

Da Igreja Romana à Igreja dos pobres: crítica e utopia nas missivas de frei Betto (1969-1973)

Bruno Dias Santos¹

RESUMO: O principal objetivo do artigo é o de analisar as representações sobre a Igreja Católica através do conjunto de cartas que frei Betto redigiu no período em que esteve preso (1969-1973). Observa-se que o discurso do frade dominicano apresenta uma leitura negativa do passado da Instituição e também a construção de um modelo utópico para a mesma. Por meio da comparação dessas representações, a intenção desse trabalho é de tentar identificar as premissas que constituem o núcleo de suas ações e interpretações e, conforme as considerações do historiador francês Serge Bernstein, aquilo que organiza sua “chave de leitura do real”.

Palavras-chave: Igreja católica; Frei Betto; Ditadura civil-militar; Cultura política.

The Roman Church to the Church of the poor: and utopia in critical missives Frei Betto (1969-1973)

ABSTRACT: The main objective of this article is to analyze the representations about the Catholic Church through the set of cards that Frei Betto wrote in the period in which he was imprisoned (1969-1973). It is observed that the discourse of Dominican friar shows a negative reading of the past of the institution and also the construction of a utopian model for the same. By comparing these representations, the intention of this work is to try to identify the assumptions that form the core of their actions and interpretations and, according to the considerations of the French historian Serge Bernstein, what organizes their "key to reading the real".

Keywords: Catholic Church; Frei Betto; civil-military dictatorship; political Culture.

INTRODUÇÃO

Carlos Alberto Libânio Christo, conhecido por Frei Betto, é destacado nacionalmente como uma das mais importantes referências na produção literária memorialística sobre a ditadura civil-militar brasileira (1964-1985). Mais do que isso, o escritor é claramente uma figura proeminente na história

¹ Mestrando em História pela Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis (FCL-UNESP/Assis-SP). Possui graduação em História pela mesma Instituição.

recente do catolicismo brasileiro por representar uma nova concepção sobre o que é ser cristão e o papel da Igreja Católica no mundo contemporâneo.

Segundo filho, dentre oito, do advogado Antônio Carlos Vieira Christo e da especialista em culinária, Maria Stella Libânio Christo, Frei Betto nasceu na capital mineira, Belo Horizonte, em 1944. Foi militante e presidente nacional da Juventude Estudantil Católica (J.U.C.). Em 1965 ingressou na ordem dos frades pregadores, a popular ordem dos dominicanos.

No ano de 1969, o promissor frade dominicano - que naquele ano embarcaria para estudar teologia na Alemanha - foi preso sob a acusação de integrar a ALN, organização de luta armada liderada pelo ex-deputado e dirigente do PCB, Carlos Marighella. A função do religioso, que colaborava com a luta armada desde 1967, era ajudar os perseguidos políticos a fugirem do país, atravessando a fronteira do estado com a Argentina e o Uruguai².

A ação política do frade não colocava em risco apenas uma trajetória intelectual e religiosa promissora, pois colaborar com uma ofensiva ao regime autoritário que se instaurou no Brasil com o golpe de Estado empreendido pelas Forças Armadas, juntamente com amplo apoio de setores civis, significava ter sua vida e liberdade ameaçadas. Assim, as razões que o levaram a correr tamanho perigo e a tomar tal atitude constituem o tema desse trabalho.

O interesse em se identificar as motivações para o engajamento político do dominicano justifica-se por contribuir para a compreensão da conjuntura política brasileira e também das mudanças que se iniciavam no catolicismo brasileiro.

O objetivo do artigo é identificar, através de cartas redigidas pelo dominicano durante o período de mais de três em que foi mantido sob cárcere, parte dos princípios que possibilitam perceber uma “chave de leitura do real” criada por Frei Betto, ou seja, sua expressão de cultura política.

Rodrigo Patto Sá Motta, a partir das considerações do historiador francês, Serge Bernstein, define a cultura política como:

² Frei Betto se transferiu para o seminário Cristo Rei, na cidade gaúcha de São Leopoldo, em 1969. No sul do país, ele almejava se preparar para a viagem à Alemanha, em novembro do mesmo ano, onde iria cursar teologia. Outro motivo que o fez abandonar a cidade de São Paulo foi a ameaça da repressão, que o levava à clandestinidade nos primeiros meses daquele ano.

Conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhadas por determinado grupo humano, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspirações para projetos políticos direcionados ao futuro (MOTTA, 2010, p. 18).

Segundo Berstein:

A força da Cultura política como elemento determinante do comportamento do indivíduo resulta, em primeiro lugar, da lentidão e da complexidade da sua elaboração. Adquirida no decurso da formação intelectual, beneficia do caráter de certeza das primeiras aprendizagens. Reforçada pela confrontação destas com os acontecimentos surgidos durante a existência humana, continua a aumentar em poder de convicção e no papel de chave de leitura do real (BERSTEIN, 1998, p. 360).

A cultura política é um fenômeno caro à pesquisa histórica por apresentar uma dupla face: ela exprime não só a formação e a “chave de leitura do real” do indivíduo, como também faz referência ao grupo social ao qual ele pertence. Assim sendo, pode-se considerar frei Betto o representante mais notório de um grupo bastante específico de pessoas que tem em comum a mesma cultura política. Estes seriam estudantes universitários católicos, nascidos na década de 1940, de classe média urbana e frequentadores dos grupos especializados da Ação Católica, como a JEC e a JUC.

Por sua condição de religioso consagrado, opta-se pela análise de suas representações da Igreja Católica, subentendendo-se o papel central que elas possuem em sua formação e ideário. Observa-se uma clara tensão entre a leitura negativa que o escritor tem do passado da instituição e as aspirações para o futuro da mesma e, ainda, da ampla visibilidade aos princípios que ele interiorizou ao longo do tempo em seus espaços de transmissão de valores.

1960: REFORMISMO CATÓLICO

A JEC foi um dos principais “espaços de formação” na vida do frei Betto. Através do agrupamento criado em 1935 e reformulada por Dom Helder Câmara em 1947, o frade teve contato com o princípio que guiou as aspirações por mudança no catolicismo brasileiro, com o surgimento do clero progressista que posteriormente também seria assumido pelo episcopado latino-americano, na conferência de Medellín, e pela Igreja de Roma, com o Concílio Vaticano II.

Embora não se possa fazer uma generalização muito rígida, e seja essencial respeitar a distinção entre os objetivos e motivações de cada uma dessas iniciativas, todas elas incentivaram, com intensidade distinta, um novo cristianismo baseado na *consciência crítica* da realidade histórico-social.

O chamado “Clero Progressista” incentivava os leigos e as comunidades em que atuavam a tomarem consciência da situação histórico-social do país, “buscando uma maior participação de seus membros, em vista da construção do que entendiam ser uma comunidade mais livre, justa, solidaria e fraterna” (DELGADO; PASSOS, 2003, p.98).

Um crescente número de padres criticava a estrutura e práticas sociais, inclusive o elitismo, a concentração de poder e de recursos econômicos nas mãos de uma pequena minoria, a pobreza de milhões de brasileiros, as limitadas oportunidades de educação e de mobilidade social do pobre, o sistema fundiário e as condições das favelas urbanas (MAIWARING, 2004, p. 68).

A partir do início dos anos 1950, parte do episcopado do Brasil, principalmente aqueles que desenvolviam seu trabalho pastoral nas regiões mais pobres e predominantemente rurais, promoveu uma série de encontros para discutir a questão agrária, o que resultou na publicação de documentos altamente críticos à estrutura fundiária do país. O primeiro desses eventos foi a Semana Ruralista que aconteceu na cidade de Campanha-MG, no ano de 1950, dando origem à carta pastoral: “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”, que foi assinada pelo bispo diocesano, Dom Inocêncio Engelk (MARTINS, 2012, p.29).

As críticas do clero progressista estavam circunscritas a limites regionais, no entanto, com a criação da CNBB, em 1952, por Dom Helder Câmara, ganharam visibilidade nacional. Embora os bispos progressistas fossem minoria no episcopado brasileiro, em sua primeira década de atividades, eles ocuparam os principais postos da instituição, entre eles, o cargo de secretário-geral, ocupado por seu criador até 1964 (MAIWARING, 2004, p. 65).

O progressismo que “reinava” na Igreja do Brasil foi um fator decisivo para a recepção das reformas promovidas pelo Concílio Vaticano II. Estas

foram acolhidas com entusiasmo e vistas como ferramentas para enfrentar o futuro; ao contrário da Igreja europeia, que via no evento a oportunidade para resolver antigas questões como: o cisma com o Oriente, com o protestantismo ou com a sociedade moderna (BEOZZO, 2001, p. 249).

O Concílio Vaticano II se insere em um período de reflexão acerca do papel do catolicismo na sociedade moderna. As encíclicas e documentos dos papas João XXIII e Paulo VI marcaram a década de 1960 por seu conteúdo social, que buscava dialogar com os dilemas sociais do momento e firmar um compromisso com a promoção humana.

A primeira encíclica de cunho social da década de 1960 foi a “Mater et Magistra”; publicada em 1961, nela, João XXIII procura reafirmar o papel de “mestra das nações” assumido pela Igreja diante das questões do presente, principalmente ao abordar noções como propriedade privada, associações de trabalhadores e o intervencionismo do Estado na economia.

A doutrina de Cristo, com efeito, une, por assim dizer, a terra ao céu, pois assume o homem na sua totalidade, alma e corpo, intelecto e vontade, ao mesmo tempo em que o impele a elevar a mente das mutáveis condições de vida presente às alturas da vida eterna, onde lhe será dado gozar um dia de uma felicidade e de uma paz que não terá fim. Essa a razão pela qual, ainda que a Igreja caiba santificar as almas e faze-las participantes dos bens eternos. Ela se preocupa, entretanto com as necessidades cotidianas dos homens, não só as que dizem respeito à subsistência e às condições de vida, como as que se referem ao seu bem-estar e à sua prosperidade, sob todas as formas que possam assumir com o progresso dos tempos (PAPA JOÃO XXIII in SANCTIS, 1972, p. 225).

A preocupação de João XXIII com a promoção do bem-estar do homem em sua totalidade, não só espiritual, como desejava a igreja tridentina, é retomada seis anos após a publicação da “Mater et Magistra”, pelo papa Paulo VI, em sua encíclica “Populorum Progressio”. O pontífice afirma a necessidade de que a Igreja assuma uma nova postura perante o mundo moderno, atenta aos “sinais dos tempos” (PAPA PAULO VI in SANCTIS, 1972, p. 397).

O desejo dos dois papas (que ocuparam o trono pontifício nas décadas de 1960 e 1970), de que a Igreja incentivasse e participasse da promoção humana, se tornou a determinação institucional que guiaria o processo de

reforma iniciado como a constituição apostólica “*Humanae Salutis*”³; publicada no dia 25 de dezembro de 1961.

O Concílio Vaticano II foi um marco divisor na história da Igreja Católica no século XX. Anunciado em janeiro de 1959, por João XXIII, teve seu início em 1962, e foi encerrado em dezembro de 1965 pelo então papa Paulo VI⁴. Ele se colocou como marco entre o passado e o futuro da instituição, por tentar solucionar antigas querelas e estabelecer uma nova compreensão do papel do catolicismo na contemporaneidade.

A Igreja buscou reformular sua liturgia⁵ e ação pastoral, de forma que estas dialogassem com a sociedade moderna, “as novas percepções anunciadas por João XXIII exprimiam uma linguagem histórico-social” (DELGADO; PASSOS, 2003, p. 112). Era preciso se aproximar do leigo, identificado como “povo de Deus”. A partir do Concílio, o laicato ocupou um papel central no discurso do catolicismo, que passou a enfatizar a promoção humana.

As orientações do Concílio Vaticano II, ao mesmo tempo em que deram legitimidade às práticas e ideais da ala progressista do clero brasileiro, se tornaram a fonte de inspiração para uma nova prática pastoral no país, mais centrada nos leigos e nas comunidades locais.

O representante mais emblemático da recepção do Concílio Vaticano II na América Latina foi o documento final do segundo Encontro do Episcopado Latino Americano (CELAM), que ocorreu na cidade colombiana de Medellín, em 1968.

Nesse documento, os bispos incentivavam o povo a participar ativamente das transformações sociais, por meio da politização e da consciência religiosa (SERBIN, 2001, p. 247). No entanto era o momento de não se restringir apenas às palavras, pois era preciso agir para promover o desenvolvimento humano:

³ Através dessa constituição apostólica, o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II.

⁴ João XXIII faleceu em 3 de junho de 1963, em meio ao Concílio. Após dezoito dias, seu sucessor, Paulo VI, foi eleito o novo pontífice.

⁵ As mudanças litúrgicas promovidas pelo Concílio Vaticano II procuravam estabelecer uma maior identificação entre a Igreja Católica e a cultura dos leigos. As mudanças mais significativas foram: o abandono do latim (língua oficial da instituição) nas missas, que passaram a ser celebradas em língua vernácula; os padres deixaram de celebrar de costas para a assembleia e foram liberados da obrigação de usar batina preta.

Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. É necessário agir. A hora atual não deixou de ser a hora da “palavra”, mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação (CELAM, 1984, p. 5).

Desejamos afirmar que é indispensável a formação da consciência social e a percepção realista dos problemas das comunidades e das estruturas sociais. Devemos despertar a consciência social e hábitos comunitários em todos os meios [...] (CELAM, 1984, p. 18).

Ao mesmo tempo em que se reafirmava o compromisso da Igreja Latino-Americana com os preceitos do Concílio Vaticano II, o documento final da conferência enfatizou em seu discurso teológico a “opção preferencial pelos pobres”, tomando como eixo de orientação pastoral, a junção entre a fé e a crítica à situação histórica na América Latina:

O mandato particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos a uma distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados e os povos segregados por uma causa ou outra, estimulando e acelerando as iniciativas e estudos que com esse fim se realizem (CELAM, 1984, p. 146).

EFERVESCÊNCIA CULTURAL E RADICALIZAÇÃO POLÍTICA

Enquanto os anos 1960 prometiam reformas para a Igreja Católica, através do Concílio convocado por João XXIII, para o Brasil eles prognosticavam uma “revolução”. O mundo dividido entre o capitalismo norte-americano e o socialismo das repúblicas soviéticas (URSS) influenciava o embate ideológico entre a Doutrina de Segurança Nacional e a efervescência cultural nos meios intelectuais, marcada pela “hegemonia da esquerda” (SCHWARZ, 1978, p. 62). Esse choque entre “dois mundos” se agravou com o golpe de Estado que levou os militares ao poder em 1964, e o engajamento político de civis que, como frei Betto, almejavam tanto a revolução socialista como a derrubada do regime autoritário.

Internacionalmente, o ideal revolucionário sofreu uma profunda revalorização, influenciada, sobretudo, pela luta por independência na Argélia e a resistência vietnamita à ofensiva norte-americana. No entanto, na América Latina a vitória da revolução cubana em 1959, comprovava para a esquerda do

continente a possibilidade real de uma revolução e o foquismo⁶ como melhor alternativa para a realidade do continente; o que se somava à insatisfação com a orientação soviética: “considerado burocrático e acomodado à ordem internacional estabelecida pela guerra fria incapaz de levar as transformações sociais, políticas e econômicas necessárias pra chegar ao comunismo” (RIDENTI, 2000, p. 34).

Segundo Ridenti, no Brasil, essa busca de uma alternativa socialista terceiro-mundista criou um “romantismo revolucionário”.

Em linhas gerais, o conceito se define como a busca e a formulação das características que seriam próprias do autêntico homem brasileiro. Este teria suas raízes na zona rural do interior do país, longe do mundo urbano capitalista e desumano. Seria através desse “ser”, pertencente ao passado pré-capitalista, que o terceiro mundo gestaria o “homem novo”. O autor define esse romantismo como “revolucionário” por não ser uma simples visita ao passado, mas, a busca de um modelo pra a construção do futuro.

As manifestações artísticas, principalmente no meio universitário, eram a expressão desse ideal revolucionário que tomava o pensamento de uma geração marcada pela contracultura, pelas revoltas estudantis e pelos protestos contra a guerra do Vietnã. A UNE, principal representação estudantil na época, vivia um momento de profunda politização. Além de incentivar o engajamento político dos estudantes, promovia projetos de conscientização, promoção da cultura popular, como o CPC da UNE volante, mantendo-se sempre aliada ao PCB e a outras organizações de esquerda.

Além da UNE, a ação de outros movimentos aumentava o clima de politização e de radicalização dos movimentos sociais, entre eles estavam: o MEB de Paulo Freire que ganhava destaque no início da década; as Ligas Camponesas lideradas pelo deputado Francisco Julião, que na década de 1960 assumiam o exemplo da revolução cubana como única forma possível de acabar com a estrutura fundiária do país, por conta da rejeição absoluta da

⁶ O Foquismo é uma teoria revolucionária desenvolvida por Régis Debray. A teoria do Foco afirma que a revolução não necessita de um partido político para liderá-la, e a ideia de que um pequeno núcleo guerrilheiro agindo no campo, por ser o local ideal, daria início a uma mobilização da massa, que tomaria o poder. Inspirados na ação de Fidel Castro e Che Guevara em Cuba, grupos guerrilheiros do Brasil também assumiram esse projeto revolucionário; temos como exemplo a ALN de Carlos Marighella.

reforma agrária pelo Congresso. O movimento de subalternos das Forças Armadas também estava mobilizado para exigir a democratização da instituição e a mudança de uma série de regras internas como a questão do casamento e do direito ao voto. Também as dissidências do PCB, como o ORM-Polop, começam a surgir dispostas a enfrentar a luta revolucionária para alcançar o socialismo. O próprio PCB agitava os sindicatos. E por fim, os nacional-revolucionários liderados por Leonel Brizola, que defendiam a execução imediata das reformas de base, mesmo que elas provocassem um confronto com os grupos conservadores (FERREIRA, 2003, p. 355).

Enquanto grande parte da juventude intelectualizada do país almejava a revolução socialista, os militares também desejavam uma “revolução”, no entanto essa deveria ser orientada pela Doutrina de Segurança Nacional e contra o comunismo internacional.

Ao mesmo tempo em que a vitória da revolução cubana fez a esquerda latino-americana crer na iminente propagação da revolução socialista por todo o continente, também instigou em oficiais da ESG (Escola Superior de Guerra) e setores conservadores da sociedade brasileira como: empresários, político e religiosos, a certeza da iminência de um golpe comunista no país. Essa inquietação foi redimensionada com a eleição de João Goulart⁷ e a radicalização dos grupos de esquerda.

A principal tarefa assumida pelo governo de João Goulart era a resolução da crise econômica em que o país se encontrava e a execução das reformas de base que deveriam abranger os setores: universitário, agrário, tributário, político e urbano. Além de garantir o direito de voto aos analfabetos e subalternos das forças armadas, e a legalização do PCB.

No entanto, a estratégia de conciliação empreendida pelo presidente, em um momento de profunda radicalização política, não só fez fracassar o seu plano de reformas por via parlamentar, como o colocou em uma situação de isolamento político, até o início de 1964. Os grupos conservadores não

⁷ João Goulart se tornou presidente em 7 de setembro de 1961, no entanto, sob o regime parlamentarista. O novo sistema político foi instituído para pôr fim à crise sucessória que se instaurou com a renúncia de Jânio Quadros. Restringir os poderes do chefe do poder executivo foi a solução encontrada para satisfazer os grupos civis e militares que não aceitavam sua posse. Jango assumiu plenos poderes em 6 de janeiro de 1963, após o plebiscito que propunha o retorno do presidencialismo.

estavam dispostos a negociar, e para a esquerda, a palavra “conciliar” era sinônimo de “trair” os interesses do povo (FERREIRA, 2003, p. 376).

Se por um lado, a esquerda via no governo João Goulart a oportunidade para realizar reformas estruturais que, modernizariam o capitalismo brasileiro, retirariam o país do jugo imperialista norte-americano e abririam caminho para a revolução socialista; de outro, os grupos conservadores e direitistas enxergavam uma ameaça aos seus interesses e ao direito de propriedade privada. Também acreditavam que a proximidade entre o presidente e as organizações de esquerda era um sinal claro da infiltração comunista no governo, que poderia resultar em um golpe de Estado.

No início de 1964, diante do fracasso de sua política de conciliação e das manobras do governo americano (BANDEIRA, 1978, p. 108) para agravar ainda mais a crise econômica em que o país se encontrava, Jango aliou-se à esquerda, confiando na força que ela supunha ter. A aliança foi formalizada com a realização do comício na Central do Brasil, no Rio de Janeiro, em 13 de março do mesmo ano. A partir daí, o grupo conspirador conseguiu ainda mais apoio frente à ala legalista das forças armadas, principalmente após o anúncio do decreto SUPRA⁸ e da anistia dada aos marinheiros⁹.

O ápice desse período de radicalização política, que levou militares e civis a conspirarem contra o governo, e os EUA, com apoio de empresas nacionais e multinacionais, a promoverem uma “bem orquestrada política de desestabilização” (BORGES, 2003, p. 20), foi o golpe de Estado que derrubou o presidente João Goulart em 31 de março 1964 e deu início a um regime autoritário que durou 21 anos.

⁸ O decreto SUPRA foi anunciado em 13 de março de 1964, durante o comício na Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Nele, João Goulart estabelecia a desapropriação de latifúndios com área superior a 500 hectares e das terras localizadas às margens de açudes, ferrovias e rodovias.

⁹ No dia 25 de março de 1964 foi realizado um ato público no sindicato dos metalúrgicos do Rio de Janeiro, em comemoração ao segundo aniversário da Associação dos Marinheiros e Fuzileiros Navais do Brasil. O evento, que já havia sido proibido pelo ministro da marinha, Sílvio Mota, se tornou um momento de reivindicação para a categoria. No mesmo dia, Mota emitiu a ordem de prisão contra os seus organizadores. No entanto, o grupo de fuzileiros, liderados pelo contra-almirante Cândido Aragão, encarregados de executar as ordens, se recusaram a efetuar as prisões e aderiram aos revoltosos. A posição de Aragão provocou a renúncia do ministro e gerou revolta na oficialidade da marinha, que exigia a sua punição. Quando deixaram o sindicato, no dia 27, por meio de um acordo com o governo, Aragão voltou ao seu posto, e os fuzileiros foram presos e, em seguida, anistiados.

Segundo Dreifuss, o centro estratégico de toda essa conspiração foi o “complexo IBAD/IPES” (DREIFUSS, 1981, p.155). Embora conservadores desde a sua criação, os dois institutos financiados por empresas estrangeiras assumiram o anticomunismo como orientação para suas ações, e a derrubada do governo Goulart como objetivo imediato. Por meio de sua influência em jornais e agências de publicidade, promoveu uma campanha para alertar a sociedade das inclinações do presidente e da infiltração comunista no governo. Além de convencer parte da população, principalmente religiosos, empresários e políticos, sobre suas ideias, o IBAD/APES conseguiu o apoio de um grupo de militares ligados a ESG para empreender um golpe “preventivo”:

A história do complexo IPES/IBAD relata o modo pelo qual a elite orgânica da burguesia multinacional e associada evoluiu de um limitado grupo de pressão para uma organização de classe capaz de uma ação política sofisticada, bem como o modo pelo qual evoluiu da fase de projetar uma reforma para o estágio de articular um golpe de Estado (DREIFUSS, 1981, p. 174).

O Golpe significou imediatamente uma “caça às bruxas” contra o inimigo interno, contando com prisões arbitrárias, aposentadorias compulsórias para funcionários públicos, intervenção nos sindicatos e repressão política.

No entanto, foi em 1968 que definitivamente a DSN foi consolidada, através da decretação do Ato Institucional nº5 pelo general Costa e Silva, no dia 13 de dezembro.

O AI-5 fomentou a guerra interna física e psicológica anti-subversiva, utilizando dos meios de comunicação para a propaganda ideológica e a tortura física, como forma de obter informações, para a desarticulação de grupos de esquerda ou de terrorismo estatal (BORGES, 2003, p. 28). Suas medidas mais austeras determinavam que o presidente da república poderia decretar intervenção nos estados e municípios, suspender os direitos políticos de qualquer cidadão por dez anos, cassar mandatos eletivos, aposentar ou demitir funcionários públicos, decretar estado de sítio sem consultar o Congresso e, por fim, suspender o direito de *habeas corpus*.

IGREJA CATÓLICA: CRÍTICA E UTOPIA

A Igreja Católica é o tema mais abordado nas missivas de frei Betto; embora essa constatação possa parecer óbvia por se tratar de um frade, é preciso creditar sua reflexão sobre a instituição ao momento de profundas reformas e reorientação pelo qual ela atravessava, e que ele vivenciou passo a passo. O questionamento sobre uma nova maneira de ser cristão e sobre uma nova postura para a Igreja diante do mundo contemporâneo ganhou contorno institucional em 1962, com o Concílio Vaticano II, no entanto, em sua experiência pessoal, ele já vinha sendo instigado desde sua entrada na JEC, em 1957.

A Igreja brasileira, que até então havia se colocado ao lado da elite, detentora do poder político e econômico, era incitada naquele momento pelas encíclicas sociais, juntamente com o Concílio Vaticano II e o documento final do CELAM (1968), a assumir uma postura crítica frente à desigualdade social e aos abusos do poder. Ela deveria, pois, abandonar o assistencialismo aos pobres, em nome de um novo compromisso: a promoção humana; tanto espiritual quanto material. A discrepância entre o papel histórico da instituição no Brasil e as aspirações inauguradas pelas novas orientações já era razão suficiente para provocar um grande debate e motivar o frade a refletir sobre a instituição a qual pertencia; no entanto, a simultaneidade desse processo de reformas, com as arbitrariedades do regime militar brasileiro, se tornou um catalizador para o debate sobre qual deveria ser seu papel na sociedade e qual postura ela deveria assumir frente ao Estado.

A mudança de atitude do episcopado brasileiro frente à ditadura civil-militar deixa evidente o quanto a década de 1960 significou, para a Igreja do Brasil, um período de reorientação e forte questionamento. No dia 03 de junho de 1964, pouco mais de dois meses após o golpe, a CNBB publicou um manifesto saudando as forças armadas por salvarem o país do perigo vermelho:

Atendendo à geral e angustiosa expectativa do povo brasileiro que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as forças armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa terra. (...) Ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos

livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que se levantaram em nome dos supremos interesses da nação (CNBB in MAIWARING, 2004, p. 102).

Em menos de uma década, parte expressiva do clero brasileiro passou a criticar duramente o autoritarismo do governo, sua política econômica que aumentava o abismo social entre ricos e pobres, a violação dos direitos humanos nas prisões e os órgãos de repressão, como o DEOPS e a OBAN. O documento “A marginalização de um povo” é um exemplo emblemático dessa mudança de postura; emitido pelos bispos do Amazonas, em 6 de maio de 1973, ele denunciava a violência promovida pelo Estado e por empresas privadas contra pequenos posseiros;

É preciso vencer o capitalismo. É ele o mal maior, o pecado que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria. (...) enquanto uns poucos são donos desses lugares e meios de trabalho, a grande maioria do povo está sendo usada e não tem vez. A grande maioria trabalhará para enriquecer uns poucos e estes enriquecerão às custas da miséria da maioria (CNBB in MAIWARING, 2004, p. 114).

Se por um lado, as novas orientações da Igreja provocavam um intenso debate no meio institucional, por outro, juntamente com o engajamento político de alguns dos seus membros, elas levaram até mesmo os militares a questionar quais eram as responsabilidades da instituição na sociedade brasileira e sobre quais assuntos ela deveria se manter distante.

Segundo Serbin, um dos principais temas das reuniões entre bispos e militares, na comissão Bipartite, era o conflito ideológico entre a doutrina social da instituição e a segurança nacional; as discussões se concentraram, principalmente, nas concepções do episcopado latino-americano e da Teologia da Libertação.

A Bipartite foi criada em 1970 para estabelecer uma via de diálogo entre a hierarquia Católica e o governo militar, com a finalidade de minimizar os conflitos entre as duas instituições:

Ao todo, a Bipartite realizaria 24 encontros durante o governo Médici e os primeiros meses da presidência de Geisel, na tentativa de evitar um conflito ainda pior entre a Igreja e o Estado. De várias maneiras a

comissão se diferenciava substancialmente de esforços anteriores de diálogo: sua duração, o fato de ser secreta, a novidade de incluir oficiais do serviço de informações, sua natureza em geral sistemática e a intensidade do debate sobre temas de vital interesse para a Igreja e o Exército (SERBIN, 2001, p. 213).

O documento de Medellín foi duramente criticado por adotar, segundo a visão militar, o uso de “conceitos análogos aos da guerra revolucionária. Dessa forma, Medellín podia fornecer ‘preciosos auxílio’ à causa comunista” (SERBIN, 2001, p. 250). A radical polarização vivida nos anos 1960 levou os militares a considerarem justiça social equivalente à subversão (SERBIN, 2001, p. 269); o que fez com que os novos ideais da Igreja Católica fossem considerados uma ameaça à ordem social.

Na concepção dos militares, o conflito entre Igreja e Estado só cessaria caso as duas instituições se concentrassem em suas próprias responsabilidades. A Igreja deveria limitar-se à esfera espiritual, pois o domínio temporal seria responsabilidade exclusiva do Estado. “Religião e política são esferas distintas [...] não compete à Igreja promover o bem comum temporal” (SERBIN, 2001, p. 254).

Serbin afirma que:

Apesar da posição anticomunista da Igreja, acreditavam que ela tinha pouca compreensão da guerra revolucionária e dos métodos usados pela esquerda para cooptar grupos suscetíveis, como os estudantes e o clero. Na visão dos oficiais, os bispos deixaram ingenuamente de considerar esses perigos enquanto levavam adiante sua nova doutrina (SERBIN, 2001, p.249).

Por meio de suas cartas do cárcere, frei Betto também questiona a postura da Igreja frente ao regime; através de duras críticas à instituição, o autor procura compreender as razões que levavam os bispos a auxiliarem os presos políticos, sem, contudo, enfrentar com todas as forças a ditadura. No entanto, mais importante do que observar os resultados de sua reflexão, é compreender que, por meio dela, o autor apresenta a sua leitura do passado da instituição e suas aspirações para o futuro, o que nos permite visualizar a sua “chave de leitura do real”.

Apesar das críticas, frei Betto se mostra confiante no processo de renovação da Igreja Católica, além de sentir-se apoiado pela instituição. No período em que estiveram presos, os confrades dominicanos foram visitados por importantes nomes do clero brasileiro como: Dom Vicente Scherer¹⁰, Dom Agnelo Rossi¹¹, Dom Umberto Mazzoni¹², Dom Avelar Brandão¹³, Dom Tomás Bauduino¹⁴, Dom Paulo Evaristo Arns¹⁵, Dom José Gonçalves da Costa¹⁶, Dom Lucas Moreira Neves¹⁷; também pelos representantes da Ordem dos Frades Pregadores: padre Vincent de Couesnongle¹⁸, padre Aniceto Fernandez¹⁹ e frei Domingos Maia Leite²⁰. Não obstante, o mais importante gesto de apoio veio do Vaticano. Os representantes da ordem religiosa transmitiram aos prisioneiros, em suas visitas e pelas correspondências, a certeza de que Paulo VI tinha ciência da situação dos dominicanos brasileiros; de que recebeu a carta enviada pelos prisioneiros, e ainda, que escreveu uma reflexão acerca das cartas de frei Betto.

A solidariedade de parte da hierarquia Católica, além de potencializar em frei Betto a certeza da legitimidade de sua ação política, fez com que o autor enxergasse o grupo de dominicanos como uma parcela da Igreja Católica que estava encarcerada; essa percepção fica bastante evidente na expressão: “Igreja no cárcere”, que é utilizada diversas vezes pelo autor. O frade não vê o grupo como uma comunidade fechada em si, pertencente àquele ambiente; o que seria uma “Igreja do cárcere”.

Em carta aos familiares, de 03 de junho de 1972, o autor afirma:

Queria que vocês entendessem: bem ou mal, sou também a presença da Igreja aqui. Devo agir exatamente como Cristo agiria, solidário com os que sofrem. Os apóstolos não entenderam quando ele disse que deveria subir a Jerusalém para ser sacrificado. As coisas de Deus ultrapassam os limites

¹⁰ Cardeal, Arcebispo de Porto Alegre, RS (1947-1981).

¹¹ Cardeal, Arcebispo de São Paulo, SP (1965-1970).

¹² Núncio apostólico (1969- 1973).

¹³ Cardeal, Arcebispo de Salvador, BA (1971-1986).

¹⁴ Bispo de Goiás (1967-1998).

¹⁵ Arcebispo metropolitano de São Paulo, SP (1970-1998).

¹⁶ Bispo da diocese de Presidente Prudente, SP (1969-75); a qual pertence à cidade de Presidente Venceslau-SP, onde frei Betto cumpriu a última parte de sua pena.

¹⁷ Bispo-auxiliar de São Paulo, SP (1967-1974).

¹⁸ Representante do mestre da Ordem dos Frades Pregadores.

¹⁹ Mestre Geral da Ordem dos Frades Pregadores.

²⁰ Superior dos Dominicanos no Brasil.

a nossa lógica. A medida que a minha prisão trouxer alguma liberdade, principalmente espiritual, estarei convencido de que tudo isso tem um valor, um sentido que só à luz da fé pode ser captado e assumido (BETTO, 2008, p. 139).

Essa integração com a Igreja causou grande satisfação em frei Betto, mesmo que alguns bispos que visitaram os dominicanos na prisão não tenham se furtado de recriminá-los, duramente, na imprensa (BETTO, 2008, p. 50). Apesar disso, as críticas do dominicano ao episcopado brasileiro nascem da insatisfação com a postura da CNBB frente ao regime ditatorial. Para o autor, a instituição deveria cumprir sua missão apostólica de defender os pobres e denunciar, energicamente, as injustiças através da condenação da violência e o autoritarismo do governo.

A respeito do documento final da 11^o assembleia geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que aconteceu em Brasília-DF, de 16 a 27 de maio de 1970, frei Betto afirma:

A declaração dos bispos é fruto de inúmeras emendas costuradas sobre o texto original, uma colcha de velhos retalhos, cheia de lugares-comuns. Escreveram para si próprios. Gritaram *vive le roi* e entregaram-nos, entre papos-de-anjo e babas-de-moça, ao braço secular. [...] o que iriam dizer ou não a nosso respeito, não importava. Para nós a sorte está lançada e César nos destina ao espetáculo na arena. Importava, isso sim, aqueles que não têm nem pão nem circo (BETTO, 2008, p. 48).

Apesar das ações autoritárias do regime militar terem incitado um debate muito mais voltado para as iniciativas da Igreja Católica diante da política nacional, as críticas de frei Betto também se direcionam ao posicionamento da instituição diante da situação econômica do país.

No entanto, mesmo demandando outra postura ao episcopado, em face da grave situação político-econômica do Brasil, o frade dominicano não interpreta aquela, assumida por eles, como uma opção momentânea, adotada apenas por conta dos riscos que outra poderia acarretar; e que, assim sendo, poderia ser renegada a qualquer momento por uma simples iniciativa deles. Sua insatisfação nasceu do conflito entre sua leitura do passado e suas aspirações para o futuro da instituição. A atitude dos bispos teria, na visão do autor, raízes históricas que determinariam o seu presente, e precisaram ser

abandonadas para que a Igreja se reencontrasse com o modelo da “igreja primitiva”.

Nas cartas do cárcere, frei Betto interpreta o passado da Igreja Católica como profundamente marcado por duas importantes características: a função social legitimadora e a concepção teológica “cosmocêntrica” e dualista.

Para o frade, a Igreja, que nos primeiros séculos era uma comunidade em que todos tinham tudo em comum, e dividia seus bens com alegria, havia se tornado uma instituição altamente burocrática, que ao longo dos séculos, a fim de garantir sua autopreservação, exerceu a função de legitimadora de regimes políticos e econômicos. Ou seja, a instituição teria preferido frequentar a mesa dos ricos e poderosos, mesmo que esses tomassem atitudes reprovadas por ela, a promover um enfrentamento que pudesse por em risco sua existência institucional.

Diversas vezes, o autor relembra exemplos históricos do silêncio da instituição, que segundo ele: “tem enorme capacidade de perdoar e absolver as situações históricas” (BETTO, 2008, p. 94). Em carta endereçada aos seus familiares em, 23 de junho de 1970, ele afirma:

Quando tudo isso for contado no futuro, uma pergunta ficará: e a Igreja, não disse nada? Digo isso não para que venham em nossa defesa, mas porque é sua obrigação defender os direitos da pessoa humana promover os pobres, combater as (riscado pela censura do presidio) esta pergunta paira ainda sobre a Alemanha, onde 6 milhões de judeus foram dizimados sem que ‘ninguém visse’. Paira sobre o Vietnã; até agora ele não foi capaz de dizer quem tem razão naquela guerra. É a política do silêncio. O pecado da omissão. É justificável que se discuta em nível dos princípios, mas é inaceitável a covardia diante dos fatos (BETTO, 2008, p. 52).

Outro exemplo apresentado por frei Betto é a colonização da América Latina. Segundo o frade, além do pecado da omissão, a função legitimadora da Igreja lhe atribuiu parte da responsabilidade no processo violento que dizimou grande parte da população autóctone, assim como suplantou sua cultura e impôs a cultura europeia. O autor considera que a participação da instituição no empreendimento de portugueses e espanhóis se refletiu até mesmo na construção de sua própria estrutura nas colônias que, praticamente ignorando as identidades locais, se tornou altamente burocrática e ritualística:

Como é muito mais significativa a missa que tem, por cálice, um copo; por altar, um banco de tábua; por templo, uma cela apertada; por fiéis, prisioneiros! Fomos nós que no decorrer dos séculos, complicamos as coisas. Fizemos do familiar cerimonial; do coloquial, protocolo. Agora estamos naquela fase em que não sabemos se andamos de calção para acabar com o pudor alheio, ou se acabamos com o pudor alheio para, depois, andar de calção... (BETTO, 2008, p. 90).

Ressalta-se que todas as características da instituição identificadas e reprovadas pelo autor, como: a centralização na hierarquia, a incomunicabilidade com as diversas culturas, o burocratismo, o ritualismo e o assistencialismo aos pobres são consideradas reflexos de raízes históricas, ou seja, a ação da instituição não dependia das personagens que compunham a hierarquia no país ou dos interesses conjunturais; para que nascesse uma nova Igreja era preciso uma nova concepção sobre qual era o seu papel no mundo.

Se por um lado, o comportamento da Igreja diante do poder político seria reflexo de uma função histórica, por outro, sua ação diante da desigualdade social fincaria raízes em uma concepção teológica cosmocêntrica e dualista.

Segundo o autor, a concepção teológica da Igreja seria dualista por crer em uma separação absoluta entre história humana e divina; e cosmocêntrica, por tomar o crescimento espiritual como o único caminho possível e importante para alcançar a salvação. Assim sendo, as demandas da vida cotidiana do ser humano deveriam ser relegadas ao segundo plano, tudo o que importaria seria o conhecimento de Deus e de seu plano salvífico.

O assistencialismo aos pobres, historicamente exercido pela Igreja Católica, seria a característica na qual a sua função legitimadora e sua concepção teológica mais convergiriam; ao sentar à mesa dos ricos, a instituição pediria que estes, por caridade, aliviassem a triste realidade dos pobres, pois, tomando como referência sua concepção teológica, a justiça social não teria grande importância no processo soteriológico, o importante seria salvar a alma. Por consequência, esse entendimento que relegava a história humana a um papel secundário no plano da salvação, impediria que ela compreendesse o caráter estrutural dos males sociais, pois não se incentivava o diálogo com as ciências humanas.

Os princípios interiorizados por frei Betto em seus “espaços de formação” determinaram, diretamente, essa maneira negativa pela qual o autor “lê” o passado da Igreja Católica. No entanto, essa “chave de leitura do real” também influenciou a construção de um modelo utópico para a instituição: a “Igreja dos pobres”; suas características referenciam, claramente, o método “ver, julgar e agir”, aprendido na JEC, a busca por uma identificação cultural e a leitura dos “sinais dos tempos”, incentivada pelo Concílio Vaticano II; além da “promoção humana integral”, suscitada pelas encíclicas sociais e pelos teólogos progressistas.

Se aquilo que era reprovado por frei Betto no catolicismo brasileiro era fruto de uma função social somada a uma concepção teológica, o modelo de igreja idealizado por ele nasceria, justamente, de uma junção nesses moldes; embora sua nova função deveria ser a denúncia dos abusos de poder e injustiças sociais, e sua concepção teológica ter bases antropológicas solidificadas na ideia da construção do reino de Deus na terra.

Na linha do que diz o documento final do CELAM de Medellín, frei Betto considera que o compromisso principal da Igreja deve ser a causa dos pobres e oprimidos. Sendo a continuadora do projeto de um pobre entre os pobres, a instituição deveria converter-se radicalmente à condição que Jesus escolheu para si. Na visão do autor, essa opção teria que ser adotada de maneira austera, pois “não há conciliação possível entre opressores e oprimidos” (BETTO, 1982, p. 213). Para que ela assumisse um verdadeiro pacto ético com a causa dos pobres seria preciso, definitivamente, deixar de frequentar a mesa dos ricos. Continuar a pedir para que os poderosos aliviassem a situação dos pobres, por meio de obras de caridade, seria manter-se na ingenuidade, para não dizer na ignorância, do caráter estrutural da pobreza; ou mais grave ainda, continuar a omitir-se para garantir a sobrevivência institucional e legitimar a ordem social. Segundo o religioso: “[...] o cristianismo não se identifica com nenhuma ordem social; o cristianismo desafia e contesta todas elas” (BETTO, 2008, p. 44).

Em carta do dia 21 de novembro de 1972, para duas freiras, o autor afirma:

O Evangelho não deixa dúvida de que Cristo veio principalmente para pobres e marginalizados. O amor que encarna era sinal de contradição, sobretudo numa sociedade como aquela em que coxos e cegos eram tidos como criaturas castigadas por Deus. Jesus amava aqueles que as pessoas supunham rejeitadas pelo próprio Deus. A pobreza foi a própria condição de vida de Jesus. Por isso, algo está errado quando reconhecemos que a Igreja *precisa ser pobre, deve ir aos pobres*. É entre eles que deveria estar o *habitat* dela. Pois à medida que permanece em cumplicidade com ricos e poderosos, e influenciados por eles, tendemos a acreditar que suas soluções para o que concerne a promoção humana são mais sensatas e corretas. Pode a mesma mão que oprime conceder a liberdade? (BETTO, 2008, p. 197)

Se o seu compromisso ético deveria ser com os pobres, sua ação social deveria incentivar a promoção humana. Ao abandonar a posição assistencialista e paternalista, a Igreja deveria:

Lutar por uma estrutura social capaz de absorver toda a mão-de-obra disponível. Enfim, construir o mundo de maneira a ordená-lo ao reino de Deus. É isso que os pobres esperam dela, participar ativamente da solução dos graves problemas que afligem a humanidade. Não a maneira de um partido político, organizações de classe ou Estado, mas a sua própria maneira de mestra da história, servidora dos homens, instauradora da justiça divina do mundo (BETTO, 2008, p. 38).

A aspiração por uma transformação radical na ação social da Igreja Católica, suscitada pelo autor, se deve ao desejo de que ela se tornasse condizente com sua nova concepção da dinâmica do processo soteriológico. Estabelecer uma ordem social justa, que permitisse aos homens encontrarem o seu pleno desenvolvimento espiritual, cultural e material, seria, pois, a antecipação do reino de Deus e da salvação. Portanto, a instituição não poderia continuar enclausurada nos templos, cuidando das almas enquanto os corpos pereciam; era preciso um desenvolvimento pleno. Diante disso, frei Betto nega por completo o dualismo teológico. Ao abordar a relação entre a história divina e a humana, em uma carta a uma amiga, ele afirma:

Acredito que um e outro não se opõem, são complementares, têm igual valor perante Deus. Por isso não podemos ficar indiferentes, nem ignorar os problemas reais de nossos irmãos, 'imagem e semelhança de Deus'. Há que libertá-los espiritual e materialmente. Quem tem a barriga vazia não consegue rezar (BETTO, 2008, p. 50).

Com o abandono do dualismo teológico, a história humana ganharia uma importante revalorização no projeto salvífico de Cristo. Se Deus revelou seu plano de salvação na história humana seria, justamente, através do homem que seria possível conhecê-lo:

Prefiro não falar de um Deus lá-em-cima; isso exprime uma visão cosmocêntrica e nada significa para o homem atual, que já viu o *lá-em-cima* na TV. [...] temos uma visão superficial de Deus quando nos referimos a ele lá-em-cima. Só posso conhecer Deus assim como ele quis se fazer conhecido: Jesus Cristo. Por isso, ser cristão significa agir de uma nova maneira, amando eficazmente, combatendo as injustiças, vivendo na pobreza e na perseguição (BETTO, 2008, p. 51).

Para incentivar e participar da promoção humana seria preciso que a instituição se abrisse ao diálogo com as áreas do conhecimento que se debruçam sobre os problemas sociais e as demandas humanas. As ciências humanas não seriam colocadas acima do conhecimento teológico, mas elas forneceria os instrumentos para que a Igreja conhecesse e compreendesse o mundo em que agiria:

Assim como a teologia em bases cosmológicas exigiu a contribuição da física e da astronomia para certa concepção do Universo, a teologia contemporânea, em bases antropológicas, exige a contribuição das ciências sociais para apreender o processo histórico. A fim de não iludirmos com o suposto desenvolvimento de nossos países, e ter a certeza de que o ser humano não é a sua meta, precisamos, como os profetas, ter condições de analisá-lo a luz da Palavra que cria e liberta. Por exemplo, ao auxílio da economia política, que nos permite decifrar o mecanismo interno das relações de produção na América Latina. Nada do que é humano é estranho a Jesus Cristo (BETTO, 2008, p. 209).

CONCLUSÃO

Se a tibieza com que o episcopado brasileiro enfrentava o regime autoritário, em sua concepção, foi a razão inicial da intensidade e constância com que frei Betto abordou a Igreja Católica em suas cartas, e buscou identificar as raízes históricas para esse comportamento, o processo de reorientação e de mudanças vivido pela instituição no mundo todo nos anos 1960, o fez idealizar os traços que ele e toda uma geração de jovens católicos desejavam que caracterizassem a Igreja no futuro. No entanto, a tensão entre

sua leitura do passado e suas aspirações para o futuro revela, antes de tudo, os valores nos quais suas críticas e idealizações se referenciam; justamente, esse corpo de princípios, ou “chave de leitura do real”, é a expressão de sua cultura política.

A maneira pela qual o religioso analisa o passado e projeta um futuro para a Igreja não se baseia em uma complexa reflexão teórica no campo da sociologia ou da teologia. Embora estivesse inteirado desses debates, sua reflexão tem suas bases em ideias aprendidas em seus “espaços de formação”; são elas: o compromisso ético radical pelos pobres e oprimidos, o dever de dialogar com as ciências sociais para conhecer a realidade humana, e o mais importante, a justiça social como antecipação do reino de Deus.

FONTES

BETTO, Frei. *Cartas da prisão 1969-1973*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Muniz. *O governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil (1961-1964)*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

BEOZZO, José Oscar. *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia - 1959-1965*. São Carlos, 2001. 463 f. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-17092002-124007/pt-br.php>>. Acesso em: 19 ago. 2012.

BERSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). *Para uma História Cultural*. Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 1998.

BETTO, Frei. *Batismo de sangue: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

BORGES, Nilson. A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CELAM. *Conclusões de Medellín*. 5. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Catolicismo: Direitos Sociais e Direitos Humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; _____ (Orgs.). *O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DREIFUSS, René Armand. *1964: a conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. Tradução Ayeska Branca de Oliveira Farias et al. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

FERREIRA, Jorge. O governo Goulart e o Golpe Civil-militar de 1964. In: _____; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). *O Brasil republicano: O tempo da experiência democrática*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil, (1916-1985)*. Tradução Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARTINS, José de Souza. Primeira proposta de reforma agrária da Igreja Católica no Brasil – 1950. In: STEDILE, João Pedro. *A questão agrária do Brasil: programas de reforma agrária, 1946-2003*. São Paulo: Expressão popular, 2012.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Culturas Políticas na História: novos estudos*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro. Artistas da revolução, do CPC a era da TV*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANCTIS, Frei Antônio de. Encíclicas e Documentos Sociais: da “Rerum Novarum” a “Octogesima Adveniens”. São Paulo: LTR, 1972.

SCHWARZ, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogo nas sombras: Bispos militares, tortura e justiça social na Ditadura*. Tradução Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.