por Thomas Bruneau, para o qual, a Igreja Católica no Brasil começou a inovar porque desejava preservar a sua influência, que estava sendo ameaçada pela ascensão de concorrentes religiosos; por movimentos políticos; pela queda do número de padres e por uma crise financeira. A hierarquia eclesial católica compreendeu que era chegada a hora de encontrar um novo caminho e, uma das estratégias que poderia significar o início das transformações dentro da Instituição, foi voltar-se para as classes mais empobrecidas da sociedade brasileira. No entanto, o que estava em jogo eram os interesses institucionais da Igreja, entendidos de uma forma ampla. De maneira que, a Igreja como instituição mudou, não tanto por razões de oportunismo, mas para manter uma influência que, por sua vez, foi definida de acordo com orientações normativas também mutantes. Segundo

³⁶Michel Löwy propõe chamar de Cristianismo da Libertação, ao invés de Teologia da Libertação por ser um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática. Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia etc.), uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns. No Cristianismo da Libertação pode-se encontrar elementos de “Igreja” e de “seita. Mas podemos entendê-lo melhor se usarmos o tipo ideal weberiano da religiosidade soteriológica comunitária, cujas origens remontam às antigas formas econômicas de ética comunitária. Todos esses elementos podem ser encontrados, em forma quase “pura”, nas comunidades eclesiais de base e nas pastorais populares da América Latina. (cf: LÖWY, Michel. **O que é cristianismo da libertação?** *Religião e política na América Latina*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2016. p. 74).

Löwy, tal assertiva não deixa de ter algum valor, mas “continua a ser essencialmente inadequada, pois a alegação se baseou em um argumento circular”:

A Igreja mudou porque queria manter ou expandir a sua influência, mas, por sua vez, essa influência já tinha sido redefinida de acordo com novas orientações normativas (com relação às classes dominadas). A questão é: de onde se originaram essas orientações modificadas? Por que a Igreja já não concebia sua influência naquela mesma maneira tradicional – através de suas relações com as elites sociais, com o poder político? A explicação meramente evade a questão. Além disso, o conceito de influência de Bruneau, mesmo em seu sentido mais amplo (incluído toda dimensão espiritual), não explica a profunda transformação ético-religiosa que ocorreu – muitas vezes na forma de verdadeiras conversões entre os atores sociais (tanto o clero como homens e mulheres leigos) que tinham decidido se envolver, algumas vezes com risco da própria vida, com o novo movimento social (LÖWY, 2000, p. 68).

Para Löwy (2000, p. 68), a segunda proposição que se mostrou contrária daquilo que defendeu Bruneau, foi formulada por alguns sociólogos ligados a esquerda católica, dentre eles Luiz Alberto de Souza. Partindo de uma visão unilateral, eles defenderam que a Igreja mudou porque o povo tomou conta da Instituição, converteu-a e fez com que ela agisse em prol dos seus interesses. Sem querer necessariamente negar tal afirmação, pois, de alguma forma, corresponde em parte à realidade dos fatos, no entanto, mais uma vez, não deixa clara algumas questões, por exemplo, por que foi possível às classes trabalhadoras converterem a Igreja para sua causa em um momento determinado? Esse tipo de análise pode criar problema, pois tenta a subestimar a autonomia relativa do campo eclesiástico católico, isto é, as determinações culturais e sociais específicas à Igreja.

Como hermenêutica possível, Michel Löwy (2000, p. 70), apresentou a hipótese na qual defendeu que as mudanças na Igreja são frutos da combinação ou convergência de transformações internas e externas à Igreja que ocorreram na década de 50 e, que se desenvolveram a partir da periferia e na direção do centro da Instituição. As mudanças internas afetaram a Igreja Católica como um todo:

Foi o desenvolvimento, desde a segunda guerra mundial, de novas correntes teológicas, especialmente na Alemanha (Bultmann, Moltmann, Metz, Rahner) e na França (Calves, Congar, Lubac, Chenu, Doquoc), novas formas de cristianismos sociais (os padres operários, a economia humanista do Padre Lebret), uma abertura crescente às preocupações da filosofia moderna e das ciências sociais. O pontificado de João XXIII (1958-1963) e o Concílio Vaticano II (1962-1965) legitimaram e sistematizaram essas novas orientações, lançando as bases para uma nova era na história da Igreja (LÖWY, 2000, p. 70).

Segundo Löwy (2016, p. 84), ao mesmo tempo em que ocorriam estes fatos na Europa, uma mudança social e política de grande envergadura estava a caminho na América Latina. A partir dos anos 1950 em diante, a industrialização do continente, sob a hegemonia do capital multinacional, “desenvolveu o subdesenvolvimento”. Isto fez com que recrudescesse ainda mais a dependência econômica dos países periféricos com relação aos grandes centros financeiros. O resultado foi o aprofundamento das divisões sociais, do êxodo rural e o crescimento de uma nova classe trabalhadora urbana concentrada nas cidades. No entanto, com a revolução cubana em 1959, um novo período histórico, abriu-se na América Latina, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento de movimentos guerrilheiros, uma sucessão de golpes militares e uma crise de legitimidade do sistema político.

Todavia, foi a convergência desses conjuntos muito distintos de mudanças que criou as condições que possibilitaram a emergência da nova “Igreja dos Pobres”³⁷, cujas origens remontam a um período anterior ao Concílio do Vaticano II. De uma maneira simbólica, “poderíamos dizer que a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, no momento em que Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto que, em Roma, João XVIII publicava a primeira convocação para a reunião do Concílio” (LÖWY, 2016, p. 85).

Löwy (2016, p. 85) defendeu que o novo movimento social surgiu primeiramente entre os grupos que estavam localizados na interseção desses dois grupos de mudanças: os movimentos laicos e, alguns membros do clero, ativos entre a juventude estudantil e nas comunidades mais pobres. Em outras palavras, o processo de radicalização da cultura católica latino-americana que iria levar à formação do Cristianismo da Libertação não começou, de cima para baixo, dos níveis superiores da Igreja, como sugeriu a análise funcionalista que apontou para a busca de influência por parte da hierarquia e, nem de baixo para cima, como demonstraram certas interpretações de orientação popular, mas da periferia para o centro. As categorias ou setores sociais envolvidos no campo religioso-eclesiástico que iriam se tornar a

³⁷A Igreja dos Pobres da América Latina é herdeira da rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo e, especialmente da tradição francesa e europeia do socialismo cristão. Quando a Juventude Operária Católica aprovou uma resolução declarando que “o capitalismo é intrinsecamente mau, porque impede o desenvolvimento integral dos seres humanos e o desenvolvimento da solidariedade entre os povos”, demonstrou uma expressão mais radical e impressionante dessa tradição. Ao mesmo tempo, ao inverter, ironicamente, a conhecida fórmula de excomunhão papal do comunismo como “um sistema intrinsecamente perverso”, a Igreja se desassociou do elemento conservador “reacionário” da doutrina oficial (cf: LÖWY, Michel. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2016. p. 69).

forma impulsora para a renovação eram todos, de um jeito ou de outro, marginais ou periféricos em relação à instituição: movimentos laicos, e seus consultores, especialistas laicos, padres estrangeiros, ordens religiosas. Os primeiros bispos a serem afetados foram geralmente aqueles associados a uma ou outra dessas categorias. Em alguns casos, o movimento avançou na direção do centro e influenciou as conferências episcopais, principalmente no Brasil.

Não é surpresa que esses movimentos, inseridos diretamente em uma sociedade em crise, se tornassem profundamente permeáveis às correntes sociais, políticas e culturais de seu ambiente. Vários deles começaram a passar por uma dinâmica de autonomização, no entanto, na medida em que, alguns compromissos profanos não se encaixavam com a posição oficial da Igreja em uma ou outra questão social ou política, começaram a surgir os conflitos. O caso que bem exemplificou essa tensão foi o que aconteceu com a JUC no começo da década de 1960. O resultado desse embate ideológico gerou uma ruptura dentro da JUC, os principais líderes e militantes do movimento estudantil cristão decidiram formar, em 1962, uma nova organização política, de inspiração marxista, denominado de Ação Popular (LÖWY, 2016, p. 86).

Além desses movimentos organizados, outros grupos de leigos desempenharam um papel, também relevante, na formação do Cristianismo da Libertação, embora não tenham passado pela mesma dinâmica de autonomização. As equipes de especialistas que trabalhavam para os bispos e conferências episcopais preparando instruções e propondo planos para as pastorais e, algumas vezes, redigindo suas declarações. Esses economistas, sociólogos, planejadores urbanos, teólogos e advogados constituíam uma espécie de aparelho intelectual leigo da igreja. Vale ressaltar ainda a participação das ordens religiosas na vanguarda dessa nova prática e do novo pensamento teológico. Jesuítas, Dominicanos, Franciscanos, tanto dos ramos masculinos quanto femininos. De maneira que a maioria dos teólogos da libertação era religiosa (LÖWY, 2016, p. 87). Lembrando que o bispo Dom Inocêncio Engelke, antes de ser sagrado bispo de Campanha, pertencia a Ordem dos Frades Menores.

4.3.3 A proposta de reforma agrária da Igreja Católica e os seus múltiplos agentes dinamizadores.

Diante das proposições apresentadas ao longo da pesquisa, não é possível dizer que a posição da Igreja com relação à urgência de se discutir soluções para a questão agrária foi fruto de um único fator e, conseqüentemente, tinha sido realizado, exclusivamente, pela

hierarquia católica sem a influência direta ou indireta de outros agentes dinamizadores. As possibilidades de análises são múltiplas e, necessariamente, precisam que seja levado em conta elementos internos e externos à Igreja. Dentre estes vetores, pode-se destacar a sua Doutrina Social; os princípios teológicos da doutrina cristã; os movimentos de leigos da ACB; os bispos progressistas e o PCB que em função da radicalização pregada pelo manifesto de agosto instigou a Igreja a tomar uma iniciativa, isto é, a reagir no sentido de se antecipar à revolução.

Todavia, a indicação da Igreja em ter que se manifestar sobre a questão agrária não se originou no Brasil, mas foi uma iniciativa da própria Igreja universal. Vale ressaltar, o discurso do cardeal Giovanni Battista Montini que, em nome do Vaticano, afirmou que os problemas novos suscitados pelo mundo rural e, por sua presença no conjunto dos demais ambientes humanos, não deveriam apanhar de surpresa os cristãos, ou seja, era chegada a hora da Igreja também começar a refletir sobre esta questão.

O primeiro elemento que embasou a posição da Igreja foi a sua Doutrina Social. Com a publicação da encíclica *Rerum Novarum*, analisada no primeiro capítulo, a Igreja iniciou uma ampla discussão com relação à necessidade de não mais adiar a sua inserção na sociedade. Inspirado no social catolicismo idealizado pelo bispo alemão Von Ketteler, Leão XIII percebeu que era chegada a hora da Igreja se manifestar diante das injustiças causadas pelo modo de produção desumano, contra os operários. A sua inquietação pôde ser percebida no preâmbulo da encíclica, quando afirmou que o desejo das sociedades contemporâneas, pelo progresso, deveria passar das regiões da política para a esfera da economia social, como uma maneira de reduzir as desigualdades sociais. Segundo o pontífice, tanto o capitalismo, quanto o socialismo, contribuiriam para o agravamento das condições de vida dos operários.

Na esteira daquilo que havia afirmado Leão XIII, João XXIII defendeu ainda, que o fato da Igreja estar inserida na sociedade tem sempre consequências positivas no campo econômico e social e, que os cristãos não poderiam deixar de sentir a obrigação de melhorar as estruturas e as condições da ordem temporal, por respeito à dignidade humana. Apesar da preocupação com o social não ser uma novidade dentro da Igreja, sua Doutrina Social sistematizou esta prática.

O segundo fator que pressionou a Igreja a assumir uma posição com relação à questão agrária tem fundamentos teológicos e concerne à discussão acerca do direito à propriedade, dentro da perspectiva cristã. Segundo o Antigo Testamento, o direito à propriedade não diz respeito apenas à relação do homem com os bens deste mundo, mas é

também, uma questão de justiça social. No Novo Testamento, Jesus não questionou o direito de propriedade, mas interveio todas as vezes que o apego à propriedade foi visto como uma ameaça ao crescimento espiritual dos discípulos. Para São Basílio Magno, a terra foi dada a todos os homens e, portanto, ninguém deveria considerar como próprio aquilo que não lhe era necessário.

Segundo Tomás de Aquino, Deus tem o domínio principal sobre todas as coisas. Ele mesmo, na sua providência, concedeu ao homem o necessário para o seu sustento corporal, por isso, o homem possui o seu domínio natural. Leão XIII, por meio da *Rerum Novarum*, afirmou que a propriedade particular e pessoal é para o homem de direito natural. Sendo assim, deve ter sob o seu domínio não só os produtos da terra, mas, ainda, a própria terra. A aquisição de bens é fundamental para que o trabalhador conquiste uma vida digna e humana e, possa prover à sua sustentação e as necessidades da vida.

Por meio da encíclica *Mater et Magistra*, João XXIII defendeu que quando a Igreja assegura o princípio da propriedade privada, tem em vista garantir um valor ético e social. No entanto, não quer dizer que ela pretenda conservar pura e simplesmente o estado presente das coisas, nem proteger, por princípio, o rico e o plutocrata contra o pobre e o proletário, mas é como se fosse a expressão da vontade divina e a garantia da liberdade essencial da pessoa humana, tida como um elemento insubstituível da ordem social.

O terceiro elemento representa os movimentos de leigos da ACB. Mesmo que os documentos que trataram da proposta de reforma agrária não tenham se referido diretamente à participação dos leigos engajados nos debates, eles tiveram um papel relevante. A ACB, ao ser criada, foi-lhe confiado o papel de auxiliar na formação de uma sociedade genuinamente cristã, de maneira que, passou a representar um dos principais agentes transformadores sociais subordinados à hierarquia eclesiástica. É verdade que nada ou, quase nada, se falou da JAC, nem mesmo o autor Luiz Alberto Gomes de Souza como um dos pesquisadores que mais escreveu sobre as ligas, deu grande destaque, preferiu pesquisar sobre a JUC e a JEC. Mas, como a ACB foi criada para dar voz aos leigos, é plausível acreditar que direta ou indiretamente, ela contribuiu para o debate acerca da reforma agrária. Entretanto, esta percepção que revelou a ausência dos movimentos sociais nas assembleias, como aconteceu na I Semana Ruralista em que não apareceu nenhuma menção aos trabalhadores, induziu Thomas Bruneau, a defender a hipótese de que a Igreja agiu, solitariamente, na elaboração dos seus projetos sociais, com o intuito de exercer influência na sociedade brasileira. Entretanto, a pesquisa tem demonstrado que é possível realizar outras interpretações.

O quarto fator diz respeito à posição de um grupo progressista do episcopado, que além de ter sido pressionado pelos fatores já mencionados, também foi impulsionado por duas circunstâncias relevantes. A primeira foi a ameaça socialista. A Igreja se viu pressionada a apresentar uma alternativa que, de alguma forma, fizesse frente às propostas de reforma agrária do PCB. A prova foi o fato da I Semana Ruralista (setembro de 1950) ter sido convocada um mês após o manifesto de agosto, organizado pelo partido comunista. Esta percepção levou o sociólogo José de Souza Martins a afirmar que, a Igreja estava mais preocupada com as questões sociais e menos com a reforma agrária. O segundo aspecto foi evitar que, no Brasil, acontecesse aquilo que acontecera na Europa. Segundo o Papa Pio XI, a Igreja, durante o século XIX, errou quando não apresentou um projeto que garantisse algum tipo de assistência social aos operários e, conseqüentemente, mantivesse-lhe influenciando estes grupos sociais. Para o bispo Dom Inocêncio, no Brasil, este erro deveria ser evitado mediante a atuação da Igreja junto aos trabalhadores rurais.

E, por fim, o papel do PCB, mesmo sendo um agente que se fundamentava em pressupostos, que em tese, eram distintos daqueles defendidos pela Igreja, contribuiu de alguma maneira, para que ela se posicionasse diante da questão agrária. A Igreja, diante do discurso radical do partido comunista, foi coagida a se antecipar à revolução, como afirmou a carta de Campanha e, entrou na disputa pelo campo sociopolítico brasileiro. Como vetor externo, atuou, portanto, como uma força dinamizadora de provocação da instituição católica.

Em suma, as interpretações aferidas pelos autores ajudaram a compreender quais foram as razões assumidas pela Igreja para se reposicionar dentro da sociedade e conseguir manter-se como uma instituição relevante para a formação sociopolítico do Brasil, dentro do recorte cronológico estabelecido por essa pesquisa. Pôde-se observar que a proposta de reforma agrária, como um, entre outros projetos sociais da Igreja, foi fruto da preocupação da instituição em querer estar em sintonia com os desafios do mundo contemporâneo e, ao mesmo tempo, ocupar o seu espaço na sociedade. Entretanto, na contramão daquilo que defendeu Thomas Bruneau, de que o objetivo da Igreja se limitou ao fato dela querer manter a sua influência na sociedade mais ampla e, por isso, instrumentalizou suas ações para alcançar esse fim, admite-se que esta assertiva seja apenas parte de uma hermenêutica possível extraída dos fatos. Em razão de sua inserção na sociedade, a instituição também foi influenciada pelo diferentes grupos sociais que

defendiam os seus interesses e, que por afinidade eletiva, passaram a caminhar na mesma direção.

Na esteira daquilo que afirmou Pierre Sanchis de que mesmo a Igreja sendo considerada uma instituição hegemônica, a partir da segunda metade do século XX, passou por um inevitável processo de diversificação da sua estrutura ideológica. É plausível afirmar que, mesmo diante da sua tradicional hegemonia, ela é uma comunidade dinâmica dentro da sociedade, influenciando e sendo influenciada, mas nunca neutra ou ausente.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Segundo Adilson Schultz (2012, p. 58), o imaginário religioso brasileiro carrega em si algo de intocável que sempre escapa às mais detidas observações. Sempre parece permanecer alguma coisa que as pessoas não revelam, que os ritos não decifram, que o pesquisador não entende. Constata-se que o empírico está apenas, parcialmente, disponível para a progressão do saber. Parece fazer parte da religião e de seus fiéis um zelo, por não vinculá-la a conhecimento, a não compor lógica, a não se dar por inteira às análises. De maneira que, estudar religião exige do pesquisador um inevitável contentamento com a parcialidade. Diante destas observações e com o temor de não cometer incoerências, serão feitas, portanto, apenas algumas considerações sobre alguns dados revelados pela pesquisa e, não propriamente uma conclusão do objeto estudado.

A proposta de reforma agrária elaborada pela Igreja Católica é o reflexo de um longo processo de reflexão acerca de como a instituição enfrentaria os novos desafios do mundo contemporâneo. A Igreja, pressionada pelos acontecimentos sociais, políticos e religiosos precisou estabelecer uma posição que, de alguma forma, reposicionasse-lhe dentro do mundo secularizado.

Um primeiro passo importante da Igreja foi a publicação da encíclica *Rerum Novarum* que representou a inauguração, de maneira sistematizada, da sua nova concepção de mundo, marcada pela preocupação em defender alguns princípios básicos relacionados com a justiça social. Dentre os temas abordados, a encíclica tratou do direito à propriedade privada e da sua função social como condição inalienável das garantias indispensáveis à existência humana. Parece que não é possível dissociar este discurso com relação à defesa da propriedade privada, apesar da pesquisa ter demonstrado que foi um assunto debatido, em muitas ocasiões, ao longo da história da Igreja, das objeções feitas pelo materialismo histórico. Ao mesmo tempo em que a Igreja defendia o direito à propriedade, negava a ideia de estatização da propriedade. Vale ressaltar ainda que, a Igreja, apesar de defender a propriedade privada e, sendo a propriedade privada, um dos pressupostos do modo de produção capitalista, reconheceu que a prática das injustiças sociais era de responsabilidade deste modo de produção perverso. Com a mesma ênfase, defendeu também, que a negação da propriedade implicaria em um ato de subserviência dos operários ao Estado. Como proposta, a Igreja sugeriu a ideia do social catolicismo, assunto que será objeto de estudo para pesquisas futuras.

Com a separação entre a Igreja e o estado, a Igreja Católica no Brasil deu início a uma reorganização interna. Orientado pelo Vaticano, o episcopado brasileiro ganhou novos membros e passou a assumir um protagonismo não permitido antes, devido o regime de padroado. Com a preocupação de formar as bases de um novo modelo eclesial, o Padre Júlio Maria defendeu a aproximação da Igreja com o povo, no sentido de formar uma Igreja menos hierarquizada e mais militante com as questões sociais, enquanto o arcebispo Dom Sebastião Leme, fundamentado no fato do Brasil ser majoritariamente católico, afirmou que a Igreja deveria exercer um papel relevante nas decisões políticas e sociais. Duas das suas ações merecem ser destacadas: a sua aproximação com o poder estatal, que ratificou a ideia de nação associada à religião e, a criação da ACB, que possibilitou, por meio das ligas católicas, um maior dinamismo dentro do catolicismo.

No que concerne à análise da proposta de reforma agrária apresentada pela Igreja Católica, alguns pontos foram cruciais para a sua compreensão. Dom Inocêncio Engelke, na introdução da carta de Campanha, ressaltou que a sua iniciativa não representava algo alheio às determinações do Vaticano, mas estava em sintonia com a Doutrina Social da Igreja. Assim como a encíclica *Rerum Novarum*, a carta pastoral de Campanha também começou denunciando as injustiças cometidas contra os trabalhadores. Quanto às razões que motivaram a sua publicação, o bispo Dom Inocêncio defendeu que seria uma forma de se antecipar à revolução; evitar que os fiéis migrassem para os centros urbanos e, conseqüentemente, que eles tivessem contato com as ideias defendidas pelo PCB. A novidade apresentada pela carta foi o incentivo para que as comunidades formassem líderes, esse papel geralmente era ocupado pelo Padre da comunidade e, por fim, que além da distribuição de terras, os trabalhadores deveriam ter acessos a alguns serviços de assistência social. No entanto, o documento não especifica como deveria ser feita a partilha das terras e quais as terras deveriam ser partilhadas, por isso, não é possível concluir se havia interesse da Igreja em promover a reforma agrária.

A proposta de reforma agrária da Igreja pode ser resumida em quatro momentos. O primeiro foi a elaboração do documento: Pastoral sobre o problema rural, dos bispos do Rio Grande do Norte. De maneira mais sistematizada, o documento sugeriu que fossem utilizadas as estruturas de organização dos trabalhadores já existentes nas paróquias e nas dioceses; propôs melhoria das técnicas de plantio; utilização de máquina agrícola, criação de cooperativa e, que o programa fosse subsidiado pelo Estado. O segundo foi apresentado pelos bispos e prelados do Vale do São Francisco reunidos em Aracaju. Eles afirmaram que o

não cumprimento da função social da terra era responsável pela concentração fundiária no Brasil. O terceiro ponto diz respeito à realização da segunda assembleia geral da CNBB, que teve como objetivo estabelecer algumas regras que deveriam ser observadas quanto à realização da reforma agrária. Por meio do documento da CNBB: “A Igreja e a reforma agrária”, o episcopado apresentou o conceito de reforma agrária; deixou claro quem deveria realizá-la; ratificou o direito individual da propriedade; que fosse feita de forma gradativa e que houvesse a preocupação em estudar detalhadamente as áreas disponíveis para serem distribuídas. O documento da CNBB, portanto, tratou de unificar o discurso da Igreja em torno da questão agrária.

O quarto momento e, certamente, o mais importante para a construção da proposta da Igreja foram os encontros dos bispos do Nordeste, que representaram um novo momento da reflexão da Igreja. Em sintonia com o projeto desenvolvimentista do governo federal e com o seu apoio, os bispos propuseram uma série de ações sociais com o objetivo de melhorar a situação do atraso econômico da região. Vale ressaltar, que a proposta de reforma agrária, mas não somente, ganhou novos contornos. O governo juntamente com a Igreja perceberam que o desenvolvimento/progresso ia além da questão agrária e, por esta razão, foram criados vários projetos de desenvolvimento. As sugestões apresentadas pelos bispos do Nordeste serviram de parâmetro para outros debates que foram acontecendo em outras regiões do país.

Todavia, a proposta de reforma agrária foi se tornando um projeto de toda a Igreja, a prova foi a convocação de uma reunião pela Comissão Central da CNBB, em outubro de 1961, no Rio de Janeiro, com a participação do núncio apostólico Dom Armando Lombardi, dos membros das Comissões Episcopais da ACB, do Apostolado dos Leigos e da Ação Social. Motivada pela publicação da encíclica *Mater et Magistra*, que tinha como um dos temas abordados a exigência da justiça em relação aos setores de produção e que defendia serem, os agricultores, os verdadeiros promotores do desenvolvimento econômico, social e cultural no meio rural. O segundo momento que demonstrou uma afinidade do pensamento social da Igreja no Brasil com o Vaticano diz respeito à publicação da encíclica joanina *Pacem in Terris*. O Papa ratificou o discurso do episcopado brasileiro quando defendeu que fossem garantidos os direitos à existência; a um digno padrão de vida e o direito aos valores morais e culturais. Entretanto, aquilo que as encíclicas estavam propondo, a Igreja no Brasil já havia discutido nas suas assembleias.

Quando o presidente João Goulart lançou o conjunto de projetos denominados de Reformas de Base, a Igreja, por meio da Comissão Central da CNBB, publicamente declarou apoio por entender que o simples acesso à terra não significava a solução definitiva para todos os problemas relacionados às condições de infortúnio do trabalhador rural, mas era inadiável cumprir o direito natural e, garantir-lhe o acesso à propriedade.

O presidente João Goulart, de acordo com os argumentos da Doutrina Social da Igreja e parafraseando João XXIII, afirmou como fundamento natural para a vida o direito e o uso dos bens da terra, ao qual corresponde a obrigação fundamental de conceder uma propriedade para todos. Durante o seu governo, foram criadas a Superintendência da Reforma Agrária, o Comissão Nacional de Sindicalização Rural e o Estatuto do Trabalhador Rural.

A Igreja Católica, beneficiada por um modelo de laicidade compósito, que possibilitou uma espécie de cooperação com o Estado, tornou-se uma religião pública e, adaptou-se aos novos desafios da contemporaneidade para preservar os seus interesses, ou seja, diante das ameaças vindas, sobretudo, das zonas rurais e promovidas pelos comunistas, de perder espaço, ela tratou de apresentar uma série de projetos sociais com a finalidade de continuar exercendo influência dentro da sociedade. Segundo esta premissa, a proposta de reforma agrária visava alcançar este objetivo. Entretanto, esta interpretação não foi aceita pela maioria dos autores que pesquisaram este tema, pois, que a Igreja almejava manter a sua influência, é fato, mas, na busca pela manutenção do seu *status quo*, ela também sofreu influências internas, por meio dos movimentos criados pela ACB. Vale lembrar que estes movimentos não podem ser confundidos com o grupo progressista do episcopado e externa, a partir, por exemplo, dos grupos sociais ligados ao PCB.

Todavia, apresentar como agentes transformadores apenas a ideia de influência e de combate ao socialismo, omitiria o fato da Igreja ter procurado estabelecer uma relação de proximidade com os movimentos sociais. Além do mais, a ação dos católicos nas diversas zonas sociais se deu porque eles começaram a se mobilizar na defesa dos seus interesses e por transformação nas estruturas sociais do país. Entretanto, as mudanças que ocorreram na Igreja entre os anos de 1950 a 1964 só foram possíveis devido a uma série de eventos, dentre eles, a escolha do núncio apostólico, Armando Lombardi, de perfil reformista, que encorajou a inovação da Igreja. É plausível, portanto, que a Igreja tenha se modificado, em parte, para garantir que os seus interesses tradicionais fossem protegidos no momento que a sua influência estava em declínio, mas é aceitável, também, o fato dela ter mudado porque a luta

política levou pessoas e alguns movimentos a terem uma concepção de fé preocupada com os pobres e com a justiça social.

O conceito de influência não explica a profunda transformação ético-religiosa que ocorreu. Além do mais, as mudanças na Igreja são fruto da combinação ou convergência de transformações internas e externas à Igreja, que ocorreram a partir da década de 50 e, que se desenvolveram da zona rural, na direção do centro da Instituição católica, protagonizados pelos mais variados agentes dinamizadores, associados a outras mudanças que ocorreram na Europa e, durante o papado de João XXIII.

Como projetos de pesquisas futuras, três estudos merecem atenção. O primeiro seria dar continuidade a esta pesquisa, com intuito de perceber como a Igreja lidou com a questão agrária após o golpe civil/militar. Lembrando que em 1975, a Igreja criou a Comissão Pastoral da Terra e, em 1980, a CNBB publicou o documento: “A Igreja e a questão agrária no início do Século XXI”. A segunda seria fazer um estudo comparado entre a proposta de reforma agrária da Igreja Católica e o Estatuto da Terra, aprovado pelo governo militar em 30 de novembro, de 1964 e, o terceiro, analisar se as ligas católicas estão na gênese das Comunidades Eclesiais de Bases.

Estes estudos, portanto, podem ser entendidos como desdobramentos das pesquisas feitas para a elaboração desta dissertação. Por ora, o intuito foi demonstrar como a Igreja Católica, a partir de uma reflexão acerca da questão agrária, reposicionou-se dentro da sociedade.

6 FONTES DOCUMENTAIS.

A Igreja e a Reforma Agrária – Conclusões Gerais da II Assembleia Ordinária da CNBB. In: CNBB. **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (estudo da CNBB 11).

A Igreja e o Vale do São Francisco. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (estudo da CNBB 11).

Conclusões da II Assembleia Geral da CNBB. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (estudo da CNBB 11).

Declarações dos arcebispos e bispos presentes à reunião das Províncias Eclesiásticas de São Paulo. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11).

Declaração da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. In: **Plano de emergência para a Igreja do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1963 (Estudos da CNBB,1).

Declaração dos Bispos do Nordeste. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11).

Encontro dos bispos do Vale do Rio Doce. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11).

ENGELKE, Dom Inocêncio. Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11).

LEÃO XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____ **Bula Ad universas orbis ecclesias**. Disponível em: <http://dicionario.sensagent.com/Ad%20universas%20orbis%20Ecclesias/pt-pt/>. Acesso em: 28 de nov. 2018.

_____ **Carta Apostólica Cum Diuturnum**. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/letters/documents/hf_l-xiii_let_18981225_cum-diuturnum.html. Acesso em 25 de mar. 2019.

Mensagem da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. In: **Plano de emergência para a Igreja do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1963 (Estudos da CNBB, 1).

Decreto nº 119-a, de 7 de janeiro de 1890. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 28 de nov. de 2018.

Papa Paulo VI. *Decreto Unitatis Redintegratio*: sobre o ecumenismo, 1964, nº 1. Disponível em: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=unitatis+redintegratio+ppt>. Acesso em 06 de jan. 2020).

Pastoral sobre o Problema Rural. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11).

PIO IX, Papa. **Quanta Cura - sobre os principais erros da época**. (1864). Disponível em <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=quantacura&lang=bra>. Acesso em: 03 mar. 2019.

Papa Pio XI. **Carta Encíclica Quadragesimo Anno**. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/piusxi/pt/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_19310515_quadrag-esimo-anno.html. Acesso em: 28 de nov. de 2018.

Papa Pio XII. *Congresso Católico Internacional da Vida Rural*. In: *R.E.B.*, v.11, fascículo 03, set. 1951, p. 741-743.

Papa João XXIII. **Encíclica Social Mater et Magistra**. Disponível em http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.htm. Acesso em 18 de jun. de 2019.

_____ **Carta encíclica Pacem in Terris**. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em: 24 de jun. 2019.

PIO XI. Disponível em http://www.catolicoorante.com.br/docs/enciclicas/pioxi/hf_pxi_enc_19370319_diviniredemptoris_po.html. Acesso em 01 de abr. de 2017.

Pastoral coletiva do episcopado: ante os problemas atuais. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11).

Reunião extraordinária da Comissão Central da CNBB. In: CNBB, **Pastoral da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11).

V Assembleia Geral ordinária da CNBB. In: **Plano de Emergência para a Igreja do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1963. (Documentos da CNBB 76).

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

Apresentação pública do projeto de reforma agrária do governo Goulart – 1964. In: STEDILE, João Pedro (Orgs.) e ESTEVAM, Douglas. **A questão agrária no Brasil: O debate na esquerda: 1954-1964**. Expressão Popular, 2012.

ANTONCICH, Ricardo & SANS, José M. M. **Ensino social da Igreja: a Igreja sacramento de libertação**. 3ª Edição, Vozes: Petrópolis, 1992.

ANTUNES Ricardo. **Os comunistas no Brasil: as repercussões do VI Congresso da Internacional Comunista e a primeira inflexão stalinista no Partido Comunista do Brasil (PCB)**. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ael/article/view/2427>. Acesso em: 25 de fev. 2019.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em 13 de mar. de 2019.

BALTHAZAR, Pedro Henrique Barbosa. Sindicalização Rural no Governo de João Goulart (1961-1964): As Discussões Historiográficas Acerca do Campo Brasileiro. **Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-RIO: Saberes e Práticas Científicas**. 28 de julho a 1º de agosto de 2014. p. 1-11.

BANDEIRA, Marina. Movimentos sociais inovadores promovidos pela Igreja Católica no Brasil (1950-1990). In: SCHÜHLY, Günther; KÖNIG, Hans-Joachim; SCHNEIDER, José Odelso (Orgs.). **Consciência social: a história de um processo através da Doutrina Social da Igreja**. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

BARROS, Raimundo Caramuru de. **Brasil, uma Igreja em Renovação**, Petrópolis: Vozes, 1967.

BAUER, Martin W. GASKELL, George. **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BAUMWORCEL, Ana. **As escolas radiofônicas do MEB**. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-nacionais/6o-encontro-2008/1/As%20escolas%20radiofonicas%20do%20MEB.pdf>. Acesso em 16 de jun. de 2019.

BEGER, Peter Ludwig. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. **A dessecularização do mundo: uma visão global**. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, abr. 2001. p. 9-23.

BLOCH, March. **Introdução à história**. Lisboa: Europa-América, 1949.

BRUNEAU, Thomás C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

CÂMARA, Dom Jaime de Barros. MOTTA, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos. SILVA, Dom Augusto Álvaro da. SALGADO, Dom José de Medeiros. GOMES, Dom Fernando. **A Igreja e a situação do meio rural brasileiro**. R.E.B., v. 21, fascículo 04, dez.1961, p. 950-953.

CÂMARA, Dom Helder. **Revolução dentro da Paz**. Rio de Janeiro: Editora Sabiá, 1988.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **A Igreja e o desenvolvimento**. São Paulo: Cebrap, 1971.

CARVALHO, Abdias Vilar de. A Igreja Católica e a Questão Agrária. In: PAIVA, Vanilda (Org). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 68-103.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, jul./set. 2017. p. 855-886.

CASANOVA, José, **Public religions in the modern world**. Chicago: the university of chicago press, 1994.

CELLARD, André. A análise documental. In: NASSER, Ana Cristina A. (Org). **Pesquisa qualitativa: enfoque epistemológico e metodológico**. 3ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 295 – 316.

CINTRA, Dom Sebastião Leme da Silveira. **Carta Pastoral**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1916.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Pesquisa histórica e análise de conteúdo: pertinência e possibilidades. **Estudos Ibero-americanos**, PUCRS, v, XVIII, nº 1, junho, 2002. p. 183 – 194.

COSTA, Iraneidson Santos. Os bispos nordestinos e a criação da CNBB. **Cultura e comunidade**. Belo Horizonte, Brasil, v.9 n.15, jan./jun, 2014, p. 109-143.

DE SALIS, Carmem Lúcia Gomes. **Estatuto da terra: a origem e (des) caminhos da proposta de reforma agrária nos governos militares**. Tese (Doutorado de história) – faculdade de ciências e letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2008.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Trabalhismo, Nacionalismo e Desenvolvimentismo: um projeto para o Brasil (1945-1964). In: FERREIRA, Jorge (org.). **O Populismo e sua História: Debate e Crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 167-203.

DIAMICO, Manuela de Souza. Reformas de Base: Goulart e a Estrutura Agrária. **Em Debate**: Rev. Dig. nº 3. Florianópolis, 2007, p. 69-86.

Discurso de abertura do I Encontro pelo Presidente JK. In: ROCHA, Dom Jaime Vieira. (org). **Sob os signos da Esperança e da responsabilidade social**: anais do I e II Encontros dos Bispos do Nordeste (Campina Grande, 1956 / Natal, 1959). Campina Grande: Eduepb, 1960.

DOMBROWSKI, Osmir. **A opção pelo Estado**: um estudo sobre o envolvimento da Igreja Católica com o problema da reforma agrária no Brasil. Disponível em: <https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/166/146>. Acesso em: 08 de mar. de 2019.

FARIAS, Sara Oliveira. MEB-Igreja-sindicatos rurais: As histórias do MEB na diocese de Amargosa-Bahia (1970-1980). **XXVII Simpósio nacional de história**: conhecimento histórico e diálogo social. Natal/RN 22 a 26 de junho de 2013.

FERRARI, Alceu. **Igreja e desenvolvimento**: o Movimento de Natal. Natal: Fundação José Augusto, 1968.

FILHO, Rafael Del'Omo. **Liga Comunista Internacionalista**: uma concepção original do desenvolvimento histórico brasileiro. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/7092_Del%20Omo_Rafael.pdf. Acesso em 25 de fev. 2016.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: GIUMBELLI, Emerson & BELIVEAU, Veronica. (Orgs.). **Religião, Cultura y Política en las Sociedades del Siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013.

_____. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, vol. 28. nº 2, 2008.

_____. **O Fim da Religião** – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOMES, Dom Fernando. Reforma Agrária. In: R.E.B., v. 21, fascículo 02, jun.1961, p. 389-399. Biblioteca Nacional (BN), cód. 2-136, 01,01.

GUIMARÃES, Alberto Passos. Quatro séculos de latifúndio – 1963. In: STEDILE, João Pedro, ESTEVAM, Douglas. (Orgs). **A questão agrária no Brasil**: O debate tradicional – 1500-1960. 2ª. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. p. 35-78.

_____. As três frentes da luta de classes no campo brasileiro – 1960. In: STEDILE, João Pedro, ESTEVAM, Douglas (Orgs). **A questão agrária no Brasil**: O debate tradicional – 1500-1960. 2ª. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. p. 89-110.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNIOR, A. F. de Melo. Sim, para frente, mas primeiro para trás: o pensamento católico Alemão e o mundo do trabalho no final do século XIX. **XXVII Simpósio Nacional de História** – ANPUH. Natal/RN, 22 a 26 de julho de 2013. p. 1-13.

LEITE, Fábio Carvalho. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, 31(1): 32-60, 2011.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipótese para uma interpretação.** Petrópolis RJ: Vozes, 1979.

LÖWY, Michel. **A Guerra dos Deuses – religião e política na América Latina.** Petrópolis: Vozes, 2000

_____ **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2016.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985).** São Paulo: Brasiliense, 2004.

MAYER, Castro, SIGAUD, Proença, OLIVEIRA, Plínio. **Reforma agrária, problema de consciência.** Disponível em <http://www.pliniocorreadeoliveira.info/livros/1960%20-%20ReformaAgrariaQuestConci%C3%AAncia.pdf>. Acesso em 18 de abr. de 2018.

MARCHI, Euclides. Igreja e povo: católicos? Os olhares do padre Júlio Maria e de dom Sebastião Leme da Silveira Cintra sobre a catolicidade do brasileiro na passagem do Século XIX para o XX. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n°. 55, p. 83-110, jul./dez. 2011. p. 83 -110.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileiros católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, maio-ago. 2011. p. 238-258.

MARIA, Padre Júlio. **A Igreja e o povo.** São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.

_____ **O Catolicismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1950.

MARTINS, José de Souza. **Reforma Agrária: O Impossível Diálogo.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

_____ **Caminhando no Chão da Noite: Emancipação Política e Libertação Social do Campo.** São Paulo: Hucitec, 1989.

_____ **A Militarização da Questão Agrária no Brasil, (Terra e Poder: o problema da terra na crise política).** Petrópolis: Vozes, 1984.

_____ **Os Camponeses e a Política no Brasil – as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político.** Vozes: Petrópolis, 1981.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil.** 2ª edição, São Paulo: Paulinas, 2011.

MEDEIRO, Leonilde Servolo de. **Reforma Agrária no Brasil: História e atualidade da luta pela terra.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira.** São Paulo: Companhia das letras, 2009.

MONTERO, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. **Debates do NER**, ano 19. n. 33 jan./jul. 2018. p. 1-20.

_____ Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos** 74, março, 2006 p. 47-65.

MORAIS, Clodomir Santos de. História das ligas camponesas do Brasil. In: STEDILE, João Pedro e ESTEVAM, Douglas (org.). **A questão agrária no Brasil: O debate na esquerda: 1954-1964**. Expressão Popular, 2012. p. 21-70.

NASCIMENTO, Rhuan R. do & SILVA, Alessandro G. da. A Propriedade na Doutrina Social da Igreja Católica. **Revista de Geopolítica**, v. 9, nº 2, jul./dez. de 2018. p. 106 – 121.

NATIVIDADE, Melissa de Miranda. A Questão Agrária no Brasil no Governo João Goulart: uma Arena de Luta de Classe e Intraclasse (1961-1964). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, julho 2011. p. 1-16.

NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula. Os princípios sociais da Doutrina Social Católica. In: RAUSCHER, Anton; ALTHAMMER, Jörg; BERGSDORF, Wolfgang e DEPENHEUER Otto. (Orgs). **Handbuch der Katholischen Soziallehre**. Berlim: Duncker & Humblot, 2008, p. 143-163.

OLIVEIRA, Eder Renato de. **A Revolução Brasileira no campo: o PCB e a política da reforma agrária na década de 1950**. Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/Eventos/2014/jornadadeestudosagrarios/oliveira_eder_renato.pdf. Acesso em 16 de fev. de 2019.

OLIVEIRA, Alexandre Luís de, Dom Sebastião Leme e as estratégias de atuação do catolicismo nos anos 1930. **Faces de Clio**, Revista discente do programa de pós-graduação em História – UFJF. Vol. 2 | N. 4 | JUL./DEZ. 2016. p. 88 -98

OLIVEIRA E LUNA, Luis Henrique de. **As Relações entre o Núncio Apostólico no Brasil e o Arcebispo de Olinda e Recife, durante os Primeiros Anos do Regime Militar (1964-1969)**. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/09/19.-As-Rela%C3%A7%C3%B5es-entre-o-N%C3%BAncio-Apost%C3%B3lico-no-Brasil-e-o-Arcebispo-de-Olinda-e-Recife-Durante-os-.htm>. Acesso em 10 de jun. de 2019.

PORPHIRIO, Max Fellipe Cesário. O Nordeste e o Campo Brasileiro, 1961. **XXVIII Simpósio Nacional de História** - Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios, 27 a 31 de julho de 2015, Florianópolis/SC. p. 1-18.

PRADO JR, Caio. A questão agrária e a revolução brasileira. In: STEDILE, João Pedro, ESTEVAM, Douglas. (Org). **A questão agrária no Brasil: O debate tradicional –1500-1960 2ª**. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. p. 79 – 87.

_____ **A questão agrária no Brasil**. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1979.

PRADO JR, Caio & FERNANDES, Florestan. **Clássicos sobre a revolução brasileira**. Ed. Expressão Popular: São Paulo, 2005.

PRADO, Carlos. **A Internacional Comunista e a interpretação da América Latina: crítica às teses do VI Congresso**. Anais do XII Encontro Internacional da ANPHLAC. Campo Grande/MS, 2016. Disponível em: http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/Carlos%20Prado_Anais%20do%20XII%20Encontro%20Internacional%20da%20ANPHLAC%20docx.pdf. Acesso em 25 de fev. 2019.

Proposta de reforma agrária da bancada do PCB na constituinte de 1946. In: STEDILE, João Pedro; ESTEVAM, Douglas (Orgs.). **A Questão Agrária no Brasil: O Debate na Esquerda: 1946-2003**. Expressão Popular, 2012.

RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982.

RODRIGUES, Leôncio Martins. O PCB: Os dirigentes e a organização: In. FAUSTO, Boris. **O Brasil Republicano: Sociedade e política (1930-1964)**. São Paulo: Difel, 1983.

RODRIGUES, Fabiana de Cássia. **MST: formação política e reforma agrária nos anos de 1980**. Tese (doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2013.

ROSA, Lilian R. de Oliveira. **A Igreja Católica romana e o Estado brasileiro: estratégia de inserção política da santa sé no Brasil entre 1920 e 1937**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista. Franca, 2011.

RUA, Maria das Graças. **Políticos e Burocratas no Processo de Policy Making: A Política de Terras no Brasil, 1945-1984**. Tese (Doutorado em história) – Faculdade de Ciências Humanas, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1992.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis e cidadãos – percurso de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001. p. 9-57.

SARDICA, José Miguel. A recepção da doutrina social de Leão XXIII em Portugal. **Lusitânia Sacra**, 2ª série, 16, 2004. p. 367-383.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **O associativismo cristão no sul do Brasil a contribuição da sociedade união popular e da liga das uniões coloniais para a organização social e o desenvolvimento sul-brasileiro**. Tese (doutorado em História) – Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2001.

_____ Social-catolicismo e associativismo cristão: Alemanha e Sul do Brasil. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS. v. XXIX. n° 2. Dez. 2003. p. 117-134.

SCHERER, Dom Vicente. Propostas de reforma agrária da igreja conservadora – 1961-1962. In: STEDILE, João Pedro; ESTEVAM, Douglas (orgs.). **A Questão Agrária no Brasil: O Debate na Esquerda: 1946-2003**. Expressão Popular, 2012.

SELL, Carlos Eduardo, BRUSEKE, Franz Josef. **Mística e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2006.

SILVA, Franscino Oliveira. O Concílio Plenário Latino-Americano (1899) primeiras aplicações na Diocese de Diamantina. **Revista de Cultura Teológica**, v. 16 - n. 64 - Jul/Set 2008. p. 109 – 125

STEDILE, João Pedro. A História da questão agrária – Introdução. In: STEDILE, João Pedro; ESTEVAM, Douglas (Orgs.). **A questão agrária no Brasil: o debate tradicional – 1500-1960**. 2ª. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SCHERER, Irineu Roque. **Concílio Plenário na Igreja do Brasil: a Igreja no Brasil de 1900 a 1945**. São Paulo: Paulus, 2014.

SCHULTZ, Adilson. Estrutura Teológica do Imaginário Religioso Brasileiro. In: BOBSIN, Oneide; LINK, Rogério Sávio; DE LA PAZ, Nívia Ivette; ANDRÉAS, Núñez Iuri (Orgs). **Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro**. São Leopoldo: Oikos, 2012.

SOUZA. Luiz Alberto Gómez de. **Classes Populares e a Igreja nos caminhos da história**. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 240.

_____ As várias faces da Igreja Católica. **Estudos avançados**, v.18 n. 52; São Paulo Set./Dez. 2004. p. 77-95.

_____ A Igreja Católica e a questão social. **São Paulo em Perspectiva**, 11(4) 1997. p. 76-81.

TERRA. Dom João Evangelista Martins. A Rerum Novarum dentro do seu contexto sociocultural. **Síntese Nova Fase**. v. 18 n.54, 1991. p. 347-366.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2007.

WERLE, André Carlos. **A revista de tropas do exercito católico alemão. Congressos Católicos na Alemanha e no Sul do Brasil**. Tese (doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2006.