

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
NÍVEL MESTRADO**

EDMILSON PEREIRA CRUZ

**A REPERCUSSÃO DA QUESTÃO SOCIAL NOS DOCUMENTOS MAGISTRAIS DA
IGREJA CATÓLICA AO LONGO DO SÉCULO XX E OS JESUÍTAS**

São Leopoldo

2019

EDMILSON PEREIRA CRUZ

**A REPERCUSSÃO DA QUESTÃO SOCIAL NOS DOCUMENTOS MAGISTRAIS DA
IGREJA CATÓLICA AO LONGO DO SÉCULO XX E OS JESUÍTAS**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em História,
pelo Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues

São Leopoldo

2019

C957r Cruz, Edmilson Pereira.
A repercussão da questão social nos documentos
magistrais da Igreja Católica ao longo do século XX e os
jesuítas / Edmilson Pereira Cruz. – 2019.
129 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2019.
“Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros
Rodrigues.”

1. Jesuítas – Brasil – História – Séc. XX. 2. Igreja e
problemas sociais – Igreja Católica. I. Título.

CDU 27-789.5

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela oportunidade que me deu de participar de um dos maiores centros de pesquisa do país. Sem Sua ajuda, com certeza não teria conseguido.

Ao meu professor e orientador Prof. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues por todos os conselhos nestes dois anos, pelas orientações pontuais que fizeram com que este trabalho ganhasse corpo. Mas principalmente, quero agradecer pela sua dedicação e compreensão; sem isto e seu apoio, este trabalho não teria se concluído.

À minha família, mas de modo especial à minha esposa, Jéssica Cruz, por toda sua compreensão na minha dedicação neste trabalho, pelo seu carinho nos momentos de dificuldade, pelos seus conselhos nos momentos complexos e por todo seu amor e apoio em todos os momentos. Aos meus dois filhos, a Celina e o José Luís que tão pequeninhos já entenderam as complexidades de uma dissertação de mestrado, sou extremamente grato a Deus por estes presentes e a presença deles está totalmente ligada à história deste trabalho. Por fim, aos meus pais que foram uma importante base em toda a minha história que fizeram com que chegasse até este momento.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Unisinos, por todas as aulas e pelo conhecimento transmitido. Quero agradecer de forma especial aos professores Paulo Roberto Staudt Moreira e Marluza Marques Harres por disponibilizarem-se na qualificação e aprovação deste trabalho, seus conselhos e orientações foram de suma importância para alcanças os objetivos propostos.

Por fim, à todos meus amigos e alunos que nestes dois anos estiveram comigo e compartilharam de alguma forma com minha conquista.

*“Summum igitur in vita solamen est studium sapientiae, quam qui invenit felix est, et qui possidet
beatus.”*

Hugo de São Vitor

RESUMO

Este trabalho busca contribuir para a história da Companhia de Jesus no Brasil, levando em destaque a repercussão dos documentos magistrais sobre a questão social, no interior da Ordem Jesuítica entre os anos de 1960 a 1982. Nossa análise refere-se à ação social que os jesuítas irão desenvolver no Brasil depois da realização do Concílio Vaticano II, após as XXXI e XXXII Congregações Gerais da Ordem Jesuítica e da eleição do Geral Pedro Arrupe. Nosso objetivo é analisar como os jesuítas reagiram diante os documentos magistrais da Igreja sobre o apostolado social e como estes documentos influenciaram a mudança na postura dos jesuítas. Para tal intento, será necessário verificar a postura que o Geral Pedro Arrupe assumirá para conduzir a Companhia diante deste tema, tendo como base a sua carta aos jesuítas latino-americanos, intitulada: *Análise Marxista*. Neste estudo, usaremos como fonte os documentos da própria Companhia de Jesus – seus decretos e Atas das Congregações Gerais –, documentos pontifícios sobre a questão social da Igreja Católica, artigos e comunicações de revistas eclesiais no Brasil – como a revista jesuítica *Perspectiva Teológica* e a revista franciscana *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* – e, por fim, levantamentos históricos e bibliográficos sobre a ação da Igreja Católica no Brasil do século XX e sobre a questão política do Brasil nos anos analisados. Com isso verificamos uma alteração no discurso da Igreja Católica ao longo do século XX sobre a questão social, a qual possibilitou uma aproximação do catolicismo com algumas filosofias modernas, como o marxismo. Isto gerou uma mudança pastoral no interior de toda a Igreja Católica, nos movimentos católicos do Brasil e nas ordens religiosas, como os jesuítas.

Palavras-chave: Questão Social. Igreja Católica. Companhia de Jesus.

ABSTRACT

This paper seeks to contribute to the history of the Jesuit Order in Brazil, with emphasis on the impact of the magisterial documents about the social question, inside the Jesuit Order between the years 1960 and 1982. Our analysis refers to the social action that the Jesuits developed in Brazil after the Second Vatican Council, the XXXI and XXXII General Congregations of the Jesuit Order and the election of Superior General Pedro Arrupe. Our goal is to analyse how the Jesuits reacted to the Church magisterial documents on social apostolate and how these documents influenced the change in the Jesuits' attitude. To do so, it will be necessary to identify the attitude that Superior General Pedro Arrupe adopted to guide the Society of Jesus regarding this subject, based on his letter to Latin-American Jesuits, called *Marxist Analysis*. In this study, we shall use as sources documents from the Society of Jesus itself – its decrees and the Acts of the General Congregations --, pontifical documents on the Social Question in the Catholic Church, articles and communicates from ecclesiastical magazines in Brazil. Such as the Jesuit publication *Perspectiva Teológica*, and the Franciscan magazine *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Finally, historical and bibliographical research on the action of the Catholic Church in Brazil in the XX century, and on the political question of Brazil in those years. In doing so, we shall verify a change throughout the XX century in the discourse of the Catholic Church on the social question, which allowed the approximation between Catholicism and some modern philosophies, such as Marxism. This generated a pastoral shift inside the entire Church, in the catholic movements in Brazil and in religious orders, such as the Jesuits.

Key-words: Social Question. Catholic Church. Jesuit Order.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Fonte: Revista Eclesiástica Brasileira.....	61
Tabela 2. Fonte: Revista Perspectiva Teológica.....	110

LISTA DE SIGLAS

AC	Ação Católica
ACB	Ação Católica Brasileira
AP	Ação Popular
ARENA	Ação Renovadora Nacional
CEBS	Comunidade Eclesial de Base
CELAM	Conferência Episcopal Latino Americana
CIAS	Centros de Investigação e Ação Social
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros
DSI	Doutrina Social da Igreja
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LEC	Liga Eleitoral Católica
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDC	Partido Democrata Cristão
PJ	Pastoral da Juventude
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
SJ	Sociedade de Jesus
TL	Teologia da Libertação
UNE	União Nacional dos Estudantes
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 A IGREJA CATÓLICA DIANTE DO MUNDO CONTEMPORÂNEO.....	19
2.1 A Igreja Católica diante do mundo no século XX.....	21
2.2 A Doutrina Social da Igreja e o Concílio Vaticano II.....	33
2.3 Os reflexos da Doutrina Social na América Latina.....	39
3 O CATOLICISMO BRASILEIRO NO SÉCULO XX	49
3.1 A Igreja Católica no Brasil até 1950	50
3.1.1 Centro Dom Vital	51
3.1.2 Ação Católica Brasileira (ACB)	54
3.1.3 Liga Eleitoral Católica (LEC).....	56
3.1.4 Revista Eclesiástica Brasileira (REB).....	59
3.2 A Igreja Católica no Brasil em um novo contexto	67
3.3 Teologia da Libertação: Fé Cristã e marxismo.....	74
4 OS JESUÍTAS E O APOSTOLADO SOCIAL	81
4.1 Os jesuítas no século XX – Da refundação à crise pós-conciliar	83
4.1.1 Os jesuítas na América Latina	93
4.2 Os Jesuítas e a Análise Marxista.....	97
4.2.1 A Carta de Pedro Arrupe	98
4.3 A crise e o anos finais do governo de Pedro Arrupe	106
4.4 Os Jesuítas da Comunidade Cristo Rei em São Leopoldo – A Revista Perspectiva Teológica.....	109
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS.....	116

1 INTRODUÇÃO

A Doutrina Social da Igreja surge durante o pontificado de Leão XIII, que percebe os problemas sociais existentes na Europa, tanto com o crescimento e a consolidação da economia capitalista, quanto com a expansão dos movimentos filosóficos marxistas na Europa e os movimentos operários que se utilizaram da *práxis* marxista.

Em resposta a esses movimentos, Leão XIII escreve uma carta encíclica chamada *Rerum Novarum* (LEÃO XIII, 1891), na qual ele expõe que a Igreja Católica não deve compactuar com as ideias liberais/capitalistas, muito menos com as ideias marxistas/socialistas.

A partir de Leão XIII, todos os papas do século XX tentaram conduzir e entender a humanidade dentro de suas esferas sociais, preocupando-se com as desigualdades, os conflitos e os problemas sociais existentes no já citado século. Inserido neste contexto, João XXIII convoca um concílio ecumênico. Concílio Vaticano II não teve apenas como objetivo a realização de reformas de cunho litúrgico e/ou estrutural na Igreja, mas também buscou responder aos problemas sociais existentes *ad extra* da Igreja Católica (cf. JOÃO XXIII, 1959).

O resultado do Concílio Vaticano II será o *aggiornamento*¹ da Igreja perante o mundo contemporâneo que, desde Trento, vinha contrastando de forma apologética as filosofias modernas. Contudo, a partir do Concílio, a Igreja inicia um processo de atualização.

Os documentos conciliares e os documentos pontifícios, que compõem a Doutrina Social da Igreja Católica, serão lidos pelo clero latino americano nas Conferências Episcopais de Medellín na Colômbia, em 1968, e de Puebla no México, em 1979, influenciados pelas teses de esquerda efervescentes na América Latina nas décadas de 1970 e 1980. A partir desta leitura dos documentos surgirá uma nova reflexão teológica genuinamente latino-americana, chamada Teologia da Libertação.

José Comblin (1984)², em seu artigo *Teologia e Marxismo na América Latina*, descreve que a Teologia da Libertação foi uma resposta ao chamado social conciliar e que

¹ O termo *aggiornamento* é uma categoria teológica adotada pela Igreja Católica no Concílio Vaticano II que levou a instituição a tomar uma nova visão de si mesma. Segundo o doutor em teologia, Doutor Geraldo Mori, baseando-se na tese histórica do doutor e jesuíta John William O'Malley, o autor define que: "O termo *aggiornamento*, utilizado pelo Papa João XXIII para expressar uma das intenções fundamentais do Concílio Vaticano II – levar a Igreja católica a um processo de atualização que a colocasse em sintonia com as dores, angústias, alegrias e esperanças dos homens e mulheres de seu tempo" (MORI, 2012, p. 13).

buscava sanar as dúvidas deixadas pela filosofia escolástica de Santo Tomás de Aquino. Deste modo, segundo Comblin a ligação entre o cristianismo e o marxismo tornou-se possível³, pois uma parte dos bispos e leigos latino-americanos entenderam os conceitos bíblicos a partir da ótica da análise marxista⁴, como: Opção de Deus e de Cristo pelos pobres, A libertação na história do mundo, A verdade na práxis, Uma ação mais prática do que teológica, A libertação de Deus e a história, O homem novo, e A superioridade da liberdade sobre a lei (COMBLIN, 1984).

Esta *práxis* teológica influenciará a Companhia de Jesus no Brasil América Latina, principalmente pela realidade que os países latino-americanos estavam vivendo face ao período de grandes conflitos políticos gerados pelas ditaduras que irão ocorrer e pelo bipolarismo global, movido pelo confronto ideológico entre União Soviética e Estados Unidos (Cf. ZACHARIADHES, 2009).

Estes movimentos teológicos, as ideologias e as situações político-sócio-econômicas também influirão na Igreja Católica do Brasil, que, neste mesmo período, estava vivendo um conflito *ad extra* e *ad intra*, por conta do Regime Militar de 1964, como a aproximação dos movimentos pastorais católicos com a esquerda brasileira, guiados pela DSI, e por conta das mudanças internas do catolicismo a partir do Concílio Vaticano II. Esta tensão era gerada por teses conflitantes sobre como a Igreja Católica no Brasil deveria portar-se diante do regime. Para os defensores da primeira concepção,

a mudança deveria passar necessariamente pela defesa das tradicionais teses do liberalismo econômico: defesa irrestrita da propriedade privada, da livre empresa, da luta contra as políticas estatizantes, medidas tributárias, etc. Mas para os que advogavam as reformas estruturais sociais da sociedade, a proposta oposta era o cavalo de batalha. Estas deveriam ser mediatizadas através de instrumentos institucionais e de mediação de ações, tais como: sindicatos, partidos políticos, ideologias. Ora, os sindicatos se voltam aos benefícios imediatos dos próprios afiliados; os partidos políticos visam, em primeiro lugar, o acesso ao poder; e as ideologias, a implantação de seus sistemas. Assim, neste contexto, as desejadas reformas estruturais somente são consideradas enquanto convergem para a consecução dos próprios fins. (RODRIGUES, 2014, p. 1).

² José Comblin é um padre missionário belga, teólogo grande expoente da Teologia da Libertação na América Latina e responsável por boa parte da fundamentação teológica da TdL.

³ “Frustrados, muitos cristãos foram buscar em outros lugares a presença dos temas aos quais estavam apegados. Do ponto de vista da ortodoxia cometeram um erro, e acharam no marxismo uma versão errada dos temas bíblicos; do ponto de vista deles, encontraram pelo menos alguma coisa, enquanto a teologia (vulgarizada pela catequese) ficava calada”. (COMBLIN, 1984, p. 293).

⁴ Análise Marxista é um termo usado para referenciar o método materialista dialético e materialista histórico.

A Companhia de Jesus, em toda a sua história, sempre teve uma ação na sociedade. Esta sua vocação será intensificada a partir de 1965 com a conclusão do Concílio Vaticano II e a eleição do novo geral da Companhia, Pedro Arrupe. A partir deste período, a Companhia será convocada à diaconia da fé pela promoção da justiça. Este chamado levará membros da Ordem a desempenharem um papel de maior inserção na questão sócio-política, resultando em um conflito interno na Companhia de Jesus.

Face aos apelos que a sociedade acenava, tanto a Igreja quanto a Companhia tiveram formas diferentes de compreensão e de resposta. A primeira foi a de uma postura na qual a Igreja se opunha às injustiças e opressão institucionalizadas, simpáticas aos movimentos de esquerda latino-americanos. A segunda foi de cunho mais conservador, na qual a Igreja deveria opor-se aos regimes, mas mantendo sua oposição às teses adotadas pelas esquerdas.

Para a maioria dos membros do clero e de ordens religiosas, como a Companhia de Jesus, a segunda postura foi adotada, pois ela sintetizava o papel da Igreja na sociedade, como Igreja povo de Deus (cf. PAULO VI, 1964).

No Brasil, como em grande parte da América Latina, a Igreja assumiu para si uma *nova praxis*, na qual a visão de si mesma na sociedade mudaria, influenciada pelos documentos pontifícios e as novas reflexões teológicas latino-americanas, colocando o *pobre* como sujeito central de sua ação social. Segundo Rodrigues (2014),

Se no passado esta atenção aos mais pobres e desprotegidos da sociedade se concretizou em experiências de assistência e amparo, em obras de caridade, o contexto histórico de então expunha a necessidade de uma nova forma de atuação na sociedade. Sem deixar a assistência concreta e individual dos pobres e marginalizados, a Igreja via a necessidade de buscar soluções globais, que fossem às raízes da pobreza e da marginalização, em busca das causas estruturais. E, como não poderia deixar de ser, esta busca envolvia a promoção de mudanças estruturais urgentes e profundas. (RODRIGUES, 2014, p. 3).

Inserido no contexto de *aggiornamento*, o padre Pedro Arrupe, Geral da Companhia de Jesus neste período, escreveu uma carta direcionada aos jesuítas de todo o mundo, especialmente para os jesuítas Latino-americanos, sobre o uso da análise marxista por parte dos jesuítas (cf. ARRUPPE, 1980). Nesta carta, escrita em 8 de dezembro de 1980, dia da Imaculada Conceição de Nossa Senhora, Pedro Arrupe buscou orientar toda a Companhia a respeito deste tema, que estava causando um grande conflito interno nos membros da Ordem. Apesar de ser “endereçada aos Provinciais e Superiores Maiores, a carta do Geral, na verdade,

foi difusamente distribuída, publicitada, minuciosamente lida e debatida por todos os jesuítas” (RODRIGUES, 2014, p. 4).

Antes de ser enviada, Pedro Arrupe realizou uma ampla consulta sobre o tema, buscando não se afastar das orientações pontifícias a respeito das teses marxistas, mas tampouco excluí-la totalmente da reflexão teórica dos jesuítas. A carta será centralizada na seguinte pergunta: “pode um cristão, um jesuíta, utilizar a ‘análise marxista’, distinguindo-a da filosofia ou ideologia marxista, e também da práxis ou, pelo menos, de sua totalidade?”⁵ (ARRUPE, 1980, p. 5).

A definição de *ideologia* que seguimos neste trabalho é a definição dada por Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva. Os autores destacam que a ideologia é um sistema de “ideias” e crenças coerentes entre si, que surgiram no século XX na definição de correntes de ideias como *liberalismo*, *anarquismo*, *socialismo*, *marxismo*, entre outras. (Cf. SILVA; SILVA, 2017, p. 205-207).

Rodrigues (2014) destaca que nas décadas de 1970 e 1980 a Teologia da Libertação acabou expandindo-se por toda a América Latina, principalmente nos seminários diocesanos e centros de formação. Religiosos, membros do clero secular e leigos engajados na pastoral popular chegaram a definir-se como “cristãos marxistas”, ou “cristãos socialistas”, os quais formavam grupos de acérrimos críticos à sociedade capitalista e ocidentalizada. Como facilmente se poderá compreender, o fascínio pela práxis social defendida pelos movimentos de esquerda teve eco entre os jovens jesuítas “especialmente nas províncias do Chile e do México” (RODRIGUES, 2014, p. 6).

Segundo Rodrigues (2014), a realidade da Companhia de Jesus era a mesma da Igreja Católica da América Latina, pois, em boa parte de seus centros de formação, o marxismo tornou-se meio de reflexão social. Deste modo, a análise marxista estava tornando-se uma radical crítica ao liberalismo econômico e às instituições políticas das ditaduras. Além disto, padres e religiosos aderiram à práxis sócio-política das esquerdas em seus apostolados, fazendo com que muitos abandonassem o ministério sacerdotal. Do outro lado, havia membros da Ordem Jesuítica que pressionavam Pedro Arrupe para tomar uma posição totalmente contrária ao uso do marxismo pela Companhia.

⁵ Escolhemos esta frase como título pois ela expressa o centro do conflito existente no interior da Companhia de Jesus naquela época. As discussões a respeito da validade do uso ou não da análise marxista, se desenvolvera em um conflito no qual o Geral da Companhia teve que intervir. E por esta intervenção até mesmo o papa João Paulo II acabou tendo que entrar em ação.

Para Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, através desta carta sobre Análise Marxista, Pedro Arrupe tinha como interesse

(...) responder a uma questão prática sobre o envolvimento do cristão, do jesuíta, com a análise marxista. Num primeiro nível, mais teórico, alguns defendem que seria possível separar esta análise da filosofia ou da ideologia marxista. Para estes, seria possível fazer uma análise da sociedade, aceitando um certo número de pontos de vista metodológicos que surgem da análise marxista, sob condição de não serem exclusivos. Se poderia dar atenção aos fatores econômicos, às estruturas de propriedade, aos interesses econômicos que movem grupos, à sensibilidade à exploração de inteiras classes sociais, à atenção o papel que a luta de classes ocupa na história (nas sociedades) e às ideologias que servem de disfarce para interesses de grupos dominantes, com as conseqüentes injustiças resultantes. Arrupe então se pergunta se seja possível fazer uso da análise marxista sem aceitar os elementos da sua filosofia e ideologia, e sem se deixar de influenciar pela visão da realidade e da sua práxis política. (RODRIGUES, 2014, p. 7)

Com isso, Pedro Arrupe indaga se há possibilidade do uso da análise marxista, sem se deixar influenciar pelas teses e pelo materialismo histórico existente no marxismo, pois segundo ele, somente deste modo o uso da análise marxista seria tolerada no interior da companhia.

Arrupe conclui que, mesmo separando a análise marxista (método) do pensamento marxista -- o que já se torna uma tarefa muito difícil --, ainda assim, o jesuíta ou o cristão acabaria sendo influenciado pelo materialismo histórico, que divergia da visão cristã do homem já exposta na Doutrina Social da Igreja⁶. Seguindo a tese de P. Yves Calvez, Arrupe defende que a separação da análise marxista entre método e filosofia acabava fazendo com que muitos jesuítas ficassem confusos, correndo o perigo de transformar a fé em uma ideologia política.

Entretanto, a carta de Arrupe teve um resultado contrário ao esperado. Arrupe será criticado tanto pelos jesuítas mais progressistas como pelos jesuítas conservadores pela sua posição aparente de neutralidade diante deste tema. A crise pós-conciliar no interior da Companhia ampliou-se, resultando no pedido de renúncia de Pedro Arrupe, ocasionando a intervenção de João Paulo II no governo da Companhia.

Desta forma, a conclusão a que se chega é que a Carta sobre a Análise Marxista de Pedro Arrupe serviu de estopim para uma crise que já vinha sendo gestada desde a abertura do Concílio Vaticano II.

⁶ Arrupe observa que a crítica radical da sociedade e da religião, a qual o materialismo histórico conduz, dada a sua visão materialista e o seu determinismo econômico, junto com a dialética da luta de classes e do conflito social, de fato, destroem a concepção cristã de mundo, de homem e de sociedade. (IVERN, 2007, p. 801-802).

Neste sentido, pretende-se desenvolver uma análise dos documentos conciliares referentes à Doutrina Social da Igreja que realizaram um processo de atualização na postura social da Igreja e conseqüentemente nas ordens religiosas como a Companhia de Jesus.

Para melhor expor as nossas ideias, iremos dividir nosso trabalho em três capítulos:

No primeiro capítulo examinamos a postura da Igreja Católica diante dos acontecimentos sociais, políticos e econômicos no mundo. Buscamos verificar, a partir dos documentos como Constituições Apostólicas, Cartas Encíclicas e discursos pontifícios, voltados para temas sociais e de cunho pastoral, desde o papa Leão XIII (1878-1903) até Papa João Paulo II (1978 – 2005); o posicionamento dos Papas diante das correntes ideológicas efervescentes da época, além de perceber quais eram as orientações da Igreja para seus fiéis e ordens religiosas. Também realizamos uma análise do desenvolvimento do Concílio Vaticano II e seu contexto pastoral, destacando o desenvolvimento da Carta Pastoral *Gaudium et Spes*, que será um grande marco no apostolado social da Igreja. Por fim, examinamos como o *aggiornamento* do discurso social da Igreja atingiu a América Latina através do estudo dos documentos das Conferências Episcopais de Medellín em 1968 e de Puebla em 1979.

Já no segundo capítulo, examinamos o desenvolvimento da ação pastoral do catolicismo no Brasil, a partir da Doutrina Social da Igreja. Para isso, verificamos o desenvolvimento dos movimentos Centro Dom Vital, Ação Católica Brasileira, Liga Eleitoral Católica e a Revista Eclesiástica Brasileira. A revista REB foi analisada a partir de artigos, comunicações e informativos escritos entre os anos de 1960 a 1970 com conteúdo anticomunista e antimarxista. A metodologia usada para analisar as revistas foi baseada nos estudos de Carla Rodeghero (2003), Rodrigo Motta (2002) e Tania Regina de Luca (2015).

No terceiro e último capítulos, examinamos os Jesuítas e seu apostolado social. Iniciamos com a análise dos efeitos do Concílio Vaticano II no interior da Companhia a partir dos documentos jesuítas e da XXXI Conferência Geral, ocorrida em meio ao Concílio Vaticano II, por ocasião da morte do papa Paulo VI. Examinamos a eleição do novo papa João Paulo II, Pedro Arrupe. Também construímos uma breve biografia de Pedro Arrupe, buscando perceber como a sua vivência interferiu em seu governo nos jesuítas, além de analisarmos sua relação com o papa João Paulo II. Identificamos como a postura dos jesuítas irá se alterar a partir da realização do XXXI Congresso Geral, sobre o influxo do Decreto IV da XXXII Congregação Geral, sobre a promoção da justiça social. Em seguida,

verificamos a ação social dos jesuítas na América Latina a partir das cartas e das alocações de Pedro Arrupe para os jesuítas latino-americanos.

Posteriormente verificamos, a relação dos jesuítas com a análise marxista, a partir do documento de Pedro Arrupe, Geral da Companhia na década de 1980, sobre o marxismo, intitulado *Análise Marxista* (ARRUPE, 1980). Este documento tenta responder às indagações de inúmeros jesuítas de todo o mundo, sobre o uso da análise marxista e dos conceitos filosóficos na teologia doutrinária católica.

A metodologia utilizada para analisar este documento será a análise de conteúdo. Usando os métodos da análise de conteúdo, como categorização e a intensidade de expressão no discurso de Pedro Arrupe, contidos em seu documento *Análise Marxista*, procuremos identificar e categorizar algumas expressões adotadas por Pedro Arrupe. Servindo-nos do método como *Objetos de Atitudes*, estas expressões serão extraídas do texto, vinculadas aos seus conectores verbais e avaliadas através da *notação de qualificadores*, buscando perceber se sua significação expressa um teor positivo ou negativo. Passado este método quantitativo, iremos realizar as inferências possíveis nos objetos de atitudes encontrados.

A principal teórica utilizada será Laurence Bardin (2016), pois ela desenvolveu algumas técnicas e procedimentos que podem ser aplicados em análises documentais, visando obter um maior número de informações e uma condensação de seus significados, obtendo assim uma maior compreensão do objeto de estudo. Neste sentido, a análise de conteúdo torna-se um importante método para a nossa pesquisa, a qual visa identificar as *entrelinhas* do documento dirigido para as províncias jesuíticas da América Latina, do Geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe (1965-1983), no ano de 1980, sobre o uso da *Análise Marxista* como método de estudo e pastoral.

2 A IGREJA CATÓLICA DIANTE DO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Os papas do século XX, a partir de Leão XIII (1878-1903), iniciaram uma nova postura diante das visões de mundo que ganhavam força desde o século XIX. Estas novas visões fizeram com que a Igreja não desempenhasse uma ação sócio-política tão efetiva, já que houve uma laicização das funções públicas que antes eram ocupadas pela Igreja. Esses apelos pontifícios resultarão no vigésimo primeiro concílio ecumênico da Igreja Católica, o Concílio Vaticano II. Este concílio marcará uma nova tentativa de aproximação da Igreja com a Sociedade, não por um meio apologético, mas sim por meio do diálogo com o mundo contemporâneo⁷, fazendo com que a Igreja Católica de todo o mundo começasse um processo de renovação de sua ação institucional e social. Os documentos conciliares serão lidos nas Conferências Episcopais de Medellín, em 1968 e de Puebla, em 1979, segundo a realidade local. Esta leitura influenciara a ação de muitos religiosos, clérigos e leigos no Brasil no período de 1960-1980.

Tendo em vista todos estes acontecimentos citados acima, temos como objetivo deste capítulo responder algumas perguntas, que achamos importantes para compreensão de nosso trabalho, que são: Como a Igreja Católica construiu seu campo social, ou melhor, sua Doutrina Social? Como ela buscou um diálogo com o mundo contemporâneo? E como esta alteração na ação da Igreja com a Sociedade foi recebida pelo clero latino-americano? Estas informações nos auxiliarão na compreensão da ação social promovida pelos jesuítas na América Latina.

Para isso, iremos contextualizar como a Igreja Católica compreendeu a si mesma e reagiu perante estas mudanças sociais no mundo, através do magistério institucional, que são escritos, com o objetivo de orientar a instituição e seus fiéis. E, ao mesmo tempo, perceber como os papas do século XX, desde Leão XIII (1878 – 1903)⁸ até João Paulo II (1920 – 2005), orientavam a Igreja a uma renovação e a direcionavam ante os acontecimentos sociais, desenvolvendo a *Doutrina Social da Igreja (DSI)* (cf. ÁVILA, 1991).

A expressão doutrina social, parece, à primeira vista, conter uma certa incompatibilidade. A doutrina conota a ideia de princípios permanentes, logicamente estruturados. O social é aquela dimensão da realidade em constante mutação e cheia de contradições. Entretanto, a Igreja, em todas as suas encíclicas sociais reivindicou

⁷ Entendemos como mundo contemporâneo as mudanças sociais, ideológicas, políticas, culturais e econômicas ocorridas de forma mais intensa durante o século XX.

⁸ A análise partirá do final do século XIX pelo fato de que a Doutrina Social da Igreja foi iniciada pelo pontificado de Leão XIII com sua encíclica *Rerum Novarum* escrita, em 1891.

o seu direito e o seu dever de pronunciar-se sobre os problemas criados pela realidade social e pelas mudanças que nela ocorrem (...) bem como fruto de sua constante preocupação de atualização para responder aos desafios emergentes. (ÁVILA, 1991, p. 163).

Este movimento não será isento de choques institucionais atingindo até mesmo as ordens religiosas, como a Companhia de Jesus. Queremos esclarecer que não iremos mencionar todos os documentos e nem todos os papas do século XX e seus conflitos, apenas analisaremos os documentos e pontificados importantes para o desenvolvimento do campo social e da atualização da Igreja Católica.

O texto abordará o apelo social existente no Concílio Vaticano II (1962 – 1965), a partir de um dos mais importantes documento conciliares, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, destacando as mudanças na relação entre Igreja e Estado, já que este Concílio é considerado como sendo aquele que iniciou um diálogo com o Mundo⁹.

A análise descrita acima será auxiliada pelos trabalhos de Igor Sales (2006), Deividson Amaral (2015) e Adriana Citino (2012). Estes trabalhos foram selecionados pois ambos realizam uma análise da construção e documentação da Doutrina Social da Igreja. O trabalho de Igor Sales (2006) realiza uma análise da autocompreensão da Igreja no século XX a partir dos documentos sociais e de suas mudanças pastorais ao longo deste processo de autocompreensão. Seu trabalho é importante para nossa pesquisa, pois descreve como os documentos que formam a Doutrina Social da Igreja alteraram a postura da instituição no século XX. Já o trabalho de Deividson Amaral (2015) constrói um levantamento dos efeitos dos ensinamentos da Igreja na militância católica do Brasil na primeira metade do século XX. Este trabalho é usado como base para percebermos como os documentos pré-conciliares foram recebidos pelos católicos do Brasil e como os documentos influenciaram na postura da Igreja quanto aos acontecimentos políticos da época. Por fim, o trabalho de Adriana Citino (2012) demonstra como a Doutrina Social da Igreja contribuiu para o mundo do trabalho no Brasil de 1937 a 1967. O trabalho de Citino destaca-se por demonstrar não apenas os efeitos da DSI no interior da Igreja, mas sim, por demonstrar seu efeito no exterior da Igreja, no mundo público e social, sendo assim uma fonte de informação importante à nossa pesquisa.

Por fim, veremos neste capítulo, de que maneira os documentos das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla abordaram a nova postura da Igreja e como estes documentos

⁹ O Concílio Vaticano é um ponto chave para a compreensão da Igreja Católica no século. Entretanto, queremos ressaltar apenas sua posturalidade, demonstrando ao leitor que o cunho pastoral adotado pelo Concílio é fruto do apelo dos pontífices.

orientaram os católicos da América Latina face aos acontecimentos sociais existentes na época, como os regimes militares, as ditaduras, a pobreza, a exploração europeia e americana, entre outros temas. Estas orientações abrirão caminho para que teólogos usem, como forma de análise da realidade, a análise marxista.

2.1 A Igreja Católica diante do mundo no século XX

No final do século XIX, em 20 de fevereiro de 1878, foi eleito Papa Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci-Prosperi-Buzzi, que tomou o nome de Leão XIII (1878-1903). O seu pontificado ficará marcado pelo início da Doutrina Social da Igreja em tempos modernos, cujo significado ideológico influenciará sobremaneira a atuação sócio-política dos leigos católicos, do clero e das organizações religiosas nas suas participações no Estado. Foi durante o seu pontificado que a economia de mercado e a indústria moderna de tipo capitalista prosperaram como base da economia mundial. Mas também foi neste mesmo período que as ideias socialistas-marxistas levantaram-se como tentativa de defesa das massas operárias e marginalizadas, excluídas dos benefícios sociais e econômicos da prosperidade gerada pelo capitalismo.

Em 1891, em resposta a este momento, Leão XIII escreve a encíclica *Rerum Novarum* (LEÃO XIII, 1891), que significa “das coisas novas”, sobre o posicionamento da Igreja Católica Apostólica Romana perante as ideologias econômicas efervescentes da época. Nela, o Papa “[...] condenava tanto o liberalismo como o marxismo discorrendo sobre o capitalismo e o socialismo, sobre a propriedade privada, os deveres do Estado e a luta de classes” (SALES, 2006, p. 33).

Sobre a busca desenfreada pelo dinheiro, que gera a desigualdade e perda da dignidade humana, o papa adverte:

Em todo o caso, estamos persuadidos, e todos concordam nisto, de que é necessário, com medidas prontas e eficazes, vir em auxílio dos homens das classes inferiores, atendendo a que eles estão, pela maior parte, numa situação de infortúnio e de miséria imerecida. O século passado destruiu, sem as substituir por coisa alguma, as corporações antigas, que eram para eles uma protecção; os princípios e o sentimento religioso desapareceram das leis e das instituições públicas, e assim, pouco a pouco, os trabalhadores, isolados e sem defesa, têm-se visto, com o decorrer do tempo, entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça duma concorrência desenfreada. A usura voraz veio agravar ainda mais o mal. Condenada muitas vezes pelo julgamento da Igreja, não tem deixado de ser praticada sob outra forma 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. (Leão XIII, 1891, n. 3).

Na *Rerum Novarum*, Leão XIII destaca que a proposta socialista de extinção da propriedade privada, instiga no povo certo “ódio invejoso” (LEÃO XIII, 1891, n. 3). Além disto, as advertências pontifícias alertavam os católicos e o mundo em geral de que a propriedade privada era um direito natural, “porque a propriedade particular e pessoal é, para o homem, de direito natural” (LEÃO XIII, 1891, n. 5). Esta reivindicação do socialismo, de suprimir a propriedade privada é comparada por Leão XIII a um roubo, o qual traria efeitos negativos à ordem social. O Papa afirma que ela “não teria outro efeito senão tornar a situação dos operários mais precária, retirando-lhes a livre disposição do seu salário e roubando-lhes, por isso mesmo, toda a esperança e toda a possibilidade de engrandecerem o seu patrimônio e melhorarem a sua situação” (LEÃO XIII, 1891, n. 6).

No final da encíclica, Leão XIII indica como a Igreja Católica deve se portar diante do mundo atual da época, pedindo não apenas ao corpo clerical, mas a todos os fiéis, que mantenham-se nos ensinamentos de Cristo e vivam a caridade social:

Façam os governantes uso da autoridade protectora das leis e das instituições; lembrem-se os ricos e os patrões dos seus deveres; tratem os operários, cuja sorte está em jogo, dos seus interesses pelas vias legítimas; e, visto que só a religião, como dissemos no princípio, é capaz de arrancar o mal pela raiz, lembrem-se todos de que a primeira coisa a fazer é a restauração dos costumes cristãos, sem os quais os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados. Quanto à Igreja, a sua acção jamais faltará por qualquer modo, e será tanto mais fecunda, quanto mais livremente se possa desenvolver. (LEÃO XIII, 1891, n. 35).

Sabemos que Leão XIII não foi o primeiro papa a condenar o liberalismo econômico ou o socialismo, isso já havia ocorrido no pontificado de Pio IX, com as encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum* (PIO IX, 1864). A grande inovação da *Rerum Novarum* é que o Papa Leão XIII não apenas condenou-o a as visões de mundo referida a cima, como Pio IX, mas apresentou formas que pudessem alterar os problemas da época, fazendo com que o discurso da Igreja iniciasse um processo de aproximação com a sociedade moderna. O autor Deividson Amaral (2015) destaca que este novo discurso de Leão XIII “representou uma mudança radical no discurso oficial da Igreja, que pela primeira vez assumia uma questão moderna e propunha formas de ação direcionadas para resolvê-la” (AMARAL, 2015, p. 45).

A *Rerum Novarum* não foi fruto exclusivo de Leão XIII. De 1884 à 1891, o Cardeal Gaspar Mirmillod criou um grupo internacional de clérigos, chamados *União de Friburgo*, cujo objetivo era realizar estudos sociais e econômicos e seus problemas modernos. Segundo Adriana Gilioli Citino (2012), foi a partir dos estudos desenvolvidos por este grupo que surgiram os tópicos que seriam desenvolvidos pela *Rerum Novarum*.

A inovação no discurso de Leão XIII trouxe grandes impactos tanto para a Igreja Católica, como para a sociedade. Todos os pontificados, a partir de Pio X (1903 – 1914), fizeram lembrança desta encíclica e tentaram aprimorar, atualizar e praticar as ideias expostas por Leão XIII. Além disso, movimentos de operários de todo o mundo, partidos políticos católicos e até não católicos farão uso da encíclica, como base de suas reivindicações, na busca de uma maior dignidade e de maiores direitos (cf. CITINO, 2012).

A encíclica *Rerum Novarum* também desencadeará no Brasil a formação de grupos católicos, na década de 1920, que defenderam a neocristandade, guiados por personagens como Dom Sebastião Leme, Dom Vital e Jackson Figueredo¹⁰. Porém, apesar da encíclica conter críticas às propostas socialistas, ela servirá de base para a ação dos grupos católicos empenhados nas atividades sociais na década de 1970. Alguns destes grupos buscaram aproximar as críticas marxistas às diretivas da *Rerum Novarum*, uma vez que a encíclica também alertava sobre as injustiças contida na ordem social, onde a maior parte da riqueza produzida está contida nas mãos de uma pequena parcela da população.

A maioria dos estudos a respeito da Doutrina Social da Igreja tratam a encíclica *Rerum Novarum* como um documento que impulsionou a ação social dos católicos no mundo. Adriana Citino (2012), por exemplo, defende a tese de que a *Rerum Novarum* foi uma tentativa de aproximação da Igreja com a sociedade e de solução aos problemas sociais da Europa, no início do século XX. Outros autores, como Deivison Gonçalves de Amaral (2015), defendem que a resposta da Igreja à sociedade demorou quarenta e três anos, tendo em vista o desenvolvimento do socialismo, considerando o tempo desde o lançamento do Manifesto Comunista de Karl Marx; ou seja, a Igreja não conseguiu atingir a sociedade, pois sua resposta já não estava mais atualizada.

¹⁰ Os grupos aqui citados serão estudados no capítulo 2.

Neste mesmo viés, os autores Wilson Ramos Filho e Nasser Ahmad Allan (2013) destacam que a resposta da Igreja Católica não foi apenas uma resposta tardia, mas uma tentativa conservadora de evitar as mudanças sociais que estavam acontecendo na Europa na época, principalmente por suas críticas aos movimentos socialistas e comunistas.

[...] a primeira Encíclica só pode ser compreendida como reação – conservadora – ao intenso processo de lutas sociais que se desenvolvera na Europa ao longo daquele século em face das condições de vida e de trabalho sob os postulados do liberalismo econômico que, permitindo a acumulação de capital sem limites, impunha a miséria à maioria da população [...]. (FILHO; ALLAN, 2012, p. 3).

Apesar das visões conflitantes a respeito da primeira encíclica que compõe a Doutrina Social da Igreja, podemos concluir que a publicação foi um marco histórico, que alterou a forma com que a Igreja estava agindo no mundo contemporâneo. Além de atualizar a Igreja diante dos novos dilemas, ela também orienta seus fiéis a se posicionarem e agirem perante esses dilemas. Algo inovador, que fará com que a maioria dos próximos pontificados siga o mesmo caminho.

Como foi mencionado anteriormente, não iremos abordar todos os documentos da doutrina social e nem todos os pontificados, pois este não é o nosso objetivo. Contudo achamos importante destacar o pontificado de Pio XI (1922-1939), uma vez que este papa proclamou a encíclica *Quadragesimo Anno* (PIO XI, 1931a), em comemoração aos quarenta anos da encíclica de Leão XIII, *Rerum Novarum*. Nesta carta encíclica, direcionada a todos os fiéis católicos, o Papa criticava fortemente as desigualdades produzidas pelo sistema capitalista: “Apregoava-se, que por fatal lei económica pertencia aos patrões acumular todo o capital, e que a mesma lei condenava e acorrentava os operários a perpétua pobreza e vida miserável” (PIO XI, 1931a, p. 8), lembrando o que já havia sido dito pelo seu antecessor, Leão XIII.

O papa também se refere à Doutrina Social como uma “verdadeira ciência social” (PIO XI, 1931a), ou seja, para Pio XI, a *Rerum Novarum* não apenas foi uma alteração no diálogo da Igreja com o mundo, como também foi uma instrução que cativou católicos e não católicos. Pio XI destaca que a encíclica promove valores de uma sociologia cristã:

[...] a doutrina ensinada na encíclica « *Rerum novarum* » impôs-se insensivelmente à atenção d'aqueles mesmos que, separados da unidade católica, não reconhecem a autoridade da Igreja ; e assim os princípios de sociologia católica entraram pouco a pouco no património de toda a sociedade humana ; e as verdades eternas, tão

altamente proclamadas pela santa memória do Nosso Predecessor, vemo-las frequentemente citadas e defendidas não só em jornais e livros mesmo acatólicos, mas até nos parlamentos e tribunais. (PIO XI, 1931a, n. 17).

É interessante analisar neste trecho escrito por Pio XI que seu pedido por uma ação prática ao chamado da *Rerum Novarum* resultará na criação da Ação Católica “[...] e as verdades eternas [...] citadas e defendidas não só em jornais e livros mesmo acatólicos, mas até nos parlamentos e tribunais” (PIO XI, 1931a, n. 17), ou seja, seu pedido para a participação política dos católicos está em contexto com o movimento criado por ele, em 1922 chamado *Ação Católica*.

Segundo Ney Souza (2006), o documento de Pio XI irá influenciar diretamente as ações do Cardeal Leme e da criação da Ação Católica Brasileira (ACB), em 1935. O movimento surge com o propósito de promover os ensinamentos da Igreja no meio leigo, principalmente entre estudantes e operários, fazendo com que a Doutrina Social da Igreja fosse colocada em prática. E, como sublinha Souza (2006) “A Ação Católica no Brasil nasceu com o mesmo espírito que Pio XI desejava, ou seja: uma associação de católicos que, a partir do seu próprio ambiente, participam ativamente na missão apostólica da Igreja” (SOUZA, 2006, p. 48).

A ação católica no Brasil teve uma atuação ativa, fazendo com que os ensinamentos da doutrina social chegassem a escolas, universidades, fábricas, sindicatos, parlamento, meios de comunicação, estimulando o surgimento de outros movimentos sociopolíticos católicos, como os JAC (Juventude Agrária Católica), JUC (Juventude Universitária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica) e JOC (Juventude Operária Católica). Podemos perceber que a encíclica de Pio XI deu início de um novo modelo de pastoral com os jovens e até mesmo ao Conselho Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB) (cf. SOUZA, 2006).

Outro ponto importante de observar é o conceito de *justiça social* (PIO XI, 1931a) criado por Santo Tomás e usado por Pio XI em seu documento. O conceito foi introduzido por Pio XI em uma nova dimensão da justiça social, identificando-o com o bem-comum, na encíclica *Quadagesimo Anno*. O termo irá constar cinco vezes na encíclica, em dois deles, o conceito estará atrelado ao conceito de *bem comum*¹¹, os outros três estão ligados a reivindicações sociais, como salários justos, dignidade no trabalho e injustiças sociais. Este

¹¹ Conceito desenvolvido pela filosofia escolástica na Idade Média, que faz referência a tolerância e vivência pacífica de todos os homens, sejam eles católicos, ou não católicos.

termo usado por Pio XI “suscitou controvérsias teológicas, pois, de acordo com alguns intelectuais católicos, até aquele momento, não havia na concepção oficial de muitos séculos do termo justiça, uma designação específica para justiça social” (CITINO, 2012, p. 43).

Deste modo, Citino (2012) aponta que as posições que se dividiam concentraram em duas vertentes antagônicas: uma de cunho mais conservador e outra mais progressista¹². A primeira tentava definir o termo introduzido Pio XI como uma visão inovadora, cujo significado indicava um reino guiado pelas virtudes sociais, que resultaria em um mundo perfeito e justo. Já a outra corrente, mais conservadora, segundo o autor citado por Citino (2012), tentava aproximar o conceito de justiça social com o conceito escolástico do bem comum, fazendo com que o novo conceito fosse apenas um sinônimo atualizado do termo filosófico medieval escolástico.

Nas discussões que o conceito engendrou, a corrente conservadora predominou sobre a progressista (cf. CITINO, 2012). Porém, em meados da década de 1960, o termo será utilizado de uma maneira diferente pelo novo movimento que surgiu. A Teologia da Libertação (TL) dará um novo significado ao conceito de Pio XI. Para os adeptos da TL, *justiça social* significava não somente o bem-comum (na acepção da escolástica clássica), mas sobretudo indicava a igualdade de classes na sociedade. Isto significa que a *Quadragesimo Anno* não repetirá pura e simplesmente o conteúdo da *Rerum Novarum*, mas avançará a pauta social da Igreja Católica.

Já na encíclica *Divinis Redemptoris* (PIO XI, 1937), Pio XI condenará a ideologia socialista, alertando os fiéis católicos para o perigo do “comunismo ateu” (PIO XI, 1937, n. 3). Para o papa, o comunismo despoja o homem da sua liberdade na qual consiste a norma da sua vida espiritual; e ao mesmo tempo priva a pessoa humana da sua dignidade, e de todo o freio na ordem moral, com que possa resistir aos assaltos do instinto cego (cf. PIO XI, 1937).

Além disso, o comunismo despoja o homem da sua liberdade na qual consiste a norma da sua vida espiritual; e ao mesmo tempo priva a pessoa humana da sua dignidade, e de todo o freio na ordem moral, com que possa resistir aos assaltos do instinto cego. E, como a pessoa humana, segundo os devaneios comunistas, não é mais do que, para assim dizermos, uma roda de toda a engrenagem, segue-se que os direitos naturais, que dela procedem, são negados ao homem indivíduo, para serem atribuídos à coletividade. Quanto às relações entre os cidadãos, uma vez que

¹² Este levantamento realizado pela autora baseia-se em um artigo do padre Eduardo M. Lutosa, em 1936, na revista *A Ordem*.

sustentam o princípio da igualdade absoluta, rejeitam toda a hierarquia e autoridade, que proceda de Deus, até mesmo a dos pais; porquanto, como asseveram, tudo quanto existe de autoridade e subordinação, tudo isso, como de primeira e única fonte, deriva da sociedade. Nem aos indivíduos se concede direito algum de propriedade sobre bens naturais ou sobre meios de produção; porquanto, dando como dão origem a outros bens, a sua posse introduz necessariamente o domínio de um sobre os outros. E é precisamente por esse motivo que afirmam que qualquer direito de propriedade privada, por ser a fonte principal da escravidão econômica, tem que ser radicalmente destruído. (PIO XI, 1937, n. 10).

O Papa Pio XI também se posicionará diante de um evento que estava acontecendo na América Latina. Já antes de seu pontificado iniciou um governo liberal e fortemente anticlerical no México. No conflito entre Igreja Católica e o Estado Mexicano, o clero em alguns momentos foi perseguido, igrejas e escolas foram fechadas, terras foram tomadas da Igreja Católica, além do núncio apostólico ter sido expulso em 1922, gerando assim uma guerra civil no México chamada *Guerra Cristera* (cf. DELGADO, 2013). Neste contexto, o Papa Pio XI se pronuncia diante dessas medidas, condenando as ações do governo mexicano na encíclica *Acerba Animi* (PIO XI, 1933). O Papa também escreveu, em 1925, a carta encíclica *Quas Primas* (PIO XI, 2011), destacando que a religião deve permear todas as áreas da sociedade, sendo ela guia para sociedade. Segundo a *Quas Primas*, os cristãos deveriam estabelecer o reinado de Cristo na sociedade. Estas ações de Pio XI irão influenciar o pensamento da Doutrina Social a respeito da importância da participação da Igreja na vida pública, fortalecendo movimentos de neocristandade no seio da Igreja Católica no Brasil, como o já citado, movimento do então cardeal Dom Sebastião Leme, no final de 1920 – início de 1930.

O pontificado de João XXIII (1958-1963) marcará sobretudo o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja em tempos modernos. O curto pontificado de Angelo Roncalli, que tomará o nome de Papa João XXIII (1958-1963), será marcado pela convocação e desenvolvimento da primeira fase do Concílio Vaticano II. Este concílio, além de promover um *aggiornamento* na DSI da Igreja, abrirá a Igreja aos problemas do mundo contemporâneo.

Contudo, antes da convocação do concílio¹³, João XXIII escreveu uma encíclica importante para a Igreja, intitulada *Mater et Magistra* (JOÃO XXIII, 1961a). Nesta Encíclica, que comemorava os 70 anos da *Rerum Novarum*, João XXIII denunciou a grande desigualdade entre os países ricos e pobres. Ao comentar a encíclica, Sales (2006) sublinha que João XXIII pede uma maior solidariedade entre as nações, pedindo que países

¹³ Analisaremos o concílio especificadamente no próximo ponto.

desenvolvidos auxiliassem no desenvolvimento dos países de Terceiro Mundo. Seguindo a visão do autor, a encíclica fará uma forte denúncia da desigualdade social não apenas entre as nações ou regiões mundiais (Norte-Sul), mas também ao interno dos países, entre ricos e pobres. Os processos gerados pelos sistemas econômicos desumanizados, segundo a encíclica, serão um -- senão o maior -- fator de exclusão social de populações inteiras (cf. SALES, 2006, p. 33).

A encíclica de João XXIII reforma ainda mais pontos importantes das encíclicas sociais promulgadas por Leão XIII e Pio XI, sobretudo no que se refere ao papel social da Igreja Católica no mundo e sobre o direito do indivíduo à propriedade privada de seus bens. Sobre o primeiro ponto – da inserção social do cristão –, a Encíclica reivindica o seu papel de maestra. Em outras palavras, a doutrina pontifícia reforça o direito da Igreja de educar, dirigir e orientar os cristãos.

Mãe e mestra de todos os povos, a Igreja Universal foi fundada por Jesus Cristo, a fim de que todos, vindo no seu seio e no seu amor, através dos séculos, encontrem plenitude de vida mais elevada e penhor seguro de salvação. A esta Igreja, “coluna e fundamento da verdade” (cf. *1 Tm* 3, 15), o seu Fundador santíssimo confiou uma dupla missão: de gerar filhos, e de os educar e dirigir, orientando, com solicitude materna, a vida dos indivíduos e dos povos, cuja alta dignidade ela sempre desveladamente respeitou e defendeu. (JOÃO XXIII, 1961a, n. 1).

A respeito da propriedade privada, a Doutrina Social reafirma a doutrina clássica sobre a existência da propriedade privada como um direito natural.

A propriedade privada, mesmo dos bens produtivos, é um direito natural que o Estado não pode suprimir. Consigo, intrinsecamente, comporta uma função social, mas é igualmente um direito, que se exerce em proveito próprio e para bem dos outros. [...] O direito de propriedade privada, mesmo sobre bens produtivos, tem valor permanente, pela simples razão de ser um direito natural fundado sobre a prioridade ontológica e finalista de cada ser humano em relação à sociedade. (JOÃO XXIII, 1961a, n. 19; 77).

Para Citino (2012,) a defesa enérgica da Igreja à propriedade privada se dá por dois fatores: primeiro, por estar perdendo território desde o século XV, pela reforma e pelos movimentos liberais; segundo por não compactuar com as ideias de socialização dos bens defendida pelos comunistas.

Sobre o comunismo, João XXIII segue seus antecessores, advertindo que nenhum católico deve aderir ao comunismo e ao socialismo, seja ele o mais moderado possível, pois as diferenças entre cristianismo e comunismo são radicais, como ele destaca:

Entre comunismo e cristianismo, o pontífice declara novamente que a oposição é radical, e acrescenta não se poder admitir de maneira alguma que os católicos adiram ao socialismo moderado: quer porque ele foi construído sobre uma concepção da vida fechada no temporal, com o bem-estar como objetivo supremo da sociedade; quer porque fomenta uma organização social da vida comum tendo a produção como fim único, não sem grave prejuízo da liberdade humana; quer ainda porque lhe falta todo o princípio de verdadeira autoridade social. (JOÃO XXIII, 1961a, n. 34).

O papa João XXIII também introduziu o uso do método *ver, julgar e agir*, em seu documento. Quem desenvolveu este método foi o cardeal Joseph Cardijn (1882-1967)¹⁴, o qual sugeriu ao Papa João XXIII que aderisse ao método. O resultado da conversa de Cardijn com o Papa (cf. O CARDEAL..., 2016) foi o número 235 da encíclica, no qual o Papa propõe as raízes do método:

Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: "ver, julgar e agir". (JOÃO XXIII, 1961a, n. 235).

Mesmo com algumas críticas ao documento de João XXIII, por ele continuar muito conservador, a carta encíclica *Mater et Magistra* também trouxe uma mudança na pastoralidade da Igreja, principalmente na ação prática dos católicos na sociedade. Pois o Papa, através do documento motivou o uso do método de Cardijn em vários movimentos, principalmente nos movimentos mais progressistas. E os Jesuítas na América Latina serão fortemente influenciados pelo método de análise proposto na encíclica do papa.

Na verdade, as posições doutrinárias de João XXIII a respeito da DSI se mantêm em consonância com a de seus predecessores. Reação pela qual, autores como Citino (2012), Boezzo (1993), Boff (1980), entre outros, criticam o viés conservador. Contudo, João XXIII

¹⁴ Joseph Cardijn nasceu em uma cidade chamada Schaerbeek na Bélgica, em 1882, e morreu na cidade de Lovaina também na Bélgica no ano de 1967. Se tornou padre no ano de 1900 e arcebispo no ano de 1965, sua vida de estudos sempre teve como foco de pesquisa a Doutrina Social da Igreja e em 1912 quando era vigário paroquial, da paróquia da Laeken, desenvolveu o método *ver, julgar e agir*, com um grupo de jovens, que evangelizavam os operários da cidade, este mesmo grupo depois se chamaria JOC – Juventude Operária Católica e iria se difundir por todo o mundo.

aderiu a um novo método de ação social: o método *ver, julgar e agir*, o qual será incorporado pela Teologia da Libertação em suas análises socioeconômicas da sociedade.

A carta encíclica *Pacem in Terris* (JOÃO XXIII, 1963) de cunho mais político do que social, procurou responder às questões oriundas da geopolítica do momento: as nações encontravam-se à beira de um conflito nuclear. Os conflitos e escaramuças geopolíticas e econômicas, frutos das ideologias antagônicas, entre os governos ocidentais e os do leste-europeu geraram tensões militares que encaminhavam o mundo para um conflito armado nuclear, cujas consequências seriam inimagináveis.

A Carta Encíclica *Pacem in Terris* abordava a grave questão da "Paz de todos os povos na base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade". Foi publicada no dia 11 de Abril de 1963, dois meses antes da morte de João XXIII, dois anos depois da construção do Muro de Berlim, e alguns meses depois da Crise dos Mísseis em Cuba. Sobre esta conjuntura, caracterizada pela Guerra Fria, João XXIII, através deste documento defende que "os conflitos entre as nações devem ser resolvidos com negociações e não com armas, e na confiança mútua" (JOÃO XXIII, 1963, n. 113). Para ele, "a Paz entre os povos exige: a verdade como fundamento, a justiça como norma, o amor como motor, a liberdade como clima" (Id., n. 113).

Com a morte de João XXIII, em 1963, Paulo VI (1963-1978), publicará sua primeira carta sobre a Doutrina Social da Igreja, *Populorum Progressio* (PAULO VI, 1967). Nela, Paulo VI reforçará o apelo ao desenvolvimento integral do homem para um desenvolvimento solidário da humanidade. A carta apostólica *Octogesima Adveniens* (PAULO VI, 1971), escrita em homenagem aos 80 anos da *Rerum Novarum*, convocará todos os católicos para uma maior participação na política mundial. Destacará os problemas sociais da época, tais como os anseios da juventude, o analfabetismo e as discriminações, problemas sociais e econômicos. Paulo VI defende em sua encíclica que,

Nessas ocasiões, apresentaram-se-nos, com uma evidência nova, os graves problemas do nosso tempo, como peculiares, é certo, de cada região, mas, não obstante, comuns a uma humanidade que se interroga a si mesma, sobre o seu futuro e sobre a orientação e o significado das mudanças que estão se operando. Diferenças flagrantes subsistem no desenvolvimento econômico, cultural e político das nações: ao lado de regiões fortemente industrializadas, outras, nesse aspecto, encontram-se ainda no estado agrícola; ao lado de países que desfrutam de bem-estar, outros lutam ainda contra a fome; ao lado de povos com um nível cultural elevado, outros continuam ainda empenhados em eliminar o analfabetismo. De todas as partes,

porém, se sente o despertar de uma aspiração a mais justiça e se eleva o desejo de uma paz melhor assegurada, num clima de respeito mútuo entre os homens e entre os povos. (PAULO VI, 1971, n. 2).

Paulo VI morreu em agosto de 1978. Em 3 de setembro daquele mesmo ano, foi eleito João Paulo I como o seu sucessor. Tão somente 30 dias depois, João Paulo I vem a falecer. O conclave de 16 de outubro de 1978 elegerá o Cardeal Karol Wojtyła como seu sucessor. Assumindo o nome de João Paulo II, o novo papa anuncia que deseja continuar no mesmo caminho já iniciado pelo seu antecessor e, de consequências, pelos demais papas anteriores.

A primeira orientação doutrinal com relação à Doutrina Social da Igreja foi em 1979, quando ocorreu a proclamação da *Redemptor Hominis* (JOÃO PAULO II, 1979). Esta encíclica tinha um caráter de encíclica programática para todo o seu pontificado e tratou sobre as questões que afligiam o mundo contemporâneo. Conservando o que havia sido tratado no Concílio Vaticano II sobre a pastoralidade, o Papa tentou traçar as dificuldades dos homens na década de 1970 e refletir sobre o crescente desenvolvimento técnico, que vinha alterando a ética e moral social.

Mais uma vez, em consonância com a doutrina de seus predecessores, o papa reivindicava o papel da Igreja como uma das instituições sociais que deveria ter voz nas questões sociais e morais contemporâneas. João Paulo II reforçou o seu programa doutrinal com ações concretas que demonstravam este papel reivindicado pela Igreja universal; passou a visitar inúmeros países com o intuito de não apenas conhecer as realidades concretas locais, mas passar a mensagem, primeiramente aos próprios cristãos, mas também aos governos e populações não católicas, de que a Igreja deveria atuar como instituto social (sem descuidar da sua específica ação evangelizadora própria), não em oposição às demais instituições leigas/governamentais, mas sempre em sintonia, lá onde a dignidade e os direitos do homem fossem realmente respeitados.

Outra encíclica importante para DSI será escrita por João Paulo II, foi a *Laborem Exercens* (JOÃO PAULO II, 1981), publicada em 14 de setembro de 1981, em comemoração aos 90 anos da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII. Nesta encíclica, o Papa faz uma reflexão sobre o trabalho humano, desde o século XIX até final do século XX, destacando que:

Não compete à Igreja analisar cientificamente as possíveis consequências de tais mutações para a convivência humana. A Igreja, porém, considera sua tarefa fazer com que sejam sempre tidos presentes a dignidade e os direitos dos homens do trabalho, estigmatizar as situações em que são violados e contribuir para orientar as aludidas mutações, para que se torne realidade um progresso autêntico do homem e da sociedade (JOÃO PAULO II, 1981, n. 1).

Ao comentar a nova encíclica de sobre a Doutrina Social da Igreja, Citino (2012) destaca um ponto muito interessante para a análise que aqui estamos desenvolvendo. Segundo a autora, o novo documento atualizou a doutrina de Leão XIII e alterou a forma pastoral da Igreja a respeito do trabalho humano. Pois João Paulo II colocou o trabalho *acima de outros elementos humanos*. Isto representa um significativo elemento hermenêutico para o entendimento da doutrina social, a partir de novas significações, assim a questão do trabalho humano é uma chave essencial para DSI (cf. CITINO, 2012), “[...] o facto de que o trabalho humano é uma chave, provavelmente a chave essencial, de toda a questão social [...]”. (JOÃO PAULO II, 1981, n. 31).

Para Adriana Citino (2012), a postura e a importância acerca do trabalho tomada por João Paulo II, diferente dos pontificados anteriores, é fruto do desenvolvimento do Concílio Vaticano II. Como veremos posteriormente, no próximo subcapítulo, um dos eixos principais do Concílio foi a questão social e quais posturas deveriam ser tomadas pela Igreja visando superar os problemas da época. Esta argumentação da autora é importante, pois isto deixa clara a mudança da ação pastoral da Igreja após Concílio Vaticano II.

Porém, mesmo com esta novidade pastoral sobre o mundo do trabalho, a Igreja Católica ainda reafirmava a impossibilidade da união da sua proposta social com a doutrina marxista. Neste sentido, a radical refutação do marxismo pelo pontífice se reforçava na sua própria experiência de vida. João Paulo vivera a opressão do regime totalitário nazista durante a segunda guerra e posteriormente sofreu a pressão do governo socialista soviético, na Polônia e pós-segunda guerra.

João Paulo II destaca os abusos cometidos pela ganância do homem, estabelecendo que o trabalho humano é o centro, a *chave essencial*, das questões sociais da época. Por fim, escreveu a encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (JOÃO PAULO II, 1987), publicada em comemoração aos 20 anos da encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI. A encíclica é uma das mais simples de João Paulo II. Entretanto, a encíclica é importante, pois aborda de uma nova maneira o que já havia sido estabelecido por Paulo VI.

A encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI destaca as desigualdades existentes no mundo. Vinte anos depois, João Paulo II afirma, na *Sollicitudo Rei Socialis* que as desigualdades sociais, o contraste existente em nações desenvolvidas e as nações de terceiro mundo só aumentaram. O abismo entre a pobreza e a riqueza no mundo fez com que João Paulo II buscasse outro tipo de abordagem para tratar das questões sociais. O papa destaca que a atitude da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) não é apenas “traição das expectativas legítimas da humanidade, premonitória de consequências imprevisíveis, mas uma defecção propriamente dita em relação a uma obrigação moral” (JOÃO PAULO II, 1987, n. 22). Diante disto, o Papa reflete que o homem deve se desenvolver de maneira integral e que a interdependência entre os indivíduos possibilite o desenvolvimento da humanidade, superando os males que a afligem. A resposta do Papa para uma nova abordagem é que,

No mundo dividido e perturbado por todas as espécies de conflitos, vai aumentando a convicção de uma interdependência radical e, por conseguinte, da necessidade de uma solidariedade que a assuma e traduza no plano moral. Hoje, mais talvez do que no passado, os homens dão-se conta de que estão ligados por um destino comum, que há de ser construído juntamente, se quiser evitar a catástrofe para todos. Das profundezas da angústia, do medo e dos fenômenos de evasão como a droga, típicos do mundo contemporâneo, emerge progressivamente a ideia de que o bem, ao qual todos somos chamados, e a felicidade, a que aspiramos, não se podem obter sem o esforço e a aplicação de todos, sem exceção, o que implica a renúncia ao próprio egoísmo. (JOÃO PAULO II, 1987, n. 26)

Podemos concluir que a maneira como a Igreja Católica se portou diante das mudanças ocorridas no século XX, se deu de maneira instrutiva, na qual a Igreja Católica tentava orientar seus fiéis, através de documentos pontifícios, face aos desafios do mundo contemporâneo. Todos estes documentos farão parte da Doutrina Social da Igreja, os quais comporão um corpus doutrinal social para a Igreja e um guia de princípios inspiradores para o engajamento social dos leigos católicos no mundo.

2.2 A Doutrina Social da Igreja e o Concílio Vaticano II

A compreensão da personalidade do Papa João XXIII é fundamental para um melhor entendimento do desenvolvimento do Concílio Vaticano II pois sua personalidade irá influenciar em muitos aspectos o Concílio. Segundo João Batista Libânio (2005), o fim do pontificado de Pio XII foi marcado por um vazio nas ações da Igreja diante dos momentos de mudança vividos pela sociedade pós-guerra. O autor destaca que o pontificado de João XXIII

seria um pontificado de transição¹⁵, já que sua idade avançada impossibilitava uma ação diante dos enormes desafios que tinha pela frente.

Contudo, João XXIII surpreendeu a todos quando em 25 de janeiro de 1959 anunciou seu desejo de realizar um Concílio Ecumênico. Desde o início do pontificado do Papa João XXIII, as suas ações, as escolhas de quem iria compor os secretariados e intervenções orais e escritas, indicavam que o papa desejava convocar um novo Concílio, para promover um renovamento da comunidade eclesial católica.

Apesar do Papa João XXIII conduzir apenas a primeira seção, tanto por sua personalidade, quanto por sua percepção das transformações do mundo pós-guerra, ou ainda por sua própria compreensão da necessidade de uma Igreja que respondesse aos desafios do mundo secularizado¹⁶ e ateuista prático, João XXIII traçará as linhas mestras do seu desenvolvimento.

Segundo Keila Gonzalez (2006), o Concílio Vaticano II teve ampla repercussão na história da Igreja Católica, tornando-se um marco no diálogo da Instituição com o mundo contemporâneo. Para Volcan (2003), o Concílio foi a superação da fase apologética defensiva da Igreja contra o mundo moderno e protestante. Além disso, o Concílio buscou superar o abismo entre “uma dissecada teologia acadêmica e a vida espiritual do povo cristão” (VOLCAN, 2013, p. 61). Segundo Pierrard (1982), o Concílio não foi um “círculo fechado entre teólogos”, mas sim uma “assembleia” para tornar a Igreja mais presente no mundo contemporâneo. Já para Luiz Roberto Benedetti (1985), “O Vaticano II é significativo, por se inserir no interior de um processo como ponto de chegada que consagra ideias e práticas que ‘fermentavam’ no interior da Igreja Católica”.

¹⁵ João XXIII teve sua eleição com setenta e sete anos de vida, esta ação do colégio de cardiais seria estratégica, pois esperavam posteriormente a chegada de um papa jovem, que com vigor pudesse orientar a Igreja neste momento tão conturbado, como o século XX. “A sabedoria romana optou pela espera. Nada melhor que escolher um papa de transição, idoso, que não tenha muita energia para empreender a tarefa gigantesca exigida para um mundo que emergira de terrível guerra mundial com seus valores fundamentais abalados. A história da Igreja conhece papas de transição, de espera de um outro mais jovem, capaz e decidido. Naqueles idos, já despontava a figura de Mons. Montini, que ainda não era cardeal e, portanto, estava fora do páreo. E a escolha de João XXIII vinha muito bem para dar um tempo a fim de fazê-lo cardeal e depois confiar-lhe um arco de tempo mais longo no governo da Igreja”. (LIBÂNIO, 2005, p. 19).

¹⁶ A secularização do mundo iniciou com o movimento renascentista, que substituiu Deus do centro da sociedade (teocentrismo), pelo homem (homocentrismo), este movimento iniciou um processo de enfraquecimento da Igreja Católica na sociedade, que será ampliado com a Reforma Protestante em 1517, com a Revolução Industrial no século XVII e XVIII e principalmente com a Revolução Francesa em 1789. Estes eventos fizeram com que o homem, não dependesse mais de Deus para se organizar socialmente, pois ele era um ser racional capaz. Isto fez com que a Igreja aos poucos fosse perdendo sua ação sociopolítica e fazendo com que o mundo ficasse mais secularizado. (cf. TAYLOR, 2010).

Podemos perceber que a grande maioria dos estudos a respeito do Concílio Vaticano II, destacam a mudança na percepção e na ação social e pastoral da Igreja a partir do concílio. Luiz Gonzaga Scudeler (2014) destaca em seu trabalho um ponto importante: a motivação de João XXIII para a realização do Concílio. Segundo o autor,

Por outro lado, ao constatar que o Concílio assume a historicidade como princípio pelo qual o pensar teológico é levado a entender as formas de conceber o homem e a sociedade, percebe-se que ambos se tornaram mais complexos e ricos. Essa maneira de entender a própria realidade do conhecimento humano em sintonia com o espírito do tempo e de lhe captar a complexidade indica um marco hermenêutico pelo qual os padres conciliares apontam para um contexto no qual seus pronunciamentos foram gerados. (SCUDELER, 2014, p. 17).

O que fez com que o concílio promovesse uma atualização, ou um *aggiornamento*, na Igreja Católica foi sua postura inicial, na qual moveu as discussões na busca de entender o *conhecimento humano unido ao espírito do tempo*, percebendo as *complexidades* do contexto da época e *buscando conceber as formas do homem e da sociedade*, que se alteram ao longo do tempo. Nesse mesmo sentido Sergio Ricardo Coutinho dos Santos (2015) defende em sua tese que, com o concílio, “abriu-se o caminho para uma Igreja empenhada em perceber positivamente os “sinais dos tempos”, ou seja, buscar entender as mudanças na humanidade que fizeram com que a Igreja não a alcançasse. E foi essa busca que levou a Igreja a um processo de alteração de suas “próprias formas de testemunho sob o estímulo das urgências da história” (SANTOS, 2015, p. 34).

Tal percepção fica ainda mais clara quando examinamos o discurso de João XXIII aos cardeais, em 1959, quando ele expôs seu desejo de chamar um concílio. Nas palavras do papa,

Se o bispo de Roma estende o seu olhar sobre o mundo inteiro, de cujo governo espiritual foi feito responsável pela divina missão que lhe foi confiada, que espetáculo triste não contempla diante do abuso e do comprometimento da liberdade humana que, não conhecendo os céus abertos e recusando-se à fé em Cristo Filho de Deus, redentor do mundo e fundador da Santa Igreja, volta-se todo em busca dos pretensos bens da terra, sob a tentação e a atração das vantagens da ordem material que o progresso da técnica moderna engrandece e exalta. Todo este progresso, enquanto distrai o homem da procura dos bens superiores, debilita as energias do espírito, com grave prejuízo daquilo que constitui a força de resistência da Igreja e de seus filhos aos erros, erros que, no curso da história do Cristianismo, sempre levaram à decadência espiritual e moral e à ruína das nações. Esta verificação desperta no coração do humilde sacerdote que a divina providência conduziu a esta altura do Sumo Pontificado uma resolução decidida para a evocação de algumas formas antigas de afirmações doutrinárias e de sábias ordenações da disciplina eclesial que, na história da Igreja em épocas de renovação, deram frutos de extraordinária eficácia para a clareza do pensamento e para o avivamento da chama do fervor cristão. Veneráveis irmãos e diletos filhos! Pronunciamos diante de vós, por certo tremendo um pouco de emoção, mas

ao mesmo tempo com humilde resolução de propósito, o nome e a proposta de celebração de um Concílio Ecumênico para a Igreja Universal. (JOÃO XXIII, 1959).

Assim, falando no seu desejo de convocar um concílio, o Papa mostrou que seu objetivo era entender a realidade de homem contemporâneo e não, pelo menos de modo principal, para promover a unidade dos cristãos, nem para uma reforma litúrgica, nem outros temas específicos. João XXIII está aflito diante da triste realidade do “homem contemporâneo”¹⁷. Ou seja, o que levou a João XXIII a realizar o concílio não foi um problema teológico específico, uma discussão ideológica, um problema pastoral, ou um cisma, mas sim responder aos anseios do homem.

É este ponto que marca a autenticidade do Concílio Vat. II, pois de todos os vinte e um concílios realizados na história da Igreja Católica, este foi o primeiro que teve como objetivo central, “repor em toda a sua luz à substância do pensamento e da vida cristã” (JOÃO XXIII, 1961b, n. 2). O papa buscava através do concílio resolver,

o mundo que se exalta por suas conquistas no campo da técnica e da ciência, mas que carrega também as consequências de uma ordem temporal que alguns quiseram reorganizar prescindindo de Deus. Por isso, a sociedade moderna se caracteriza por um grande progresso material a que não corresponde igual progresso no campo moral. Daí enfraquecer-se o anseio pelos valores do espírito e crescer o impulso para a procura quase exclusiva dos gozos terrenos, que o avanço da técnica põe, com tanta facilidade, ao alcance de todos; e mais ainda - um fato inteiramente novo e desconcertante - a existência do ateísmo militante, operando em plano mundial. (JOÃO XXIII, 1961b, n. 3).

Desta forma, quando Santos (2015) afirma que o Concílio Vaticano II buscou entender os dilemas e mudanças sociais e Scudeler conclui que o Concílio foi um marco histórico da Igreja na busca por entender o homem na sociedade, fica clara a consonância destes comentaristas às fontes primárias – no documento pontifício *Humanae Salutis*, sobre a convocação do Concílio Vaticano II – uma vez que, desde Leão XIII, a Igreja buscou um diálogo com sociedade da sua época, colocando-se como guia e mestra na orientação dos fiéis católicos, mas também apontando princípios éticos e morais válidos para os não católicos.

Assim, temas como a reforma litúrgica, o chamado ao ecumenismo, a defesa da liberdade religiosa, a participação mais ativa do leigo na estrutura eclesial, entre outros, foram afrontados pelos padres conciliares a partir de um eixo central: aquele de compreender o

¹⁷ A realidade do homem contemporâneo citada por João XXIII é as novas vertentes filosóficas que ganharam força no século XX, como o modernismo e o ateísmo científico, fazendo com que a Igreja não conseguisse mais responder os anseios do homem moderno.

homem moderno na complexidade do seu viver. Com isso, as alterações na postura da Igreja foram uma tentativa prática da busca de uma aproximação entre a Igreja e o mundo.

O italiano Giuseppe Alberigo, em um dos livros mais completos sobre o Concílio Vat. II, intitulado *A História do Vaticano II* (ALBERIGO, 1996), desenvolvido em 5 volumes e publicado em mais de sete idiomas, defende que a natureza do Concílio era a pastoralidade. Para Alberigo, o apelo conciliar de João XXIII é fruto de *uma intuição* do papa, que percebeu a necessidade da Igreja em iniciar um processo de *aggiornamento*, visando uma mudança na postura pastoral da Igreja e assim superar a *decadência espiritual e moral e a ruína das nações* (cf. Id.).

O Concílio mostrou-se diferente do modelo apologético dos concílios ocorridos anteriormente. Segundo Alberigo (2005), o Concílio Tridentino teve um aspecto apologético. O Vaticano I lutou para marcar sua resistência e contraposição à sociedade moderna, já o Concílio Vaticano II foi a primeira tentativa da Igreja em busca de um diálogo com o mundo, através de uma *teologia pastoral*. Deste modo, mesmo não conduzindo todas as seções, a contribuição de João XXIII para o Concílio será muito importante, pois deixará o caminho que deverá ser trilhado pelos padres conciliares¹⁸.

Esta *Teologia Pastoral* é a sistematização teológica dos princípios de ação pastoral da Igreja na sua resposta concreta aos desafios da e na sociedade. Parte desta teologia pastoral está ilustrada muito bem na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (PAULO VI, 1965). A partir desta nova constituição pastoral, a Igreja Católica muda sua postura pastoral diante das mudanças mundiais, não em um sentido de aceitação, mas na forma de um diálogo com o mundo contemporâneo, algo que antes era apenas condenado.

A constituição pastoral *Gaudium et Spes*¹⁹, no seu proêmio, descreve a solidariedade que a Igreja deve ter com a humanidade, ressaltando o cuidado com as pessoas mais necessitadas, tentando dar resposta às transformações mundiais:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as

¹⁸O Concílio se desenvolveu em quatro sessões: a primeira e única conduzida por João XXIII aconteceu em 8 de dezembro de 1962; a segunda conduzida já por Paulo VI foi realizada em 29 de setembro de 1963; a terceira em 14 de setembro de 1964 e a última em 14 de setembro 1965.

¹⁹ Outro ponto importante de se destacar é como que este assunto pastoral chegou ao CVII. Em dezembro de 1962 o cardeal belga Leo-Josef Suenens, realizou um pronunciamento sobre o papel da Igreja no mundo, que foi muito discutido pelos cardeais desde então. Depois de um longo tempo de discussão, o pronunciamento do Cardeal Suenens foi corrigido e, em sete de dezembro de 1965 foi publicada a encíclica. Foram quase três anos de debates a cerca deste tema.

esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração. Portanto, a comunidade cristã se sente verdadeiramente solidária com o gênero humano e com sua história. (PAULO VI, 1965, n. 1)

Estas palavras favoreceram uma abertura da Igreja para o mundo contemporâneo, visando orientar os católicos diante de questões históricas, sociais, culturais e econômicas. Estes acontecimentos levaram ao surgimento de novos movimentos na Igreja, como no Brasil, movimentos como Pastoral da Terra, Pastoral Indigenista, Pastoral da Mulher Marginalizada, Pastoral das Favelas, Pastoral Carcerária, Pastoral da Juventude.

Todos estes movimentos tiveram focos de ação diferenciados, como a Pastoral da Terra, fundada em 1975, e que tinha como objetivo promover os trabalhadores rurais e fazer com que sua dignidade fosse respeitada, contra a *exploração do capital e do poder energético*. Já a Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM), fundada em 1975, visava alcançar as mulheres de classes baixas, é a sistematização teológica dos princípios de ação pastoral da Igreja na sua resposta concreta aos desafios da e na sociedade. A Pastoral Indigenista, fundada em 1972, visava promover a cultura indígena e a defesa da diversidade dos povos indígenas. A Pastoral das Favelas, também criada em 1972, tinha como objetivo auxiliar no desenvolvimento integral dos moradores de lugares marginalizados pela sociedade. A Pastoral Carcerária, fundada em 1986, tinha como objetivo central ajudar na reabilitação do carcerário. A Pastoral da Juventude (PJ) surge na década de 1970, fruto de movimentos eclesiais como JAC, JUC e JOC, e tem como objetivo a evangelização e promoção dos jovens do Brasil. Embora todos estes movimentos surgissem no âmbito da ação pastoral leiga da Igreja Católica na década de 1970 no Brasil, os objetos e os fins de cada movimento eram todos inspirados pela constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

Com a morte de João XXIII, foi eleito Paulo VI, ainda em meio ao desenvolvimento do Concílio Vaticano II. Neste momento, o novo papa recebe a incumbência de conduzir o concílio e de guiar os padres congregados pelo mesmo caminho iniciado por João XXIII. Para muitos historiadores, sociólogos e teólogos, a morte de João XXIII, em meio ao Concílio, retardou as mudanças esperadas pela sociedade. Para José Oscar Beozzo (1990) e Gonzalez (2006), Paulo VI deu uma nova direção ao Concílio, diferente da que João XXIII pretendia. Sua morte abriu espaço para uma parcela mais conservadora do clero, pois o cardeal Montini (Paulo VI) e o arcebispo Suenens assumiram papéis mais significativos dentro do Concílio, fazendo com que alguns assuntos sociais fossem esquecidos. Na crítica de Beozzo (1990), o Concílio focou mais na discussão de questões internas, da própria estrutura da Igreja,

deixando marginalizadas as questões mundiais, como o tema da pobreza e da desigualdade social. Segundo Boezzo (1990, p. 7), ao final da sessão do Concílio,

destacou-se: a proposta do cardeal Montini, que afirmava que o grande eixo do concílio era a questão da Igreja, com várias sugestões de mudanças internas; já pela proposta do cardeal Suenens, era necessário retomar tanto as questões internas à Igreja, como defini-la frente ao mundo; e por último encontra-se a proposta do cardeal Lecaro, que retomou o discurso de João XXIII sobre a questão da pobreza. O tema dos pobres permaneceu marginal no desenvolver do Concílio, em que predominaram os esquemas de Montini e Suenens.

A recepção dos resultados do Concílio causará inúmeros conflitos internos na Igreja Católica. Os documentos conciliares e sua atualização deram origem a uma multiplicidade de interpretações dos textos conciliares. João Oscar Boezzo (1985) destaca que o Concílio representou uma alteração total na postura da Igreja, entendendo o conceito de *aggiornamento* como um movimento de revolução estrutural. Com a mesma visão, Sérgio Henrique da Costa Rodrigues (2006) destaca em seu estudo que a Igreja, a partir do Concílio, reformulou toda sua doutrina, enfatizando a justiça social e movimento pastoral. Já para Igor Sales (2006), o Concílio Vaticano II não foi um concílio *progressista*, mas sim, renovador. Para ele, o termo *aggiornamento*, conceito chave para a hermenêutica conciliar, não deveria ser lido como “reviravolta fundamental” (SALES, 2006, p. 30).

Um dado, entretanto, pode ser extraído com segurança a partir dos vários ecos provocados pelos textos conciliares: o Concílio gerou mudanças e novas posturas tanto na Igreja quanto na sua ação pastoral. Como era de se esperar, a Igreja latino-americana também foi investida por esta nova onda de *aggiornamento*²⁰ conciliar.

2.3 Os reflexos da Doutrina Social na América Latina

A realização do Concílio Vaticano II gerou inúmeros efeitos nas estruturas *ad intra* da Igreja Católica em todo mundo. Sua ação de autenticidade, sua preocupação com a sociedade e sua busca por um maior contato com os dilemas do homem moderno, levou a Igreja na América Latina a discutir seus desígnios e aproximar estes desígnios à realidade da Latino-Americana, através das conferências²¹ de bispos.

²⁰ Atualização.

²¹ As Conferências Gerais do Episcopado iniciaram-se, com a I Conferência convocada por Pio XII, celebrada no Rio de Janeiro, em 1955. Desta Conferência, originou-se o Conselho Episcopal Latino-Americano, CELAM, como verdadeiro instrumento da colegialidade episcopal latino-americana anterior ao Concílio Vaticano II.

Para Boezzo (1985), o Concílio Vaticano II criou uma nova consciência eclesial na Igreja Católica, na América Latina. Foi um Concílio sensível, principalmente, em relação a dois temas: a abertura à modernidade e à unidade entre os cristãos. Esta nova consciência levou os membros do clero da Igreja na América Latina a modelarem suas ações pastorais de acordo com os desígnios do Concílio Vaticano II (cf. BOEZZO, 1985). Além disto, o autor defende que a aproximação da Igreja à modernidade favoreceu a união dos valores *seculares e democráticos* aos valores eclesiais da Igreja, e que as *mudanças promulgadas* pelo Concílio se tornaram mais amplas e fundamentais, por ocasião desta aproximação.

Contudo, um tema central do concílio acabou ficando para trás nas discussões, ou seja, a questão dos países do Terceiro Mundo, tema caro à América Latina. O Concílio acaba em 1965 e, nesta mesma década, o continente latino-americano é sacudido pelo advento dos regimes ditatoriais militares e conflitos civis²².

Mesmo com a construção da *Gaudium et Spes*, muitos bispos da América Latina, como Larraín²³ acharam ainda insuficiente o tema do terceiro mundo abordado no concílio. Larraín faz um apelo para que a Igreja e o papado se preocupassem com o que estava acontecendo na América Latina.

Neste contexto, o Papa Paulo VI escreve a encíclica *Populorum Progressio* (PAULO VI, 1967), que foi acolhida com muita alegria pelos católicos da América Latina, como uma *clarinada* para a situação que o continente vivia. A doutrina e as indicações pastorais da encíclica foram incorporadas pela TL. A encíclica descortinava o imenso desafio ao qual a Igreja deveria enfrentar: superar a grande exclusão de povos marginalizados economicamente, socialmente e culturalmente; superar a separação entre as nações ricas e as nações do terceiro mundo (BOEZZO, 1985).

Com o objetivo de responder aos anseios da Igreja na América Latina a partir do Concílio Vaticano II, no dia 24 de agosto de 1968, foi convocada a II Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), na cidade de Medellín, na Colômbia. Seu principal objetivo era

²² 1954 – Guatemala e Paraguai; 1962 – Argentina; 1964 – Brasil;

²³ Dom Manuel Larraín Enrrázuris, foi bispo de Talca, no Chile e desenvolveu um importante trabalho pastoral e político na Igreja da América Latina e no Chile, segundo José Complín (2002). Será um dos fundadores do Conselho Episcopal da América Latina e vice-presidente da Conferência Episcopal do Chile. Desempenhará um papel importante nas mudanças promovidas pelo Concílio, além de ser ligado ao setor mais progressista da Igreja Católica na América Latina.

analisar e discutir os efeitos do Concílio Vaticano II e como ele poderia ser adaptado para a ação pastoral da Igreja na América Latina. Esta Conferência foi convocada pelo próprio Paulo VI, sob o tema: “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”. A abertura da conferência foi presidida pelo Papa, realizando assim sua primeira visita à América Latina.

Em seu discurso inaugural, o Papa Paulo VI sublinhou algumas de suas preocupações, como o perigo das interpretações discordantes dos textos dos padres conciliares, Paulo VI sublinhava como a luta pela promoção da justiça e da paz unidas às teses marxistas geravam contradições tanto na ortodoxia doutrinal da Igreja, quanto com a sua prática social gerando colaboração entre as classes sociais²⁴.

As discussões e os debates do Conferência Episcopal Latino Americana (CELAM), em Medelín, se dão a partir de dois documentos. O primeiro deles foi a *Gaudium et Spes* de João XXIII, a qual refere a relação de participação do homem no mundo, e o segundo a *Populorum Progressio* de Paulo VI, em 1967, que realiza uma crítica às desigualdades existentes na época, entre países desenvolvidos e países subdesenvolvidos.

Os bispos latino-americanos, inspirados pelas diretrizes pontifícias e confrontados com a realidade político-econômica-social latino-americana, elaborarão reflexões teológico-pastorais para o clero e para os leigos atuantes nas comunidades eclesiais diocesanas. O princípio dialético de interpretação da realidade passa a ser a categoria evangélica da pobreza, e, por extensão, o pobre, o marginalizado, o oprimido social. A Conferência dos Bispos, reunida em Medelín, teve como resultado a elaboração de 16 documentos entorno de três grandes temas: *Promoção Humana, Evangelização e crescimento na fé e a Igreja visível e suas estruturas*. Contudo, as categorias centrais hermenêuticas que perpassam todos os documentos da Conferência serão: libertação e pobreza.

A partir desta formulação de diretrizes pastorais, a ação pastoral da Igreja na América Latina passou a concentrar-se nos pobres e nos marginalizados sociais. A exigência de uma efetiva justiça social, como a Doutrina Social da Igreja apelava nas encíclicas pontifícias, materializa-se na categoria bíblica dos “pobres de Javé”. Com isso, a Igreja na América

²⁴ Esta declaração do papa Paulo VI, fazia referência a recém ocorrida Revolução Cubana em 1959 e que estava sendo modelo de ação para toda a esquerda Latino Americana.

Latina assumiu a *opção preferencial pelos pobres*²⁵, na qual sua ação não será apenas ajuda filantrópica guiada pela caridade, mas a realização de uma conscientização política dos leigos e do clero para a construção de uma *Justiça Social*. Para a Conferência de Medellín, “O Episcopado Latino-americano não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser uma miséria desumana” (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1968, n. 1).

A partir destes conceitos hermenêuticos, a Conferência propõe a mudança no eixo pastoral: passava-se da atenção ao pecado pessoal, objeto da ação misericordiosa do cristão e da sua caridade, para a atenção ao pecado estrutural, consequência do pecado individual e social coletivo anônimo, o pecado da estrutura perversa e desumanizadora, geradora, por sua vez, de mais pecado individual e social. O fruto visível desta estrutura geradora de pecado social era a injustiça social de inteiras classes de pessoas e até populações de países. E a superação destas estruturas desagregantes só seria possível através de um modelo de libertação, o dom da libertação oferecido na pessoa de Jesus Cristo, modelo da humanidade perdoada e libertada. Para os agentes de pastoral latino-americanos, o meio mais concreto e eficaz de realizar a libertação proclamada em e por Jesus Cristo seria através de uma revolução radical, não violenta, mas fundada no Evangelho, que transformaria o pecado individual e social em graça e superação das divisões e ódios (GUTIÉRREZ, 1983).

Deste modo, Medellín se propunha a fazer uma releitura prática e secular do Concílio e da Doutrina Social da Igreja. Inicia-se um processo de transformação da Igreja Latino-americana; a Igreja quer apresentar um novo rosto, “um rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal²⁶ [...] audazmente comprometida na libertação de todo homem” (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1979, nº 15). A apresentação de um novo rosto traçará inúmeras mudanças estruturais *ad intra* e *ad extra* na Igreja, pois, buscar-se-ão novas linhas pastorais e novas reflexões teológicas (op. cit.).

²⁵ O conceito teológico bíblico (de “pobres de Javé) contém o significado do despossuído material e espiritualmente, do oprimido e injustiçado fisicamente, e, por consequência, protegido de maneira predileta por Javé. Daí a opção preferencial pelos pobres que os bispos transformarão em linha metra e prioritária de ação apostólica das suas igrejas (MACKENZIE, 1984).

²⁶ O sentido teológico da palavra pascal aqui é entendido como “libertadora”.

Leonardo Reichert (2011) destaca que, além da nova postura pastoral e teológica dada por Medellín a Igreja Católica, a conferência também moveu os bispos a tomarem uma *postura profética* diante dos acontecimentos locais latino-americanos. Isso fez com que bispos e padres se engajassem também na política, enquanto promotores dos princípios evangélicos, opositores da injustiça social, da desigualdade e da pobreza. Para a Conferência de Medellín,

não se deve somente ao seu conteúdo teológico e pastoral do documento final, mas também por que a Igreja se tornou parceira na luta pela justiça e pela busca dos direitos de tantas nações por vida e dignidade. Os Bispos, vendo tantas injustiças sociais, descrevem a realidade destes povos como “milhões de homens pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte nenhuma”. Por isso eles não querem ficar indiferentes, porque estão empenhados em cumprir a missão de pastores (Cf. Jo 10,10). É que este povo só vê uma luz de esperança, que lhe advém da Igreja. A voz do povo ecoa na Igreja e é lá que encontra espaço: “O Senhor ouviu o clamor de seu Povo!” (SI 102,2). (REICHERT, 2011, p. 25).

O método do *ver, julgar e agir*, já indicado na DSI, servirá de instrumento analítico para que os agentes de pastoral “compreendam” e “tomem consciência” da realidade em que vivem. As categorias filosófico-sociológicas alargarão a compreensão das categorias teológico-bíblicas. A dialética marxista será amplamente utilizada para atualizar o Antigo Testamento e Novo Testamento. Em consequência, a teologia clássica será duramente criticada, principalmente pela sua cristalização conceitual, abrindo espaço para um *aggiornamento* teológico, cujas orientações de base partirão da categoria filosófica/sociológica do oprimido. Fazer teologia na América Latina passa a ser uma leitura socio-teológica-bíblica da mensagem cristã nos Evangelhos.

Com este novo norte e com um aprofundamento dos conflitos internos na América Latina²⁷, os bispos se reúnem novamente, em 27 de janeiro de 1979, na cidade de Puebla de Los Angeles, no México. A Conferência de Puebla, Terceira Conferência do CELAM, é conhecida como a continuação e conclusão da conferência de Medellín. Nela a Igreja latino-americana reforça o que já havia sido desenvolvido em Medellín e tenta levar a Igreja a um aprofundamento da *opção preferencial pelos pobres*.

O papa que inaugurou a terceira conferência foi João Paulo II, sendo aquela a sua primeira visita à América Latina. Em seu discurso, o Papa assinalou que os bispos reunidos em Puebla deveriam tomar como ponto de partida as conclusões realizadas em Medellín, tendo

²⁷ As ditaduras militares no Peru, em 1968; no Uruguai e no Chile em 1973, na República Dominicana 1978 e na Nicarágua em 1979.

como base a exortação apostólica de Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* (PAULO VI, 1975). Assim, a preocupação básica dos bispos latino-americanos reunidos em Puebla era responder às seguintes perguntas: o que é evangelizar e como evangelizar na América Latina?

Na busca de uma resposta, o documento conclusivo de Puebla teve cinco partes: I) Visão pastoral da realidade latino-americana; II) Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina; III) A evangelização na Igreja da América Latina: comunhão e participação; IV) Igreja missionária a serviço da evangelização na América Latina; e V) Sob o dinamismo do Espírito: opções pastorais.

Na primeira parte do documento, os bispos percebem a realidade na qual estão inseridos, movendo-os a buscar alternativas para alterar esta realidade, tendo como foco o Cristo que é a única Esperança. Na segunda parte, o documento conclui acerca dos conteúdos que devem estar na evangelização. Já na terceira parte, os bispos referem-se à evangelização na América Latina. Neste ponto, o destaque é a promoção humana no auxílio da instauração do Reino de Deus. Na quarta parte das conclusões de Puebla, é abordado o serviço de evangelização da Igreja como opção preferencial pelos pobres e pelos jovens. A opção preferencial pelos pobres é fruto das desigualdades já a opção pelos jovens refletia a esperança que os padres sinodais depositavam no futuro da América Latina. Na quinta e última parte, o documento refere-se à realidade sobrenatural da Igreja e sobre a ação de Deus na vida pastoral da Igreja.

Para realização concreta de sua missão, os bispos destacaram no documento a necessidade de mudanças estruturais sociais, políticas e econômicas. Todavia, estas só seriam possíveis se viessem acompanhadas de uma mudança de mentalidade pessoal e coletiva, tomando como ideal a vida humana digna e feliz. Logo, para que esta “mudança de mentalidade” fosse efetuada, se fazia necessária uma leitura da realidade. Isso foi inserido nos documentos de Medellín e reafirmado nos documentos de Puebla, sob a metodologia do *ver, julgar e agir*, já defendida por João XXIII na *Mater et Magistra*.

Podemos concluir que as Conferências de Medellín e de Puebla marcam um novo momento para a Igreja Católica da América Latina, pois expressam em seus documentos, segundo Clodovis Boff (1986), uma originalidade, uma recepção criativa do Concílio Vaticano II. Isto marcará um novo tempo, pois a Igreja Católica da América Latina começa a

formar um novo modo de ser Igreja, uma Igreja que segue os seus próprios traços, buscando ser resposta para a sua realidade.

Desta forma, a Igreja da América Latina constrói uma nova identidade a partir de três marcas: a primeira *opção preferencial pelos pobres*, a *Teologia da Libertação* e *As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*.

Sobre a primeira marca, *opção preferencial pelos pobres*, a Igreja assume o rosto do autenticamente pobre, como define Leonardo Boff (1986), desligada de todo poder temporal e audazmente comprometida na “libertação de todo homem e de todos os homens” (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1979, n. 15).

A segunda marca foi a *Teologia da Libertação*, as categorias filosóficas-sociológicas e análise da realidade a partir da *análise marxista* será o centro da teologia pastoral da Igreja Católica, na América Latina, na busca pela promoção da Justiça Social. Segundo Clodovis Boff (1986, p. 203), “quando lemos os dois documentos mais energéticos de Medellín, precisamente o primeiro, sobre ‘Justiça’ e o segundo sobre ‘Paz’, podemos ver que todo o espírito da teologia da libertação está presente ali”. Este espírito descrito por Clodovis Boff faz referencia a preocupação que a Teologia da Libertação tinha com os mais pobres e desfavorecidos.

E a terceira marca, as *Comunidades Eclesiais de Base*, serão motivadas pelos bispos sinodais a serem desenvolvidas no seio da Igreja latino-americana. Estas comunidades foram frutos das conferências, principalmente a Conferência de Medellín, e através delas a Teologia da Libertação expandiu-se por toda Igreja Latino-Americana.

Os bispos perceberam a enorme tarefa que tinham e afirmaram que a Igreja inteira deveria se converter à opção preferencial pelos pobres, buscando sua libertação integral (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1979, n. 1134). A expressão *opção preferencial pelos pobres* foi repetida mais de seis vezes no mesmo documento, reforçando o esforço dos membros da conferência em colocar desta forma, a Igreja assume o rosto do autenticamente pobre.

Entretanto, esta mudança/conversão de toda Igreja a este eixo central proposto na conferência de Puebla implica em uma *radical mudança de perspectiva*, que segundo Boezzo (1985, p. 39) “só se pode conseguir através de um processo”. O processo aqui citado por Boezzo é a Teologia da Libertação, pois é ela que dará os subsídios necessários para aqueles que se comprometeram com tal opção. Esta nova perspectiva teológica mostrará que Cristo é o libertador que *vence a morte e ganha a vida*, indicando que a libertação não é somente uma categorial socio-teológica teórica, mas “porque a libertação em Cristo é integral” (BOEZZO, 1985, p. 46 et seq.).

Para Boezzo (op. cit., p. 46), os bispos deveriam usar esta nova práxis em suas realidades sociais, pois levariam as pessoas à libertação das injustiças,

Morte física à qual se acrescenta uma morte cultural pelo desprezo de raças e culturas; morte também em outras dimensões humanas pela recusa em reconhecer plenamente os direitos a dignidade da mulher [...]. Libertação da raiz última de toda a forma de injustiça: o pecado; mas libertação também daquilo que impede um ser humano de viver como tal.

A opção pelos pobres, tomada na sua radicalidade geral entre os padres congregados, gerou acesas discussões, principalmente por parte dos setores mais conservadores do episcopado latino-americano (cf. BERNSTEIN; POLITI, 1996). Para evitar que os lados se agudizassem em antagônicas e irreconciliáveis posições, a conferência decidiu que deveriam participar das assembleias apenas os bispos sem os seus assessores teológicos. Conforme o relato de Fr. Betto (1979, p. 110):

Muitos teólogos progressistas foram secretamente a Puebla e se hospedaram em uma casa e realizaram discussões e redigiram contribuições que eram entregues aos bispos à noite ou de modo sorrateiro durante o evento. Em 10 de fevereiro, Trujillo flagrou o cardeal Arns sendo orientado por Leonardo Boff e Jon Sobrino (curiosamente dois teólogos posteriormente condenados pelo Vaticano), pediu a saída dos teólogos e mandou reforçar a segurança do evento, proibindo inclusive que qualquer documento fosse passado para dentro do evento por qualquer pessoa.

Brito (2010) defende que a Conferência de Puebla, em 1979, foi a primeira *batalha* direta entre conservadores e progressistas na Igreja da América Latina. E mesmo com toda a discussão e a manifestação dos conservadores, alinhados com o pensamento de Roma, não conseguiram evitar um *documento progressista*, como o de Puebla, principalmente pela sua tomada de posição em favor dos pobres, não apenas como uma ação temporal, mas como uma

missão intrínseca da Igreja, levando a ideia de libertação vinculada a uma libertação sócio histórica (BRITO, 2010). Segundo Brito (Ibid., p. 88),

A Batalha de Puebla foi a primeira manifestação pública do confronto entre conservadores e progressistas no interior da Igreja. Mas agora os conservadores contavam com o significativo apoio da Santa Sé. Mas ainda assim se produziu um documento crítico, cuja significação na vida da Igreja foi disputada com larga vantagem, em princípio, dos progressistas, incitando violenta reação vaticana.

O apelo aos pobres, proclamado pelos padres sinodais estimulou a criação e o desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), as quais ganham força nas paróquias dioceses e nas periferias das grandes cidades²⁸.

Foi assim que o Concílio Vaticano II foi recebido pelas Conferências Episcopais Latino Americanas de Medellín e Puebla, influenciando as Igrejas locais, as comunidades cristãs e congregações religiosas que estavam no território latino-americano, como a Companhia de Jesus. Este tempo marcou uma exigência pela solidariedade e uma luta pelo fim das desigualdades sociais, como promoção da justiça social e pela opção preferencial pelos pobres.

É interessante destacar que, desde de Leão XIII até o Concílio Vaticano II, os apelos pontifícios realizaram uma alteração considerável na situação eclesial da América Latina, do Concílio Vaticano II e a aproximação da Igreja com a modernidade possibilitaram uma nova ação social da Igreja latino-americana, que para, alguns bispos da época, eram fundamentais para que a Igreja.

A nova rota de ação pastoral, fortemente influenciada pelo *aggiornamento* pretendido pelo Concílio, especialmente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, foi reforçada pelas conferências de Medellín e Puebla. Deste modo, podemos concluir que a busca da Igreja de uma nova aproximação com o mundo contemporâneo fez com que ela alterasse seu discurso; de apologético para um discurso dialogal com o mundo; de uma exclusão total do marxismo, para uma recepção de partes do pensamento filosófico marxista. Isto provocou mudanças *ad*

²⁸ As CEBs tiveram uma ação direta na prática pastoral da Igreja Católica do Brasil, fundadas no início da década de 1970, serão elas as grandes difusoras de uma nova visão teológica no Brasil e na América Latina, antes condenada e excluída, que de um novo modo uniria a teologia católica com a filosofia marxista resultando na Teologia da Libertação.

intra e *ad extra* na Igreja. Com isso o catolicismo tornou-se protagonista de processos de mudança social no continente latino-americano.

3 O CATOLICISMO BRASILEIRO NO SÉCULO XX

A Igreja Católica do Brasil passou por constantes adaptações perante as transformações políticas, sociais e econômicas do país. O catolicismo no Brasil sempre esteve ligado a problemas socioeconômicos: desde a Colônia até o Regime Militar a Igreja Católica manteve posições políticas diante dos acontecimentos sociais do Brasil (TORRES, 1968), fazendo com que a mesma desenvolvesse um papel importante na história brasileira.

Há uma vasta bibliografia sobre a história da religião católica no Brasil e de sua participação na sociedade, o tema já foi abordado por diversos autores, dentre os quais, destaca-se Scott Mainwaring (1989), João Camilo de Oliveira Torres (1968), José Oscar Boezzo (1993), Daniel Aarão Reis (2007), Jorge Ferreira (2009), Lucilia de Almeida Neves Delgado (2009), entre outros²⁹. Contudo, acreditamos que é importante destacar o desenvolvimento e a organização da Igreja Católica e de sua participação político-social no Brasil no século XX, uma vez que, desde o início da República brasileira e com a separação entre Igreja e Estado, a Igreja Católica perdeu sua hegemonia como única religião do país, além de perder espaço na organização social do país³⁰, fazendo com que um processo de secularização³¹ e laicização ocorresse na estrutura organizacional do governo no Brasil (ÁVILA, 1991).

Nosso objetivo é identificar a mudança na postura social do catolicismo brasileiro, destacando a alteração do discurso apologético contra o comunismo, a secularização e o modernismo; para a elaboração de um discurso de aproximação com as mudanças sociais do mundo contemporâneo, principalmente a partir do processo de *aggiornamento*³² iniciado pelo Concílio Vaticano II e das Conferências de Medellín, em 1968 e de Puebla, em 1979.

²⁹ Algumas obras sobre o tema: *A Igreja do Brasil: De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo* (BEOZZO, 1993); *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1885)* (MAINWARING, 1989); *Revolução e Democracia (1964-...)* (FERREIRA; REIS, 2007); *O Tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX* (FERREIRA; DELGADO, 2009).

³⁰ Na prática significou retirar das atribuições da Igreja serviços essenciais para a sociedade, tais como: registro de nascimento, sepultamento, registro de casamento, tornando-se serviços públicos de responsabilidade da administração civil. (CITINO, 2010, p. 201).

³¹ O processo de secularização é entendido como: “a transição das sociedades patriarcais rurais e fechadas, para a sociedade industrializada, urbana e profana, onde assistimos a uma redução constante do peso social da religião organizada, que está perdendo cada vez mais a função de controle social” (ZANONE, 1986, p. 673).

³² Ao recorrer ao termo *aggiornamento*, João XXIII rejeita o divórcio entre fé cristã e cultura ocidental, intensificado na época moderna, e abre a Igreja para o diálogo com o novo, elaborado neste período da história. O próprio gênero literário privilegiado por ele, que busca persuadir e não condenar, é uma prova do esforço de atualização proposto pelo Sumo Pontífice e que contagiou a grande maioria dos padres conciliares. (MORI, 2012, p. 4).

Deste modo, realizaremos um pequeno levantamento de como a Igreja Católica desempenhou seu papel social no Brasil, desde 1916 até o fim da década de 1985, com o objetivo de compreender como se encontrava a Igreja do país durante o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja. Colocaremos em destaque como o discurso pontifício influenciou nas mudanças no catolicismo brasileiro e principalmente como conceitos marxistas tornaram-se modelos da *práxis* pastoral de alguns movimentos da Igreja no Brasil e o surgimento de movimentos laicos e religiosos como: Centro Dom Vital; Ação Católica; Liga Eleitoral Católica (LEC); Revista Eclesiástica Brasileira (REB).

3.1 A Igreja Católica no Brasil até 1950

Em 1916, o arcebispo do Recife, Dom Sebastião Leme³³ (1882-1942), desenvolveu um papel muito importante na ação da Igreja face às realidades políticas do Brasil. Após ter sido nomeado cardeal, em 1930, orientou a Igreja Católica do Brasil a tomar algumas posturas diante do enfraquecimento político que a Igreja sofria desde o século XIX, a partir da República. Suas ações foram influenciadas pela já citada, no capítulo um, a encíclica *Quas Primas*, de Pio XI. Nesta encíclica, o Papa destacava a importância da ação da Igreja na sociedade, na busca da promoção do Reino de Cristo na terra³⁴.

Para isso, Dom Sebastião Leme escreveu uma carta pastoral, intitulada *Carta Pastoral Saudando a sua Archidiocese* na qual diagnosticava problemas na hierarquia da Igreja, destacando principalmente a limitação da instituição nas influências políticas. Além desse problema, outros pontos destacados tais como, “Fragilidade da Igreja institucional, as deficiências das práticas religiosas populares, a falta de padres, o estado precário da educação religiosa, a ausência de intelectuais católicos, a limitada influência política da Igreja e sua depauperada situação financeira” (MAINWARING, 2004, p. 41).

³³ “Sebastião Leme de Oliveira Cintra nasceu no município de Espírito Santo do Pinhal, atual Pinhal (SP) em 1882. Clérigo católico, ingressou no Seminário Menor Diocesano de São Paulo, em 1894. Tendo se destacado em seus estudos, foi enviado para Roma em 1896, onde estudou filosofia na Universidade Gregoriana. De volta ao Brasil em 1904, passou a exercer o sacerdócio em São Paulo. Em 1910, foi convidado pelo cardeal Joaquim Arcoverde para assumir o cargo de bispo auxiliar do Rio de Janeiro. Em 1916, assumiu a arquidiocese de Olinda e Recife, em Pernambuco.” (LEME, 2001).

³⁴ É interessante destacar que a encíclica e a visão de Dom Sebastião Leme influenciaram na construção do Cristo Redentor. Que no projeto inicial, a imagem não iria ficar com os braços abertos mas sim, segurando em suas mãos, o mundo e o cedro representando Cristo como rei das nações. A construção que foi inaugurada em 1931, marcou a união entre o estado civil e a Igreja Católica, pois ele se tornou um símbolo do Brasil e o país foi consagrado ao reinado de Jesus Cristo.

Face a tais dificuldades, Dom Sebastião Leme defendeu a ideia de que deveria acontecer uma cristianização das principais instituições sociais, através do estímulo de intelectuais católicos e da mudança das práticas populares em relação a ortodoxia. As reações que se desenvolveram ao interno da Igreja Católica deram origem a um movimento que ficou conhecido como *neocristandade* (MAINWARING, 1989), marcando um novo período para a Igreja brasileira, que cronologicamente se desenvolveu de 1916 a 1955.

Neste momento, Dom Sebastião Leme direcionou a Igreja Católica para um momento de restauração do catolicismo, no qual a Igreja Católica começa a exercer uma presença forte na sociedade, influenciando a moralidade, o anticomunismo e o sistema educacional do país (op. cit.). As posições políticas de Dom Leme eram a mesma de todos os bispos do Brasil: o Brasil precisava ser um país católico (AMARAL, 2015, p. 44).

Segundo Deividson Amaral (Ibid.), os movimentos de Restauração Católica – ou neocristandade – buscava ligar o Estado à Igreja, fazendo com que o Estado reconhecesse o Brasil como um país católico:

Esse processo de expansão é encaminhado pela Igreja Católica no Brasil também com vistas a obter do Estado o reconhecimento do Brasil como um país católico e da Igreja como expressão máxima desse sentimento. O discurso de que “ser brasileiro é ser católico” servia tanto para combater as outras religiões e seitas, como para dar ao catolicismo uma característica de identidade nacional. (AMARAL, 2015, p. 45).

O pensamento de Dom Sebastião Leme motivara a adoção de uma militância católica política em alguns de clérigos, intelectuais e fiéis que formarão grupos para agirem em defesa do Reinado de Cristo, como o centro Dom Vital, a Ação Católica e Liga Eleitoral Católica.

3.1.1 Centro Dom Vital

A luta de Dom Sebastião Leme dava-se principalmente contra o crescimento do *modernismo*³⁵, da secularização e do comunismo. A efervescência cultural e política no Brasil é notada com a *Semana de Arte Moderna*, em São Paulo, no ano de 1922, o início das instalações da Universidade de São Paulo (USP) e a criação do Partido Comunista do Brasil (PCB). Ambas vertentes citadas acima ajudaram no surgimento do centro Dom Vital, criado em 1922, com a participação de Jackson Figueiredo advogado, professor e jornalista,

³⁵ Foi um movimento originado na França no início do século XX, no qual trazia conceitos liberais para o interior do catolicismo procurando realizar uma alteração dogmática na Igreja Católica e que foi condenado pelos papas Pio IX, Leão XIII, Pio X, Pio XI e Pio XII.

responsável por liderar os movimentos políticos católicos no Brasil. Alceu Amoroso de Lima (Tristão de Ataíde)³⁶ professor, pensador e escritor, escreveu inúmeros livros sobre política e catolicismo. Padre Leonel Franca jesuíta, escritor e professor, fundador da PUC Rio e membro do Conselho de Educação, no ano de 1931. E Gustavo Corção escritor católico de inúmeros livros de vários gêneros literários, mas principalmente sobre conduta política. Todos buscavam colocar em prática o pensamento social da Igreja Católica, buscando responder ao chamado de Leão XIII na *Rerum Novarum* para que os católicos iniciassem uma maior participação social.

O grupo, formado por 20 homens liderados por Dom Sebastião Leme, tinha como objetivo encontrar meios para que o catolicismo voltasse a conduzir a vida pública do país e superasse o seu afastamento das instituições públicas e dos centros de cultura. Estes seguidores de Dom Sebastião Leme eram motivados por posições conservadoras ligadas intrinsecamente com a tradição católica escolástica, contrários a qualquer mudança social (cf. MIGUEL, 2016) e buscavam estabelecer uma nova ação social da Igreja contra a anarquia do mundo contemporâneo, através de uma revista de âmbito nacional, intitulada a *Ordem*³⁷ e um grupo de intelectuais católicos. Para Dom Sebastião Leme o grupo significou o início de uma mudança na postura da Igreja, pois para o Cardeal: “O Centro Dom Vital é a maior afirmação da inteligência cristã em terras do Brasil”³⁸. O grupo ganhou o apoio do clero e logo tornou-se um grande expoente dos princípios do catolicismo em todo país.

O primeiro a tomar posse como presidente do Centro Dom Vital foi Jackson Figueiredo, que assumiu um papel importante como líder do Centro e da Revista *A Ordem* e como uma espécie de articulador político católico entre a Igreja e a sociedade. Com isso, Jackson Figueiredo aumentou seu prestígio ao ponto de que “não são poucas as pessoas que afirmam que o catolicismo brasileiro teve dois momentos: o antes e o depois de Jackson Figueiredo” (CITINO, 2012, p. 210).

Muitos autores como Adriana Citino (2012), Deividson Amaral (2015), Bruna Miguel (2016) e Guilherme Arduini (2014) destacam o centro Dom Vital sob a liderança de Figueiredo como um movimento conservador aos acontecimentos modernos e de uma postura totalmente conservadora contrárias ao socialismo e ao liberalismo econômico.

³⁶ Pseudônimo usado por ele.

³⁷ A *Ordem* foi título dado à revista por Jackson Figueiredo, que, segundo MIGUEL (2016, p. 40), “evoca a bandeira levantada por Jackson Figueiredo, a qual coloca a ordem proporcionada pela religião como solução para a anarquia vigente”.

³⁸ Epígrafe inscrita na revista *A Ordem*, assinada por Cardeal Dom Leme, arcebispo (cf. CITINO, 2012, p. 209).

As posições do Centro Dom Vital guiadas por seu presidente Jackson Figueiredo estavam em sintonia com o pensamento católico da época, expresso na *Rerum Novarum* de Leão XIII, que condenou tanto o liberalismo quanto o comunismo. Desta forma, a relação do Brasil estava em sintonia, de tal maneira que os católicos brasileiros concretizavam em suas manifestações (intelectuais, políticas, sociais...) as diretivas emanadas para os católicos a partir de Roma.

Com a morte de Jackson Figueiredo, em 1929, a responsabilidade de guiar o Centro ficou com Alceu de Lima, que se diferenciava de Figueiredo nas questões mais operacionais – como a defesa de um afastamento dos católicos da política partidária, ao menos naquele momento. Alceu de Lima conduziu o Centro Dom Vital tendo como base a doutrina integralista³⁹, isto é, levou o Centro a manifestar-se como um defensor dos integralistas. Tristão de Ataíde era um defensor dos direitos e das liberdades individuais.

Entretanto, no período do Regime militar, pós 1964, mudou sua postura e posicionou o centro a favor dos direitos humanos e contra as ações repressivas dos militares, aliando-se à ala mais progressista da Igreja Católica no Brasil. A mudança nas posições de Alceu de Lima gerara uma divisão interna no Centro, pois o vice-presidente, Gustavo Corção, possuía ideias diferentes das de Tristão, principalmente a respeito ao modo que Alceu de Lima pensava a união entre catolicismo e política.

A realização do Concílio Vaticano II e o processo de *aggiornamento* iniciado pós Concílio Vaticano II fez com que o Centro Dom Vital sofresse uma ruptura. Os seguidores de Corção, que tinham posições mais conservadoras, se retiraram do grupo e fundaram a revista *Permanência*⁴⁰ em 1968, na qual defenderam a tradição da Igreja pré-conciliar e o Regime Militar. Já Alceu Amoroso de Lima e outros mantiveram-se no Centro guiando-o face ao processo de atualização da Igreja a partir do Concílio Vaticano II e contrários ao regime militar e suas ações repressivas.

³⁹ Movimento conservador de inspiração fascista, criado em 1932 por Plínio Salgado, com o objetivo de evitar que as ideias da Semana de Arte Moderna e do Partido Comunista do Brasil expandissem-se. Este movimento contou com o apoio dos católicos do Centro Dom Vital.

⁴⁰ A revista *Permanência* é uma revista pré-Conciliar, ou seja, faz parte de um movimento tradicionalista que não reconhecia as mudanças da Igreja propostas pelo Concílio Vaticano II e defendiam a permanência da Igreja na maneira teológica e pastoral do Concílio de Trento.

3.1.2 Ação Católica Brasileira (ACB)

Outro importante movimento católico que surgiu no início do século XX no Brasil e que também foi influenciado pela ação de Dom Sebastião Leme foi a Ação Católica Brasileira (ACB). Como mencionado no capítulo anterior, a Ação Católica foi um movimento criado por Pio XI como uma resposta prática ao chamado de Leão XIII à Igreja para mobilizar católicos a uma participação política, em 1931 (cf. PIO XI, 1931b). Porém, no Brasil, o movimento só foi reconhecido pelo Papa Pio XI no ano de 1935, através de uma carta dirigida ao Cardeal Dom Sebastião Leme. A partir deste momento a ACB irá motivar a participação de católicos leigos no meio social público, ensinando a Doutrina Social. Seu líder era Alceu Amoroso de Lima, o mesmo que conduziu o Centro Dom Vital após a morte de Figueiredo.

A Ação Católica Brasileira tinha como objetivo principal renovar a sociedade descristianizada com valores católicos, e o seu lema era *Istaurare omnia in Christo* (Restaurar tudo em Cristo), ou seja, superar a crise que a Igreja sofria com afastamento da Igreja da sociedade. Contudo, a ACB em seus primeiros anos lutou contra um inimigo específico, o comunismo.

O movimento será responsável pelo sentimento anticomunista dos católicos brasileiros, fortemente ligado às ideias de Pio XI sobre o comunismo. Pio XI, na encíclica *Divini Redemptoris* (PIO XI, 1937), destaca que os comunistas são “filhos das trevas”, enquanto os católicos contrários ao comunismo são “filhos das luzes”. Tanto Leão XIII quanto Pio XI destacaram que o comunismo lutava não apenas contra a propriedade privada, mas contra a liberdade humana e a família (cf. RODEGHERO, 2003).

A posição da ACB contra o comunismo será explicitada mais adiante, quando analisarmos parte do discurso do senador católico Waldemar Falcão⁴¹, em 1946, no Congresso Eucarístico Nacional. Da transcrição deste discurso, feito por Citino (2012, p. 203), destacamos o parágrafo no qual W. Falcão desferra o seu ataque direto aos "novos Bárbaros", os Bolchevistas:

Mais temíveis e muito mais nocivos, por certo, que aqueles outros bárbaros que desceram sobre a Europa no episódio plurissecular das Invasões, esses, os Bárbaros de hoje – chamam-se eles Bolchevistas [...] ou que outro nome tenham – atacam e buscam destruir impiedosamente, assim os sistemas políticos como as organizações religiosas, as normas do Direito a instituição da Família, [...] e, afinal, a imagem

⁴¹ Waldemar Falcão era jornalista, advogado, professor da Faculdade de Direito do Ceará e foi eleito senador no ano de 1946, pelo Ceará.

mesma da Verdade histórica que eles procuram subverter e deturpar, por justificar melhor o seu formidável, o seu imenso crime contra a Civilização.

Segundo a autora Adriana Citino (2012), o discurso chama os católicos para um apostolado leigo contra os comunistas, encarando a disputa contra os comunistas como uma verdadeira guerra contra um inimigo mortal. Neste contexto, é importante destacar que um ano antes deste discurso a Intentona Comunista⁴² aconteceu, fazendo com que a Igreja apoiasse indiretamente o governo de Vargas.

Rodrigo Patto Sá Motta, em seu livro *Em Guarda Contra o Perigo Vermelho* (MOTTA, 2002), destaca a maneira como a Intentona Comunista de 1935 foi absorvida pelos brasileiros. Ao analisar os relatos do combate, Motta destaca que a imprensa mostrou os comunistas como violentos e cruéis, ao ponto de matarem oficiais, tenentes e seus colegas de serviço militar enquanto dormiam. O autor lança que a imagem, usada pela imprensa da época, era de que os comunistas seriam traidores da pátria e os soldados seriam heróis defensores da soberania do Brasil (MOTTA, 2002).

Este convulso contexto sócio-político-militar, como não podia deixar de ser, também repercutiu na maioria da população católica. Apesar de o movimento de Restauração Católica ter sido iniciado por Dom Leme em 1916, foi somente em 1930 que o movimento começou a ganhar o espaço desejado pelo Cardeal com o governo de Getúlio Vargas que reconheceu o Brasil como uma nação católica (MAINWARING, 1989).

A revolução de 1930 decretou o fim do monopólio da oligarquia do café de São Paulo e Minas Gerais no governo da nação, abrindo espaço aos mais variados segmentos políticos: como os membros das oligarquias de outros estados, a recém-nascida burguesia industrial, alguns setores da classe média e as Forças Armadas. Também a Igreja Católica lutaria por assegurar o seu espaço social como qualquer outra “instituição social”.

O lugar da Igreja seria nos ordenamentos jurídicos e nos segmentos institucionais do país, já que fora excluída desta participação com o fim do reinado de Dom Pedro II, como defende Scott Mainwaring (1989). Na busca de uma construção de identidade nacional, Getúlio Vargas atribuí um papel mais participativo da religião católica na nação Brasileira fazendo com que o a influência do catolicismo expandisse e ganhasse um papel de maior relevância no Brasil de 1930.

⁴² Para entender melhor, sobre como Vargas se usou da investida comunista no Brasil, para fortalecer e iniciar sua ditadura no Brasil, recomendamos o livro *A Intentona de Nova York* (CANCELI, 1997).

Fundando-se no pensamento filosófico-político de Jacques Maritain, membros da Ação Católica Brasileira defenderam a posição de que os católicos deveriam ter ações mais incisivas na sociedade: “O Estado deve exigir que a Igreja mande seus ministros para as massas [...] para abrir os tesouros da liturgia ao mundo do trabalho e suas festas” (MARITAIN, 1967, p. 36). Segundo Citino (2012), o desequilíbrio da teoria e da prática na ACB animou parte dos seus afiliados a militarem em organizações políticas.

A partir de meados da década de 1960, a Ação Católica Brasileira perde sua postura conservadora e começa a adotar uma postura mais progressista, imbuindo-se das novas teorias teológicas sociais latino-americanas e animadas pelo crescimento dos problemas socioeconômicos no país. Tal postura fará com que a ACB se aproxime das posturas das primeiras formulações teológicas que, mais tarde, influenciadas pela renovação proposta pelo Concílio Vaticano II, dariam origem a Teologia da Libertação. Irinéia M. Franco dos Santos (2006, p. 20) destaca os fatores que influenciaram a mudança de posição da ACB:

Na América Latina, na década de 50, as teorias desenvolvimentistas influenciam a AC; abordando os problemas socioeconômicos como passíveis de serem resolvidos mediante o “desenvolvimento” e o progresso econômico dos países. Tem-se a I Conferência Geral Episcopal Latino-americano no Rio de Janeiro em 1955; a criação da CNBB; a criação da Confederação de Religiosos da América Latina em 1958 e, a convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965). Tudo isso haveria criado uma infraestrutura que auxiliaria no desenvolvimento da futura renovação da Igreja no continente, através de uma nova abordagem dos problemas sociais e da própria teologia.

3.1.3 Liga Eleitoral Católica (LEC)

A Igreja Católica no período correspondente ao governo de Vargas caracterizou-se pela intransigência em estabelecer um diálogo com uma sociedade que cada vez mais ia se secularizando. Arrochada em uma vigorosa posição apologética, lutava contra o influxo sociopolítico das religiões não católicas e reafirmava o valor e o poder da hierarquia institucional e da ordem social. Este catolicismo mais vigoroso se inseriu na política civil, de modo que os grupos da *neocrisandade* influenciassem o sistema educacional, com a implantação do ensino religioso no currículo disciplinar, o antiprotestantismo e o anticomunismo da Igreja Católica no Brasil, até meados da década de 1960.

Nesta mesma época, surge a Liga de Eleitoral Católica (LEC). A LEC surge, em 1932⁴³, por iniciativa de Dom Sebastião Leme no Rio de Janeiro, “que recomenda os candidatos a se comprometerem a defender os interesses do catolicismo” (SALES, 2006 p. 54). O objetivo da Liga era fazer oposição ao partido comunista e expandir as influências da Igreja na sociedade, a propagação da revista católica intitulada *A Ordem* e a formação cultural e política dos políticos da época. Estes seriam os meios utilizados pelo grupo ligado ao Cardeal.

A LEC⁴⁴ nunca participou de nenhum partido político, mas era inteiramente anticomunista. Com a Intentona Comunista⁴⁵ no Brasil em 1935, a Igreja Católica acabou apoiando a ditadura de Vargas em 1937, principalmente porque neste mesmo ano o Papa Pio XI já tinha publicado a carta encíclica *Divinis Redemptoris* (PIO XI, 1937), onde condenava com veemência o comunismo e orientava os fiéis a como agirem com relação aos movimentos comunistas. Nas palavras na Encíclica, os fiéis não deveriam se deixar enganar pois,

O comunismo é intrinsecamente perverso e não se pode admitir em campo nenhum a colaboração com ele, da parte de quem quer que deseje salvar a civilização cristã. E se alguns, induzidos em erro, cooperassem para a vitória do comunismo no seu país, seriam os primeiros a cair como vítimas do seu erro; e quanto mais se distinguem pela antiguidade e grandeza da sua civilização cristã as regiões aonde o comunismo consegue penetrar, tanto mais devastador lá se manifesta o ódio dos ‘sem-Deus’. (PIO XI, 1937, n. 58).

A forma de ação da LEC era orientar e cooptar políticos nacionais, buscando conscientizá-los sobre os perigos ideológicos do comunismo no Brasil, uma vez que o Partido Comunista Brasileiro havia sido criado em 1922. Também era objetivo da LEC fazer com que os políticos se preocupassem com a política nacional e o *bem-comum* (ÁVILA, 1991), além de expandir as propostas sociais católicas no meio público.

Seu papel era conscientizar todos os políticos. Buscavam, de forma cívica, “combater o laicismo sectário, que sob aparência especiosa e falaz da neutralidade oficial, condena de

⁴³ Sabemos que a LEC já havia sido proposta em 1913, pelo então bispo de Campinas Dom João Batista Corrêa Nery, mas foi somente em 1932 que ela iniciou seus trabalhos a partir de Dom Leme.

⁴⁴ Congregando intelectuais e segmentos da classe média, a LEC teve uma participação expressiva nas eleições de 1933 para a Assembleia Nacional Constituinte. Sua atuação consistiu em supervisionar, selecionar e recomendar ao eleitorado católico os candidatos aprovados pela Igreja, mantendo uma postura apartidária. Argumentava-se não haver necessidade de um partido católico, quando as mais variadas agremiações partidárias aceitavam os postulados da Igreja. Numerosos deputados foram eleitos com o apoio da LEC, entre eles Luís Sucupira, Anes Dias, Plínio Correia de Oliveira e Moraes Andrade. (LIGA..., [2018?]).

⁴⁵ Para entender melhor como Vargas usou da investida comunista no Brasil para fortalecer e iniciar sua ditadura no Brasil, ver: *A Intentona de Nova York* (CANCELLEI, 1997).

fato a Deus ao ostracismo na vida civil e põe toada a estrutura da vida política a serviço do ateísmo e do indiferentismo religioso” (LUSTOSA, 1977, p. 104).

A ascensão de Getúlio Vargas como chefe da nação possibilitou a oportunidade para que D. Sebastião Leme propusesse a introdução dos ideais católicos na Constituição. Entretanto, a Igreja nunca se pronunciou de forma oficial em apoio a Vargas (cf. SILVA, 2012). Era, de certa forma, segundo Mainwering (1989), uma questão de simpatia de ideias, que uma parte da hierarquia católica acreditava poder aproximar a política anticomunista de Vargas com a Doutrina Social, uma vez que, nas questões sociais, a Doutrina Social propunha superar os males do liberalismo econômico e do comunismo.

A aproximação do Cardeal Dom Leme com Getúlio Vargas é fruto da amizade entre o Padre Leonel Franca e Vargas. Marco A. Badin em seu artigo *Militarismo e Catolicismo na Era Vargas* (cf. ALDIN, 2012) destaca que a aproximação entre a Igreja Católica e Getúlio Vargas foi realizada a partir da apresentação de Dom Leme pelo Padre Leonel Franca à Getúlio. Esta aproximação facilitou o diálogo entre a Igreja e o Estado e assim ambos puderam realizar alguns acordos sociais, sobretudo na formulação do artigo 133 da Constituinte de 1937 que instituiu o ensino religioso católico nas escolas do Brasil (BRASIL, 1937).

Adriana Citino (2012) demonstra que os objetivos da Igreja não eram apenas este, o que interessava era introduzir expressões que reafirmassem a religião e práxis moral católica na Constituição, como: “em nome de Deus” e particularmente o reconhecimento jurídico da indissolubilidade do casamento civil. Segundo a autora, tais pretensões não se concretizaram por interferência do próprio Vargas.

Já na área educacional, o catolicismo começa a estabelecer um papel importante com fundação da Pontifícia Universidade Católica (PUC), em 1942, no Rio de Janeiro. Em seguida, devido ao fortalecimento da Igreja Católica com a estrutura política de Vargas, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo irá se tornar a primeira universidade pontifícia do Brasil, em 1946, de caráter privado.

A Pontifícia Universidade Católica de São Paulo era legislada pelas normas da Congregação para a Educação Católica e não pelas normas do Estado. Deste modo, a Igreja Católica derrotou a preposição de Anísio Teixeira⁴⁶: de um ensino público leigo. Isso porque

⁴⁶ Anísio Teixeira foi um jurista, intelectual, escritor e educador brasileiro. Responsável pelo processo de ampliação da educação pública, seguindo as linhas de uma educação sem interferência religiosa.

Anísio Teixeira tinha sido aluno do norte-americano John Dewey, idealizador da *escola democrática*, que seguia o materialismo dialético da filosofia hegeliana (cf. OLIVEN, 2002). A vitória da LEC fez com que a Igreja conseguisse, por um momento, superar os problemas morais da sociedade através da recristianização da mesma.

Todavia, a Liga Eleitoral Católica nunca manteve-se de forma homogênea (cf. CITINO, 2012) entre seus membros leigos e até mesmo entre a hierarquia da Igreja houve posições contrárias. Pode-se exemplificar com caso no Rio Grande do Sul, onde o bispo Dom João Becker (1910)⁴⁷ (o primeiro arcebispo do estado) defendia que a LEC deveria direcionar os votos dos católicos ao Partido Republicano Liberal, enquanto os bispos de Santa Maria – Dom Antônio Reis –, de Pelotas – Dom Joaquim Ferreira Melo – de Uruguaiana – Dom Ernesto José Pinheiro – defendiam que os votos deveriam ser direcionados para o Partido Republicano, pois foram eles que tinham aceitado as indicações dos católicos (CITINO, 2012).

Essas divergências e falta de acordos entre os católicos da LEC fizeram com que o movimento enfraquecesse, levando muitos membros a se retirarem da LEC e participarem do Partido Democrata Cristão (PDC). O PDC era inspirado no viés ideológico das democracias cristãs na América Latina de Jacques Maritain, o qual em seu livro *Humanismo Integral* (MARITAIN, 1952) criticava o humanismo renascentista por ter afastado do homem a fé. Para Maritain, o verdadeiro humanismo era o que unia o homem com os valores espirituais e religiosos. Neste sentido, Maritain defendia que a organização humana perfeita era uma democracia cristã. Para Maritain a democracia era o sistema político mais humano, por ser sistema que resguardava a liberdade humana e cristã, contudo a democracia deveria ter valores cristãos, pois sem estes valores a democracia tornava-se uma anarquia. Deste modo, uma parte dos membros da LEC iniciou uma participação mais ativa na política partidária, pois Maritain colocava que a crise do mundo contemporâneo era fruto da fraca participação de católicos no meio político.

3.1.4 Revista Eclesiástica Brasileira (REB)

O movimento da neocristandade no Brasil, criado por Dom Sebastião Leme, vai influenciar o pensamento de boa parte do clero e de movimentos eclesiais leigos na década de

⁴⁷ Primeiro arcebispo de Porto Alegre teve uma participação ativa no interior da Igreja como na política do estado do Rio Grande do Sul.

1960, uma vez que se alinhava às linhas diretivas pontifícias de ação dos católicos na vida social dos Estados. Uma rápida análise dos temas tratados pela Revista Eclesiástica Brasileira (REB)⁴⁸ indica que a Igreja católica no Brasil estava muito bem alinhada às diretivas pastorais e teológicas da Sé Apostólica.

A Revista Eclesiástica Brasileira surge em 1941, momento em que a Igreja Católica no Brasil já vinha sofrendo um declínio de seus fiéis. A REB surge a partir da ordem franciscana do Brasil e tem como objetivo atingir o clero brasileiro, proporcionando formação e informação, visando preparar o clero para os acontecimentos sociais e discutir temas sobre cultura, política e claro, teologia⁴⁹.

A Revista Eclesiástica Brasileira⁵⁰ passou por quatro fases. A primeira – de 1941 a 1952 – é representada pelo seu fundador e redator, Frei Thomás Borgmeier Borgmeier. A segunda fase – de 1952 a 1971 – tem como seu redator-chefe Frei Boaventura Kloppengurg, que foi um dos principais promotores das informações do que estava acontecendo no Concílio Vaticano II para o Brasil. A terceira fase – entre os anos de 1972 a 1986 – teve Leonardo Boff como redator principal da revista; este período é marcado pela divulgação das bases da Teologia da Libertação no Brasil. E por fim, a redação da REB foi assumida em 1986 pelo Frei Elói Dionísio Piva.

Com isso, podemos identificar a Revista Eclesiástica Brasileira como um *campo intelectual*, a partir do conceito de Pierre Bourdieu. Por *campo intelectual*⁵¹, Bourdieu (2004)

⁴⁸ A Revista Eclesiástica Brasileira (REB) era um importante meio de comunicação católico do período, escrita pelos membros da ordem Franciscana, o objetivo desta revista era propagar as informações e acontecimentos referentes a Igreja Católica no Brasil e o no mundo, além de trazer discussões teológicas a respeito de inúmeros temas, entre eles a ação social. A revista expressa de forma direta e indireta o pensamento do catolicismo brasileiro a respeito dos acontecimentos políticos, tornando-se assim uma fonte importante para nosso trabalho.

⁴⁹ Seu objetivo já fica claro em suas primeiras páginas, da sua primeira edição: Em ‘Revista Eclesiástica Brasileira’ se retrata a marcha do catolicismo em nosso país. Temos certeza de que imediatamente isso será compreendido. Trabalha-se muito entre o clero brasileiro. As nossas grandes dioceses são regidas por homens de destaque, prendados de raros dotes de inteligência e de virtude, escolhidos a dedo para governar o catolicismo desta terra. Quanta clarividência, que tesouro de experiência reside nesses varões de Deus que constituem o orgulho da nossa hierarquia eclesiástica. Nossos seminários estão a altura, e suas cátedras estão ocupadas por mestres insígnos, espíritos abertos, que não só acompanham, senão que marcam o ritmo da evolução das coisas eclesiásticas. Que riqueza admirável, pois, para todo o clero, da permuta de idéias, da focalização dos interesses eclesiásticos e de sua discussão nas páginas duma revista equivalente a uma tribuna, donde se tem como ouvinte o padre brasileiro do Amazonas ao Prata. É nesta equação dos valores que possuímos e das necessidades que sentimos que reside a razão de ser, e a garantia de continuidade da “Revista Eclesiástica Brasileira”. (NOTA..., 1941, p. 3).

⁵⁰ A REB organiza-se em edições bimestrais. Como estrutura editorial aborda artigos relacionados à temática da edição da revista e alguns comunicados importantes sobre a Igreja do Brasil, a CNBB e a Santa Sé. Em seguida, apresenta uma necrologia de padres e bispos falecidos e, por fim, algumas recensões pastorais e ecumênicas.

⁵¹ [...] para compreender uma produção cultural (literatura, ciência etc.) não basta referir-se ao conteúdo textual dessa produção, tampouco referir-se ao contexto social contentando-se em estabelecer uma relação direta entre o texto e o contexto. [...] Minha hipótese consiste em supor que, entre esses dois pólos, muito distanciados [...]

entende o local onde se desenvolve uma produção cultural, na qual, podemos analisar ideias, como elas são formuladas e o objetivo que os autores têm com elas.

Vejamos uma tabela com as publicações da revista entre os anos de 1960 a 1970:

Tabela 1 – Publicações da REB de 1960 a 1970			
Ano	Artigos e outros gêneros	Comunicações	Total
1960	1	6	7
1961	0	5	5
1962	2	5	7
1963	0	5	5
1964	1	3	4
1965	0	3	3
1966	2	1	3
1967	0	0	0
1968	3	0	3
1969	0	0	0
1970	0	0	0

Tabela 1. Fonte: Revista Eclesiástica Brasileira

Analisando artigos entre os anos de 1960 a 1965, encontramos um discurso anticomunista muito forte e contundente. Contudo, a partir do desenvolvimento da Teologia da Libertação, o discurso anticomunista desaparece. Acreditamos que esta mudança é fruto da nova práxis pastoral adotada por uma parte da Igreja da América Latina.

Em 1960, a revista traz um artigo intitulado *Atitude Política e Social dos Cristãos* (ATITUDE..., 1960), cujo tema abordado era entender como os católicos deveriam agir diante de movimentos e partidos políticos, destacando que:

A antítese irreduzível entre o sistema marxista e a doutrina cristã é evidente por si mesma, tal como a que existe entre o materialismo e o espiritualismo, entre o ateísmo e a fé religiosa. E por isso que a Igreja, em face dos movimentos que adotam e seguem a ideologia marxista e suas aplicações, não pode permitir aos fiéis aderir-lhes, favorecê-los ou com eles colaborar. (ATITUDE..., 1960, p. 647).

existe um universo intermediário que chamo o campo literário, artístico, jurídico ou científico, isto é, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem e difundem a arte, a literatura ou a ciência. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas. (BOURDIEU, 2004, p. 20).

Podemos identificar a homogeneidade do discurso da REB com o discurso papal, onde ambos condenam a união entre o marxismo, o cristianismo, o materialismo dialético e a espiritualidade. Este artigo fica ainda mais nítido quando verificamos uma comunicação/notícia deste mesmo volume intitulada *Infiltração Comunista na América Latina* (INFILTRAÇÃO..., 1960, p. 833), na qual percebe-se que “[...] A visita de Mikoyam em a Cuba e ao México agravou ainda mais a situação. [...] Famosa também tornou-se a tática vermelha em adestrar políticos nas suas doutrinas e enviá-los de volta às suas pátrias”.

A partir dos conceitos de *campo religioso e poder simbólico*⁵² de Bourdieu (1989) podemos concluir que a Revista Eclesiástica Brasileira visava afirmar o posicionamento político do clero de acordo com o apelo papal, além de destacar que a *ameaça vermelha*, o “diabo vermelho” (RODEGHERO, 2003) está chegando e se aproximando da realidade brasileira.

Em 1960 foram encontrados 7 artigos e comunicações na revista com temas anticomunistas; no ano de 1961, este número baixou para 5. Os discursos mais enfáticos foram produzidos contra os movimentos socialistas que estavam perseguindo católicos, fechando Igrejas e expulsando padres, como na U.R.S.S., na China e no Vietnã. No artigo *Vietnã vítima do Comunismo* (VIETNÃ..., 1961, p. 794), o autor destaca: “sem dúvida neste ambiente revolto, as piores consequências caíram sobre os católicos. Perseguidos e massacrados, não apenas por razões políticas, mas sobretudo por causa da sua fé”. Podemos perceber que este discurso da REB está inteiramente ligado ao desenvolvimento da *neocristandade* do Cardeal Sebastião Leme e com as encíclicas papais que condenam o *comunismo ateu*. Porém, como defende Leonardo Boff (1986), a Igreja irá perder este discurso repetitivo da Santa Sé e vai passar para um “discurso autêntico” levando em consideração a realidade da América Latina. No mesmo ano, a REB faz uma denúncia contra a União Soviética, destacando a sua infiltração na Bolívia: “A Bolívia é uma das nações latino-americanas visadas pelo bloco soviético” (A AMEAÇA..., 1961, p. 792).

Este artigo de 1961 destaca uma das posturas usadas pelos movimentos anticomunistas no Brasil da década de 1960. Nos estudos de Motta (2002), o autor destaca que a tese de interferência estrangeira nos países da América Latina, essencialmente por parte da U.R.S.S., era frequentemente usada nos meios anticomunistas. Segundo seus estudos, o uso de imagens

⁵² Os sistemas simbólicos como instrumentos de conhecimento e comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tente a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social). (BOURDIEU, 1989, p. 9).

no movimento anticomunista de 1960 foi expressivamente menor do que no movimento de 1930, porém, a novidade deste momento era a defesa da interferência dos soviéticos na política nacional: o comunismo era sempre entendido como um “inimigo estrangeiro”, uma “ameaça” à política nacional e ao patriotismo, *uma planta exótica* chamada de “imperialismo soviético”.

Interessante notar que a revista, ao mesmo tempo que traz em sua edição os perigos e ataques do comunismo ao cristianismo, faz uma ligação com este perigo na América Latina. Ou seja, a REB não queria apenas “dar notícias” ao clero brasileiro sobre acontecimentos mundiais, mas sim inculcar a ideia de que o comunismo e o catolicismo são opostos, não apenas ideologicamente, mas também, opostos em sua *práxis*.

Em 1962, o número de comunicações e artigos anticomunistas volta a crescer. Foram produzidos 7 textos com esta temática. Um dos mais importantes foi a comunicação *Comunistas: uma minoria decidida* (COMUNISTAS..., 1962). Nela o autor traz os dados populacionais dos países da U.R.S.S., China, Coréia do Norte, Vietnã e do Leste Europeu e os relaciona com o número de membros que os partidos comunistas nestes países tinham no momento em que instauraram a revolução. Claramente, a intenção do articulista era lançar um alerta aos católicos brasileiros sobre o avanço dos grupos simpatizantes ao comunismo no Brasil. “Embora fossem ainda considerados inexpressivos, segundo alguns, o potencial desse crescimento deveria ficar evidenciado pelas estatísticas reportadas na comunicação” (COMUNISTAS..., 1962, p. 248-249). Além disto, o artigo também demonstra que o comunismo nunca foi uma vontade interna dos países, mas sim de que a revolução comunista foi guiada por um grupo pequeno guiado por uma força estrangeira: a União Soviética.

Em outra comunicação deste mesmo volume, intitulada *UNE – Arma do comunismo* (UNE..., 1962), a REB denunciava a UNE: “a UNE está eivada de comunismo; da infiltração comunista do meio estudantil [...]”. (UNE..., 1962, p. 498)⁵³. É interessante notar aqui que o autor do artigo afirma a tese de que a UNE é um instrumento dos comunistas no Brasil, esta ideia era muito difundida entre os católicos em geral e, sobretudo, nos movimentos anticomunistas da época, no Brasil. A ideia de que o comunismo é um inimigo sorrateiro que usa de todos os artifícios para conquistar seus objetivos era uma ideia muito comum no meio católico. Movimentos católicos conservadores – como o movimento em defesa da *Tradição*,

⁵³ É interessante contextualizar estes artigos com o momento político que o Brasil estava vivendo João Goulart se tornou presidente do Brasil em 1961, depois da renúncia de Jânio Quadros. Goulart já era condenado por muitos setores políticos, por possuir simpatia com a agenda política de esquerda. Depois de sua viagem à China, estas acusações ganharam ainda mais força, alcançando outros setores da sociedade.

da Família e da Propriedade (TFP)⁵⁴ – defendiam que havia comunistas infiltrados no seio da Igreja Católica desde 1920. Esses infiltrados estavam conquistando espaços inclusive na hierarquia da Igreja brasileira, com o claro objetivo de destruir a Igreja a partir da sua própria instituição⁵⁵. Enfim, o objetivo aqui não é defender se as afirmações estão certas ou erradas, mas expor como a mesma ideia do imaginário anticomunista católico (cf. MOTTA, 2002) circulava em vários ambientes da Igreja Católica. Deste modo, a afirmação contida na comunicação de 1962 (UNE..., 1962) está totalmente ligada ao modo de pensar de muitos católicos da época.

Entre 1963 e 1964, os artigos e comunicações da Revista REB com abordagens anticomunistas continuam na mesma média de cinco por ano. Durante este período, as comunicações sobre os fatos e acontecimentos nos países comunistas ganharam força. Em 1963, foram 4 de 5 artigos publicados seguindo esta linha. O mais incisivo é *A Igreja perseguida em Cuba* (A IGREJA..., 1963), no qual refere-se ao ataque à Igreja e a perseguição que os padres e sacerdotes estavam sofrendo. Neste artigo, podemos notar o alinhamento do texto da REB com os movimentos anticomunistas da época, que viam nos governos Jânio Quadros e João Goulart uma ameaça comunista, uma vez que o texto tenta ligar os eventos de 1917 – o governo stalinista e a perseguição que os cristãos sofreram na Rússia – a possível perseguição à Igreja brasileira que certamente ocorreria caso os comunistas alcançassem o poder no país. Isto demonstrava que o comunismo era algo violento e *diabólico*. Segundo Motta (2002), este tipo de afirmação era muito comum em todos os grupos anticomunistas existentes antes da intervenção militar de 1964. De vários ambientes internos da Igreja católica brasileira ouvia-se: “denúncias acerca dos sofrimentos no mundo comunista, a associação do comunismo com a imagem do mal (demônio, doença, violência) e a práticas imorais, bem como a concepção de que se trataria de proposta estrangeira, fenômeno importado” (MOTTA, 2002, p. 243-244).

Assim, podemos verificar que, segundo os artigos da REB e as análises realizadas por Rodrigo Motta (2002) que o discurso anticomunista da linha editorial da Revista Eclesiástica Brasileira, estava alinhada com a ideologia de movimentos católicos tais como a *Cruzada*

⁵⁴ “A Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade foi fundada em 1960, constituída por um grupo que já vinha atuando junto há duas décadas, sob coordenação de Plínio Correa de Oliveira. O objetivo desde movimento era realizar uma *contrarrevolução* contra o mundo moderno e tudo o que ele poderia realizar para a *destruição* da Igreja Católica”. (MOTTA, 2002, p. 149-150).

⁵⁵ Um dos livros que a TFP usava como fonte para suas afirmações era: AA-1025: *The Memoirs of a Communist's infiltration in to the Church*, de Marie Care, publicado pela primeira vez na década de 1960. Segundo a autora em 1920-1930 o Krenilim infiltrou cerca de 1.500 agentes no interior da Igreja Católica.

Cristã Anticomunista, Grupo de Ação Patriótica, Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais. Faz-se necessário apontar a crítica da REB sobre Cuba, que “recebeu especial relevo no contexto, atacada violentamente devido a política de ‘descristianização’ e prática de fuzilar opositores (o *paredón*)” (MOTTA, 2002, p. 244).

Já em 1964, os artigos e comunicações da REB buscam alertar o clero sobre o “perigo comunista” no Brasil. Isto fica evidente, por exemplo, no artigo intitulado, *Manifesto e Denúncia contra a Ação do Comunismo no Brasil*:

Há pouco tempo o comunismo não era tido como perigo no momento. Nos últimos meses, contudo, uma grande quantidade muito grande de testemunhos e manifestos, vieram alertar, seja da parte da Igreja, seja da parte de civis e militares, as consciências dos brasileiros contra o perigo vermelho. [...] O perigo está as portas [...] a marcha dos comunistas e socialistas em direção ao Governo se acelerou [...] uma onda vermelha avassaladora se precipita sobre o país [...]. (MANIFESTO..., 1964, p. 207-208).

Este texto foi publicado em março de 1964. E foi subscrito por dezenas de padres e bispos. No dia 13 de março, João Goulart fez o seu discurso sobre as *Reformas de Base*, que ficou conhecido como o discurso da “ameaça comunista”⁵⁶. No dia 19 de março, a Igreja Brasileira convoca os católicos para a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, na cidade de São Paulo, em resposta ao comício de Jango. Doze dias depois, em 31 de março, os militares interrompem a ordem democrática das instituições políticas brasileiras e instauram o regime de intervenção militar, cuja duração se prolongará até 1985.

Podemos perceber o alinhamento da ideologia difundida pela REB com as várias instituições da Igreja católica brasileira, que por sua vez, refletia as instruções emanadas pela Sé Apostólica. Esta sintonia de discurso mostra que a REB buscava estar em concordância com a Santa Sé e buscava transmitir este alinhamento para o clero brasileiro, tentando evitar um afastamento do clero brasileiro de Roma, influenciada pela mentalidade da *neocristandade* de Dom Sebastião Leme.

É importante sublinhar que a forma de discurso que a revista adotou, mostrando sempre que o comunismo é um perigo próximo à realidade do Brasil, influenciou em certa maneira, o clero brasileiro, uma vez que amplos setores da hierarquia católica apoiaram os interventores militares.

⁵⁶ O discurso de João Goulart foi o estopim para a revolta dos membros mais conservadores da sociedade civil e dos militares, pois neste discurso, uma das reformas defendidas por João Goulart, era a reforma agrária que trouxe um grande temor aos políticos conservadores.

Muito embora não se possa generalizar o discurso anticomunista da REB deste período, como sendo o único discurso dos católicos brasileiros, deve-se reconhecer que o alcance da sua circulação pelas paróquias, dioceses e casas de religiosos no Brasil foi suficientemente amplo para exercitar uma influência significativa nos mais variados “campos” de atuação do catolicismo brasileiro. Por fim, esta ação da Igreja no Brasil até a década meados de 1960 conseguiu atingir de forma incisiva a classe média, formando um dos mais influentes grupos da sociedade brasileira, guiados pela *neocristandade*. O modelo da *neocristandade* foi importante para o desenvolvimento do catolicismo no Brasil e teve muita eficácia entre as décadas de 20 até 60⁵⁷, apesar de se mostrar fraco em alguns outros segmentos, principalmente na perda do contato com os setores mais pobres da população.

A Revista Eclesiástica Brasileira auxiliou na propagação do espírito anticomunista no seio do clero brasileiro, principalmente nos anos 1950 e no início dos anos 1960. E, como analisa Rodrigo Motta (2002), o anticomunismo no interior da Igreja Católica era vigoroso e se manifesta em todos os movimentos e seguimentos, inclusive na REB. Entretanto, boa parte da Igreja na década de 1960 percebeu que o discurso apologético contra o mundo contemporâneo, idealizado pela neocristandade, foi perdendo seu efeito na sociedade.

Três fatores influenciaram este declínio: o primeiro a alteração da relação entre a Igreja e o Estado, a partir do Concílio Vaticano II, fazendo com que iniciasse um processo de atualização *ad intra* na Igreja Católica. Esse *aggiornamento* interferiu na ação *ad extra* do catolicismo brasileiro, fazendo com que os grupos e movimentos buscassem realizar uma ação pastoral voltada para a promoção da justiça social.

O segundo fator foi o desenvolvimento da Teologia da Libertação, que ressignificou o comunismo. A práxis marxista, antes condenada, segundo os teólogos da libertação, poderia dar importantes instrumentais analíticos para a compreensão da realidade social. Portanto, deveria ser reavaliada e aproveitada de forma positiva junto com o anúncio evangélico.

O terceiro fator foi a alteração do contexto político do Brasil da época, o qual fez com que a Igreja mudasse suas posições políticas diante os acontecimentos do Regime Militar, principalmente após o AI-5 em 1968 que iniciou um processo de perseguição e de repressão política no Brasil, que levou a prisão, sequestro e a morte de muitas pessoas inocentes.

⁵⁷ Disponha de um virtual monopólio religioso, havia desenvolvido uma forte presença católica entre as elites governantes, na educação sua voz era a mais importante; algumas de suas preocupações morais de maior destaque, tal como o status da família, eram respeitados; a sociedade era estável e ordeira. (MAINWARING, 2004, p. 52).

3.2 A Igreja Católica no Brasil em um novo contexto

A década de 1960 é um marco na história do Brasil, tanto pelas mudanças políticas quanto pelas mudanças religiosas. O Regime Militar no Brasil⁵⁸, que durará mais de vinte anos, tem suas primícias no início desta década de 1960 e a Igreja Católica no Brasil desempenhará um papel importantíssimo no desenvolvimento desta história.

Em 1961, assume à presidência do Brasil Jânio Quadros, advogado, político e professor, que se tornará, para alguns autores, uma das *caricaturas do populismo no Brasil*⁵⁹. Os motivos que levaram Jânio Quadros a ter um curto mandato são muitos: sua agenda populista, seus interesses em reformas de bases e seus problemas de temperamento; o maior deles, porém, foi sua política externa. A relação de Jânio Quadros com Fidel Castro e Che Guevara desgastou o seu governo (BOTTO, 1961), ao ponto de muitos de seus eleitores o acusarem de levar o Brasil rumo ao comunismo.

A oposição ganhou força e o poder de Jânio Quadros sob o Congresso Nacional começou a desmoronar. Setores da Igreja Católica começam a inflar um discurso contra Jânio Quadros, pois a mentalidade anticomunista era presente em boa parte do clero brasileiro, com formação mais conservadora. Um deles foi Dom Jaime Alberto Câmara⁶⁰, arcebispo do Rio de Janeiro, posteriormente cardeal e presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), entre os de 1958 à 1963, que foi um dos maiores opositores ao governo de Jânio Quadros.

Em 25 de agosto de 1961, Jânio Quadros renunciou à presidência do Brasil, sendo substituído pelo seu vice-presidente João Goulart. Esta passagem do poder não foi nada pacífica: os setores políticos mais alinhados com a direita. Representados por Magalhães Pinto, Carlos Lacerda, Adhemar de Barros, entre outros, realizaram uma grande pressão para que João Goulart não se tornasse presidente: segundo os setores mais conservadores da

⁵⁸ O Regime Militar no Brasil durou mais de 20 anos. Como marco temporal de início temos 31 de março de 1964, momento em que João Goulart (1961-1964) foi deposto do cargo, posteriormente assumido pelo militar Marechal Castelo Branco (1964-1967) e finaliza em 1985 com o último governo de Figueiredo (1979-1985), retornando ao sistema democrático com a abertura total dos partidos e do voto.

⁵⁹ Afinal, o “demagogo” que comia sanduíches de mortadela e tomava injeções durante seus comícios; o político que subia à tribuna para discursar com ternos amarrotados, gravata desalinhada, despenteado e barbudo; o presidente que proibiu o uso do biquíni nas praias brasileiras – para ficar em apenas alguns episódios considerados pitorescos que ainda povoam a memória coletiva. (QUELER, 2008, p.13).

⁶⁰ Interessante destacar que Dom Jaime Alberto Câmara é natural do Rio Grande do Sul e estudou no seminário de São Leopoldo no início do século XX. O posicionamento político de Dom Jaime, pode se enquadrar naquilo que Scott Mainwering irá conceituar de *conservador*.

sociedade, inclusive a Igreja Católica, Jânio Quadros e João Goulart representavam uma ameaça comunista para o país. Para o catolicismo da época, segundo Adriano Codato (2004) e Marcos Roberto de Oliveira (2004), João Goulart simbolizava o que havia de mais negativo na política brasileira, pois era um demagogo, populista, subversivo e “implacável inimigo da ordem capitalista” (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 277). Deste modo, a sua posse só foi aceita mediante um governo parlamentarista, que viria cair em 1963, quando foi realizado um plebiscito sobre o tema.

Esta oposição à presidência de João Goulart pelos setores de direita foi motivada pela agenda popular e as reformas de base que Goulart defendia. Além disto, enquanto Jânio Quadros era presidente, ele enviou João Goulart para a China para estreitar as relações entre Brasil e o país oriental. Dentro do aspecto geopolítico da época, esta ação se configurou como um acordo entre Brasil e o comunismo, pois na China já se tinha ocorrido a Revolução Comunista liderada por Mao Tse Tung.

A queda do parlamentarismo e o novo governo presidencialista iniciaram, em meados de (1963), as reivindicações de Goulart pelas *Reformas de Base*⁶¹, a reforma tributária, a reforma política e a reforma agrária aumentaram ainda mais o medo e a tensão da direita no país, pois o “perigo comunista” estava ficando mais sólido. Para autores como Daniel Aarão Reis Filho (2002), o grupo que defendia o *status quo* sentia que este processo, reformas propostas pelo governo de João Goulart, apresentava-se como radical, atentavam aos princípios e valores da sociedade brasileira e, até mesmo, da civilização ocidental “A ideia de que a civilização *ocidental e cristã* estava ameaçada no Brasil pelo espectro do *comunismo ateu* invadiu o processo político, assombrando as consciências” (REIS FILHO, 2002, p. 27). Este sentimento anticomunista só viria a aumentar com o discurso de João Goulart, em 13 de março de 1964:

O clímax desse conflito político se deu nos primeiros meses de 1964 e se encerrou com a deposição de Goulart em Abril. O 13 de Março daquele ano ficou marcado pelo comício da Central, no qual, Jango num discurso inflamado assume uma política de reformas. Em sua fala Goulart criticou o anticomunismo e também se manifestou contra a utilização de símbolos religiosos como instrumentos políticos de oposição a seu governo, o que alarmou a direita conservadora, religiosos e militares contra o perigo de uma república comunista. (PRADO, 2005, p.2)

⁶¹ As Reformas de Base eram principalmente: reforma agrária, fiscal, educacional, bancária e eleitoral, que seriam imprescindíveis, segundo seus defensores, para o desenvolvimento da Nação. João Goulart também regulamentaria, em janeiro de 1964, a “Lei de Remessas de Lucros”, que limitava ao exterior a remessa anual de lucros pelo capital estrangeiro. (ZACHARIADHES, 2010, p. 72).

Além desta agenda política e dos discursos, João Goulart é alvo de acusações de corrupção de seus opositores. Outro fator que causará instabilidade política foram as notícias e as especulações de que havia na sociedade brasileira grupos de orientação pró-comunistas que preparavam ações armadas em várias cidades brasileiras. Corriam boatos de que tais grupos se preparavam para implantar um novo sistema de governo, substitutivo ao sistema democrático⁶². O sentimento anticomunista aumentou das classes médias conservadoras, para as grandes massas populares chegando a alcançar uma grande parte da Igreja Católica do Brasil.

Com isso, muito setores católicos começaram a se pronunciar publicamente contrários ao governo, defendendo a tese de que Goulart poderia levar o país para um caos social, como destaca Zachariadhes (2010):

Uma grande parte dos católicos e do episcopado defendia a manutenção do sistema vigente e acreditava que o presidente João Goulart estava levando o Brasil para o comunismo. Uma outra parte defendia mudanças, mas acreditava que a forma como Jango conduzia o processo e a radicalização de setores da esquerda poderiam levar o país ao caos. Porém, uma parte do clero e dos católicos (destacando-se os que trabalhavam na Ação Católica) defendia as Reformas como sendo necessárias para diminuir a miséria e, por conseguinte, promover a Justiça Social. (ZACHARIADHES, 2010, p. 74).

Logo após o discurso de João Goulart, no comício de 13 de março, várias manifestações contra o seu governo foram promovidas pela Igreja Católica. A *Marcha da Família com Deus pela Liberdade* foi realizada em várias capitais do Brasil. A maior das marchas ocorreu em 19 de março, em São Paulo, onde se reuniu cerca de 500 mil pessoas. As Marchas criticavam João Goulart e buscavam alertar a população para o perigo comunista que atingia o Brasil.

Os participantes da *Marcha da Família* distribuía panfletos de inspiração anticomunista. Ao final de cada Marcha, os manifestantes participavam de uma missa-comício, em prol da defesa da democracia brasileira.

Essas manifestações tiveram ampla cobertura da grande imprensa e dentro desse complexo conflito político, o sentimento anticomunista ganhou força entre os mais diversos setores sociais, não apenas nas classes médias, mas também no meio dos trabalhadores urbanos e rurais. Alastrou-se o temor ao comunismo, veiculado pela

⁶² Não iremos entrar na discussão sobre esses fatos, pois não é o objetivo da nossa pesquisa. Para aqueles que se interessam, alguns autores já trabalharam sobre este tema como: *1964 O Golpe* (TAVARES, 2014) e *A ideologia do século XX – Ensaio sobre o Nacional-Socialismo, o Marxismo, o Terceiro Mundismo e a Ideologia Brasileira* (PENNA, 1994).

mídia e pelas manifestações como regime totalitário e antidemocrático, ao qual o governo de Goulart pretendia se alinhar. Portanto, o governo de Jango representava para esses grupos conservadores uma clara ameaça a ordem estabelecida. (PRADO, 2004, p. 3).

Com isso, as *Marchas da Família com Deus pela Liberdade* serviram como base para o apelo público à intervenção militar. O clamor das ruas apelava à necessidade de colocar um fim ao governo de João Goulart, evitando que o Brasil fosse subjugado pela ideologia de um governo comunista. As Marchas populares estimularam a mobilização dos militares, o que resultou no Golpe Militar em 1º de abril de 1964 (BRUNEAU, 1974).

No dia 2 de abril, no Rio de Janeiro, foi realizada uma nova marcha, conhecida como a *Marcha da Vitória*, que mobilizou cerca de um milhão de apoiadores da reação católicos. Participaram também grupos ligados às Igrejas Evangélicas e pessoas de todas as classes sociais.

Uma das instituições católicas que apoiou a ação dos militares foi a própria CNBB. Com o crescimento da esquerda no país, a Igreja Católica, que sempre se mostrou opositora das ideologias de esquerda, sentiu-se afetada com seu forte desenvolvimento. Vários movimentos conservadores da Igreja apoiaram o golpe, seguindo a Doutrina Social da Igreja e contra perigo comunista. A REB registra no *Manifesto e Denúncias contra a Ação do Comunismo no Brasil* o temor de muito leigos católicos e, especialmente de membros da hierarquia, na declaração de D. Jaime de Barros (MANIFESTO..., 1964, p. 207).

A ação militar de 1º de abril de 1964 dará início a um regime que durará mais de 20 anos no Brasil⁶³. Nas décadas seguintes, a vitalidade eclesial dos católicos esteve longe da estagnação. O regime militar, logo em seu início, começou a reprimir as organizações que simpatizavam com as ideologias e programas sócio-políticos de esquerda⁶⁴. Em 1965, aconteceu uma reforma política no Brasil, com a abolição de todos os partidos políticos e a criação de dois novos partidos, a Aliança Renovadora Nacional (ARENA), do próprio governo, e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), que marcava uma oposição moderada aos militares.

⁶³ A ditadura militar no Brasil durou mais de 20 anos. Como marco temporal de início temos 31 de março de 1964, momento em que João Goulart (1961-1964) foi deposto do cargo, posteriormente assumido pelo militar Marechal Castelo Branco (1964-1967) e finaliza em 1985 com o último governo de Figueiredo (1979-1985), retornando ao sistema democrático com a abertura total dos partidos e do voto.

⁶⁴ Logo após o Golpe Militar começou uma violenta repressão aos setores da esquerda. A sede da União Nacional dos Estudantes (UNE) foi queimada, universidades invadidas e integrantes das Ligas Camponesas, da Ação Popular e do Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) perseguidos e presos, além de ter ocorrido a cassação dos direitos políticos de várias pessoas por dez anos. (ZACHARIADHES, 2010, p. 75).

Com a tomada do poder pelos militares em 1964, boa parte da esquerda do Brasil buscou a clandestinidade e alguns grupos até mesmo a luta armada, inspirando-se no sistema socialista cubano⁶⁵. A repressão dos militares intensificou-se com o decreto de dezembro de 1968, AI nº 5, que abolia o *habeas corpus* e flexibilizava a adoção da tortura como método interrogatório, se tornando, de certo modo, uma declaração de guerra a toda a esquerda. “O período mais repressivo, 1968-1974, foi marcado por centenas de assassinatos políticos e militares com casos de tortura. Todavia, o regime desfrutava de considerável apoio na sociedade civil” (MAINWARING, 2004, p. 102).

As consequências do Ato Institucional nº. 5 foram: o fechamento do Congresso Nacional e de todas as Assembleias Legislativas dos estados brasileiros; a união dos poderes executivos e legislativos na figura do presidente da República e dos governadores dos estados; a permissão de intervenção nacional nos estados; a censura de obras culturais (música, cinema, teatro) e da imprensa por conter discursos contra o Regime, contra a ordem e os bons costumes; a cassação de mandatos de parlamentares; e a extinção de partidos de oposição, levando alguns a perderem seus direitos políticos por até 10 anos; entre outros.

A partir deste momento inúmeros movimentos contrários ao Regime Militar começaram a ser fortemente reprimidos, tanto movimentos da Igreja Católica quanto movimentos de outros seguimentos da sociedade, como é o caso do movimento estudantil. O uso do Ato Institucional nº 5 pelos militares foi fundamental a perpetuidade de seus líderes no poder e para manter a estabilidade do regime pois, a partir deste momento, conforme a doutrina de segurança nacional, qualquer opositor ao Regime era categorizado como agente inimigo não apenas do governo militar, mas de toda a pátria brasileira.

Se, em um primeiro momento, a intervenção militar foi saudada por significativa parte da sociedade brasileira, após o AI nº 5, setores da sociedade e instituições brasileiras, como a CNBB, passaram à crítica aberta aos excessos do regime, sobretudo quanto às faltas de garantias de liberdades institucionais:

O ano de 1968 pode ser apontado como o ano do acirramento do confronto entre a Igreja e os militares. Por diversos acontecimentos 1968 se tornou um marco nas relações entre os católicos e o regime ditatorial. No âmbito da política nacional, 1968 assistiu ao crescimento das manifestações e protestos populares contra o regime, o povo que se mobilizava era duramente reprimido pelo policiamento nas ruas. Diante desse crescente crítica e instabilidade política, a chamada “linha dura”

⁶⁵ É interessante destacar que este modelo seguido por uma parte da esquerda não foi apoiado pelas camadas populares, o que levou ao seu desfazimento, pois ficou isolada se tornando alvo fácil dos militares.

do governo reagiu por meio do “golpe dentro do golpe”. O Ato Institucional nº 05, começou a vigorar a partir de 13 de dezembro daquele ano. A Declaração do AI-5 deu aos militares o poder de fechar o Congresso e Assembleias Legislativas, cassar cargos políticos, revogar a Constituição entre outros poderes de caráter antidemocrático. Diante desses acontecimentos a Igreja Católica, principalmente os setores ligados a CNBB, começaram a denunciar intensamente os militares que respondiam com repressão. (PRADO, 2004, p. 9).

A reação por parte do regime manifestou-se na repressão dos grupos católicos críticos ao regime e simpatizantes de posições de esquerda. Dentre estes, estão por exemplo, o LEC e a Ação Católica. Estes movimentos foram contrários à tomada de poder dos militares. Influenciados pelo pensamento de Jacques Maritain, defendiam, como modelo político, a democracia. A aproximação desses movimentos com a esquerda deu-se com a difusão das teses de Gustavo Gutierrez⁶⁶, sistematizador uma das vertentes da Teologia da Libertação na América latina (na verdade, as mais influentes entre os teólogos católicos latino-americanos simpatizantes das teses da esquerda). Estes movimentos propunham a compatibilidade da fé cristã com o instrumental de análise marxista. Para Leonardo Boff (2005), a união deste destes dois elementos fez com que a fé se tornasse eficaz naquele tempo.

Estes e outros movimentos foram declarados ilegais, pois alguns de seus membros eram alinhados com ideologias socialistas. Isto acarretou na prisão, perseguição e tortura de inúmeros leigos, padres e religiosos que atuavam no interior e nas grandes capitais brasileiras. Além disto, seminários e igrejas começaram a sofrer invasões e revistas, muitas vezes violentas em busca de materiais classificados como subversivos.

No Rio Grande do Sul, um dos movimentos da Igreja Católica que mais foi reprimido foi a Ação Popular. Criado em 1962, em Belo Horizonte, Minas Gerais, foi um grupo fundado para a ação dos leigos católicos na sociedade brasileira, que adotara princípios da esquerda-leninista como ação prática na sociedade.

Ocorreram inúmeras perseguições no Rio Grande do Sul, tanto em setores do clero como leigos, a partir de 1968. De vários modos, um número significativo de pessoas foi atingido por cassações, demissões, aposentadorias e perda de direitos políticos. Em muitas cidades do estado do RS - como Porto Alegre, Vacaria, São Leopoldo - bispos, padres e membros de congregações foram investigados. (Cf. RODEGHERO, 2003, p. 83-115).

⁶⁶ Sacerdote peruano desde 1959. Foi professor de Teologia e Ciências Sociais da Universidade Católica de Lima. Desempenhou um papel importante na Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM), como consultor teológico. Foi professor de Teologia na Universidade de Notre Dame. E em 1971 publicou o livro, *Teologia de la liberación*, tornando-se um dos pioneiros da Teologia da Libertação.

Para Cristine Dias (2011), a ação de repressão e perseguição dos militares ao clero gaúcho fica clara a partir dos inquéritos produzidos pela polícia política de Porto Alegre. Dias defende que havia delegados e inspetores com a incumbência de investigar o clero católico.

Levantando dados como posição do religioso quanto às encíclicas da Igreja, sua atuação no meio político, linha política adotada (conservadora, progressista, ou neutra) e as suas qualificações profissionais, incluindo as atividades pastorais desenvolvidas em cada comunidade. (DIAS, 2011, p. 14).

Um caso paradigmático ocorreu na repressão ao clero da diocese de Vacaria, RS. A aplicação dos princípios pastorais das conferências de Medellín e Puebla, a propósito da justiça social, foi duramente reprimida pela polícia política rio-grandense.

O clero do Rio Grande do Sul não possuía a mesma ideia a respeito do Regime Militar; Havia setores do clero que apoiavam e incentivavam a ditadura militar, acreditando que o papel dos católicos naquele momento era apoiar o regime civil-militar, para evitar o avanço do comunismo. Por outro lado, uma parte dos católicos manifestaram oposição ao regime de exceção militar. De forma direta e indireta, a Igreja, como um todo, defendia a manutenção dos direitos civis e humanos. Naturalmente, não foram poucas as manifestações de apoio ao regime militar na própria hierarquia católica e nos grupos eclesiais. “A principal crítica que a hierarquia católica fazia ao regime ditatorial caía sobre ausência de liberdades civis e sobre as torturas exercidas pelos militares aos prisioneiros políticos”. (PRADO, 2004, p. 11).

Percebemos que a Igreja, até a primeira metade da década de 1960, manteve sua posição mais alinhada com o pensamento conservador. Permaneceu apoiando ao novo regime, porém pedia que houvesse observância dos direitos humanos básicos e da justiça social, no país.

No governo Médici (1969 – 1974), aumentou o divarico entre a Igreja Católica e o Estado. Os pronunciamentos de João XXIII e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (PAULO VI, 1965) defendiam a integridade do ser humano em todas as situações e pediam à Igreja que estes direitos fossem defendidos por ela. Esta visão, proveniente do Concílio Vaticano II, tornou-se a base para a oposição da Igreja contra as ações violentas do Regime Militar.

Em meio a este momento político frágil e de início de uma reestruturação na Igreja do Brasil, causada pelas mudanças conciliares e do empate político e ideológico no país, surgem

as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). As CEBs brasileiras têm sua origem em 1960, na diocese de Natal, no Rio Grande do Norte, chamado *Movimento de Educação de Base*. Mas foi a partir da década de 1970 – 1980 que iniciou uma grande expansão por todo o Brasil. Elas são inspiradas nos princípios expressos na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (PAULO VI, 1965), na carta encíclica *Populorum Progressio* (PAULO VI, 1967), nas conferências de Medellín (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1968) e de Puebla (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1979).

As CEBs são grupos de 20 a 80 pessoas que se reuniam para estudos bíblicos, através do método hermenêutico do *ver, julgar e agir*. O método buscava *ver* a realidade que seus membros estavam inseridos, *julgar* esta realidade com os olhos da fé na busca de encontrar um meio para a mudança, e *agir* para que fé se torne ação, uma vez que, como afirma São Tiago (2, 26), “fé sem obras é morta” (EPÍSTOLA..., 2005). Seus membros eram pessoas comuns de classes populares, insatisfeitos com as consequências dos problemas nacionais.

As Comunidades Eclesiais de Base tiveram uma ação direta na prática pastoral da Igreja Católica do Brasil. Serão elas as grandes difusoras de uma nova visão teológica no Brasil e na América Latina, antes condenada e excluída, mas que de um novo modo uniria a teologia católica à práxis do método de análise marxista por meio da *Teologia da Libertação*.

A Teologia da Libertação também foi um dos fatores da mudança no posicionamento da Igreja Católica perante o Regime Militar, pois ela realizara um impacto enorme na *práxis* pastoral da Igreja Católica no Brasil, influenciando leigos, movimentos da Igreja, padres, bispos, ordens religiosas, inclusive os jesuítas.

3.3 Teologia da Libertação: Fé Cristã e marxismo

A Teologia da Libertação (TL) é uma nova corrente teológica cristã que surge na América Latina como um resultado de um processo *aggiornamento* da Igreja Católica. Com uma linha teológica inovadora, fugindo da visão filosófica escolástica-tomista para uma visão filosófica marxista. A Teologia da Libertação foi responsável por uma certa alteração do contexto do catolicismo latino-americano e mundial, pois trouxe conceitos marxistas para a prática pastoral da Igreja. Entretanto, há inúmeras posições a respeito da origem da Teologia da Libertação (TL).

Michel Löwy (1991), em seu livro *Marxismo e Teologia da Libertação*, destaca que a formação da Teologia da Libertação na América Latina é fruto de uma “conversão” de um setor da Igreja mais atento aos problemas sociais locais, como a miséria, a violência, as ditaduras e as desigualdades que atingiam o povo. O Contexto político, social, econômico da Igreja, na América Latina, de certo modo, favoreceu o desenvolvimento de uma ação pastoral solidária no clero, que estava disposto a sacrificar-se pelos outros (LÖWY, 1991). Entretanto alguns setores da Igreja iniciarão um processo de união da doutrina católica e das teses marxistas, motivados por este contexto.

Carlos Alberto Libânio, o Frei Betto, disserta de maneira diferente a respeito do surgimento da Teologia da Libertação. Para Betto (1979), a Teologia da Libertação foi um movimento que surge a partir do anseio das camadas mais populares da sociedade e da Igreja, as quais encontram brechas no interior do catolicismo após o final do Concílio Vaticano II, onde puderam desenvolver uma teologia propriamente local, na América Latina.

Já para os estudos de Keila Gonzalez (2006), A Teologia da Libertação é, em sua essência, uma reflexão crítica a partir de uma “práxis da libertação”, causando uma dialética constante entre o teórico (teologia) e a práxis da fé (político-social). Segundo a autora, a Teologia da Libertação moveu a Igreja a ter uma opção preferencial pelos pobres, direcionando sua luta por uma mudança temporal e espiritual na vida das pessoas.

Igor Sales (2006) também chama a atenção para o fato de que a Teologia da Libertação não se resumiu em um debate sobre qual papel a Igreja Católica deveria tomar perante a exploração capitalista na América Latina. “Chegou a avançar até o ponto de estabelecer as teses marxistas como seu fundamento teórico e de propor a revolução socialista, organizada pelo clero católico como meta política única” (SALES, 2006, p. 57).

Já Rosino Gibellini (1998) considera que o desenvolvimento da Teologia passou por três fases: A primeira seria a parte de *preparação* que ocorreu a partir de João XXIII, da convocação do Concílio Vaticano II e da escrita da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que se concluíra na realização da Conferência Episcopal de Medellín, em 1968. Segundo o autor, estes dois acontecimentos favoreceram a Igreja a aproximar-se com o mundo contemporâneo e a observar a realidade a qual estava inserida e assim interpretar a posturalidade do Concílio Vaticano II diante da pobreza e das injustiças na América Latina.

A segunda fase seria a *formulação*, que ocorreu entre os anos de 1968 à 1975. Este período seria a fase também de expansão da Teologia da Libertação na América Latina, que

iniciou a partir da Conferência de Medellín e expandindo-se por todo continente. Neste período a teologia da libertação se tornou uma reflexão crítica da realidade e uma práxis ativa na vida dos indivíduos, “a teologia é uma reflexão crítica sobre a experiência com Deus e do mundo, vivida pelas comunidades e pelos indivíduos animados na fé” (BOFF, 1996, p. 73).

A terceira e última fase seria o período de *sistematização*, que ocorreu a partir da participação clandestina de seus teólogos na Terceira Conferência Episcopal de Puebla, no México, em 1979. Na Conferência de Puebla as teses da teologia da libertação foram aceitas pela maioria dos bispos presentes, levando os documentos de Puebla adotarem a Teologia Pastoral da Teologia da Libertação, aceitando o método do “ver, julgar e agir”, adotando a *opção preferencial pelos pobres* na vida pastoral da Igreja na América Latina e visando a *libertação integral* do homem.

Para Cejana Uiara Assis Noronha (2012), a adoção da expressão *libertação* pelos documentos de Puebla marca a consolidação da Teologia da Libertação na América Latina, pois os dois aspectos que a expressão traz estarão inseridos em seus documentos.

São dois os aspectos que a expressão *libertação integral* presente na conclusão da Conferência de Puebla apresenta: o aspecto interior e pessoal referindo-se a libertação do pecado pessoal e o aspecto histórico demonstrado pela necessidade de libertação da situação político-econômico-social-cultural denominado de pecado social. (NORONHA, 2012, p. 188).

Para compreendermos o contexto histórico que possibilitou o desenvolvimento da TL na América Latina é importante esboçar o momento político da década de 1960. Tratava-se de um mundo pós-guerra dividido em duas esferas de influência ideológica: a capitalista (liderada pelos Estados Unidos da América) e a Socialista (cujo centro ideológico estava na antiga URSS). A Revolução Cubana de 1959, o surgimento das ditaduras militares em vários locais da América Latina, o desenvolvimento das desigualdades sociais dos países subdesenvolvidos, entre outros favoreceram o surgimento do movimento libertador, pois o contexto político, social e econômico favorecia este surgimento. Na realidade eclesial, nos deparamos ao movimento de *aggionamento* iniciado pelo Concílio Vaticano II, o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja, as inúmeras tentativas da Igreja em retomar seu espaço de relevância no meio civil, a perda de fiéis católicos para outras denominações cristãs. É neste *campo*⁶⁷ que a Teologia da Libertação vai surgir.

⁶⁷ O conceito de campo encaixa-se perfeitamente no entendimento do desenvolvimento da Teologia da Libertação.

Sandro Ramon Ferreira da Silva (2006), em seu livro *Teologia da Libertação: Revolução e Reação Interiorizada na Igreja*, defende que o surgimento da Teologia da Libertação representa uma tentativa de atualização da *Cidade de Deus* no contexto que a Igreja estava vivendo. Fazendo da política o instrumento necessário para a construção deste novo *Reino*, de uma maneira prática *aqui e agora* e a TL usou a dialética marxista para a implantação de um novo mundo no continente latino-americano.

É interessante destacar que nos documentos analisados⁶⁸ da Doutrina Social o marxismo fora condenado pelos papas desde Leão XIII até João Paulo II, por conter em sua filosofia, um materialismo histórico contrário à fé católica. Contudo no interior do catolicismo surgirão pensadores que irão superar este abismo existencial através de uma atualização da doutrina católica e das teses de Karl Marx.

O primeiro deles foi o sacerdote ortodoxo russo Nicolas Berdiaeff (1943) que desconstruiu a afirmação de Marx que a *religião era o ópio do povo*. Para o sacerdote, o marxismo deve ser entendido como uma doutrina religiosa que considera o proletariado como seu deus, transformando um deus espiritual em um deus material atual e real. Para Berdiaeff (1943) mesmo que Marx negasse a religião, as proposições marxistas apontavam para uma concepção messiânica do proletariado, o qual construiria um mundo de justiça e de paz (SOUZA, 2006).

Apesar de Berdiaeff (1943) considerar que a doutrina marxista leva o homem a negação do transcendente⁶⁹, a Teologia da Libertação vai usar-se da análise deste autor e considerar o marxismo, não como uma doutrina filosófica em plenitude, mas como um instrumento de análise da realidade, negando o *ateísmo inerente* de sua filosofia, equalizando os valores cristãos do evangelho com os instrumentos de análise social marxistas. Com isso, “o marxismo foi então assimilado como o único instrumental capaz de desvendar os males sociais e possibilitar a construção definitiva do *Reino de Deus* na Terra” (SILVA, 2006, p. 47).

Com fundamentos filosóficos semelhantes aos de Berdiaeff (1943), conceitos marxistas como *luta de classes*, *estrutura e superestrutura*, *mais-valia*, *opressor/oprimido*, *dominador/dominado*, *opressão/libertação* são ressignificados dentro de uma estrutura de valores religiosos. A ideia de Cidade de Deus, de Santo Agostinho, realizada no mundo atual

⁶⁸ Os estudos foram desenvolvidos no capítulo um deste trabalho.

⁶⁹ Pois faz do homem um sacrifício a um mundo passageiro e terreno, fazendo com que o destino do homem proposto pelo marxismo seja incompatível a doutrina marxista.

aliada a esta visão resinificada dos conceitos marxistas possibilitaram a aplicação destes conceitos na teologia bíblica. Desta forma, libertação da classe operária passa a ser libertação do povo de Israel oprimido pelo faraó do Egito; a missão de Moisés e o sacrifício redentor de Jesus Cristo passam a ser lidos sob a ótica do anúncio denunciante do pecado pessoal e, sobretudo, social; das injustiças e das estruturas de pecado. O pobre, enquanto categoria bíblica, passa a ser entendido como o marginalizado social/econômico. Todos estes conceitos passam a ser usados pela Teologia da Libertação como instrumento de compreensão do mundo e práxis de suas ações.

O peruano Gustavo Gutierrez Marino (1968), o qual apresenta o primeiro esboço acerca desta orientação teológica alinhada com conceitos análises instrumentais marxistas. Gutierrez defende que a ação da Igreja não deve ser exclusivamente espiritual, mas também política. E, ainda, que seguindo os passos de Cristo, devemos buscar os marginalizados, os desfavorecidos, os pobres e lutar contra as desigualdades encontradas na América Latina, com o fim de promover o Reino de Deus. Este esboço foi publicado em 1968, intitulado *Hacia una teologia de la liberación* (MARINO, 1968).

O termo “libertação” é ressignificado a partir da realidade cultural, social, econômica e política latino-americana.

Segundo essa Teologia, Jesus se posicionou ‘ao lado dos excluídos’ a fim de conhecer suas necessidades, passando pelo Evangelho podemos constatar que Ele se encontrava com os doentes para curá-los, com os endemoninhados, com os cegos, com os coxos com os paralíticos, com os aleijados, enfim com todos aqueles que sofriam com alguma forma de opressão. A finalidade de Jesus ao estar com as pessoas que carregavam na sua história a marca da opressão era de libertá-los de seus sofrimentos. (NORONHA, 2012, p. 187).

É interessante analisarmos esse acontecimento pois percebemos a tentativa dos bispos latino-americanos em construir um pensamento teológico, isto é, a partir de suas realidades. Este fato vai ser defendido por Enrique Dussel (2005), Alejandro Moreno (2005) e outros como o início de uma teologia que quer fugir do pensamento eurocêntrico, a partir de: “uma ideia de *libertação* através da práxis, que pressupõe a mobilização da consciência, e um sentido crítico que conduz à desnaturalização das formas canônicas de aprender-construir-ser no mundo” (LANDER, 2005, p. 15).

Estas ideias serão consolidadas e difundidas a partir das Conferências de Medellín, em 1968 e de Puebla, em 1979. Este período será marcado pela expansão desta nova práxis teológica, além do surgimento de novas facetas desta teologia: a teologia da libertação

feminina, a teologia da libertação indígena, a teologia da libertação, etc. Ela será a teologia dos oprimidos, na qual a Igreja se torna, e deve se tornar, a protetora desses desfavorecidos.

A teologia da libertação não era mais a ideologia dos vencedores e sim dos vencidos, era uma ideologia de resistência. Ao entrar no movimento, Leonardo Boff marcou a diferença, anunciando o tema do cativo. Sendo doravante movimento de resistência a teologia da libertação buscou formas de associação com as outras resistências e suas teologias, a teologia negra, indígena e a feminista. (SUSIN, 2000, p. 186).

Ao analisar o principal teórico brasileiro da Teologia da Libertação, Leonardo Boff (1980; 1986), percebe-se que o seu objetivo era reorganizar a Igreja e a fé em torno de toda *práxis* da libertação, fundamentando em uma “teologia marxista”, como ele mesmo chama em *Marxismo na Religião: A fé precisa de eficácia*:

O enfrentamento, segundo o marxismo, se dá entre oprimidos e opressores; A luta é de morte, mas geradora de um salto qualitativo na forma de convivência, mais participada e fraterna. O cristão tem a sua maneira de inserir-se dentro desta luta que está aí; também ele, porque está contido no ideário de seu Evangelho, sonha com uma sociedade onde não há pobres nem ricos, mas relações de justiça, comunhão e participação. (BOFF, 1980, p. 200).

Esta foi uma das formas de como parte da Igreja Católica Latino-americana interpretou o apelo do Concílio Vaticano II para que promovesse um *aggiornamento* da Igreja no mundo contemporâneo, na América Latina. O contexto político-social vivido pelo clero latino-americano não reconhecia a legitimidade das inúmeras ditaduras militares pelo território do continente, por que as ideias da *democracia cristã* de Jacques Maritain foram difundidas pelos movimentos políticos católicos, como no caso do Brasil.

Por fim, o uso do marxismo pela Teologia da Libertação não foi usado como uma filosofia ortodoxa adotando todos os seus âmbitos, mas sim, como um meio instrumental de análise da realidade social que a Igreja estava inserida. A análise marxista foi entendida como a única capaz de possibilitar uma aplicação de um mundo realmente guiado pela justiça social defendido pela doutrina social católica, no continente latino-americano.

A grande pergunta a ser respondida é se há como usar a análise marxista sem ter que submeter ao *materialismo ateu*, condenado pelos papas na DSI. Sabemos que muitos grupos, movimentos e membros do clero não só no Brasil, como na América Latina, por influência da análise marxista trazida pela Teologia da Libertação entraram em grupos de guerrilha armada, como o caso do padre colombiano Camilo Torres, outros deixarão a atuação teológica para uma atuação estritamente política.

A linha tênue entre o marxismo e o catolicismo intensificará o conflito entre os grupos progressistas e conservadores da Igreja Católica em todos os seus âmbitos, inclusive nas ordens religiosas, como veremos a seguir com a Companhia de Jesus.

4 OS JESUÍTAS E O APOSTOLADO SOCIAL

Os Jesuítas no Brasil sempre tiveram uma missão social. Desde sua chegada em 1549, trabalham em meio aos nativos e na construção de instituições de ensino no Brasil. A Companhia expressou um papel importante durante as disputas entre a Coroa Espanhola e a Coroa Portuguesa pelo território dos Sete Povos das Missões nos anos de 1750 a 1756. A sua participação nestas disputas foi uma das causas da expulsão dos Jesuítas, no ano de 1759, pelo ministro português Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal.

Naquele contexto, por pressão das monarquias europeias, o Papa Clemente XIV acabou suprimindo a Ordem em 1773. Após cerca de 40 anos, os Jesuítas sobreviventes foram readmitidos como congregação religiosa na Igreja. Em 1814, com a bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (PAULO VI, 1969), Pio VII reabilitou a volta dos Jesuítas, apesar da grande desconfiança que civis e eclesiásticos nutriam contra os jesuítas, fruto da propaganda pombalina.

Contudo, o contexto sociopolítico que a Companhia retorna é totalmente diferente do período de sua fundação, em 1540. A primeira Companhia⁷⁰, de Inácio de Loyola, surge na época da Contrarreforma, na qual o problema mais grave era a instrução religiosa dos católicos e as divisões religiosas na Europa. A volta da Companhia acontece num contexto no qual a sociedade está marcada pelo liberalismo econômico, o cientificismo e a nova estrutura social laica, produzida a partir da Revolução Francesa.

A Companhia fundada por Inácio de Loyola sempre se distinguiu por habilidosos missionários, educadores, antropólogos, astrônomos, cientistas, teólogos, confessores, e seu especial vínculo com o papa, através do quarto voto⁷¹, permitindo que eles tenham contato direto com Sua Santidade (CONSTITUIÇÕES..., 1997).

Apesar das intenções do papa Pio VII, o contexto em que a Companhia foi inserida era outro e os jesuítas não estavam habituados a este contexto: muitos viviam recordando o reinado de Luís XIII, seguiam as ilusões de que poderiam gozar da mesma proteção de antes. E, como não podia deixar de ser, a Companhia não ficou alheia a esta nova sociedade e suas contradições. De certa forma, a própria estrutura interna da Companhia sofreu alterações.

⁷⁰ Para Gianni La Bella (2007), a Companhia de Jesus teve duas fundações, a primeira por Santo Inácio de Loyola, em 1538 e a segunda por Pedro Arrupe, em 1966 a partir da conclusão da XXXI Congregação Geral.

⁷¹ O quarto voto foi criado por Santo Inácio de Loyola, com este voto o jesuíta promete total obediência ao papa seguindo todas as ordens pontifícias (cf. CONSTITUIÇÕES..., 1997).

Nesta nova estrutura os jesuítas novamente darão início à sua missão na América Latina, chegando ao Brasil no ano de 1840. Os jesuítas espanhóis expulsos da Argentina instalaram-se no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina. Poucos anos depois tempo vieram padres alemães (expulsos da Alemanha por Otto von Bismarck, em 1872, e estabeleceram-se em São Leopoldo) e italianos.

Em 1911, formaram-se três grandes núcleos de missão:

o Brasil ficava dividido em três Missões da Companhia de Jesus: Missão Meridional (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) confiada aos padres da província germânica, Missão Central (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Goiás) confiada aos padres da província romana e a Missão Setentrional (os outros Estados), confiada aos padres portugueses. (ZACHARIADHES, 2009, p. 25).

No século XX as mudanças na Companhia de Jesus intensificam-se, principalmente em relação à relevância que a Companhia dará à Questão Social. Estas mudanças começaram após a II Guerra Mundial e a Congregação Geral⁷² XXIX, em 1946, na qual o apostolado social tornou-se a missão da Ordem, através de um decreto específico desta Congregação Geral⁷³. Outro documento que influenciará o apostolado da Companhia no Brasil será a *Instrução para o Apostolado Social* (JANSSENS, 1991), do padre Geral João Batista Janssens⁷⁴. Este documento foi um chamado aos jesuítas para um apostolado social, com o objetivo de enfrentar as novas complexidades que estavam diante da Ordem. Para muitos historiadores, como Grimaldo Carneiro Zachariadhes, este documento será um marco de uma nova fase da Companhia de Jesus com relação à Questão Social.

Entretanto, a mudança significativa na Companhia ocorrerá após o Concílio Vaticano II e da XXXI Congregação Geral, Segundo Gianni La Bella (2007, p. 862), a renovação ocorrida na Igreja após o concílio será um divisor de águas na história da Companhia.

Um agente importante destas mudanças será o Geral da Companhia de Jesus Pedro Arrupe (1965 – 1983), que intensificará o apostolado social dentro da Ordem, animando que os jesuítas em todo o mundo assumissem esta missão, tal como o decreto número 4 da

⁷² A Congregação Geral é a instância máxima da Companhia de Jesus. Reúne todos os provinciais, os assessores da Cúria generalícia e alguns padres eleitos para eleger o Prepósito Geral e/ou legislar sobre a missão apostólica e religiosa da Companhia. (ZACHARIADHES, 2009, p. 35).

⁷³ Por questões legais as fontes diretas da congregação geral serão disponibilizadas 70 anos depois da reunião da mesma. Por este fato não tivemos acesso aos documentos, porém o padre jesuíta Urbano Valero teve a permissão legal de acessar as fontes e a disponibilizou em seu capítulo do livro: LA BELLA, Gianni. **Pedro Arrupe Geral de la Compañía de Jesus, nuevas aportaciones a su biografía**. Bilbao: Mensajero, 2007.

⁷⁴ O geral João Batista Janssens governou a Companhia entre os anos de 1946 a 1964 e é considerado pela Companhia como o grande responsável pela mudança da postura social da Companhia.

Congregação Geral XXXII de 1975: *A Nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé da promoção da justiça* (COMPANHIA DE JESUS, 1975) exigia. Segundo Zachariadhes (2009, p. 39) “O decreto 4º (como é simplesmente conhecido) é visto pelos jesuítas como o aprofundamento do apostolado social, o ponto culminante do engajamento da Companhia na luta em defesa da Justiça Social”.

O modo como os jesuítas entenderão o decreto 4 provocará duas reações na Companhia: uma progressista – que defenderá uma mudança radical da postura dos jesuítas, com a aproximação com linhas filosóficas modernas como o marxismo – e, outra conservadora - a qual postulará os modos tradicionais do agir missionários dos jesuítas.

4.1 Os jesuítas no século XX – Da refundação à crise pós-conciliar

O século XX foi marcado por inúmeras alterações sociais, culturais, econômicas e políticas. Estas alterações também ocorreram no seio da Igreja Católica, que na segunda metade do século XX, atualizou seu modo pastoral a partir do Concílio Vaticano II. De modo análogo no interior da Companhia de Jesus.

Já no início do século XX, muitos membros da Companhia de Jesus iniciaram um processo de reflexão de suas ações no mundo, que levou à XXXI Congregação Geral⁷⁵. É interessante destacar que esta Congregação Geral foi convocada depois da morte do padre Geral João Batista Janssens, em meio à terceira sessão do Concílio Vaticano II, em 1964.

Os jesuítas, neste momento, estavam em um grande desenvolvimento apostólico e, graças à expansão missionária, o número de jesuítas chegava a 7.125, espalhados por todos os continentes, especialmente no Oriente Asiático e na África. Para o ex-assistente de Portugal e ex Procurador Geral da Companhia, Urbano Valero (2007, p. 145-146),

Durante el generalato de Janssens, la vida de la CJ y su atividade apostólica se desarrollaban, em general, em continuidade sustancial con los períodos anteriores de la CJ restaurada em 1814 por Pio VII, después de 40 años de supresión por Clemente XIV em 1773, com algunos acentos nuevos y com nuevas iniciativas apostólicas, pero sin grandes câmbios, com respecto a aquéllos.

⁷⁵ A Congregação Geral XXXI durou 140 dias, divididos em duas seções. A primeira foi do dia sete de maio até dia 15 de julho de 1965 e a segunda seção foi do dia 8 de setembro até 17 de novembro de 1966. Foram celebradas 124 discussões plenárias de mais de três horas de duração cada, totalizando 470 horas de trabalho.

A Companhia de Jesus continuava no mesmo *modus operanti* desde os tempos do fundador Também neste momento, a Companhia buscava aperfeiçoar-se, sobretudo em dois importantes pontos de seu apostolado: a formação e o apostolado social.

Os complexos problemas do mundo contemporâneo trouxeram à Companhia a consciência de uma exigência de mudança na sua vida interna e no seu apostolado, uma vez que, da mesma forma que a Igreja Católica iniciou um processo institucional de mudança de ação social, pelo seu *aggionamento*, a Ordem percebeu que não conseguia mais alcançar o homem moderno.

Segundo Urbano Valero (2007), o momento era crucial para uma mudança; havia um dilema sobre como a Companhia deveria agir. Alguns acreditavam que os jesuítas deveriam se adaptar profundamente às mudanças, outros defendiam que deveria apenas renovar alguns aspectos da Ordem; outros ainda buscavam manter a Companhia alheia às mudanças sociais e religiosas da época. Para Valero (2007), o que possibilitou que as mudanças acontecessem foram não somente os jesuítas mais novos, mas principalmente a *coincidência* da XXXI Congregação Geral ocorrer em meio ao Concílio Vaticano II.

O primeiro assunto de fundo da Congregação Geral foi a eleição de um novo geral para Ordem, uma vez que este foi o motivo de sua convocação e, portanto, este assunto não deveria ser tratado de qualquer forma, pois a carga de exigência para este Geral não é apenas governar a Companhia, mas guiar os jesuítas em um processo de atualização e de mudanças diante dos acontecimentos atuais.

Este novo geral deveria seguir alguns pré-requisitos para poder guiar a Companhia. Por isto foi entregue um questionário (cf. CONGREGAÇÃO GERAL, 1965-1966) para os jesuítas presentes na Congregação Geral para descreverem como deveria ser este novo Geral:

Una persona capaz de combinar sabia y adecuadamente tradición y progreso, conservación de lo que em modo alguno se puede perder – los valores fundamentales del patrimonio espiritual de la Compañía y capacidad de innovación para acomodarla a la nueva situación del mundo y de la Iglesia, em sintonia com el espíritu del Concilio Vaticano II y de acuerdo com sus pronunciamientos y decretos. (VALERO, 2007, p. 167).

O jesuíta que corresponderia a estes pré-requisitos seria escolhido no dia 22 de maio de 1965, com mais de 110 votos, sendo assim maioria absoluta. Pedro Arrupe – provincial do Japão – foi escolhido como o novo Geral da Companhia.

Pedro Arrupe nasceu em Bilbao, Espanha, no dia 14 de novembro de 1907. Seus pais eram Marcelino Arrupe e Dolores Gondra. Cresceu em uma família cristã e, desde cedo, foi educado por seus pais segundo os princípios da fé católica. Algo interessante a se destacar é que Pedro Arrupe cresce em um momento histórico de grandes mudanças na Espanha e na Europa tanto na esfera política, econômica e cultural como também na esfera espiritual.

Em 1918, entra na Congregação Mariana de Santo Estanislau Kostka, onde tem um primeiro contato com os jesuítas, a partir do Padre Basterra. Cinco anos depois, em 1923, decide cursar medicina na Faculdade de São Carlos, em Madri. Reconhecido como um aluno muito dedicado e inteligente, ele recebeu prêmios e honrarias pelas suas notas. Contudo, em 1926, seu pai morre, mudando assim seus objetivos. Um ano depois, no dia 25 de janeiro de 1927, entra para a Companhia de Jesus, no noviciado de Loyola.

Em meio aos estudos de filosofia, realizados no Mosteiro de Onã, chega o decreto de dissolução da Companhia na Espanha, em 1932. Neste período, a Espanha estava passando por um momento de grande transição, o qual culminaria na Guerra Civil de 1939. Sob o comando do presidente Niceto Alcalá Zamora⁷⁶, inicia-se a chamada Segunda República Espanhola, exiliando, de fato, a monarquia. Como consequências, a República fará um encerramento dos bens da Igreja Católica. Todas as escolas e entidades sociais religiosas – principalmente a Companhia de Jesus – foram expulsas e tiveram seus bens confiscados. A Igreja não reconhece o governo de Zamora e muitos religiosos, inclusive jesuítas, não acatam a ordem de saída do presidente, iniciando assim, um confronto sangrento. Cerca de três mil jesuítas, dentre eles Arrupe, irão estudar no exterior, em países como Bélgica e Holanda, visando finalizar seus estudos.

Em 30 de Julho de 1936, Pedro Arrupe é ordenado sacerdote na cidade Marneffe, na Bélgica. Dois meses depois, se muda para os Estado Unidos, onde realizará seus estudos de moral médica. Depois de muitas vezes solicitar seu envio para o Japão, o padre Geral lhe envia para a cidade de Yokohama, em 30 de setembro de 1938.

Arrupe sempre desejou ir ao Japão, desde a saída forçada da Espanha e dos estudos na Bélgica, onde teve um curto contato com a ideologia nazista, até sair para completar a sua formação de estudos de moral médica nos Estados Unidos. Esta vontade missionária de Arrupe era um sonho: “Arrupe via no Japão uma possibilidade de viver, ao máximo, sua

⁷⁶ Foi o segundo presidente da Segunda República da Espanha de 1931 a 1936.

entrega a Jesus Cristo, no espírito de seguimento dos Exercícios de Santo Inácio” (LAMET, 1993, p. 81).

Após vários meses de aprendizagem da língua e dos costumes dos japoneses, chega à paróquia de Yamaguchi, em junho de 1940. Apesar de já ter conhecimento desta famosa paróquia, pelos escritos de São Francisco Xavier, o que ele encontra é bem diferente daquilo que imaginava. O Japão está passando pela pior guerra que sofrera em toda a sua história. Encontra uma região pobre e abandonada na qual o povo sofre, principalmente por serem, em sua maioria, imigrantes coreanos.

Em 8 de dezembro de 1941, Pedro Arrupe é colocado na prisão, sendo acusado de espionagem, pois havia chegado dos EUA, país que estava naquele momento em guerra com o Japão, pois fazia um dia do grande ataque da Marinha Imperial Japonesa a Pearl Harbor. Arrupe foi preso em um cubículo de dois metros. Porém, depois de um mês é colocado em liberdade, pelo fato de ter uma boa convivência e amizade com os guardas e pela admiração que ganhou dos carcereiros e juízes.

Poucos meses depois de sua saída da prisão, Arrupe é nomeado mestre dos noviços jesuítas e enviado para a cidade Nagatsuka, uma colina nas redondezas de Hiroshima. Então, no dia 6 de agosto de 1945, às oito horas de uma manhã tranquila de Nagatsuka, todos são surpreendidos com o horror e a destruição em instantes da explosão da bomba atômica sobre Hiroshima. Imediatamente, Arrupe tomou uma atitude: transformou o noviciado em um hospital de emergência e, por ser médico, atende, somente naquele dia, mais de 150 pessoas que foram queimadas pela radiação. Mais tarde, Arrupe escreveria seu primeiro livro, relatando sua experiência em Nagatsuka: *Eu vivi a bomba atômica* (ARRUPE, 2010).

A bomba atômica arrasou não só uma cidade inteira, mas também a fé de uma nação. Neste momento, Pedro Arrupe percebeu o porquê de seu chamado íntimo de ir até o Japão e visualizou a missão enorme que tinha pela frente. Além de ajudar as pessoas com curativos, cuidados médicos e comida, irá mostrar a elas a sua fé, realizando a primeira missa em Hiroshima após o ataque da bomba atômica. Segundo Lamet (1992),

Ao voltar-se para dizer *Dominus vobiscum*, olhou impressionado o panorama. Uns cinquenta japoneses feridos, sentados ou deitados sobre o *tatame* da capela, tinham os olhos fixos nele. Não conseguiam entender aquela cerimônia, mas viam um homem que não parara um minuto, no afã de salvá-los. Ao dirigir-se ao extremo do altar, a fim de ler a epístola ou o evangelho, tinha de desviar suavemente, com o pé, as crianças que ali se aglomeravam, ansiosas por verem de perto aquele estrangeiro

que usava roupas tão curiosas e fazia gestos tão misteriosos. (LAMET, 1992, p. 156).

Este fervor em sua missão ao Japão renderá a Arrupe a nomeação ao cargo de superior de todos os jesuítas do Japão, com o cargo de vice-provincial, em março de 1954. A partir desse momento, sua missão será viajar pelo mundo realizando discursos e pronunciamentos em conferências para arrecadar fundos para a Igreja do Japão, para a qual ainda estava realizando um papel importante na assistência das pessoas que sofreram com a guerra.

Sua missão como superior do Japão trará bons resultados para a Igreja e para a Companhia de Jesus, tornou-se muito conhecido, além de ter sido testemunha da bomba atômica. Como soube enfrentar tempos difíceis, desde seu noviciado, até como superior no Japão e em tempos renovadores da sociedade humana, ninguém melhor do que Pedro Arrupe para se tornar o Geral dos jesuítas. Então, em 22 de maio de 1965, Arrupe é eleito Geral da Companhia de Jesus.

Além de todos estes aspectos da vida de Arrupe que favoreceram sua escolha perante os outros jesuítas indicados⁷⁷ para governarem os jesuítas, é correto afirmar que Pedro Arrupe era o homem certo para o momento, pois era aberto à mudanças e também percebia a necessidade destas realizações. Apesar disto, não alteraria as regras de fundação da Companhia, por ser um homem prático, que segundo Gianni La Bella (2007), tinha em si o espírito do *aggiornamento* do Concílio Vaticano II.

A reação de Arrupe com a sua escolha foi de surpresa e com total confiança aceitou o novo cargo. Em seu primeiro discurso, destacou que estaria sempre pronto para cumprir seus deveres em obediência à Igreja, ao Papa e a Congregação Geral (cf. VALERO, 2007). Esta constatação é importante, pois percebemos que Arrupe não tentará alterar os fundamentos da Companhia, mas levará a uma *renovação* de seus fundamentos.

Além da eleição do novo Geral para a Companhia, a Congregação Geral XXXI também dedicou a sua atenção ao apostolado social da Companhia, à vida religiosa e à formação dos jesuítas. No que diz respeito ao tema do apostolado social, o *decreto 18* da Congregação tratará sobre a pobreza; e o *decreto 32*, sobre o apostolado social da Companhia. No primeiro, os jesuítas reconhecem que a pobreza é um mal social a ser combatido e o atendimento aos pobres é um chamado original da Companhia. O segundo decreto é um

⁷⁷ Os outros jesuítas que foram indicados para se tornarem Geral da Companhia foram Paolo Dezza, John L. Swain e Roderick Mackenzie (cf. VALERO, 2007).

chamado direto e objetivo para que todos os jesuítas se comprometam em lutar pela justiça social entre os povos. Nesta mesma Congregação Geral se estabelece também a discussão sobre o quarto voto dos jesuítas. Por fim, a formação dos jesuítas será um dos temas de maior importância para a vida interna da Companhia. Durante a Congregação, o novo Geral fará várias intervenções, baseando-se na sua experiência de formador no Japão.

Ao fim da Congregação Geral, o espírito da Companhia era outro. Segundo Urbano Valero (2007), a Companhia de Jesus tinha voltado à graça e ao vigor de suas origens: os membros da Companhia sentiam que a Ordem havia sido refundada⁷⁸, pois a ordem agora havia iniciado um processo ágil para a adaptação as novas situações culturais, espirituais e apostólicas (VALERO, 2007). Isto fez com que os membros da Companhia de Jesus sentissem um novo impulso para missão.

Finalizada a XXXI Congregação Geral, Pedro Arrupe iniciou um processo de reformas na Ordem, seguindo o espírito deixado pela Congregação Geral. Gianni La Bella destaca que as alterações foram de coisas pequenas às grandes, iniciando pelo modo de trabalhar, de formar sua equipe chegando, até a criação de novos órgãos dentro da instituição, o autor indica

Cambia el clima y el modo de trabajar, se quebrantan algunas tradiciones inmutables y se rompen antiguos formalismos. La introducción, en el comedor, de mesas para cinco personas y alto servicio, en vez de las largas paredes, es una especie de revolución. Las relaciones entre los miembros de la administración central de la orden se hacen menos anónimas, más informales y sencillas. Desaparecen los sentidos de separación y relativizan las jearquías. (...) Lo que quiere Arrupe es un grupo, un equipo de hombres competentes, animados por una confianza recíproca y leal al gobierno de la orden. (LA BELLA, 2007, p. 720).

Neste sentido de ação prática, em 12 de dezembro de 1966, Arrupe estrutura os Centros de Investigação e Ação Social (CIAS), com uma carta a todos os superiores da América Latina. Ele chamou a atenção dos jesuítas para a ação social e enfatizou que a Companhia precisa dar mais atenção a este tema, principalmente na América Latina (ARRUPE, 1966). O CIAS terá uma grande ação no Brasil durante a Ditadura Militar, sobretudo no Nordeste, tanto na ação social, promovendo meios para a justiça social, como na ação política sendo, total opositor ao regime militar da época (ZACHARIADHES, 2009).

⁷⁸ Outros autores, como La Bella (2007), defendem a mesma ideia, que, depois da XXXI Congregação Geral, a Companhia de Jesus não tinha apenas se atualizado, iniciara um processo de refundação, o qual iria se concluir na XXXII Congregação Geral em 1974.

Seguindo o espírito reformador, o Geral Pedro Arrupe convoca em 2 de dezembro de 1974 a XXXII Congregação Geral da Companhia, cujo objetivo era atualizar o serviço à Igreja e à humanidade, com intenção de levar os jesuítas e os leigos ligados à Companhia e suas obras a responderem às necessidades do mundo contemporâneo. Esta congregação será vista de perto pelo Papa Paulo VI, pois temia que houvesse alguma alteração nos fundamentos da Constituição da Companhia.

As prioridades desta nova Congregação Geral eram, segundo Alfonso Álvarez Bolado (2007), determinar novos critérios para o serviço apostólico; o fim apostólico da Companhia; os aspectos institucionais e jurídicos sobre a pobreza no mundo; a promoção da justiça; o quarto voto⁷⁹ e a formação dos jesuítas.

No dia 18 de dezembro, iniciam-se as discussões a respeito da justiça social e sua prioridade dentro da Companhia, pois para alguns jesuítas a justiça social deve estar ligada à evangelização (BOLADO, 2007). As discussões enfatizam que a justiça e a ação social fazem parte do carisma inaciano e que o próprio Santo Inácio promoveu inúmeros atos de justiça social. Outros congregados também destacam que a justiça social, além de estar ligada ao carisma inaciano, está ligada aos apóstolos e que, a Igreja, através da Doutrina Social chamou a todos para retornarem à esta ação apostólica no século XX.

As discussões continuam no dia 20 de dezembro e alguns jesuítas começam a defender que a justiça social não deve ser apenas uma prioridade da Companhia, mas a *prioridade das prioridades*. Diante disso, alguns membros da ordem destacam que a justiça social deve estar unida à missão evangelizadora dos jesuítas, pois não vale promover a Glória de Deus e não saber que a Sua vontade é a promoção da justiça social (BOLADO, 2007).

A evolução das discussões mostrou uma companhia dividida. Membros da congregação mais conservadores apontavam para o perigo de que a promoção da justiça fosse entendida como um slogan marxista. No seu comentário sobre a Congregação, Bolado enfatiza:

Era um guiño a los padre polacos, para quienes la lucha por la justicia sonaba a eslogan marxista. Las declaraciones de la CG han de ser equilibradas [...] no sólo a

⁷⁹ Este tema será um dos mais discutidos pelos historiadores da Companhia de Jesus no século XX, pois ele trará inúmeros desconfortos e conflitos entre a os jesuítas e o Santa Sé, provocando intervenções papais nas discussões internas da Congregação Geral e uma carta de Paulo VI a Companhia, na qual ele pedia que os votos fundados por Santo Inácio fossem mantidos. Nós não iremos abordar com a devida importância este tema, pois não teríamos espaço dentro do nosso trabalho.

los que necesitan mayor justicia sino también a los necesitados de um mayor conocimiento de la verdad. (BOLADO, 2007, p. 274-275).

É importante destacar que, neste momento, já havia surgindo a Teologia da Libertação na América Latina e que alguns religiosos da Companhia irão unir este postulando a utilização do instrumental de análise marxista como meio de compreensão da realidade; seria o “ver” do método da Doutrina Social, agora *aggiornado*. Contudo a Teologia da Libertação tinha surgido como uma tentativa de resposta ao chamado da Igreja, dentro da realidade Latino-americana e tinha o apoio de inúmeros bispos e membros da hierarquia católica.

Neste momento de acirramento dos ânimos a respeito do tema, Arrupe entreviu:

La promoción de la justicia goza de prioridad, al menos, porque tratamos de ella en primer lugar y deb ejercer influjo em toda nuestra vida. El sínodo de los obispos de 1971, tratando de la acción favor de la justicia em el mundo, afirmo que era nota constitutiva del Evangelio; es decir, de la misión de la Iglesia de cara a la redención y liberación del género humano de todo estado de opresión. Esta promoción mana de la índole sacerdotal de la Compañía tal comom la concició Ignacio, porque la visión ignaciana de nuestro ministerio sacerdotal tal como Ignacio la concibiões más afín al Concilio Vaticano II que al Tridentino. El promoblema que hemos de resolver es la integración y equilibrio entre las actividades que se orientan al culto divino y las obras de misericórdia también corporal. Que son assumidas dirigidas y vivificadas por el hombre apostólico. (BOLADO, 2007, p. 275).

Podemos perceber que a intervenção de Arrupe apoia os setores mais progressistas da Companhia, que buscavam um modo diferente de operar sua missão. Além disso, Arrupe apoia-se na ideia de *aggiornamento* do Concílio Vaticano II e, se seguirmos a sua intervenção, vamos perceber que ele irá apoiar-se na carta encíclica recém escrita por Paulo VI – *Octogesima Advenies* (BOLADO, 2007). Por fim, Arrupe destaca que o grande problema será manter o equilíbrio e a integração entre as atividades orientadas pelo culto divino, sabendo do que estava acontecendo em algumas províncias.

O discurso de Pedro Arrupe, Segundo Bolado (2007), deixa claro que a Companhia irá alterar sua ação do mesmo modo que a Igreja realizou a sua, a partir do Concílio Vaticano II, e que uma destas mudanças será o apostolado social. A importância dada à promoção da justiça social fará com que províncias da América, como a Nicarágua, a Guatemala, entre outras, adotem a análise marxista dentro de suas ações. Todavia este não será o único estímulo, as províncias latino-americanas também serão incentivadas pelo novo discurso da Igreja a respeito do marxismo, que antes era condenado pelos papas anteriores ao Concílio, que naquele período, estava sendo acolhido pelo surgimento da Teologia da Libertação (VAZ, 1983).

Alfonso Álvarez Bolado (2007) destaca que a discussão sobre a justiça social havia criado inúmeros grupos opositores dentro da Companhia, formando um conflito na Congregação Geral. Alguns defendiam que a justiça social não deveria estar ligada à evangelização, outros tentavam refutar esta ideia dizendo que esta não deveria ser uma das prioridades da Ordem. Estes debates só se amenizaram no dia 1º de março de 1975, com o Decreto 4º sobre a pobreza (BOLADO, 2007).

A discussão sobre o Decreto 4º seria uma atualização jurídica que traria mudanças significativas para a estrutura da Companhia de Jesus e aprofundaria o que havia sido proposto na XXXI Congregação Geral, em 1965. Visando este fim, foi sugerida uma sessão para abordar a real situação da Companhia e sua relação com o mundo atual.

O relator da comissão recorda a necessidade de discutir a pobreza institucionalizada e que os estatutos estão antiquados face aos últimos acontecimentos socioeconômicos do século XX e que não respondiam as necessidades da Ordem (BOLADO, 2007). Grimaldo Zachariadhes (2009, p. 39) enfatiza que “O decreto 4º é visto pelos jesuítas como o aprofundamento do apostolado social, o ponto culminante do engajamento da Companhia na luta em defesa da Justiça Social”.

O decreto 4º, intitulado “A nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça”, lembra que a pobreza está fazendo com que inúmeros homens e mulheres sofram pela fome e a repartição desigual dos bens entre os povos. Buscava fazer com que o homem percebesse que seu destino era a promoção da justiça, destacando o papel importantíssimo dos jesuítas neste meio. O decreto defende que,

As desigualdades e injustiças já não podem ser consideradas como resultado de alguma fatalidade “natural”; são antes obra do homem e do seu egoísmo. Não há, por conseguinte, promoção propriamente cristã da justiça integral sem um anúncio de Jesus Cristo e do mistério da reconciliação que Ele levou a bom termo [...] Inversamente, não há verdadeiro anúncio de Cristo, não há verdadeira proclamação do seu Evangelho, sem compromisso decidido de promover a justiça (COMPANHIA DE JESUS, 1975).

Com isso, o decreto estabeleceu institucionalmente que a promoção da justiça é “uma exigência absoluta”. Zachariadhes (2009) defende que a partir do decreto 4º o objetivo de toda Companhia adquire um novo rumo: a diaconia da fé (segundo o ideal fundacional da Companhia) através da promoção da justiça, o que inclui necessariamente uma promoção da justiça social em conformidade com a Doutrina Social da Igreja. “Isto significava que a partir daquele momento, a luta pela Justiça Social era uma missão de todos os jesuítas em qualquer

parte do mundo, assim como levar a palavra de Deus aos homens” (ZACHARIADHES, 2009, p. 40).

Queremos destacar que havia inúmeros membros da Companhia que realizavam várias ações sociais – como no caso da província do Japão; contudo, a importância do Decreto 4º está no fato de que a ação social e a promoção da justiça se tornaram parte fundamental do apostolado social da Companhia. Em outras palavras, o decreto 4º institucionalizou a diaconia da fé pela promoção da justiça.

Grimaldo Zachariadhes (2009) chama a atenção para o fato de que o decreto 4º fez com que os jesuítas entendessem que a Fé não poder desassociada da promoção da Justiça, e vice-versa. Zachariadhes (2009, p. 33) sublinha que:

A importância da legitimação da hierarquia fica clara na entrevista concedida ao autor, pelo padre Cláudio Perani, onde ele demonstrou a importância do decreto 4º para os jesuítas mais comprometidos com as questões sociais. Ele comentou que o CEAS era muito criticado por alguns jesuítas, que viam nele uma instituição que só abordava os problemas sociais e quase nunca tocava nas questões espirituais. Perani afirma que depois do decreto 4º essas críticas foram diminuindo progressivamente. Pois, a partir daquele momento, para todo jesuíta, fé e Justiça Social deveriam se tornar faces de uma mesma moeda, pontas de uma mesma cruz.

Entretanto, o decreto não satisfaz todos congregados da XXXII. Alguns membros tentaram alterar o texto, uma vez que achavam que ele não estava escrito de forma prudente, levando em consideração a participação política de jesuítas influenciados pela Teologia da Libertação (BOLADO, 2007).

Uma vez mais, Pedro Arrupe teve que intervir na aula da Congregação para destacar que o texto precisava ser mantido como estava, visto que o mesmo dava instruções apostólicas importantes sobre o estatuto da pobreza e sobre a forma do jesuíta desenvolver o seu apostolado social. Isto também correspondia às solicitações feitas pelos jesuítas das várias partes do mundo. Esta intervenção fez com que a grande maioria dos participantes da XXXII Congregação Geral aceitassem o decreto.

Deste modo, a Companhia iniciou um novo processo de missão voltada para o apostolado social, motivada pela Igreja Católica e agora institucionalizada pela Congregação Geral XXXII. Um aspecto nevrálgico que deve ser ressaltado aqui é o fato de que em algumas regiões, os jesuítas que atuavam diretamente nos apostolados sociais passam a ler e interpretar o Decreto IV à luz do instrumental de análise marxista. Como não poderia deixar de ser, numa congregação multicultural e multilíngue, o uso do instrumental de análise marxista subvertia o

sentido original do Decreto IV, pois colocava como princípio a diaconia da fé pela promoção “exclusiva” da justiça (social). Isto levou a uma divisão de entendimento e de ações pastorais ao interno da Companhia; situação esta, que acirrada, levou a Ordem a uma crise interna.

4.1.1 Os jesuítas na América Latina

O catolicismo na América Latina havia sofrido com três grandes forças: a primeira, as Igrejas Pentecostais, que provocaram uma verdadeira disputa pelos fiéis católicos; a segunda, a difusão da ideologia marxista e da sua relativa práxis de mudança social, a qual irá cativar inúmeros membros da Igreja Católica, tanto eclesiásticos, quanto leigos engajados; e, finalmente, a terceira, as ditaduras latino-americanas.

Estas três forças intensificaram um problema já existente no catolicismo latino americano: a grande escassez de sacerdotes, religiosos e religiosas para as ações católicas, principalmente nas áreas rurais. Esta escassez fez com que os leigos tivessem um papel ainda mais importante nas ações da Igreja e das ordens religiosas. Os jesuítas, que face à “crise pós-conciliar” (na qual muitos padres deixaram a vida religiosa), também tinham sofrido uma significativa redução dos seus quadros. Daí que deram maior atenção à colaboração dos leigos nas obras e apostolado da Companhia (GUTIÉRREZ, 2007).

Arrupe deu algumas orientações pastorais para a América e a visitou em várias ocasiões. Sua primeira comunicação para os jesuítas da América Latina sobre o apostolado social foi em 1966, na qual institucionaliza o CIAS e convoca a Companhia de Jesus a tomar uma atitude diante dos acontecimentos dos últimos anos na América Latina, como as ditaduras e regimes que se instalaram no continente nos últimos anos, a extrema pobreza e miséria de alguns países e discrepância das nações desenvolvidas para com as nações subdesenvolvidas. Esta atitude seria uma “obrigação moral” de todos os membros da Companhia. Arrupe (1966) enfatiza que os jesuítas deveriam repensar seus ministérios e apostolados, e analisar se realmente suas ações estão tendo frutos, promovendo a justiça e a equidade social.

No ano seguinte, Paulo VI escreveu a carta encíclica *Populorum Progressio*, incentivando ainda mais a todos os católicos a defenderem e promoverem a justiça social, principalmente nos países subdesenvolvidos, dando ainda mais base para a ação solicitada por Arrupe aos jesuítas, em 1966.

Do dia 6 ao dia 14 de maio de 1968, todos os superiores da América Latina reuniram-se com Pedro Arrupe no Rio de Janeiro: aqui será escrita uma carta coletiva para todos os 4.979 membros das 8 províncias da América Latina na qual Arrupe confirmou os apelos do Concílio Vaticano II com relação às últimas encíclicas pontifícias sobre a Doutrina Social e reafirmou seu pedido realizado no ano 1966 (GUTIÉRREZ, 2007).

O Geral expõe suas ideias sobre o apostolado social:

Deseamos que la Compañía de Jesus este presente em toda la existência temporal de los hombres de hoy, no com criterio político, sino con el solo criterio del mensaje evangélico, como lo interpreta la Iglesia, sin ejercer ningún poder en la sociedade civil, sino inspirando la consciência personal y colectiva. (CARTA DOS PROVINCIAIS, 1968-1969, p. 74).

Em termos práticos, Arrupe aconselhou os jesuítas provinciais, com urgência, a ajudar todos os pobres e os marginalizados; motivou as províncias a orientarem os ministérios de acordo com as necessidades humanas e religiosas mais urgentes do continente; mover suas forças apostólicas para os que são abandonados pela sociedade, seguindo a doutrina de João XXIII e de Paulo VI. Este pedido motivou os jesuítas, principalmente os mais jovens, a trabalharem nas universidades e colégios, fazendo com que os jesuítas direcionassem ainda mais seus esforços para a ação social (GUTIÉRREZ, 2007).

Logo após este encontro, Pedro Arrupe viaja para a Colômbia para participar da Conferência Episcopal dos Bispos da América Latina, em Medellín, do dia 26 de agosto ao dia 6 de setembro de 1968. Neste encontro, Pedro Arrupe realizou uma importante intervenção quando chamado para falar sobre as ordens religiosas e seu papel na América Latina.

Esta intervenção deu origem à elaboração do documento número 12 sobre a vida religiosa na América Latina. Neste documento, terceiro parágrafo do documento final de Medellín, que pede que as ordens religiosas na América Latina deem ênfase para os problemas sociais do povo, “se insiste com énfase en la necesidad de ser conscientes de los graves problemas sociales de nuestro Pueblo, y assumir una responsabilidad activa em la promoción del ser humano y de la justicia” (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1968, n. 3, 10-13).

Antes de viajar de volta para Roma, Arrupe teve um encontro com alguns teólogos da libertação (GUTIÉRREZ, 2007, p. 418). Neste encontro, Arrupe chamou a atenção de alguns

jesuítas que estavam engajados em atividades político-pastorais motivados pela Teologia da Libertação na América Latina e pela análise marxista.

A grande insistência que o Geral da Ordem estava dando para o apostolado social estava ligada diretamente com os apelos do Concílio Vaticano II e com a Doutrina Social da Igreja. estavam interpretando o Concílio a partir das teses da TL, aliando-se, alguns deles, na busca de uma maior “coerência e radicalidade evangélica” (diziam eles), deixavam a vida religiosa e entregavam-se totalmente à “causa dos pobres” numa opção de vida animada pelos princípios práticos de uma esquerda radicalizada, inclusive aderindo, eventualmente, a grupos armados. Pedro Arrupe não deixou de lembrar que é uma das responsabilidades dos jesuítas a defesa da justiça social e que não poderiam calar-se diante das perseguições que estavam acontecendo em alguns países, como no Brasil e El Salvador. Mas reafirmou, com firmeza, o distanciamento necessário das teses de esquerda, sobretudo as mais radicais, que contrariavam abertamente a proclamação do Evangelho e o real empenho da Companhia na causa da promoção da fé pela diaconia da justiça. A opção preferencial era sim para com os pobres, mas não deveria ser nunca uma opção exclusiva, menos ainda, que levasse a qualquer tipo de violência.

Por fim, a última grande participação direta de Arrupe nas províncias da América Latina foi na Conferência de Puebla, no México, em 1979. A atuação de Pedro Arrupe na III Conferência Episcopal foi mais ativa do que em Medellín, visto que a XXXII Congregação Geral havia gerado inúmeras mudanças no interior da Companhia e de sua vida religiosa.

Arrupe novamente foi chamado a falar sobre o tema da vida religiosa na América Latina. Desta vez, o Geral destacou como linha de ação dos religiosos na América Latina, a colaboração dos religiosos com a hierarquia eclesial para a promoção da justiça social, argumentando como os Exercícios Espirituais de Santo Inácio, na meditação “Sentire cum Ecclesia” (cf. LOYOLA, 1985) velava o jesuíta a buscar sempre a sintonia com a Igreja e a sua hierarquia, além de indicar como raiz deste “sentire cum Ecclesia” a própria tradição da Companhia, tudo reconfirmado pelos padres congregados na XXXII Congregação Geral.

El eje de la obra evangelizadora actual de la Compañía habrá de ser la opción que hizo su Congregación General 32: el servicio de la fe y la promoción de la justicia. Coincide de lleno con la que, em forma prioritária pero no exclusiva, fue hecha em Puebla: la opción preferencial por los pobres. (BRICEÑO, 1979-1980, p. 12).

Constatamos que as intervenções diretas de Arrupe, as cartas aos jesuítas latino-americanos e demais documentos endereçados à América Latina sempre tiveram como centro

o Decreto IV da XXXII Congregação Geral. Além disto, o Geral não poupou esforços para corrigir, admoestar e orientar os jesuítas e os leigos engajados nos apostolados inicianos em direção ao Concílio Vaticano II e a Doutrina Social da Igreja. A preocupação do Geral era que os jesuítas realmente fizessem a opção pelos pobres, mas em conformidade com o Instituto da Companhia. Para Gutiérrez, o que motivou estas ações em Pedro Arrupe foi a realidade socioeconômica que a América estava passando naquele momento,

Lo que él veía en América Latina era un continente en el que millones de personas vivían en la miséria, mientras otras banquetaban y disfrutaban de una opulência sin igual. Um continente em el que poblaciones enteras sufrían la injusticia política, económica y social. (GUTIÉRREZ, 2007, p. 426).

Os inúmeros apelos feitos por Arrupe nem sempre tiveram eco nos jesuítas. Uma parte da Companhia na América Latina adotou perigosamente as teses da esquerda marxista em seus apostolados. Para muitos jesuítas engajados na práxis social, desanimados com a “lentidão” da proposta evangélica da realização do Reino de Deus, era necessário acelerar o processo. Era necessário adotar práticas que instaurassem o Reino de Deus, da justiça e da paz, agora. E as vias propostas pelas esquerdas latino-americanas pareciam ser mais atraentes e eficazes que a proposta do Evangelho. Isto fará que alguns membros adotem posturas mais radicais gerando, como não podia deixar de ser, um conflito *ad intra* e *ad extra* a Companhia.

Nos países do sul do continente latino-americano, sacerdotes e leigos estavam intimidados, presos e torturados, quando não, assassinados, pela sua oposição aos regimes ditatoriais militares. Muitos jesuítas estavam entre eles. No Paraguai, por exemplo, o governo iniciou um programa educacional antijesuítico para expulsar os religiosos dos meios educativos (escolas e universidades), pois temiam sua postura opositora ao Regime. No Chile, os jesuítas serão expulsos por Augusto Pinochet. Em El Salvador, vários jesuítas serão assassinados dentro da universidade de El Salvador, pelas suas posturas contrárias aos governantes, torturas e execuções sumárias serão praticadas também por militares e grupos paramilitares. Na Nicarágua e na Guatemala, muitos jovens jesuítas irão deixar a Ordem para entrarem em grupos de guerrilha armada, buscando a institucionalização de um governo socialista (KLAIBER, 2007).

Outros jesuítas na América Latina adotarão uma postura mais intelectual em defesa da união entre marxismo e cristianismo, como no caso de Juan Luis Segundo (1925-1997) defendia que a união entre marxismo e cristianismo se dá em seu fim, pois ambos lutam pela libertação do homem. Ignacio Ellacuría (1930-1989) propunha às universidades que todas

formassem homens voltados para a promoção da justiça e o cuidado com os mais pobres, pois isto estava ligado aos princípios evangélicos. Juan Sabino, defendia que Jesus havia nascido no meio dos pobres e ressuscitado para os pobres. Juan Carlos Scannone unia a doutrina social da Igreja com o marxismo. João Batista Libânio também é lembrado, por ser um dos maiores expoentes da Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina, defendia a reformulação da doutrina da Igreja a luz da análise marxista. Francesco Interdonato destacava, em suas obras, que o fim da toda religião católica era a promoção da justiça social. Ricardo Antonich se opunha aos críticos teóricos da Teologia da Libertação, destacando que não bastam meios intelectuais ou morais, era preciso meios práticos para a promoção da igualdade (KLAIBER, 2007).

Estes conflitos *ad extra* e *ad intra* na Companhia de Jesus levarão Pedro Arrupe a fazer mais uma intervenção direta com relação à América Latina. Arrupe escreverá uma carta, intitulada *Análise Marxista*, para todos os jesuítas do mundo, mas especialmente para os jesuítas que estão na América Latina.

4.2 Os Jesuítas e a Análise Marxista

No dia 8 de dezembro de 1980, o Geral da Companhia Pedro Arrupe enviou para todos os provinciais jesuítas da América Latina uma carta muito importante sobre o marxismo e sua relação com a Companhia (ARRUPE, 1980). Esta é sua última comunicação aos jesuítas da América Latina e uma das últimas de sua vida, antes da grave enfermidade que terá que levará a sua morte.

Segundo Francisco Ivern (IVERN, 2007), a análise marxista não foi um tema muito discutido pelos jesuítas, levando muitos a confundirem o trabalho social e pastoral da Companhia com a marxismo. E, por esta razão, Pedro Arrupe viu a necessidade de escrever esta carta. Francisco Ivern sublinha,

Las utopias y las esperanzas de cambio que aquellos sistemas de algún modo, correcta o incorrectamente, alimentaban em otros muchos países, ya no tenían entonces. Hoy se habla relativamente bien poco del análisis marxista y de los peligros que su uso puede presentar para el cristianismo y, particularmente, para el jesupita comprometido com la promoción de la justicia, lo que era el principal tema de aquella carta. (IVERN, 2007, p. 832).

Sobre o contexto que motiva a carta de Arrupe convém destacar dois aspectos: a vigência de mais de quinze anos da Teologia da Libertação na América Latina e a III

Conferência Episcopal Latino Americana, em Puebla, México, no ano de 1979. Na conferência de Puebla, os bispos condenaram tanto o liberalismo econômico, como o coletivismo marxista, e advertiram sobre os perigos existentes na união entre a doutrina católica e a análise marxista⁸⁰. Este seria o tema de fundo de sua carta em 1980.

4.2.1 A Carta de Pedro Arrupe

Em sua carta, Pedro Arrupe trata o marxismo como uma linha filosófica e não como um sistema político, econômico ou social. A carta de Arrupe tinha origem nas observações feitas pelo maior especialista em marxismo da Companhia, o francês Yves Calvez⁸¹, também profundo conhecedor da Doutrina Social da Igreja. Por consequência, a carta limitava o tema para um único ponto específico: “Pode um cristão, um jesuíta, fazer uso da análise marxista, distinguindo a filosofia marxista da ideologia marxista e de sua práxis?”

Segundo José Comblin (1984, p. 298), *análise marxista* consiste em,

qualquer investigação dos fatores econômicos na realidade social, ou qualquer estudo dos conflitos sociais, ou qualquer análise de estruturas capitalistas. Desde o momento em que um autor enfatiza a influência de variáveis econômicas, já é denunciado como marxista, ou ele mesmo se vangloria de ser marxista.

Para Rodrigues (2014, p. 7), a carta de Pedro Arrupe buscava,

[...] responder a uma questão prática sobre o envolvimento do cristão, do jesuíta, com a análise marxista. Num primeiro nível, mais teórico, alguns defendem que seria possível separar esta análise da filosofia ou da ideologia marxista. Para estes, seria possível fazer uma análise da sociedade, aceitando um certo número de pontos de vista metodológicos que surgem da análise marxista, sob condição de não serem

⁸⁰ Discernimento sobre as ideologias na América Latina e os sistemas que nelas se inspiram. Entre as múltiplas definições que se podem propor, chamamos aqui ideologia toda concepção que ofereça uma visão dos diversos aspectos da vida, desde o ponto de vista de um grupo determinado da sociedade. A ideologia manifesta as aspirações desse grupo, convida para certa solidariedade e combatividade e fundamenta sua legitimação em valores específicos. Toda ideologia é parcial, já que nenhum grupo particular pode pretender identificar suas aspirações com as da sociedade global. Uma ideologia será, pois, legítima se os interesses que defende o forem e se respeitar os direitos fundamentais dos demais grupos da nação. Neste sentido positivo, as ideologias surgem como algo necessário para a esfera social, enquanto são mediações para a ação. (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1979, n. 535). Cumpre salientar aqui o risco de ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de uma práxis que recorre à análise marxista. Suas consequências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé no das ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã. Ambas as ideologias assinaladas - liberalismo capitalista e marxismo - se inspiram em humanismos fechados a qualquer perspectiva transcendente. Uma, devido a seu ateísmo prático; a outra, por causa da profissão sistemática de um ateísmo militante. (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1979, n. 545-546).

⁸¹ Yves Calvez foi um teólogo e sacerdote jesuíta francês, pesquisador da Doutrina Social da Igreja. Um dos pensadores jesuítas mais importantes do século XX. Era consultor e conselheiro de Arrupe a respeito de temas sociais e políticos.

exclusivos. Se poderia dar atenção aos fatores econômicos, às estruturas de propriedade, aos interesses econômicos que movem grupos, à sensibilidade à exploração de inteiras classes sociais, à atenção o papel que a luta de classes ocupa na história (nas sociedades) e às ideologias que servem de disfarce para interesses de grupos dominantes, com as consequentes injustiças resultantes. Arrupe então se pergunta se seja possível fazer uso da análise marxista sem aceitar os elementos da sua filosofia e ideologia, e sem se deixar de influenciar pela visão da realidade e da sua práxis política.

Com isso, Pedro Arrupe indaga se há possibilidade do uso da análise marxista sem se deixar influenciar pela filosofia marxista e pelo materialismo histórico, pois segundo Arrupe, somente deste modo o uso da análise marxista seria permitida no interior da Companhia.

Visando este fim, Arrupe busca primeiramente responder à pergunta num plano mais teórico, indagando-se e há como fazer uso da análise social marxista sem seus elementos filosóficos e ideológicos. Para Ivern (2007, p. 835), “la experiencia muestra que es muy difícil, por no decidir imposible, separar el mero análisis de la visión y explicación de la realidade dadas por Marx, es decir, de la filosofia e ideologia que lo inspiran”. Ou seja, a separação não seria possível, pois a análise da realidade marxista está intrinsecamente ligada à sua filosofia.

Além disto, Arrupe tentará como exercício especulativo-teórico, avaliar a possibilidade de retirar do pensamento marxista o materialismo histórico-dialético – o ponto mais condenado pela Igreja desde de Pio IX até João Paulo II. É importante frisar aqui que a crítica histórico-dialética de Marx apresenta uma negação da transcendência, e, de consequência, da fé em Deus.

Todavia, teólogos engajados e promotores da TL no Brasil, como José Comblin⁸² defendiam que o marxismo sofreu uma evolução daquilo que era no século XIX e daquilo que se tornara na América Latina. Onde inúmeros marxistas não seguiam o materialismo dialético de Marx e não achavam que a religião era uma total alienação do homem, visto que a religião pode auxiliar na libertação da opressão (COMBLIN, 1984), como destaca Comblin (1984, p. 303)

Por conseguinte, para muitos marxistas, a própria prática mostra que a religião não é pura e necessariamente alienação. A religião torna-se um fenômeno ambivalente, suscetível de contribuir tanto para a libertação como para a opressão. Isto nos leva a uma posição tradicional no cristianismo que sempre fez a distinção entre a verdadeira religião e as falsas religiões, a religião inspirada por Deus e a religião inspirada pelos demônios.

⁸² José Comblin foi um sacerdote e missionário belga que atuou diretamente na fundamentação teológica da Teologia da Libertação e em sua dilatação pela América Latina, principalmente no Brasil.

Apesar do texto ter sido escrito em 1984, quatro anos depois da carta de Pedro Arrupe, ele expressa o que muitos teólogos da Teologia da Libertação defendiam na época: primeiro, que o conceito de materialismo histórico não era aplicado dentro da realidade da América Latina da mesma forma que não foi aplicado na China, por Lin Pian na Revolução Cultural; segundo, que os estudos sobre o *imaginário* e a *cultura* tinham evoluído, demonstrando que a cultura é uma parte importante da sociedade; e terceiro que, no contexto religioso da América Latina, os marxistas acabaram adotando a religião católica, demonstrando que eles não seguiam totalmente as teses do materialismo dialético.

A discussão teórica em torno da atualidade das teses da Teologia da Libertação exigiu que Arrupe se fundamentasse bem para orientar os jesuítas. Na *Análise Marxista*, fundamentado nas reflexões de Yves Calvez, Arrupe analisa o método marxista, indagando-se se poderia ser a válida abordagem neutra e isenta da ideologia para o entendimento da realidade. A conclusão a que chega indica que não se pode deixar de ressaltar severas reservas quanto à simples e pura aplicação do instrumental de análise marxista e a proposta evangélica, uma vez que o método não pode ser dissociado da sua ideologia que o fundamenta.

Por isso, Arrupe, sem fechar a possibilidade da existência de elementos válidos presentes a aplicação do método, ao menos do ponto de vista teórico, propõe que este seria um:

problema sobre o qual gostaria de que nossos especialistas fizessem estudos mais profundos. Estou-me referindo ao problema das estruturas da propriedade (dos meios de produção, como se compreende), problema que está no âmago de tantos aspectos da análise marxista. (ARRUPE, 1980, n. 16).

Arrupe também se preocupava com as linhas filosóficas da análise marxista, principalmente sua dialética, que poderia levar a substituição da opção de fé do indivíduo pela ação meramente sociológica. É importante notar que o momento político bipolarizado pela Guerra Fria que a América Latina estava vivendo levou não poucos padres a abandonarem o sacerdócio e a muitos religiosos a se desligarem de suas congregações para se engajarem em movimentos de esquerda que lutavam contra as ditaduras instaladas na América Latina, alguns até participando de guerrilhas armadas, como o caso do padre colombiano, Camilo Torres. Neste contexto, Arrupe destaca,

que simpatizam com a análise marxista pensam que esta, mesmo quando não implica no «materialismo dialético» nem, com mais razão, no ateísmo, inclui, no entanto, o «materialismo histórico». Mais ainda: segundo alguns, identifica-se com ele. Entendem, portanto, que todo o social (inclusive o político, o cultural, o

religioso e a consciência) é como que determinado pelo econômico. (ARRUPE, 1980, n. 8).

Pedro Arrupe não se posicionou diferentemente da Igreja Católica, pelo contrário, reforçou a necessidade do jesuíta engajado em causas sócio-políticas de incorporarem cada vez mais a Doutrina Social da Igreja, como cita em sua carta:

Por isto até hoje se corrobora pelos fatos o que escrevia Paulo VI na Octogesima Adveniens (n. 34): “Seria ilusório e perigoso... aceitar os elementos da análise marxista sem reconhecer suas relações com a ideologia”. Separar uma da outra é mais difícil do que, às vezes, se supõe. (ARRUPE, 1981, nº 13).

Apesar da Igreja ter se posicionado inúmeras vezes a respeito da incompatibilidade do marxismo com o Evangelho, Pedro Arrupe e os superiores da América Latina perceberam a necessidade de abordarem este tema e de posicionarem-se de acordo com as posições da Santa Sé. Esta necessidade foi fruto da dificuldade que muitos leigos e jesuítas tinham de separar o método marxista de seus pressupostos filosóficos e ideológicos (que, na prática, transformava a fé num elemento ideológico, privada da sua força renovadora da totalidade da pessoa humana) da proposta do anúncio evangélico em Jesus Cristo.

Não é fácil estabelecer a totalidade dos processos que culminaram na proposta de aproximação do método de análise marxista ao anúncio evangélico. Todavia, alguns elementos podem ser indicados como significativos para a sua compreensão.

O primeiro foi o contexto político-econômico-social vivido na América Latina na segunda metade da década de 1950. As vastas e profundas desigualdades econômicas e sociais criavam uma sociedade dividida. As ditaduras militares que vão concretizar-se no território latino-americano estabeleceram um terreno fértil para o surgimento de antagonismos de classe. Os jesuítas, inseridos nestes contextos, lutaram por uma mudança social e pela justiça social. Este será um dos motores que levará a muitos membros da Companhia de Jesus a adotarem a filosofia marxista como base de suas ações no continente latino-americano (IVERN, 2007).

O segundo elemento que teve grande influência nos jesuítas da América Latina foi a difusão da Teologia da Libertação e as conferências de Medelín e Puebla. Nestes acontecimentos históricos a Igreja da América Latina sofreu uma abertura aos problemas do mundo contemporâneo, possibilitando novas realidades. A Teologia da Libertação postulou a compatibilidade do método de análise marxista com a proposta evangélica e, de consequência,

trouxe para o interior do anúncio a filosofia e a ideologia marxista⁸³. Nas conferências de Medellín e Puebla os teólogos adeptos da Teologia da Libertação conseguiram popularizar as categorias teológicas da TL, possibilitando sua expansão por todo o continente, principalmente em 1979, na Conferência de Puebla, na qual os bispos adotaram a categoria teológica, mas também sociológica do *pobre* como opção preferencial da Igreja.

Por fim, o último fator que influenciou foi a própria mudança pastoral dos jesuítas a partir do governo de Pedro Arrupe, principalmente na XXXII Conferência Geral, na escrita do decreto nº 4. A partir dele a ação social e a promoção da justiça se tornaram a missão prioritária da Companhia de Jesus. Este documento já havia sido criticado por grupos conservadores da Companhia de Jesus. Isto gerou um conflito interno dentro da Companhia a respeito da opção preferencial que alguns entendiam com exclusiva nos dois sentidos, isto é, única e excludente dos demais.

Pedro Arrupe tentou, através da carta, evitar a união entre da promoção da justiça com a análise marxista e sua filosofia intrínseca. O jesuíta deveria sim lutar por um mundo mais justo e humano, mas em conformidade com a proposta evangélica, sem substituí-la pela ilusão do marxismo. Arrupe (1980, n. 17) afirma:

Farei, finalmente, quatro indicações à guisa de conclusão. Em primeiro lugar, não obstante as reservas que se devem fazer em relação à análise marxista, devemos reconhecer e tentar compreender as razões da atração que exerce sobre tantas pessoas. Os cristãos são fácil e justamente sensíveis ao projeto de libertar os homens das dominações e opressões a que estão submetidos, à promessa de fazer a verdade denunciando as ideologias que a ocultam, à proposta de suprimir as divisões sociais. Não deixemos crer que isto possa ser alcançado com meios demasiado simplistas ou mesmo contrários ao fim que almejamos; mas também não desencorajemos ninguém na busca perseverante dessas metas, que têm afinidade direta com a caridade, característica decisiva do projeto cristão. Temos de ser, inclusive, compreensivos com o homem que sofre na própria carne injustiças sociais revoltantes.

Mas o Geral Arrupe também adverte para os perigos das ideologias que difundiam um liberalismo econômico desumanizador e excludente, uma vez que este também possuía princípios e contravalores. O Geral defende:

Em segundo lugar, deve ficar bem claro que a análise marxista não é a única que esteja associada a pressupostos ideológicos ou filosóficos, introduzidos sub-

⁸³ A ligação entre a libertação de Deus e a história: que a libertação não é alheia à história, que a história não está entregue para sempre ao diabo, que a esperança penetra também na história, que não há duas histórias paralelas, a história da salvação que atingiria somente as almas e a história humana que atinge os corpos. A teologia tinha chegado ao ponto de postular o dualismo das histórias. Hegel e Marx deviam chamar a atenção pela sua radical inversão da teologia porque voltavam à esperança bíblica. (COMBLIN, 1984, p. 294).

repticiamente. De modo particular, as análises sociais que são praticadas habitualmente no mundo liberal, implicam uma visão materialista e individualista do mundo, que é também oposta aos valores e às atitudes cristas. Neste sentido, será que damos atenção suficiente aos livros de texto, por exemplo, que se usam em nossos colégios? Quando empregamos elementos de análise social, seja qual for sua origem, devemos sempre criticá-los e purificá-los, se quisermos permanecer fiéis ao Evangelho, para depois escolher aqueles que verdadeiramente ajudem a compreender e descrever sem preconceitos a realidade. Nosso esforço deve ser guiado pelos critérios do Evangelho, e não por ideologias incompatíveis com ele. (ARRUPE, 1980, n. 18).

Pedro Arrupe também descreve que, por mais problemática que seja o uso da análise marxista, deve-se ressaltar que o Geral Arrupe também adverte para os perigos das ideologias que difundiam um liberalismo econômico desumanizador e excludente, uma vez que este também possuía princípios e contravalores:

em vista da análise que fazemos da sociedade, podemos aceitar certo número de pontos de vista metodológicos que surgem mais ou menos da análise marxista, sob a condição de não lhes darmos caráter exclusivo. Por exemplo, a atenção para os fatores econômicos, para as estruturas de propriedade, para os interesses econômicos que podem mover alguns grupos ou outros; a sensibilidade à exploração de que são vítimas classes sociais inteiras; a atenção para o lugar que ocupam as lutas de classes na história (de pelo menos numerosas sociedades); a atenção para as ideologias que podem servir de disfarce a certos interesses e mesmo a injustiças. (ARRUPE, 1980, n. 5).

Deste modo, Arrupe destaca que, nas realidades extremas, nas quais há graves problemas políticos-sociais-econômicos, o marxismo acaba inspirando valores e princípios contra a fé católica que não podem ser aceitos em conjunto. Entretanto, a análise dos fatores econômicos, das estruturas de propriedade, por exemplo, pode ajudar a perceber as contradições existentes na sociedade. Contudo, frisa energicamente o Geral, o uso deste instrumental deve ser submetido a constante e rigoroso discernimento para não se incorrer nos determinismos intrínsecos ao próprio método e instrumentos analíticos.

Por fim, a carta do Geral, que não tinha como objetivo uma condenação do marxismo, tinha por objeto levar todo e qualquer jesuíta a refletir sobre os perigos embutidos na aplicação do método de análise marxista. Isto não significava, porém, que deixar “o compromisso com a justiça e com a causa dos pobres, a defesa que os explorados fazem de seus próprios direitos, as reivindicações justas” (ARRUPE, 1980, n. 20). E adverte que os jesuítas não podem ser estimulados por um espírito conformista que os levaria a encontrar meios de encobrir as injustiças que ocorriam (ARRUPE, 1980).

Esta visão da análise marxista, como uma problemática filosófica que deveria ser aprofundada, se confirma no fim da carta de Pedro Arrupe quando ele conclui que o tema fica

aberto para discussões e aprofundamentos, “Concluindo, tenho consciência de que no futuro a situação da análise marxista poderá modificar-se em um ou outro ponto. Além disto, a respeito dos diversos aspectos que abordei, há ainda lugar para posteriores estudos teóricos e investigações empíricas” (ARRUPE, 1980, n. 22).

Ao lermos a Carta de Arrupe, contabilizamos 29 vezes o uso da expressão (BARDIN, 2016) *Análise Marxista*. Depois de feito esta categorização, realizamos o levantamento da intensidade de cada expressão dentro do contexto dos quais estão inseridos. Constatamos que número da intensidade do objeto de atitude negativa teve um número maior, com 14 menções, depois seguida do neutro 12 vezes, e apenas 3 menções que poderiam se enquadrar na forma positiva.

Deste modo, concluímos que a carta de Pedro Arrupe tenta realizar uma abordagem científica do método, que estava sendo sugerido pelos jesuítas da América Latina, buscando expressar a incompatibilidade do método com a ação dos jesuítas. Porém, Arrupe não deixou de expressar suas ressalvas com esta análise, que traz consigo uma ideologia contrária ao anúncio evangélico.

Arrupe orienta os jesuítas e os adverte do grande perigo que representa o uso desconsiderado do instrumental de análise marxista. Por outro lado, propõe que os jesuítas se debrucem sobre os estudos das possibilidades legítimas que o método pode ter, mas usando de criterioso discernimento face aos graves perigos que o método traz embutido. Sobretudo, o anúncio evangélico nunca poderia ser unido ou substituído pelo método marxista. A diaconia da fé pela promoção da justiça, assim como o Decreto IV da Congregação Geral definiu, isto é, em consonância profunda com o magistério da Igreja, continuavam a ser o objeto animador da ação pastoral da Companhia.

Francisco Ivern (2007), ao analisar o tema, concluí que a necessidade de escrever uma carta sobre este tema foi determinada pelo contexto que a Companhia vivia na América Latina, pelos problemas sociais vividos pela população latino-americana e pela eclosão de movimentos revolucionários contrários às ditaduras militares. Estes fatores levaram os jesuítas e a Igreja na América Latina a tentarem dialogar com a sociedade contemporânea, usando e experimentando diferentes tipos de abordagens. Algumas delas, muito válidas; outras, incompatíveis com o anúncio evangélico. Aqueles que viam possibilidade de aproximação da práxis cristã com a práxis marxista, embora imbuídos de verdadeiro amor

pela causa dos pobres e marginalizados, estavam, contudo, em contramão à proposta do Evangelho (IVERN, 2007, p. 840).

E da mesma forma que haviam jesuítas ligados ao marxismo, haviam jesuítas, sacerdotes e leigos influenciados pelo individualismo, pelo pragmatismo utilitário, pelo consumismo e pelo hedonismo desenfreado. Estas ideologias também influenciavam direta e indiretamente a vida das comunidades eclesiais, permeando contravalores contrários a fé católica. E, da mesma maneira que Arrupe advertia os jesuítas dos perigos da incorporação do método marxista, também os advertia dos contravalores e da total incompatibilidade com o Evangelho destas ideologias.

A carta e a postura de Arrupe demonstraram neutralidade e isenção ao analisar um tema tão polêmico e que gerava inúmeros conflitos, pois muitos o tratavam de forma emocional. A carta foi necessária e oportuna para o momento, porém Arrupe não foi interpretado da forma que gostaria.

Por conta de Arrupe não ter tomado um partido diante do tema, ele acabou sendo criticado pelos jesuítas de ambos os lados; tanto daqueles que defendiam o uso da análise marxista, quanto daqueles que a condenavam. Os setores mais progressistas da Companhia o acusaram de compactuar com ideias contrárias às da promoção da justiça, pois pela postura que ele havia tomado de apoio ao tema social e por ter colocado este tema como um dos principais da Ordem; os jesuítas progressistas acreditaram que ele teria uma postura mais radical.

Já os setores mais conservadores da Companhia o de se ter posicionado em favor do uso do instrumental marxista. Arrupe não condenou totalmente a análise marxista como alguns esperavam. E, por isso, opuseram-se à carta, motivando a formação de grupos que não reconheciam o governo, como os *Jesuítas em fidelidade*. Estes grupos defendiam que Arrupe havia deturpado os preceitos inicianos, as constituições da Companhia e a DSI.

Este clima enfraqueceu ainda mais seu governo, já desgastado pelos conflitos entre a Companhia e a Santa Sé, por conta das discussões a respeito do quarto voto. Tudo isto acentuava ainda mais o surgimento de uma divisão interna, potencializando os antigos problemas, o que gerou uma enorme crise na Companhia de Jesus.

4.3 A crise e o anos finais do governo de Pedro Arrupe

A relação conflituosa entre a Santa Sé e a Companhia de Jesus já existia desde antes da metade do século XX devido a alguns acontecimentos, que enfraqueceram suas relações. Alguns acontecimentos foram: durante o fascismo na Itália, a Rádio Vaticana (dirigidas pelos jesuítas) agiu de forma impaciente, ao denunciar os crimes cometidos pela ditadura de Mussolini. Alguns sacerdotes jesuítas começaram a basear suas análises teológicas, filosóficas, como Henri de Lubac e Thilhard de Chardin seguindo a corrente teológica ligada à revista *Nouvelle Théologie*. Criticaram a não adequação das terminologias da escolástica clássica, agora cada vez mais incompreensíveis no mundo contemporâneo. Discordâncias pastorais e teológicas entre os jesuítas e a Santa Sé se multiplicaram (LA BELLA, 2007).

A partir do final dos anos 1965, estas discordâncias insinuaram o surgimento de uma crise que, num primeiro momento, seja atenuada pelo comando de Pedro Arrupe. Segundo Gianni La Bella (2007), o número de denúncias e de notícias sensacionalistas contra a Companhia levaram a Santa Sé desconfiar da liderança efetiva de Arrupe sobre os jesuítas, no vaticano,

em la misma cúria general llueven cartas de oritesta y de denuncia, a menudo anónimas, contra su persona y sus actos de gobierno. Los ambientes más conservadores de dentro y fuera de la orden acusan a Arrupe de debilidad, de democratismo, de inconsistência doctrinal, de desobediência al Papa, pero sobre todo de ingenuidade. [...] *Arrupe no tiene pulso*. Algunas revista religiosas y una prensa sensacionalista difunden la leyenda que lo describe como una especie de vanguardista, aventureiro, um Che Guevara com sotana. (BELLA, 2007, p. 872).

Todas estas acusações fortaleceram as divergências internas na Companhia, gerando grupos de oposição ou de apoio a de Pedro Arrupe. Vários são os fatores que desencadearam estas tensões. Destacamos: primeiro, logo após o Concílio Vaticano II, quando alguns jesuítas se posicionam contrariamente à carta encíclica *Humane Vitae* de Paulo VI, de 1968, sobre os anticoncepcionais, aborto e métodos contraceptivos. Apesar de a maioria da população mundial da época estar esperando uma mudança do posicionamento da Igreja sobre estes problemas, pois havia ocorrido o Concílio Vaticano II e a Revolução Sexual na década de 1960, Paulo VI reafirma a doutrina tradicional da Igreja, o que surpreende o mundo contemporâneo e alguns jesuítas. Contudo, estes jesuítas irão se posicionar de maneira enérgica contra a posição oficial da Igreja. Isto fará com que Paulo VI solicite uma “obediência filial, pronta, decidida, aberta e criativa” (LA BELLA, 2007, nº 873).

Um segundo foco de tensão entre a Santa Sé e a Companhia surgiu com as consequências do abandono de vocações na Ordem, a partir de 1965. Segundo os dados da própria Companhia, de 1965 a 1971, os jesuítas passam de 36.038 para 31.768. De 1961 a 1970, 1040 sacerdotes abandonaram a Ordem em todo mundo. Na Itália foram 40, na França 44, na Índia 36, na Europa Oriental 11, na Alemanha 103, na Espanha 102, na América Latina 192 e na América do Norte o número chegou a 322. Ademais, os noviços da Ordem, entre 1962 e 1970 diminuíram de 2.152 para apenas 856 (LA BELLA, 2007).

Um terceiro elemento de tensão foi as reações provocadas pelas declarações de Pedro Arrupe em suas cartas, principalmente àquelas cartas dirigidas para América Latina, nas quais ele pedia aos jesuítas um maior compromisso político contra a violência institucionalizada e defesa da justiça. Isto fez com que setores conservadores, tanto da Igreja como da Companhia, ficassem insatisfeitos. Suas declarações não serão reconhecidas por esta ala da Companhia de Jesus, pois não reconheciam a “doutrina de Arrupe” (LA BELLA, 2007, p. 874) como a doutrina da Igreja. As críticas que os setores mais conservadores levantam contra Arrupe era que ele teria desviado a missão evangelizadora da Ordem.

Por fim, o quarto fator será as orientações de Arrupe a respeito das novas gerações de jesuítas e de sua formação. As mudanças na formação dos jesuítas, solicitadas por Pedro Arrupe e em conformidade com o processo de *aggiornamento* proclamado pelo Concílio Vaticano II, incluirá uma maior atenção à realidade social. Seus críticos defenderão que estas mudanças alteraram o estilo da Ordem, fazendo com que os noviços não se preocupassem com a vida espiritual e o afastamento da formação intelectual, filosófica e teológica dos escolásticos. La Bella (2007, p. 841 et seq.) destaca,

Me parece que a nuestro jóvenes no se les forma suficientemente según nuestro estilo em el compromiso con el trabajo duro y paciente, con el sacrificio, con la renuncia a hacer lo que me gusta o es de mi agrado, para hacer lo que no gusta o no se ve como de utilidade inmediata [...] Me parece, em segundo lugar, uqe a algunos de nuestros jóvenes les falta espíritu sobrenatural: este defecto – que debe atribuirse a uma formación insuficiente. [...] Si falta este espíritu – y no se hace todo para inculcarlo em los jóvenes, conscientes de que el mundo de hoy va em dirección totalmente opuesta. [...] Pero el aspecto más preocupante del problema de la formación de nuestros jóvenes es el de la formación intelectual, filosófica y teológica que se les da em algunos escolasticados.

Todos estes fatores levaram Arrupe, em 1980, a propor ao Papa que aceitasse a sua renúncia como Geral da Companhia, para que o Papa pudesse livremente dispor de uma maior sintonia com a Ordem. O fator predominante que levou Pedro Arrupe a tomar esta decisão foi a perda de confiança, tanto por parte dos jesuítas, como por parte da Cúria Romana e do Papa.

Apesar das desconfianças de João Paulo II, fervente anticomunista, o papa ficou surpreso com o pedido do Geral da Companhia.

O receio do Papa era com seus possíveis substitutos, que demonstravam ser mais “progressistas” do que o próprio Arrupe, e poderiam potencializar ainda mais a crise entre os jesuítas e a Igreja. Os possíveis substitutos que circulavam na época eram Vincent O’Keefe e Jean Yves Calvez. O primeiro era um norte americano, o qual era considerado por muitos um progressista com posturas excessivamente liberais; além disso, as informações que o Papa tinha do trabalho que Keefe desenvolvia na Companhia eram, em sua maioria, negativas. Estes fatores o faziam inadequado para assumir o cargo. O segundo era um francês, professor, escritor e teólogo importante da Companhia. Foi ele que auxiliou Arrupe na escrita da carta sobre a Análise Marxista. Contudo, o que preocupava João Paulo II a respeito de Calvez era sua posição “exagerada” em favor da promoção justiça social (ALCALÁ, 2007).

Deste modo, o papa não aceitou a renúncia de Arrupe, até um fato mudar tudo. No dia 7 de agosto de 1981, Pedro Arrupe vai para o aeroporto de Roma pegar um voo para Tailândia, às 05:30 da manhã. Quando estava subindo no avião Arrupe sentiu algo estranho em sua cabeça, colocou a mão na testa reclamando de dor e dizendo frases desconexas. Neste momento, ele sofre um derrame cerebral. É levado às pressas para o hospital, porém, quando chega, já estava com trombose cerebral e paralisias epiléticas, perdendo a lucidez mental e não conseguindo mais comandar a Companhia. Mais tarde, o seu assistente e vigário geral⁸⁴, Vincent O’Keefe, se tornaria seu substituto no governo da Companhia.

Percebendo um possível perigo no governo de Keefe, no final do mês de agosto, João Paulo II enviou uma carta a Arrupe aceitando sua renúncia como solicitado e, embaçado na XXXI Congregação Geral. Usando seu poder de pontífice, destituiu Vincent O’Keefe do seu posto e o substituiu por Paolo Dezza. Dezza era um jesuíta de grande confiança de João Paulo II. Dezza tinha sido reitor da Pontifícia Universidade Gregoriana e fora confessor de Paulo VI. Por isso, gozava de plena confiança de João Paulo II. Apesar de praticamente cego e de idade bastante avançada, conservava uma memória prodigiosa e aguda, gozando de confiança dos jesuítas do mundo inteiro. Por fim, João Paulo II pede para que Dezza desse início aos preparativos para XXXIII Congregação Geral dos jesuítas, para que o período de intervenção terminasse e a Companhia retornasse à normalidade do seu governo institucional, isto é, ser governada por um geral eleito em congregação geral.

⁸⁴ Segundo maior cargo dentro da hierarquia da Companhia de Jesus

A ação de João Paulo II gerou inúmeras reações dentro da Companhia, mas não houve um caso sequer de desobediência à intervenção pontifícia. Isto, contudo, não significa que não houve críticas internas ao modo do papa tratar a questão. O papa contara com o apoio das províncias da Espanha, França, Canadá e com críticas das províncias da Alemanha e Estados Unidos (ALCALÁ, 2007).

Pedro Arrupe veio a falecer em 1991, no dia 5 de fevereiro, Cúria Geral dos jesuítas em Roma, deixando um legado admirado por muitos e criticado por outros.

4.4 Os Jesuítas da Comunidade Cristo Rei em São Leopoldo – A Revista Perspectiva Teológica.

A participação dos jesuítas no Rio Grande do Sul já existia desde o período colonial, mas, a partir do século XIX, com a imigração alemã para o estado e o retorno ao Brasil dos jesuítas fizeram com que a sua presença no estado fosse importante para o desenvolvimento do catolicismo.

As atividades dos jesuítas em São Leopoldo eram variadas: ações sociais, educacionais, imprensa, entre outros. Com isso, o centro de formação Cristo Rei veio se desenvolvendo cada vez mais, chegando a ser uma importante casa de formação teológica e filosófica de todo país (BOHNEN, 1989).

Neste contexto, foi criada a Revista Perspectiva Teológica que tinha como objetivo

primordial ser uma presença do pensamento teológico em nosso mundo universitário, por meio de estudos, comunicações, comentários e sínteses de artigos dos autores mundialmente conhecidos, de interesse não só do público estrito dos Seminários e Faculdades de Teologia, como do mundo da cultura superior em geral, mundo que procura uma expressão teológica de suas opiniões, ideias e perspectivas de cristianismo⁸⁵(EDITORIAL..., 1969).

A revista Perspectiva Teológica desenvolverá um papel importante na reflexão teológica, pastoral e filosófica não só na Companhia de Jesus como também na Igreja Católica do Brasil. A revista traz artigos acadêmicos de cunho teológico e pastoral. Tem como público alvo leigos e membros dos cleros, acadêmicos e religiosos. A revista, publicada semestralmente, buscava criar discussões sobre temas teológicos da Igreja do Brasil e da América Latina, com redatores brasileiros e estrangeiros.

⁸⁵ Revista Perspectiva Teológica. Vol. 1, nº 1. 1969.

Desde modo, podemos identificar a Revista *Perspectiva Teológica* como um *campo intelectual*, a partir do conceito de Pierre Bourdieu, da mesma forma que a Revista *Eclesiástica Brasileira*.

Analisamos os artigos publicados entre os anos de 1965 a 1980, que abordam temas ligados ao marxismo, à análise marxista à união entre marxismo e Teologia da Libertação. Escolhemos estas datas, pois no ano de 1965 Arrupe assumiria como Geral da Companhia e iniciaria um processo de reforma/renovação da ordem e, em 1980, Arrupe escreveria a carta sobre a Análise Marxista.

Vejamos uma tabela com as publicações da revista entre os anos de 1965 a 1980:

Tabela 2 – Publicações da Perspectiva Teológica de 1960 a 1970			
Ano	Artigos sobre Análise Marxista	Artigos sobre a Teologia da Libertação	Total
1965	0	0	0
1966	0	0	0
1967	0	0	0
1968	0	0	0
1969	0	0	0
1970	0	0	0
1971	1	0	1
1972	0	0	0
1973	0	2	2
1974	0	0	0
1975	0	2	2
1976	0	0	0
1977	0	3	3
1978	0	9	9
1979	2	8	10
1980	3	0	3

Tabela 2. Fonte: Revista *Perspectiva Teológica*

Ao analisarmos a revista, encontramos textos, em sua maioria, de conteúdos teológicos e filosóficos sobre o marxismo, análise marxista e uma análise dos documentos mais atuais da Igreja sobre estes temas. A partir do gráfico podemos perceber que, entre 1965 e 1971, não tivemos nenhuma publicação a respeito do tema analisado, podemos concluir que, nestes primeiros anos, os estudos sobre o marxismo e sua relação com o catolicismo não estavam sendo realizados na comunidade Cristo Rei.

É interessante destacar que, neste período, o Brasil estava passando por um período histórico com muitas desigualdades sociais e injustiças, além da instituição do A.I. 5 em 1968. Vale salientar que, neste momento, a Teologia da Libertação se propagava por toda América Latina. Em 1968, havia ocorrido a Conferência Episcopal de Medellín, na qual a Teologia da Libertação foi apresentada como uma ação pastoral possível no continente latino-americano e aceita por muitos bispos do continente. Mesmo com estes fatores, os jesuítas da comunidade Cristo Rei em São Leopoldo não desenvolveram nenhum estudo.

Os principais assuntos da revista, nesta época, eram sobre questões teológicas conciliares, tais como: liberdade religiosa, ecumenismo, reforma litúrgica e as cartas encíclicas conciliares. Deste modo, podemos perceber que a comunidade Cristo Rei estava sofrendo o impacto do Concílio Vaticano II em sua realidade local.

Já a partir de 1971 até 1976, começamos a ver um número maior de publicações sobre o tema pesquisado. Neste período de tempo, encontramos cerca de 5 artigos, uma média de um artigo por ano. A maneira com que os artigos abordam o tema é técnica e científica: quatro artigos abordam temas teológicos a respeito da teologia da libertação e um sobre questões filosóficas sobre o marxismo e sua possibilidade de ação prática nos países subdesenvolvidos a partir do pensamento marxista.

Entre os anos de 1977 a 1979, vemos um crescimento exponencial no número de artigos sobre marxismo, análise marxista e Teologia da Libertação. O número sobe para cinco vezes mais do que foi produzido nos anos anteriores, em um espaço mais curto de tempo. Os fatores que determinam este crescimento tão grande são: primeiramente, os efeitos da XXXII Congregação Geral e do decreto nº 4 que coloca como uma das maiores prioridades da Companhia a expansão da justiça social. Em segundo lugar a Conferência de Puebla, que coloca a opção preferencial da Igreja Católica na América Latina pelos pobres.

Podemos perceber que, durante este período, a revista disponibilizará boa parte de seus artigos para o tema marxista, já que havia uma base de cinco artigos por semestre. Isto dá uma

média de 10 artigos por ano, ou seja, em alguns anos o conteúdo inteiro da revista será sobre marxismo.

Os trabalhos serão tanto de autores jesuítas e quanto não jesuítas, brasileiros e estrangeiros. Os artigos são técnicos e todos eles buscam mostrar a aproximação entre a libertação pelas teses da esquerda de cunho marxista com a ideia de libertação do catolicismo. Isto fará com que a revista forneça um aparato teológico e filosófico pela *práxis* da Teologia da Libertação na América Latina

Já em 1980 percebemos, que o número de artigos cai drasticamente, podendo ter sido influenciado pela carta de Pedro Arrupe, ou pela desconfiança que a Igreja já tinha em relação à Companhia naquele período.

Deste modo, podemos perceber que a alteração do discurso simbólico da Igreja Católica a respeito da ação social mudará a forma de ação da própria Companhia e, consequentemente, da comunidade Cristo Rei de São Leopoldo. Neste contexto latino-americano, o surgimento de uma nova *práxis* teológica propondo a união do catolicismo com o marxismo representará, para alguns religiosos da Companhia, uma voz *profética*, no sentido bourdiano. Contudo, a Santa Sé e setores mais conservadores da Companhia trataram a análise marxista como uma *heresia* – também no sentido bourdiano –, buscando reprimi-la para que não houvesse uma alteração no discurso simbólico tanto da Igreja quanto da Companhia. E é este resultado que conseguimos identificar na análise dos artigos da Revista *Perspectiva Teológica*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante todo o século XX, a Igreja Católica tentou uma aproximação maior com o mundo contemporâneo; tais tentativas levaram a Igreja ao *aggiornamento* de sua ação pastoral e de seu apostolado social a partir do Concílio Vaticano II. Este renovou a estrutura eclesial, iniciando um processo de diálogo com o mundo, apesar de manter suas estruturas dogmáticas.

Esta mudança pastoral levou os católicos latino-americanos a ligarem o chamado social do catolicismo à *práxis* marxista. Surge um novo modelo teológico latino-americano, a Teologia da Libertação. Esta nova teologia unia o pensamento histórico marxista à fé católica.

Isto levou o Geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, a escrever uma carta voltada para os jesuítas das províncias latino-americanas sobre o uso da Análise Marxista. Esta ação demonstra como a Teologia da Libertação estava influenciando a ação prática e o pensamento dos jesuítas latino-americanos.

Como vimos, a postura de neutralidade de Pedro Arrupe em sua carta, fez com que o geral da Companhia não fosse entendido pelos membros da Companhia de Jesus. Arrupe diz que a Análise Marxista não pode ser usada por causa de sua filosofia *materialista histórica*; contudo destaca que há elementos no marxismo possíveis de análise da realidade. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues destaca:

Arrupe não tencionava considerar as relações entre o marxismo e o cristianismo na sua forma mais ampla, mas unicamente responder a uma questão: podia “um cristão, um jesuíta, utilizar a “análise marxista”, distinguindo-a da filosofia ou da ideologia marxista, e também da práxis ou, pelo menos, da sua totalidade?” A resposta foi “não”, mas a sua rejeição continha uma qualificação: ele deixava aberta a possibilidade de que alguns elementos ou insights metodológicos do marxismo podiam ser úteis para uma compreensão da realidade. (RODRIGUES, 2014, p. 12-13).

O resultado da carta será um acirramento da crise interior da Companhia, pois Arrupe acabou não revelando uma posição totalmente contrária nem totalmente favorável sobre a análise marxista. Deste modo, os jesuítas que usavam do materialismo histórico continuarão usando-o, mas agora criticarão a postura de Arrupe, como o caso dos jesuítas latino-americanos. E os jesuítas mais conservadores tornaram-se totalmente contrários às políticas de governo de Arrupe, como o caso dos espanhóis, o que levará os jesuítas à sua *crise pós-conciliar*. Esta crise terá como característica o bipolarismo no interior da Companhia, alguns apoiando Pedro Arrupe, como o caso de Jean Delameau e outros criticando-o, como Malachi

Martin. Esta crise também será marcada pela fraca relação entre a Companhia e a Cúria Romana.

O resultado será uma intervenção do então papa João Paulo II dentro da Companhia. Entre 8 a 12 de outubro de 1981, um delegado pessoal foi enviado para acompanhar a Companhia na América Latina, durante a reunião da Pontifícia Comissão, que ocorreu nos dias 8 a 12 de junho de 1981, presidida pelo Cardeal Baggio para falar dos problemas dos jesuítas na América Latina.

A crise interior e exterior da Companhia levou, no ano de 1983, Pedro Arrupe a assinalar sua renúncia por problemas físicos, vindo a falecer, em 1991, no dia 5 de fevereiro, na Cúria Geral dos jesuítas, em Roma.

A partir das análises dos artigos das revistas *Perspectiva Teológica* percebemos que a influência da análise marxista ocorreu nos jesuítas da Comunidade Cristo Rei principalmente entre os anos de 1978 e 1979, nos quais a hierarquia da América Latina adota a *opção preferencial pelos pobres* na Conferência de Puebla, em 1979. Este evento favoreceu a convergência entre o marxismo e o cristianismo.

Porém, a partir de 1980, ano da Carta *Análise Marxista*, encontramos um declínio na abordagem do tema pelos jesuítas na revista, na qual encontramos apenas três artigos sobre o tema; em 1981 esse número cai para um e em 1982 também é encontrado apenas um artigo sobre o tema. Isto revela que, apesar da Carta de Pedro Arrupe, que buscou evitar a aproximação dos jesuítas com o marxismo, esta aproximação acabou acontecendo temporariamente. Vale destacar que, em 1982, ocorreu a visita de João Paulo II no Brasil e que o fato de ter apenas um texto sobre marxismo e cristianismo revela que os jesuítas da comunidade Cristo Rei respeitaram as posições do Papa em sua estadia no país.

Entretanto, depois da renúncia de Pedro Arrupe e da realização da XXXIII Congregação Geral da Companhia em 1983, o número de artigos sobre a ligação entre marxismo e cristianismo volta a subir. Em 1983, 1984 e 1985 o número de artigos sobe para cinco por ano. A maioria dos artigos tem um teor teológico, no qual buscam revelar as bases teológicas e filosóficas da possível relação entre o marxismo o cristianismo. Os textos também tentam de alguma forma refutar as teses de que o marxismo não poderia estar ligado ao catolicismo. Um artigo de 1983 intitulado *Marx e o Cristianismo* (VAZ, 1983), do jesuíta mineiro Henrique C. Lima Vaz destaca como Marx se posicionava diante do cristianismo

tentando demonstrar que a frase “religião como ópio do povo”, não era em si uma afirmação incorreta, mas que Marx sabia da importância da religião para a sociedade.

Já em 1984 o jesuíta José Comblin, um dos expoentes da Teologia da Libertação no Brasil, defendeu que o marxismo sofreu uma evolução daquilo que era no século XIX e daquilo que tornara-se na América Latina, pois os *católicos marxistas* latino-americanos não seguiram o pensamento materialista histórico e sim a ação prática da filosofia marxista, destacando que a filosofia marxista não achava a religião uma total alienação do homem, visto que ela poderia auxiliar na libertação da opressão (COMBLIN, 1984). Este texto foi uma resposta à Comissão da Doutrina da Fé, que naquele mesmo ano condenou o uso do pensamento marxista por parte de católicos em todo mundo, em especial na América Latina.

Em 1985 o texto do jesuíta Carlos Palácio, *A Igreja da América Latina, a Teologia da Libertação e a instrução do Concílio Vaticano II: um discernimento* (PALÁCIO, 1985) buscou mostrar que a Teologia da Libertação não foi apenas uma resposta ao chamado pastoral do Concílio Vaticano II, mas foi uma *novidade* teológica para América Latina, impedindo que a Igreja do continente deixasse de existir e revelando que o seu fim, seria um *esfriamento* da fé católica, pois a Igreja não foi capaz de responder aos anseios do povo local,

Existem realizações históricas do cristianismo (e este parece ser o caso da América Latina) que, por serem inéditas, não podem ser "deduzidas" do já conhecido nem interpretadas a partir de uma doutrina teológica elaborada fora do contexto concreto no qual a Igreja é levada a tomar determinadas opções históricas. Essa "práxis" muito particular exige uma "teoria" correspondente. A TdL é a tentativa de articular a totalidade da práxis da Igreja latino-americana com uma teoria teológica adequada que não se encontra em nenhuma das teologias pré-existentes. (...) Renunciar a essa articulação seria condenar a Igreja da América Latina a uma perigosa esquizofrenia entre a teoria e a prática. (PALÁCIO, 1985, p. 321).

Com isso, podemos concluir que o apelo social da Igreja em seus documentos conciliares foi ouvido pelos católicos, levando-os a se preocuparem com as questões sociais locais. Entretanto, estes documentos serviram de base para uma nova práxis teológica que alterou o catolicismo brasileiro, como vimos no primeiro capítulo, e as ordens religiosas como a Companhia de Jesus. Está alteração é fruto do Concílio Vaticano II e da Teologia da Libertação, que fez com que o contexto sociopolítico e econômico da América Latina desenvolvesse de uma teologia própria, baseada no novo pensamento da Santa Sé.

REFERÊNCIAS

A AMEAÇA comunista na Bolívia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 792-793, set./dez. 1961.

A LITUÂNIA resiste ao comunismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 152-154, mar./jun. 1965.

ADAMI, Leopoldo. Puebla: a dimensão política. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 24, p. 97-121, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2134>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. A Igreja no Atual Momento de Transição da Sociedade Brasileira. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 25, p. 173-180, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2123>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. A Igreja no Atual Momento de Transição da Sociedade Brasileira II. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 12, n. 26, p. 4-11, 1 jan. 1980. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2116>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. Puebla: A Evangelização da Cultura. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 12, n. 26, p. 23-55, 1 jan. 1980. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2118>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

ALBERIGO, Giuseppe. **História do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ALCALÁ, Manuel. La demisión de Arrupe. In: LA BELLA, Gianni. **Pedro Arrupe Geral de la Compañía de Jesus, nuevas aportaciones a su biografía**. Bilbao: Mensajero, 2007, p. 913-955.

ALDIN, M. A. Militarismo e Catolicismo na Era Vargas. **Diálogos**, Maringá, n. 16, p. 1177-1201, 2012.

ALTMANN, Walter. Libertação e Justificação: Mateus 25,31-46. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 23, p. 5-15, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2140>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

AMARAL, Deivison Gonçalves. **Catolicismo e trabalho: a cultura militante dos trabalhadores de Belo Horizonte (1909-1941)**. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

ANDRÉS, E.M. Esperança Cristã e “Praxis Marxista” Perante o Subdesenvolvimento. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 3, n. 4, p. 11-29, 1 jan. 1971. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2528>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

ANTONCICH, Ricardo. Hermenêutica de los Documentos Sociales del Magisterio y Praxis de la Liberación. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 22, p. 403-434, 1978. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2226>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. La Enseñanza Social de la Iglesia en Puebla. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 25, p. 203-232, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2125>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

ARDUINI, Guilherme Ramalho. **Os soldados de Roma contra Moscou: A atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948)**. 2014. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ARRUPE, Pedro. El apostolado social em América Latina. *In: Acta Romana Societatis Iesu*, Roma, Cúria Geral dos Jesuítas, v. 14, n. 6, 1966.

_____. **Análise marxista**. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. **Análise marxista: Arraigados e firmados na caridade**. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. **Y vivi la bomba atômica**. Bilbao: Mensajero, 2010.

AS INFORMAÇÕES da imprensa comunista a respeito do Concílio. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 511-512, jul./ago. 1963.

ATITUDE Política e Social dos Cristãos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 629-639, set./dez. 1960.

ÁVILA, Fernando Bastos de. Panorama Geral da Situação Brasileira e a Inserção da Igreja nesse Contexto. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 13, n. 29-31, p. 19-26, jan./dez. 1 jan. 1981. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2027>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. **Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1991.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARRIOLA, M.A. Exegesis Liberadora? **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 20, p. 97-137, 1 jan. 1977. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2240>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

BENEDETTI, Luiz Roberto. **Templo, praça, coração: A articulação do campo religioso católico**. 1985. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

BERNSTEIN, Carl; POLITI, Marco. **Sua Santidade: João Paulo II e a História Oculta do Nosso Tempo**. São Paulo: Objetiva, 1996.

BETTO, Frei. **Diário de Puebla**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

BINS, C.L. A graça libertadora. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 20, p. 181-194, 1 jan. 1978. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2243>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução portuguesa da versão francesa dos originais grego, hebraico e aramaico, traduzidos pelos Monges Beneditinos e Maredsous (Bélgica). São Paulo: Ave-Maria, 2005.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOEZZO, José Oscar. **O Vaticano II e a Igreja da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. Índícios de uma reação conservadora: Do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 39, p. 5-15, 1990.

_____. **A Igreja do Brasil: De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis: Vozes, 1993.

BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo. **O Caminhar da Igreja com os oprimidos: Do Vale de Lágrimas à Terra Prometida**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

_____. **E a Igreja se fez povo: Eclesiogênese – A Igreja que nasce da fé do povo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

_____. **Igreja, Carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BOHNEN, Aloysio de. **Atividade Jesuítica de São Leopoldo**. São Leopoldo: Unisinos, 1989.

BOJORGE, Horacio. Revelacion, Interpretacion Bíblica y Teologia de la Liberación. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 20, p. 31-95, 1978. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2239>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. Hacia las Raices del Nacionalismo Teológico Latinoamericano. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 21, p. 307-321, 1 jan. 1978. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2233>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

BOLADO, Alfonso Álvarez. La 32ª Congregazione Generale. In: LA BELLA, Gianni. **Pedro Arrupe Geral de la Compañía de Jesus, nuevas aportaciones a su biografia**. Bilbao: Mensajero, 2007, p. 251 - 356.

BOTTO, Almirante Carlos Penna. **A Desastrada Política Exterior do Presidente Jânio Quadros**. Rio de Janeiro: Vozes, 1961.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRASIL. [Constituição (1937)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1937**. Brasília, DF: Presidência da República, 1937. Disponível em: <<https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/92067/constituicao-dos-estados-unidos-do-brasil-37#art-133>>. Acesso em: 5 jan. 2019.

BRICEÑO, Eduardo. Los jesuítas reflexionan sobre el documento de Puebla. *In: Anuario de la Compañía de Jesus*, 1979-1980, p. 12.

BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. **Revista Espaço Acadêmico**, Porto Alegre, n. 111, ago. 2010.

BRUNEAU, Thomas. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

CALVEZ, Jean Yves. O Marxismo com “Distingos”. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 25, p. 233-246, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2126>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

CANCELLI, Elizabeth. **A Intentona de Nova York**. São Paulo: Editora Humanidades, 1997.

CARTA DOS PROVINCIAIS da América Latina aos jesuítas latino-americanos. **Anuário da Companhia de Jesus**, 1968-1969. Edição Portuguesa.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CITINO, Adriana Gilioli. **Contribuições da Doutrina Social Católica ao mundo do trabalho: Brasil 1937 – 1967**. 2012. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CODATO, Adriano Nervo; OLIVEIRA, Marcos Roberto de. A marcha, o terço e o livro: o catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 24, n. 47, p. 271-302, jan./jun. 2004.

COMBLIN, José. Teologia e Marxismo na América Latina: Algumas considerações sobre o tema. **Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, n. 16, p. 291-311, 1984.

COMPANHIA DE JESUS. Decreto 4: a nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça. *In: CONGREGAÇÃO GERAL XXII*. Lisboa: [s.n], 1975, p. 35-67.

COMUNISTAS: Uma minoria decidida. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 248-249, mar./jun. 1962.

CONGREGAÇÃO GERAL, 31., 1965-1966, Roma. *Atas...* [S. l.: s. n.], 1965-1966.

CONGREGAÇÃO GERAL, 32., 1974-1975, Roma. *Atas...* [S. l.: s. n.], 1974-1975.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Medellín – 1968 – Trinta anos depois, Medellín ainda é atual?** Conferência Geral Do Episcopado Latino-Americano. São Paulo: Paulinas, 1968.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Puebla: Evangelização no presente e no futuro da América Latina.** Conferência Geral Do Episcopado Latino-Americano. 3. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e NORMAS Complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

DE MATTEI, Roberto. **Pio IX**. São Paulo: Petrus, 2004.

DELGADO, Enrique Mendoza. **A Guerra dos Cristeros**. Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2013.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EDITORIAL Em que perspectiva nasce à revista. **Revista Perspectiva Teológica**, [S.l.], v. 1, n.1,p.3-7,jan.1969.Disponível em:<<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2877>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

FERREIRA, Jorge. REIS, Daniel Aarão. **Revolução e Democracia (1964-...)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

FROELICH, Henrique. Perspectivas Pastorais de Puebla para as Regiões de Missões. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 24, p. 1131-136, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2136>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia no século XX**. São Paulo: Loyola, 1988.

GIL, D. La Compania de Jesus como Âmbito de Libertad y Escuela de Formacion para la Libertad. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 20, p. 175-180, 1 jan. 1978. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2242>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

GOMES, Pedro Gilberto. Os Meios de Comunicação Social no Documento de Puebla. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 24, p. 123-129, 1 jan. 1979.

Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2135>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

GONZALES, Keila Patrícia. **A Renovação Carismática Católica**: Continuidades e rupturas no catolicismo brasileiro (1969-2005). 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

GUTIÉRREZ, Alberto. Arrupe y América Latina. *In*: LA BELLA, Gianni. **Pedro Arrupe Geral de la Compañía de Jesus, nuevas aportaciones a su biografía**. Bilbao: Mensajero, 2007, p. 398-426.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1983.

HORTAL, Jesus. Notas para uma Eclesiologia Latino Americana. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 9, n. 17, p. 81-90, 1 jan. 1977. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2298>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. As eclesiologias de Puebla. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 24, p. 83-96, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2133>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

JOÃO XXIII. **Allocuzione del Santo Padre Giovanni XXIII con la quale annuncia il sinodo romano, il concilio ecumenico e l'aggiornamento del codice di diritto canônico. Sala capitolare del Monastero di San Paolo**. Roma, 25 jan. 1959. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html>. Acesso em: 29 maio 2019.

_____. **Carta encíclica Mater et Magistra de Sua Santidade João XXIII aos veneráveis irmãos patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e outros ordinários do lugar, em paz e comunhão com a Sé apostólica, bem como a todo o clero e fiéis do orbe católico**: sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. Roma, 15 maio 1961a. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>. Acesso em: 07 nov. 2018.

_____. **Constituição Apostólica Humanae Salutis do Sumo Pontífice João XXIII para a convocação do Concílio Vaticano II**. Roma, 25 dez. 1961b. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html>. Acesso em: 11 nov. 2018.

_____. **Carta encíclica Pacem in Terris do Sumo Pontífice Papa João XXIII aos veneráveis irmãos patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e outros ordinários do lugar em paz e comunhão com a Sé apostólica, ao clero e fiéis de todo o orbe, bem como a todas as pessoas de boa vontade**: a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. Roma, 11 abr. 1963. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em: 30 nov. 2018.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica Redemptor Hominis do Sumo Pontífice João Paulo II aos veneráveis irmãos no episcopado aos sacerdotes e às famílias religiosas aos filhos e filhas da Igreja e a todos os homens de boa vontade no início do seu ministério pontifical.** Roma, 4 mar. 1979. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>. Acesso em: 19 nov. 2018.

_____. **Carta encíclica Laborem Exercens do Sumo Pontífice João Paulo II aos veneráveis irmãos no episcopado aos sacerdotes às famílias religiosas aos filhos e filhas da Igreja e a todos os homens de boa vontade:** sobre o trabalho humano no 90º aniversário da Rerum Novarum. Roma, 14 set. 1981. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html>. Acesso em: 19 nov. 2018.

_____. **Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis do Sumo Pontífice João Paulo II pelo vigésimo aniversário da encíclica Populorum Progressio.** Roma, 30 dez. 1987. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html>. Acesso em: 20 nov. 2018.

INFILTRAÇÃO Comunista na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 833, set./dez. 1960.

IVERN, Francisco. La carta sobre el análisis marxista. *In: LA BELLA, Gianni. Pedro Arrupe Geral de la Compañía de Jesus, nuevas aportaciones a su biografía.* Bilbao: Mensajero, 2007, p. 829-840.

JANSSENS, João Batista. **Instrução sobre o apostolado social.** [S.l.: s. n.], 1949.

_____. Instrução sobre o Apostolado Social - 1949. **Pastoral popular:** Fundamentação inaciana. São Paulo: Loyola, 1991, p. 85-112.

KIPPER, Balduino. Atuação Política e Revolucionária De Jesus? **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 21, p. 275-306, 1 jan. 1978. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2232>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. A mensagem social dos profetas de Israel. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 25, p. 247-256, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2128>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

KLAIBER, Jeffrey. **Los jesuítas em América Latina, 1549-2000:** 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007, p. 290-433.

KONINGS, Johan. A Revelação Bíblica em Face das Rupturas Sociais. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 7, n. 13, p. 189-206, 1 jan. 1975. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2369>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

LA BELLA, Gianni. **Pedro Arrupe Geral de la Compañía de Jesus, nuevas aportaciones a su biografía.** Bilbao: Mensajero, 2007.

LAMET, Pedro Miguel. **Arrupe: da bomba de Hiroshima a crise pós-conciliar**. São Paulo: Loyola, 1992.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. CLACSO: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

LEÃO XIII. **Carta encíclica Rerum Novarum de Leão XIII**. Roma, 15 maio 1891. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leoxiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 26 nov. 2018.

LEME, Sebastião, cardeal. **Carta Pastoral**. Olinda: [s.n.], 1916.

_____. *In*: ABREU, Alzira Alves de Abreu; BELOCH, Israel. **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro Pós 1930**. v. 1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/sebastiao-leme-de-silveira-cintra>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

LIBÂNIO, João Batista. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. **Cadernos de Teologia Pública**, São Leopoldo, ano 2, n. 16, 2005.

_____. Teologia no Brasil. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 9, n. 17, p. 27-79, 1 jan. 1977. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2297>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

LIGA Eleitoral Católica. **Fundação Getúlio Vargas**. [2018]. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-7/Constituicao1934/LigaEleitoralCatolica>>. Acesso em: 15 maio 2018.

LÖWY, M. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.

LOYOLA, Inácio de. **Exercícios Espirituais de Santo Inácio**. São Paulo: Editora Loyola, 1985.

LUCA, Tania Regina. **Historia dos, nos e por meio dos periódicos**. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2017.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo, frei. **A Presença da igreja no Brasil**. São Paulo: Editora Giro, 1977.

MACKENZIE, John Lawrence. **Dicionário bíblico-teológico Mackenzie**. São Paulo: Paulinas, 1984.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1885)**. Tradução de Heloísa Braz de Oliveira. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANIFESTO e Denúncia contra a ação do Comunismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 24, n. 1, p. 207-209, mar./jun. 1964.

MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Rio de Janeiro: Livraria agir, 1952.

_____. **Os direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

MERINO, Gustavo Gutiérrez. **Hacia una teología de la liberación**. Encuentro de Sacerdotes y Laicos. 2. Chimbote, Perú, 21-25 jul. 1968. Disponível em: <<https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm>>. Acesso em: 4 jun. 2019.

MIGUEL, Bruna Aparecida da Silva. **Os intelectuais leigos e o Centro Dom Vital**: à luz das publicações da revista A Ordem. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

MORI, Geraldo di. O aggiornamento como categoria teológica. **Revista Didaskalia**, v. 40, n. 2, p. 13-28, 2012.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o “Perigo Vermelho”**: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectiva, 2002.

NORONHA, Cejana Uilar Assis. A teologia da libertação: origem e desenvolvimento. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 185-191, jan./mar. 2012.

NOTA de apresentação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-3, mar./jun. 1941.

COMUNICAÇÕES INTERNACIONAL CARDJIN. O cardeal que ensinou a igreja a “ver, julgar e agir”. **IHU On-Line: revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, ed. 360, 22 maio 2011. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/43540-o-cardeal-que-ensinou-a-igreja-a-ver-julgar-e-agir>>. Acesso em: 09/01/2019.

OLIVEN, A. C. Histórico da Educação Superior no Brasil. In: SOARES, Maria Susana Arroza (Coord.) (Org.). **A educação superior no Brasil**. 1. ed. Brasília - DF: CAPES, 2002, p. 31-42.

PALÁCIO, Carlos. A Igreja da América Latina, a Teologia da Libertação e a instrução do Concílio Vaticano II: um discernimento. **Revista Perspectiva Teológica**, v. 17, p. 293-323, 1985.

PASTOR, Feliz Alexandre. Emancipação Histórica e Reflexão Teológica. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 20, p. 7-29, 1978. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2238>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. Inculturação e Libertação o Problema Teológico de uma “Evangelização Libertadora”. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 25, p. 181-202, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2124>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

PAULO VI. **Constituição dogmática Lumen Gentium**: sobre a Igreja. Roma, 21 nov. 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 26 nov. 2018.

_____. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**: sobre a Igreja no mundo actual. Roma, 7 dez. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 09 nov. 2018.

_____. **Carta encíclica Populorum Progressio de Sua Santidade Papa Paulo VI aos bispos, sacerdotes, religiosos, fiéis e a todos os homens de boa vontade**: sobre o desenvolvimento dos povos. Roma, 26 mar. 1967. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>. Acesso em: 11 nov. 2018.

_____. **Lettera apostolica in forma di Motu Proprio Sollicitudo Omnium Ecclesiarum**: l'ufficio dei rappresentanti del pontefice romano. Roma, 24 jun. 1969. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690624_sollicitudo-omnium-ecclesiarum.html>. Acesso em: 4 jun. 2019.

_____. **Carta apostólica Octogesima Adveniens de Sua Santidade o Papa Paulo VI ao senhor cardeal Maurício Roy, presidente do Conselho dos Leigos e da Pontifícia Comissão “Justiça e Paz” por ocasião do 80º aniversário da encíclica Rerum Novarum**. Roma, 14 maio 1971. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html>. Acesso em: 23 out. 2018.

_____. **Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi do Papa Paulo VI ao episcopado, ao clero aos fiéis de toda a Igreja**: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Roma, 8 dez. 1975. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acesso em: 26 nov. 2018.

PENNA, José Osvaldo de Meira. **A ideologia do século XX** – Ensaio sobre o Nacional-Socialismo, o Marxismo, o Terceiro Mundismo e a Ideologia Brasileira. Rio de Janeiro: Instituto Liberal; Nórdica, 1994.

PERANI, Claudio. A missão da Igreja na ordem temporal. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 5, n. 8, p. 51-58, 1 jan. 1973. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2449>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

PETERS, José Leandro. A História das Religiões no contexto da História Cultural. **Fases do Ciclo**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, jan./jun. 2015.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.

PIO IX. **Encíclica Quanta Cura del Sommo Pontefice**. Roma, 8 dez. 1864. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>>. Acesso em: 26 nov. 2018.

PIO X. **Carta encíclica Pascendi Dominici Gregis do Sumo Pontífice Pio X aos patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e outros ordinários em paz e comunhão com a Sé apostólica**: sobre as doutrinas modernistas. Roma, 8 set. 1907. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>. Acesso em: 20 set. 2018.

PIO XI. Carta Encíclica Quadragesimo Anno de Sua Santidade Papa Pio XI aos veneráveis irmãos, patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e demais ordinários em paz e comunhão com a Sé apostólica bem como a todos os fiéis do orbe católico: sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no XI aniversário da encíclica de Leão XIII *Rerum Novarum*. Roma, 15 maio 1931a. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/piusxi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>. Acesso em: 23 jul. 2018

_____. **Carta encíclica Non Abbiamo Bisogno del Sumo Pontífice Pío XI acerca del fascismo y la acción católica a los venerables hermanos patriarcas, primados, arzobispos, obispos y demás ordinarios en paz y comunión con la Sede apostólica.** Roma, 29 jun. 1931b. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html>. Acesso em: 23 out. 2018.

_____. **Acerba Animi encyclical of Pope Pius XI:** on persecution of the Church in Mexico to our venerable brothers of Mexico, the archbishops, bishops, and ordinaries in peace and communion with the Apostolic see. Roma, 29 set. 1933. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29091932_acerba-animi.html>. Acesso em: 7 nov. 2018.

_____. **Carta Encíclica Divinis Redemptoris de Sua Santidade Papa Pio XI aos veneráveis irmãos, patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e demais ordinários em paz e comunhão com a Sé apostólica:** sobre o comunismo ateu. Roma, 19 mar. 1937. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html>. Acesso em: 07 nov. 2018.

_____. Carta Encíclica: *Quas Primas*. Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2011.

RAMOS FILHO, W.; ALLAN, N. A. A doutrina social da Igreja Católica, o direito do trabalho e os movimentos sociais insurgentes contemporâneos: a paz como resultado de um processo de lutas. *In:* RAMOS FILHO, W; WANDELLI, L. V. ALLAN, N. A. (Coord.). **Trabalho e Regulação no Estado Constitucional**. Curitiba: Juruá, 2013.

REICHERT, Leonardo. **A influência da conferência de Medellín na vida eclesial da arquidiocese de porto alegre no período de 1968 a 1979**. 2011. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-graduação em Teologia, PUC Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

RENOVA-SE a perseguição comunista na Polônia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 232, mar./jun. 1963.

RODEGHERO, Carla Simone. **O diabo é vermelho: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul**. 2 ed. Passo Fundo: UPF, 2003.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros *et al.* “Fé Cristã e Marxismo”: A carta de Pedro Arrupe aos jesuítas sobre o uso da análise marxista. *In:* ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA ANPUH/RS, 12., 2014, São Leopoldo. **Anais [...]** Porto Alegre: ANPUH-RS 2014, p. 1-13.

RODRIGUES, Sérgio Henrique da Costa. **Entre a Cruz e a Espada:** relações diplomáticas entre a ditadura militar brasileira e o Vaticano (1964-1977). 2006. Dissertação (Mestrado em

História Social) Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

SALES, Igor. **A auto compreensão da Igreja e da Renovação Carismática Católica (1966-2000)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2006.

SANTOS, Irinéia M.F. **Luta e perspectivas da Teologia da Libertação: o caso da comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo – 1980-2000**. 2006. Dissertação. (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SANTOS, Sérgio Ricardo Coutinho dos. **“Verbalização do sagrado” em tempos de fronteira: A recepção do Concílio Vaticano II no Maranhão, 1959-1979**. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2015.

SÃO VÍTOR, Hugo de. **Didascálicon: Da arte de ler**. Tradução de Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001.

SCHNEIDER, José Odelso. Puebla e Visão da Realidade Social. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 12, n. 26, p. 65-88, 1 jan. 1980. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2120>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

SCUDELER, Luiz Gonzaga. **Doutrina Social da Igreja e Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2014.

SEGUNDO, Juan Luis. Conversão e Reconciliação na Perspectiva da Moderna Teologia da Libertação. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 7, n. 13, p. 163-178, 1 jan. 1973. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2367>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. Perspectivas para una Teologia Latino Americana. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 9, n. 9, p. 9-25, 1 jan. 1977. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2296>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

SILVA, Paulo Julião da. A Igreja Católica e as Relações Políticas com o Estado na Era Vargas. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 13., 2012, São Luís. **Anais [...]** São Luís: EDUFMA, 2012, p. 1-11.

SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. **Teologia da Libertação: Revolução e reação interiorizada na Igreja**. 2006, Tese (Doutorado em História) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal do Fluminense, Niterói, 2006.

SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2017.

SOUZA, Ney de. Ação Católica, militância leiga no Brasil: méritos e limites. **Revista de Cultura Teológica**, v. 14, n. 55, abr./jun. 2006.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **O mar se abriu**: Trinta anos de teologia na América-Latina. São Paulo: Soter; Loyola, 2000.

TABORDA, Francisco. Mensagem aos Povos da América Latina. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 11, n. 24, p. 75-82, 1 jan. 1979. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2132>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. Pastoral Universitária. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 14, n. 33, p. 191-237, 1 jan. 1982. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2022>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

_____. Igreja, sociedade e política. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 15, n. 35, p. 9-43, 1 jan. 1983. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1963>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

TAVARES, Flavio. **1964 O Golpe**. São Paulo: L&PM, 2014.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TERRA, João Martins. Teologia da Libertação em São João: A verdade vos libertará (Jo 8,32). **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 10, n. 21, p. 246-274, 1 jan. 1978. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2231>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil**. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1968.

UNE – Arma do Comunismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 496-498, jul./ago. 1962.

VALERO, Urbano. Al frente de la Compañía: La Congregación 31. *In*: LA BELLA, Gianni. **Pedro Arrupe Geral de la Compañía de Jesus, nuevas aportaciones a su biografía**. Bilbao: Mensajero, 2007, p. 139-250.

VAZ, Henrique C. de Lima. Marx e o Cristianismo. **Revista Perspectiva Teológica**, v. 15, p. 351- 364, 1983.

VIETNÃ vítima do Comunismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 794-796, set./dez. 1961.

VOLCAN, Marcos Dione Ugoski. **Renovação Carismática Católica**: Uma leitura teológica e Pastoral. 2003. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. **CEAS**: jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar. Salvador: EDUFBA, 2009.

ZANONE, Valério. Laicismo. *In*: BOBBIO, Norberto (Org.). **Dicionário de política**. Brasília: UnB, 1986, p. 673.

ZILLES, Urbano. Sentido e Significado dos Milagres de Jesus. **Revista Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 61-73, 1 jan. 1970. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2689>>. Acesso 5 jun. 2019. XXXX.