

Entre a cruz e a espada: relações diplomáticas
entre a ditadura militar brasileira e o Vaticano
(1964-1977)

Sérgio Henrique da Costa Rodrigues

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-graduação em
História Social do Instituto de
Filosofia e Ciências Sociais da
Universidade Federal do Rio de
Janeiro, como parte dos requisitos
necessários à obtenção do título de
Mestre em História Social.

Orientador: Carlos Fico

Rio de Janeiro
2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Entre a cruz e a espada: relações diplomáticas
entre a ditadura militar brasileira e o Vaticano
(1964-1977)

Sérgio Henrique da Costa Rodrigues

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-
graduação em História Social do Instituto de Filosofia e
Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro,
como parte dos requisitos necessários à obtenção do título
de Mestre em História Social.

Aprovada por

Prof. Dr. Carlos Fico
(Orientador)

Prof. Dr. Kenneth Serbin

Profa. Dra. Jessie Jane Vieira de Sousa

Ficha catalográfica

Rodrigues, Sérgio Henrique da.

Entre a cruz e a espada: relações diplomáticas entre a ditadura militar brasileira e o Vaticano/ Sérgio Henrique da Costa Rodrigues. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGHIS, 2006.

IX, 176. ;29,7 cm.

Orientador: Carlos Fico

Dissertação (mestrado) - UFRJ /IFCS/ Programa de Pós-graduação em História Social, 2006.

Referências bibliográficas: f. 167-176

1. Ditadura militar. 2. Vaticano. I. Fico, Carlos II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. II. Programa de Pós-graduação em História Social. III. Título

RESUMO

Esta dissertação trata das relações diplomáticas entre a Ditadura Militar brasileira e o Vaticano. Grande parte da Igreja brasileira apoiou o golpe civil-militar de 1964. Apesar disso, a perseguição a padres e até mesmo a bispos, acusados de comunistas pelos militares, levou o clero brasileiro, a partir do final dos anos 1960, a denunciar os atos discricionários do governo e, sobretudo, a prática de tortura. Constituiu-se, assim, uma imagem de combatividade para a Igreja brasileira, que passou a ser vista como portadora da "voz dos que não tem voz". A dissertação mostra as posições do Vaticano, da Igreja e do próprio governo sobre tais questões: se, em muitos momentos, ocorreram conflitos, em outros também houve diálogos. A pesquisa mostra ainda que, pela importância do catolicismo no Brasil, as questões internas ditavam as pautas das relações entre o Estado brasileiro e o Vaticano, ou seja, os problemas entre o governo e o clero brasileiro tinham um grande significado simbólico, não permitindo, portanto, que o regime agisse de forma totalmente autônoma.

ABSTRACT

This paper examines diplomatic relations between the Brazilian military dictatorship and the Vatican. A large segment of the Brazilian church supported the 1964 civil-military coup d'état. Nevertheless, persecution of priests and even of bishops - accused of being communists by the military - led the Brazilian clergy to denounce the government's discretionary acts from the late 60's onward, in particular its use of torture. Thus the Brazilian church acquired its perceived guise of combativeness, being seen as the representative "voice for the voiceless". This paper presents the Vatican's, the church's and the government's stances on these issues: if conflicts arose many times, at other times there was dialog. Moreover, our research demonstrates that because of the importance of Catholicism in Brazil, internal issues dictated the course of the relationship between the Brazilian nation and the Vatican - that is to say that problems between Brazilian clergy and government carried great symbolic weight and therefore did not permit the regime to act in an entirely autonomous way.

AGRADECIMENTOS

Os dois anos de mestrado atropelam todos os nossos anseios. Planejamos, projetamos e, ao final, construímos algo muito diferente do que imaginávamos. Um trabalho denso e maduro nos é exigido, contudo, com um tempo bastante exíguo. Além disso, professores e amigos me trouxeram mais e novas inquietações, que foram fundamentais para mudar minha visão, mas cujas respostas talvez nem todas tenha conseguido alcançar. Embora tenha tido a ajuda de várias pessoas, responsabilizo-me, desde já, pelas imperfeições do texto.

Quanto mais nos especializamos sobre um determinado tema, menos pessoas estão dispostas a nos ouvir. Ademais, a pesquisa histórica possui um caráter peculiarmente solitário. Todavia, tive a grande felicidade de ter ao meu lado diversos amigos e professores que me ajudaram a aliviar minhas ansiedades.

Gostaria de agradecer primeiro aos companheiros do Grupo de Estudos sobre a Ditadura Militar (IFCS/UFRJ), com os quais compartilhei diversos momentos da minha pesquisa. A Douglas Áttila, Maika Carocha e William Martins, pelas diversas trocas de amizade e companheirismo, bem como pela companhia em algumas "agradáveis viagens de trabalho": sem eles, essas viagens teriam sido bem mais solitárias. A Adriano Macedo, Abner Sotenos, Miliandre Garcia, Tatiana Lomba, Fernanda Castro, Giovana Xavier e José Marcelo pelas suas amizades. Quantas discussões, não só acadêmicas, tivemos...

Devo agradecer aos meus amigos que, mesmo sem saber, me ajudaram muito: Marcos, pelos seus discursos críticos; Léo, pela admirável força de vontade; Ricardo, pela sua

constante alegria; Amália, pelo seu comprometimento contagiante com a educação; Ana Paula, pela amizade; e Rafael, pelo seu permanente bom humor. Também agradeço a companhia de Beto, Ilton e Valéria. E àqueles que não estão citados, por algum lapso meu, mas que também foram importantes no meu caminho.

Não posso deixar de agradecer à minha família. Principalmente, à minha mãe, minha primeira professora, e ao meu pai, que sempre me apoiou nos meus projetos de vida.

Agradeço também aos professores da minha banca: Kenneth Serbin e Jessie Jane Vieira de Sousa. A Kenneth agradeço tanto pelas sugestões na qualificação, quanto por ter me inspirado, através do seu livro, a fazer esse trabalho. Jessie deveria ser citada como minha co-orientadora: desde o início indicou-me leituras que foram incorporadas na dissertação, discutindo comigo e com seu grupo.

Também devo lembrar do professor Francisco José, grande especialista na Igreja Católica, que me auxiliou muito com seus textos e suas orientações sobre como estudar uma instituição milenar.

A Fico, devo agradecer não só por ter sido um excelente orientador, sempre presente e prestativo no cotidiano da orientação, mas também por sua contribuição na minha formação intelectual: seus conselhos nunca se restringiram a aspectos meramente formais do ofício.

Aqui também não posso deixar de mencionar que este trabalho não poderia ter sido realizado sem o auxílio financeiro da CAPES, fornecido durante dois anos, e as ajudas da FAPERJ ao Grupo de Estudos sobre a Ditadura Militar, que permitiram as minhas viagens a Brasília, onde consultei a documentação do Itamaraty.

Sou grato aos funcionários do Centro de Documentação do Ministério das Relações Exteriores e da Biblioteca Cardeal Câmara pela presteza no serviço.

Finalmente, a Aline, que sempre me apoio nos momentos mais difíceis e lendo algumas partes dos originais. A ela dedico essa dissertação.

SUMÁRIO

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| AGRADECIMENTOS | VI |
| INTRODUÇÃO | 10 |
| VATICANO II: A SUPERAÇÃO DA CRISTANDADE? | 32 |
| A VISÃO DO ITAMARATY SOBRE AS RELAÇÕES IGREJA E ESTADO DURANTE A DITADURA MILITAR | 63 |
| REPRESENTANTE DO GOVERNO OU CATÓLICO? | 104 |
| <i>L'OSSERVATORE ROMANO</i> E A DITADURA MILITAR BRASILEIRA ... | 123 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 162 |
| BIBLIOGRAFIA E FONTES | 167 |

INTRODUÇÃO

Estudar as relações diplomáticas entre o Estado do Vaticano e a ditadura militar brasileira não é simplesmente investigar as relações entre dois estados quaisquer, mas sim examinar a importância do simbolismo que possui a relação entre o Estado que comanda a Igreja Católica e o Brasil, ainda hoje considerado a maior nação católica do mundo, especialmente em um período em que os governantes do país, os militares, diziam-se protetores da "civilização ocidental e cristã". Implica também analisar a relação entre duas das mais importantes instituições do Brasil (como de outros países da América Latina): o Exército e a Igreja. A primeira considerada, muitas vezes, como simples braço armado do Estado; a outra, o religioso. Significa ainda pensar uma instituição que forma aqueles que irão representar o país no exterior: o Itamaraty e os diplomatas.

Não é possível analisar a Igreja, as Forças Armadas e o Itamaraty de modo reducionista ou unívoco, pois essas instituições possuem suas especificidades, das quais devemos destacar a capacidade de seus componentes interiorizarem todo um *habitus* adquirido em suas escolas de profissionalização. Logo, tanto uma análise que privilegiasse uma perspectiva classista, quanto uma que enfatizasse os aspectos organizacionais, seria reducionista.

A noção de *habitus* exprime, para Boudieu, a sua recusa a duas tradições dentro das ciências sociais: as idéias de liberdade de consciência do sujeito ou de determinismo das estruturas sobre o sujeito. Bourdieu pretendeu romper com o paradigma estruturalista, mas sem cair na velha filosofia do sujeito. Ele desejava pôr em evidência as capacidades

inventivas do agente. O *habitus* é um "conhecimento adquirido pelo sujeito e também um haver", indica também uma "disposição incorporada, quase postural". Ele é um princípio de geração e de estruturação de práticas e representações, que são obedecidas pelos agentes inconscientemente, ou seja, são disposições mentais duradouras constitutivas da moral. Assim, as práticas resultam da relação dialética entre uma estrutura – por intermédio do *habitus* como *modus operandi* –, e uma conjuntura, entendida aqui como as condições efetivas de um *habitus* e de um estado particular da estrutura. O *habitus*, ao compor-se das experiências passadas, funciona, a todo momento, como uma matriz de referência que cria percepções, apreciações e ações para um sistema de disposições duráveis e transferíveis, oferecendo uma gama de opções ao agente. Em outras palavras, o *habitus* é um princípio gerador que impõe um esquema durável, mas flexível a ponto de possibilitar improvisações reguladas. Permite acomodações às novidades das situações concretas, sem deixar de reproduzir as regularidades das suas condições estruturais. Faz a mediação entre as estruturas e as situações conjunturais, confere à *praxis* social um espaço de liberdade, apesar de restrito e mensurável, pois obedece aos limites impostos pela sua matriz. É, portanto, o indicador das potencialidades de inovação e transformação social. As condutas e os discursos dos agentes são ajustados às exigências do *habitus*, que reelabora o código comum que cimenta tal aliança. Poderíamos entendê-lo como uma recuperação, por Bourdieu, do conceito de consciência de classe, pois, ao compartilhar inúmeras experiências e competências que constituem o seu capital cultural, as classes/grupos registram, mesmo que inconscientemente, o domínio de um código comum de práticas e representações,

que são incorporadas desde a educação familiar, e constantemente reelaboradas e reatualizadas ao longo da trajetória social, demarcando os limites de uma consciência possível de ser mobilizada. O *habitus* seria como o princípio que rege as trajetórias possíveis e potenciais das práticas.¹

Tanto quanto não poderíamos nos cingir a uma visão determinista da história ao analisar as instituições que se constituem em nosso principal objeto de análise, tampouco poderíamos reproduzir uma abordagem metodológica da história das relações internacionais que não considerasse as peculiaridades do enfoque. De fato, condenada pelos *Annales*, a História Diplomática era um dos carros-chefes da disciplina histórica do século XIX. Sua tarefa consistia em organizar e comentar os documentos diplomáticos, ou seja, os documentos oficiais e secretos produzidos pelas chancelarias dos Estados. Esses documentos serviam para os governantes se comunicarem entre si ou com os seus representantes. O fascínio que o Estado-nação exercia sobre os historiadores justificava que a História Diplomática se restringisse aos estudos das relações entre os governos e Estados. Além disso, a história metódica incentivou essa "sacralização" das fontes, principalmente dos documentos escritos. Assim, a especificidade desses documentos e a proximidade com o Estado ajudavam ainda mais a construção de uma disciplina autônoma.

Apesar de vários pensadores terem se preocupado com as relações entre Estados, foi somente após o choque da

¹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 60 e 61. Para uma leitura em alguma medida análoga e complementar, veja-se também CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. O termo representações sociais podem significar um paradigma dentro das ciências humanas e sociais. Ver também CARDOSO, Ciro

Primeira Guerra Mundial e a emergência de novos tipos de Estado que houve interesse numa maior teorização sobre as relações internacionais, possibilitando a criação de um campo de investigação, o das relações internacionais, que não podia ser confundido com as simples tratativas diplomáticas. Assim, da História Diplomática evoluiríamos para a História das Relações Internacionais, e a maior parte do desenvolvimento desse campo deveu-se, em grande medida, à Ciência Política, pois, após a crítica dos *Annales* à história política, esse tipo de história ficaria relegado a segundo plano na historiografia.

Segundo Gonçalves, o campo ficaria marcado como a "ciência norte-americana" ou "ciência anglo-saxã", vinculado à Ciência Política, e não aos Estudos Jurídicos, como foi em outros países.² Com a Guerra Fria, e em função de seu poderio político-militar e econômico-tecnológico, o Estado norte-americano incentivou os estudos sobre as relações internacionais com a destinação de grandes somas para as pesquisas. Nos EUA, as "relações fluídas entre o mundo acadêmico e o aparelho de Estado" incentivaram a formação de numerosos *scholars*, com diversas especializações: soviétólogos, sinólogos, brasilianistas, especialistas em armamentos, especialistas em negociações etc.³ Não obstante, Amado Cervo, apesar de não negar que as teorias das relações internacionais tiveram grande impulso nos EUA para dar "inteligibilidade e justificar a política exterior dos Estados Unidos na segunda metade do século

Flamarion, MALERBA, Jurandir (Orgs). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000.

² GONÇALVES, Williams. O campo teórico das Relações Internacionais. In BRIGAGÃO, Clóvis (Org.). *Estratégias de negociações internacionais*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, pp. 89-107.

³ *Idem*, p. 92.

XX",⁴ aponta que a primeira obra clássica nessa área foi a *Introdução à história das relações internacionais*, dos franceses Renouvin e Duroselle, publicada em 1964.⁵

Não há um consenso quanto às denominações das correntes teóricas das relações internacionais. Gonçalves segue a classificação de Hedley Bull que define três tradições no pensamento das relações internacionais: hobbesiana ou tradição realista; kantiana ou tradição universalistas; e a grotiana ou tradição internacionalista.⁶ Essas tradições divergem quanto aos atores, alternando-se na utilização dos conceitos de Estados, de indivíduos ou de instituições, e quanto à especificidade das relações internacionais, que poderia ser o conflito permanente, a cooperação entre os indivíduos ou a interação entre os Estados.

Gonçalves tem consciência de que a classificação de Hedley Bull não valoriza as questões relativas ao domínio da economia.⁷ Outros autores acentuam a dimensão econômica, apontando o liberalismo e o marxismo como teorias das relações internacionais. Segundo Gonçalves, o liberalismo pode se compatibilizar com qualquer uma das teorias definidas acima. Tratar-se-ia de uma filosofia para a compreensão de toda a sociedade e não somente para as relações entre os Estados. Igualmente, a idéia de uma teoria das relações internacionais era totalmente estranha ao pensamento de Marx, pois sua teoria pretendia dar conta da totalidade do real.

Não nos interessam aqui discussões pormenorizadas dessas tradições ou sobre a eventual inserção do

⁴ CERVO, Amado Luiz. *Relações Internacionais do Brasil*. In _____ .*O desafio internacional: a política exterior do Brasil de 1930 a nossos dias*. Brasília: UnB, 1994.

⁵ *Idem*, p. 13.

⁶ GONÇALVES, Williams. *Op. cit* pp. 96 e segs.

⁷ *Idem*, p. 98.

liberalismo ou do marxismo na teoria das relações internacionais, mas sim as seguintes questões: existe um campo das relações internacionais que possua autonomia? Ou a política externa é determinada pela política interna? Esse campo é constituído somente de disputas de poder político-militar por Estados nacionais? Ou é determinado pelas relações econômicas entre os Estados?

Raymond Aron escreve que, para elaborar uma teoria, é preciso definir sua delimitação, sua especificidade e seus próprios conceitos. Em *Paz e guerra entre as nações* ele argumentou que a particularidade das relações internacionais é a

legitimidade e legalidade do recurso à força armada por parte dos atores. Nas civilizações superiores essas relações parecem ser as únicas, dentre todas as relações sociais, que admitem o caráter normal de violência. (...) A ausência de tribunais e de polícia; o direito ao recurso à força; a pluralidade dos centros de decisão autônoma; a alternância e continuidade da paz e da guerra.⁸

Quanto aos conceitos próprios, Aron desenvolve o de "sistema internacional", isto é, uma sociedade sem monopólio da violência legítima, em que os atores coletivos a delegam a uma instância interna. A ausência de um monopólio leva cada ator a garantir a segurança com suas próprias forças ou em acordos com aliados. Portanto, a *configuração da relação de forças* (bipolar, pluripolar) é uma das principais variáveis de qualquer sistema internacional.⁹

Segundo Aron, a diversidade das composições internas dos diversos atores criaria a oposição dentro/fora ou estrangeiro/compatriota. Essas dicotomias reforçam o dogma hobbesiano da diferença de natureza entre os "assuntos de

⁸ ARON, Raymond. *Que é uma Teoria das Relações Internacionais?* In *Estudos Políticos*. Brasília: UnB, 1980, pp. 321 e segs.

⁹ *Idem*. p. 324.

dentro" e os de "fora". O "sistema internacional" viveria no estado natural, assim como vivera o homem antes de estabelecer-se em sociedade. As correntes definidas por Hedley Bull também se aproximam dessa visão, fazendo uma distinção categórica entre os domínios da política interna e externa. O desenvolvimento de uma disciplina autônoma na academia inglesa e norte-americana certamente incentivou essa visão: as relações internacionais possuiriam independência em relação às questões internas.¹⁰

Marcel Merle procurou matizar esse dualismo afirmando que seria um erro um estudo que só focalizasse os fenômenos internacionais sem levar em conta os seus prolongamentos internos.¹¹ Tudo aconteceria como se as questões internas fossem separadas das externas, só se comunicando através das instâncias governamentais. Para ele, há uma imbricação dos problemas internos e externos:

Ver-se-á que os atos realizados pelos governantes e imputados ao Estado são produto de uma combinação de influências onde estão entremeadas as forças de toda natureza que agem no interior de cada coletividade estatal e as forças que pesam, do exterior, sobre cada entidade nacional.¹²

Pierre Milza radicalizaria a crítica.¹³ Para ele, haveria, na verdade, uma primazia da política interna sobre a externa. Numa democracia, seria claro que o interno prevaleceria sobre o externo.¹⁴ Portanto, a política externa guiar-se-ia pelas questões internas. Assim, se quiser ser bem-sucedido, o dirigente tem de respeitar o sistema de valores e as ideologias dos diversos setores da

¹⁰ MERLE, Marcel. *Sociologia das relações internacionais*. Brasília: UNB, 1981. p. 6.

¹¹ *Idem*, p. 8.

¹² *Idem*, p. 26.

¹³ MILZA, Pierre. Política interna e política externa. In RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996. pp. 370.

¹⁴ *Idem*, p. 367 e 370.

sociedade que se expressam na opinião pública. Haveria que observar como os seus compatriotas percebem a si mesmos, como se identificam. Mas, mesmo dentro de regimes pluralistas, haveria diferenças nas relações entre o interno e o externo. No parlamentarismo, por exemplo, o governo, para evitar uma paralisação da política externa, tenderia a adotar uma linha que desagradasse o menos possível ao parlamento em geral, acabando por fazer a opção mais consensual. Inversamente, no presidencialismo haveria maior margem de manobra.¹⁵ Segundo esse raciocínio, em regimes autoritários ou totalitários as relações exteriores poderiam ter uma autonomia maior.¹⁶ Assim, tomando o governo Geisel como exemplo, apesar da conjuntura internacional da *détente*, que favorecia uma diversificação da política externa brasileira, o reatamento das relações diplomáticas com a China e o reconhecimento da independência das ex-colônias portuguesas na África deveram-se muito mais a uma decisão daquele governo – o qual acelerou um processo que, se fosse outro governante, poderia ter agido com mais cautela –, do que à conjuntura interna.¹⁷ Por outro lado, como nos regimes pluralistas e, talvez com mais eficácia, nos regimes autoritários e totalitários, os governos podem utilizar-se dos fatores externos para criar um consenso na opinião pública e para se defender dos ataques dos adversários. Por exemplo, os governos militares brasileiros, a partir de Costa e Silva, tentaram praticar uma política externa "independente", menos caudatária dos EUA, para com isso mobilizar um sentimento nacionalista da população.

¹⁵ *Idem*, p. 384.

¹⁶ MILZA, Pierre. *Op. cit* pp. 378 e 379.

¹⁷ PINHEIRO, Letícia. PINHEIRO, Letícia. Restabelecimento de relações diplomáticas com a República Popular da China: uma análise do processo de tomada de decisão. *Estudos Históricos*, vol. 6, n. 12, 1993, pp. 247-270.

Toda essa digressão sobre a teoria das Relações Internacionais só nos mostra o "diálogo de surdos"¹⁸ entre historiadores e teóricos das relações internacionais, que acabaram por desenvolver métodos e teorias separados para estudar o mesmo objeto.

As questões levantadas só podem ser respondidas se considerarmos a historicidade das relações diplomáticas, a natureza dos regimes políticos e a especificidade que pode haver nas relações entre dois Estados. Em nosso caso, a especificidade das relações entre o Vaticano e a ditadura militar. A importância que o catolicismo tem para a maioria da população brasileira, inclusive no interior das FFAA, condicionou tal relação, não permitindo ao regime agir de forma autônoma. Nesse caso, apesar de tratar-se de uma ditadura, as questões internas ditavam o ritmo dessa relação. O governo procurou melhorar o relacionamento com a Igreja, tão desgastado no início dos anos 1970. Obter o apoio da Igreja era fundamental para melhorar a imagem do governo. Se não obtiveram um discurso unânime em favor do regime, pelo menos alcançaram o apoio de alguns setores, ajudando a dividir a opinião do clero brasileiro. A questão interna do conflito com o clero brasileiro tinha extrema relevância, sendo o relacionamento com outro ator, a Igreja brasileira representada pela CNBB, outro indício da especificidade dessa relação.

Desse modo, uma hipótese central do nosso trabalho é a especificidade das relações bilaterais entre a ditadura militar brasileira e o Estado do Vaticano. Somente nas relações do Brasil com este Estado há a interferência de um aspecto simbólico tão particular: além da circunstância definidora de tratar-se de um grande país católico, aspectos particulares também singularizavam essa relação:

¹⁸ CERVO, Amado. *Op. cit* p. 9.

os embaixadores brasileiros ficavam constrangidos por sua filiação religiosa, o que também ocorria, de algum modo, com todo o governo brasileiro. Não se tratava, apenas, da relação entre dois países, mas da relação com o Estado mentor da filiação religiosa da maioria da população brasileira. Assim, a importância do catolicismo no Brasil condicionou as relações entre esses dois Estados, deixando os militares muitas vezes em situações constrangedoras. As questões internas acabaram por ditar o ritmo da relação, pois os conflitos com o clero brasileiro eram de extrema importância para o regime, sendo o relacionamento com a Igreja brasileira, representada principalmente pela CNBB, outro fator a ser levado em consideração nessa relação.

Segundo alguns autores, a maioria brasilianistas, as transformações ocorridas na Igreja brasileira, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, deveram-se a motivos institucionais.¹⁹ A ameaça da diminuição da influência católica, com o aumento de adesões a outros credos religiosos - protestantismo e religiões afro-brasileiras - e ao ateísmo (bem como o predomínio do marxismo no meio intelectual), levou a hierarquia a repensar o seu papel na sociedade brasileira. Para essas análises institucionais, toda instituição desenvolve interesses que, no decorrer do tempo, tentará defendê-los. Assim, apesar de o objetivo principal de qualquer Igreja ser a propagação de sua fé, conforme essas análises a Igreja poderia vir a se preocupar mais com interesses mundanos do que com sua mensagem religiosa. Desse modo,

¹⁹ KADT, Emmanuel. *Catholic radicals in Brazil*. Londres: Oxford University Press, 1970. VALLIER, Ivan. *Catholicism and political development in Latin América*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1971. BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974. DELLA CAVA, Ralph. *A Igreja em flagrante: catolicismo e sociedade na imprensa brasileira*,

importando-se mais com a sua própria preservação, a Igreja acabaria por defender a sua unidade, a conquista de novos fiéis e a preservação dos antigos, a sua situação financeira e a sua posição em relação ao Estado, à sociedade e às outras religiões.²⁰

Tomemos o trabalho de Thomas Bruneau como exemplo de uma análise institucional.²¹ O autor considera as mudanças ocorridas na Igreja como estratégias de auto-reprodução, desenvolvidas pela instituição como respostas às ameaças sofridas. Conforme essa abordagem, a Igreja está em constante interação com o seu "meio ambiente", ou seja, a instituição adapta-se às alterações sociais, econômicas e políticas. Se há fatores que estão diminuindo a influência do catolicismo na sociedade, a Igreja procura táticas para combatê-los. As análises institucionais privilegiam a ação da hierarquia na iniciativa das transformações.

Segundo esse tipo de análise, o apoio da Igreja ao golpe de 1964 se deu pelas ameaças à instituição num momento de radicalizações políticas. A intervenção militar frearia o avanço do comunismo. Mas, com a consolidação do novo regime, a Igreja ficou impedida de aumentar sua influência sobre a sociedade, pois o governo reprimiu com violência os seus movimentos de base. Portanto, ela se vê obrigada a mudar o seu posicionamento em relação ao Estado.

No seu estudo, Luiz Gonzaga de Souza Lima discorda das explicações institucionais: determinados grupos dentro da Igreja podem realmente desempenhar um papel importante nas transformações,

1964-1980. São Paulo: Marco Zero, 1985. ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense 1979.

²⁰ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 15.

²¹ BRUNEAU, Thomas. *Op. cit.*

mas somente no seio e como conseqüência do agravamento da crise para a qual marchava aceleradamente a sociedade brasileira (...), [pois] em outros contextos, grupos progressistas que interpretavam o novo pensamento social católico (...) foram marginalizados pelos componentes moderados da instituição, e a ação deles não gerou um processo transformador de toda a estrutura da Igreja.²²

A hipótese do autor é que o deslocamento de alguns setores do catolicismo, no sentido de uma aproximação com os movimentos das classes dominadas, deve-se "sobretudo ao envolvimento sempre mais intenso de setores do mundo católico nos conflitos sociais que caracterizavam o período".²³ Não que as causas internas à instituição não existissem, porém essas explicações possuem alguns limites graves, que, para o autor, prejudicam a análise política dessas ações em três níveis: primeiro, "a Igreja fica impedida (...) de conscientemente procurar ligar-se aos movimentos de massas"; segundo, a análise da "ligação entre a ação desse grupo com a estrutura social em movimento" fica prejudicada, pois a mobilização dos católicos nas zonas sociais possibilitou a ação da Igreja; terceiro, esquecem o "conteúdo de classe da ação tanto do grupo de bispos progressistas quanto dos católicos engajados".²⁴

Segundo Lima, com a instalação da ditadura militar, a base social do governo reduziu-se aos grandes monopólios nacionais e aqueles associados ao capitalismo internacional, o que teria levado as frações das classes dominantes excluídas a se organizarem num núcleo de oposição consentida pelo próprio sistema.²⁵ Isso teria se manifestado no comportamento da Igreja. Diversos fatores teriam estimulado os setores mais progressistas: a política

²² LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *A evolução política dos católicos e da igreja no Brasil*. Hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 26.

²³ *Idem*, p. 30.

²⁴ *Idem*, p. 31 e segs.

²⁵ *Idem*, p. 52.

econômica da ditadura que acelerou a exploração da classe trabalhadora, a violenta repressão que abrangeu casos de tortura até mesmo contra membros da Igreja, o desenvolvimento da Teologia da Libertação e a mudança de orientação internacional do Vaticano. Essa conjuntura teria ajudado a unir moderados e progressistas. Como a falta de liberdade política impedia a participação da população, a Igreja se tornou a principal instituição capaz de se opor ao Estado. Isso implicou a criação de novas formas de organização – Pastoral da Terra, Pastoral Operária e das Periferias Urbanas –, aumentando o conflito entre a Igreja e o Estado. No mesmo ano em que foi publicado o livro de Souza Lima, em 1979, houve a III Assembléia Geral do Episcopado Latino-americano, em Puebla, e, no ano seguinte, a visita do papa ao Brasil. A partir daí, houve uma reorientação conservadora da Igreja.

Mainwaring se contrapõe tanto às análises institucionais quanto às abordagens que reduzem o processo de mudança da Igreja brasileira a um resultado dos conflitos de classe.²⁶ O autor trabalha com a noção de "modelos de Igreja": haveria diversas visões sobre quais deveriam ser as suas práticas de atuação, suas formas de compromisso com o Estado e a sociedade, ou seja, cada grupo formaria uma concepção diferente dos interesses institucionais, desde que estivesse subordinada à doutrina da Igreja universal. Assim, as mudanças seriam resultado dos conflitos entre grupos com diferentes concepções de fé. E, segundo o autor, quando se estuda uma instituição que tem objetivos religiosos, não se pode esquecer que, algumas vezes, "ela se disporá a sacrificar alguns interesses, caso esteja convencida de que foi chamada a fazê-lo. A defesa de interesses organizacionais por parte da Igreja não

significaria que ela tomaria posturas puramente ideológicas.²⁷ Geralmente, as análises institucionais reduzem as motivações da Igreja à simples defesa de sua influência, subestimando os conflitos entre os diferentes modelos de Igreja, que possuem diversas concepções dos objetivos institucionais. As análises marxistas, por outro lado, tendem a reduzir a Igreja a um elemento de dominação de classes, e a religião, tanto quanto a instituição, não teria autonomia frente à luta de classes.²⁸

Uma Igreja poderá renunciar a benefícios financeiros, prestígio, expansão institucional e a outros interesses se sentir que sua missão religiosa a obriga a agir dessa maneira. Esquecer esse ponto seria equivalente à eliminação do elemento religioso num estudo sobre a Igreja.²⁹

Sobre a influência dos conflitos sociais e políticos, o autor afirma que eles afetariam parcialmente a instituição. O surgimento de novas doutrinas teológicas, como a Teologia da Libertação, exigiu um maior envolvimento do clero na sociedade, aumentando o impacto no interior da Igreja.

Concordando com Mainwaring, vemos que tanto as abordagens marxistas quanto as institucionais são insuficientes para compreendermos a relação entre a Igreja e a sociedade. No caso da primeira abordagem, erra-se pela sobrevalorização dos conflitos sociais, obscurecendo-se as especificidades da Igreja. Na segunda, supervalorizam-se os motivos corporativos, ficando subestimadas as influências que a sociedade exerce sobre a organização. O conceito de

²⁶ MAINWARING, Scott. *Op. cit.*

²⁷ *Idem*, p. 16.

²⁸ *Idem*, p. 26. Apesar de alguns analistas marxistas brasileiros enfatizarem a autonomia da Igreja e a sua especificidade institucional, eles acabam por considerar que as transformações ocorridas na Igreja foram resultados de mudanças históricas mais amplas, deixando de levar em consideração a influência que ela exerce sobre a sociedade. Ver MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981. LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Op. cit.*

²⁹ MAINWARING, Scott. *Op. cit.* p. 24.

"modelo de Igreja" nos ajuda a pensar as várias tendências que lutam dentro dela, tentando impor os seus projetos umas às outras, mesmo que mantida a subordinação à Cúria Romana, sem cujo apoio nenhuma das tendências conseguiria se impor. Essas disputas interferem nas relações entre Igreja e sociedade tanto quanto as injunções políticas e sociais. Mas Mainwaring deixa transparecer no seu trabalho a sua admiração pelo que caracteriza como "Igreja popular". Agrupa-se, portanto, aos trabalhos que enfatizam a imagem da Igreja como a portadora da "voz dos que não tem voz".

Roberto Romano diferencia-se por fazer uma análise crítica da Igreja. No seu trabalho há a preocupação de mostrar que as representações católicas configuram um discurso teológico-político que gera práticas que não podem ser reduzidas à influência social ou econômica.³⁰ Para Romano, tanto as análises institucionais quanto as marxistas negligenciariam os motivos propriamente teológicos da Igreja, esquecidas de que o discurso da Igreja sempre é teológico-político com variadas tendências culturais e políticas. Porém, essas análises esquecem não somente o seu discurso teológico-político, mas também as "demais mediações entre o exercício da dominação religiosa e os demais poderes da sociedade civil e do Estado".³¹ A Igreja brasileira, ao absorver no seu discurso teológico-político os ideais do nacionalismo e da teoria da dependência, teria a mesma postura das classes dominantes sobre os dominados: a de ser a voz destes, ao invés de deixá-los falar.³² Assim, transformando suas fraquezas – afastamento dos centros de decisão do poder político – em

³⁰ ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra Estado. Crítica ao populismo católico. São Paulo: Kairós, 1979. Ver também: SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

³¹ ROMANO, Roberto. *Op. cit.* p. 19 e 20.

³² *Idem*, p. 43.

armas políticas, a Igreja fez-se líder da oposição ao regime militar, aumentando a impopularidade do governo, mas também tornando maior o seu prestígio, principalmente durante a abertura política.³³

Para a ditadura militar, as relações internacionais tinham grande relevância, porque, através delas, o Brasil conseguiria o reconhecimento das outras nações e a consecução dos interesses considerados estratégicos pelos militares. Era de suma importância para o regime não ser visto pelos outros Estados como mais uma "república das bananas", governada por caudilhos militares.

Depois da II Guerra Mundial, os estudiosos das relações internacionais definiram a divisão do mundo em dois campos: o Ocidente, capitalista e cristão, e o Oriente comunista. A geopolítica militar brasileira defendeu que o Brasil fazia parte, geográfica e moralmente, do Ocidente.³⁴ Essa bipolaridade significava que o país devia se aliar à defesa da "civilização cristã" contra o comunismo. Para os militares, que consideravam que a Guerra Fria era permanente e travada em todos os planos - militar, político, econômico e psicológico -, a Doutrina de Segurança Nacional seria a resposta para esse tipo de guerra.³⁵

Com o golpe de 1964, o padrão das relações internacionais do Brasil sofreu uma mudança brusca. Criada por Afonso Arinos de Melo Franco e continuada por San Tiago Dantas, o desenvolvimento de uma política externa independente foi interrompido com o estabelecimento de um alinhamento automático com os EUA no governo de Castelo

³³ *Idem*, p. 250 e segs.

³⁴ SILVA, Golbery do Couto. *Conjuntura política nacional: o poder executivo & geopolítica do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

³⁵ COMBLIN, Joseph. *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

Branco. Gonçalves e Miyamoto, e também Cervo, apontam que o regime militar, nesse primeiro momento, seguiu a linha de pensamento de Golbery. O governo Costa e Silva só mudou o rumo porque notou que, a pretexto de uma luta ideológica, os norte-americanos usufruíam todas as vantagens dessas relações, maximizando o seu poderio no continente e no mundo. Assim, com a frustração das insignificantes ajudas financeiras vindas dos EUA e com o fraco desempenho da economia, aspectos que fomentavam a formação de uma opinião pública desfavorável ao alinhamento automático com os americanos, os militares desencantaram-se dessa política externa chamada "interdependência".³⁶

Para nós, esses argumentos parecem confusos. Golbery possuía uma mentalidade altamente anticomunista, mas isso não o levava a acreditar que o país, só por viver o "perigo do avanço do comunismo", deveria ficar dependente da ajuda dos norte-americanos. Ele tinha um projeto de inserir o país no cenário internacional como uma grande potência. Isso explicaria melhor o fato de a política externa brasileira ter tomado rumos bem mais agressivos e de não alinhamento no governo Geisel, que tinha muitas afinidades com Golbery e antipatias em relação aos EUA.³⁷ No governo de Castelo Branco, Golbery ficou restrito à organização do Serviço Nacional de Informação (SNI), cabendo o rumo da política externa ao próprio presidente em exercício, que tinha grande admiração pelos EUA, desde a sua participação na Força Expedicionária Brasileira. Ademais, no contexto posterior ao golpe de 64, quando a consolidação do regime

³⁶ GONÇALVES, Williams e MIYAMOTO, Shiguenoli. Os militares na política externa brasileira: 1964-1984. *Estudos Históricos*, vol. 6, n.12, 1993. p. 213. CERVO, Amado. Relações internacionais do Brasil. *Op. cit.* p. 42. _____. A política exterior do nacionalismo pragmático. In CERVO, Amado, BUENO, Clodoaldo. *História da política exterior do Brasil*. Brasília: UnB/IBRI, 2001. p. 343.

³⁷ PINHEIRO, Leticia. *Op. cit.*

situava-se como dado fundamental, Castelo Branco não podia permitir-se o luxo de arroubos independentistas, até porque pendências financeiras e comerciais obnubilavam as relações entre os dois países, como nos casos da AMFORP, da ITT e da remessa de lucros. Também não se deve perder de vista a poderosa presença de conselheiros de Castelo Branco doutrinariamente favoráveis à colaboração do capital estrangeiro e ao combate ao nacionalismo, como a do diplomata e tecnocrata Roberto Campos,³⁸ e a fraterna amizade que unia o presidente ao coronel Vernon Walters, militar norte-americano que servia como adido de defesa da embaixado dos Estados Unidos no Rio de Janeiro.

No governo de Geisel houve uma mudança no padrão das relações internacionais que alterou diretamente o posicionamento geopolítico do Brasil e levou o regime a novos acordos econômicos. No entanto, essa mudança não interferiu nas relações entre o Vaticano e o Estado brasileiro, porque, neste caso, a questão não se restringia a conseguir novos investimentos ou conhecimentos tecnológicos, nem tampouco a colocar o país em lugar de destaque no bloco dos países não-alinhados, mas no melhoramento ou não das relações com o Estado que representava a religião de mais de 80% da população brasileira. O governo não possuía autonomia suficiente para negligenciar essas relações, que já estavam prejudicadas pela perseguição de religiosos e pela conseqüente oposição da Igreja brasileira a isso. Uma condenação mais veemente do papa contra a tortura praticada no país seria desastrosa para o regime. Assim, mesmo que o governo não quisesse dialogar com a CNBB, preferindo tratar as questões diretamente com o Vaticano, ele tinha de ouvir as críticas

³⁸ CAMPOS, Roberto. *A lanterna na popa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994. Vol. 1. pp. 588 e 603.

dos bispos. Os militares conseguiam desestabilizar algumas organizações laicas, que eram mal vistas até mesmo por alguns setores da Igreja, mas a perseguição direta a um bispo causava grandes transtornos diplomáticos com o Estado do Vaticano. O governo tinha de tentar, pela via diplomática, que a Cúria Romana interferisse pedindo aos bispos maior cautela com os pronunciamentos. Assim, se as questões econômicas e geopolíticas prevaleceram nas relações com outros Estados, com o Vaticano o aspecto simbólico foi preponderante.

Em *Diálogos na sombra*, Kenneth Serbin trata da "luta diplomática em Roma".³⁹ Ele nos fala da competição do governo brasileiro e de seus opositores pela aprovação do papa Paulo VI. A opinião do papa era utilizada pelos dois lados para construir uma imagem do país no exterior. Serbin utilizou as correspondências dos representantes argentinos na Santa Sé, pois estes acompanhavam de perto o drama vivido pelos embaixadores brasileiros em Roma. Mas também trabalhou com algumas correspondências da diplomacia brasileira. Numa dessas, o embaixador brasileiro descreveu a "relativa frieza" das relações do Vaticano com o Brasil.⁴⁰

Serbin analisou em seu livro uma série de diálogos entre a Igreja brasileira e a ditadura militar visando resolver os conflitos existentes. O diálogo em si não foi uma novidade, mas sim o momento, os envolvidos e maneira pela qual se realizou. Serbin revelou as conversas sigilosas da Comissão Bipartite que possuía uma ambigüidade: não havia uma vinculação direta com o

³⁹ SERBIN, Kenneth. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 167-171.

⁴⁰ *Idem*, p. 169.

governo.⁴¹ O presidente Médici autorizou o general Muricy a realizar os encontros, mas a Comissão não tinha um caráter oficial. Ela não tomava decisões, apenas levava as questões para os altos escalões do governo e para o presidente, que optaria por atender ou não as recomendações. Segundo Serbin: "enquanto a Igreja mandava seus líderes principais para a Bipartite (...) o governo não fazia o mesmo".⁴²

Quando se estuda instituições tão complexas, como as Forças Armadas, o Itamaraty e a Igreja Católica, cuja tradição percorre milênios, o historiador sempre fica frustrado pelas diversas veredas que poderia trilhar, mas que, pelas próprias limitações da pesquisa, acabam abandonadas. Por isso, devemos fazer escolhas.

Neste estudo, tive de considerar não somente as relações entre a Igreja e o Estado, mas, principalmente, as ligações entre religião e política. Por isso, no primeiro capítulo, pretendi analisar as transformações ocorridas no discurso teológico-político na Igreja Católica, no Brasil e no mundo, durante os séculos XIX e XX. A partir dessas mudanças, formaram-se novas relações entre a Igreja, o Estado e as sociedades, levando muitos estudiosos a afirmar o fim da cristandade.

No segundo capítulo, trabalhei a documentação da diplomacia brasileira sobre as relações entre o regime militar brasileiro e o Estado do Vaticano, marcadas por conflitos internos entre os governos militares e a Igreja Católica no Brasil. Os primeiros estudos sobre o regime militar brasileiro utilizaram, preponderantemente, fontes

⁴¹ *Idem*, p. 212.

⁴² *Idem*, p. 231.

sem grande densidade, como jornais e discursos oficiais. Também tivemos uma considerável quantidade de publicações de natureza memorialística dos militares e militantes de esquerda. Depois do fechamento dos órgãos de espionagem e de repressão, como o Departamento de Ordem Política e Social da Guanabara (Dops-GB) e o Departamento Estadual de Ordem Política e Social (Deops-SP), nos anos 1980, somente em meados da década de 1990 os historiadores entraram em contato com os arquivos sigilosos da ditadura militar brasileira. Alguns arquivos permanecem fechados ou as autoridades dizem desconhecer seu paradeiro, como é o caso do acervo dos órgãos de informações dos antigos ministérios militares. Esses arquivos devem ser analisados com muito cuidado, pois eles são valiosos não por uma suposta "verdade" que possam revelar, mas porque nos permitem visualizar o *modus faciendi* desses órgãos de espionagem e de repressão - como espionavam, avaliavam e planejavam as estratégias contra os inimigos do governo - e, principalmente, a visão dos agentes do regime.⁴³ Assim, essa documentação deve ser buscada não apenas para revelar o que está encoberto, mas para que possamos visualizar como aqueles que trabalhavam no governo justificavam e entendiam as suas ações. No caso do Ministério das Relações Exteriores, poderemos compreender como diplomatas se tornaram informantes. Essa metamorfose não foi feita sem que houvesse muita explicação para eles próprios e para os outros. Portanto, sabemos do problema de utilizar documentos produzidos por um regime autoritário, mas, além dessa condição em que foram produzidos, há também a

⁴³ Ver FICO, Carlos. *Como eles agiam*. Os subterrâneos da ditadura militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 21.

característica de serem documentos diplomáticos.⁴⁴ Apesar de haver troca de correspondência entre os Estados do Brasil e do Vaticano, a documentação que utilizarei expõe muito mais as considerações do Itamaraty, ou, às vezes, somente a visão do diplomata brasileiro no Vaticano.

No terceiro capítulo, trabalhei com os relatórios do embaixadores brasileiros em Roma. Neles podemos ver os seus constrangimentos em servir a dois "senhores".

Finalmente, no quarto capítulo, analisei a visão do Vaticano sobre a ditadura militar brasileira, através de seu órgão oficial de imprensa, *L'Osservatore Romano*.

⁴⁴ PENNA FILHO, Pio. A pesquisa histórica no Itamaraty. *Revista Brasileira de Política Internacional*. Brasília, n. 2, 1999.

VATICANO II: A SUPERAÇÃO DA CRISTANDADE?

Todos os seus novos amigos já o tratavam assim, pelo nome. Não era mais "Padre". A dispersão do mundo dispersava também a sua pessoa. Seu medo de partir para a missão que o uniria a si mesmo resultava nisto. O mundo era uma distração feita de um milhão de idéias passageiras. Uma incessante fita de cinema diante do altar de Deus.

(Antônio Callado. *Quarup*)

A partir do século IV, com a *Pax Ecclesiae*, estabelecida por Constantino, a Igreja Católica manteve-se vinculada ao Estado como seu braço religioso no controle das mentes. Com o pacto constantiniano, criou-se um regime de união entre a religião e o Estado, segundo o qual era assegurado ao catolicismo o *status* de religião oficial do Império Romano, fornecendo ao Estado instrumentos para a sua continuação num período de crise. Essa aproximação com os poderes políticos aumentou o seu poder institucional, constituindo-se com isso o que os estudiosos resolveram chamar de "cristandade". Foi assim que Carlos Magno, para ser sagrado Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, teve de ir a Roma, sendo coroado pelo papa Leão III. Não mais o poder monárquico provinha da descendência dinástica, mas do poder divino. Diferentemente, no século XIX, Napoleão tirou a coroa da mão do papa Pio VII e coroou a si mesmo. Mas, mesmo com a força da Igreja já bastante debilitada, Napoleão queria o papa ao seu lado, embora o colocasse abaixo do seu poder.

O mundo europeu passou a pensar-se como um mundo cristão a partir das invasões muçulmanas. A tomada de consciência dessa identidade coletiva só pôde se constituir a partir de um contato com um referencial externo: o Islã.

Para o senso comum, cristandade é muitas vezes sinônimo de cristianismo. Não há separação de significado entre os dois conceitos. Porém, os estudiosos tiveram de fazer uma distinção. "Cristandade" foi uma palavra criada, ainda na época medieval (*christianitas*), pelos europeus, para designar a sua sociedade. Significava a civilização ocidental-cristã em oposição aos infiéis: os mouros. Era a identificação do cristianismo com a romanização: "o universalismo cristão tendeu, pois, a identificar-se com o sistema, com a *romanitas*, a restringir o seu horizonte ao Império Romano, à latinidade".⁴⁵ No final do pontificado de Leão XIII, surgiu entre os intelectuais católicos uma percepção crítica da extrema ligação da Igreja com o Estado, que vinha desde o Império Romano, com o imperador Constantino, associando cristandade ao pacto constantino. No mundo acadêmico, nascida no bojo das revoluções liberais, essa crítica já era percebida nos ambientes não confessionais (agnósticos, laicizistas), seja por convicção anti-clerical ou anti-religiosa. Assim, o cristianismo seria o sistema religioso dos cristãos, a religião em si, com os seus próprios bens simbólicos e, portanto, ficando restrito ao aspecto religioso. A cristandade, por outro lado, seria um conceito específico dentro do pensamento cristão e acadêmico que representaria o sistema de relações de poder, que envolve especificamente a tradição da história e da história eclesiástica, entre o Estado e a Igreja, mas também entre a Igreja e a sociedade, sendo o Estado uma parte da sociedade, pois a relação entre o Estado e a Igreja só pode ser pensada dentro de uma determinada sociedade histórica.⁴⁶

⁴⁵ GOMES, Francisco José da Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: UnB, 1997, p. 40.

⁴⁶ *Idem*, p. 33 e segs.

Com o questionamento do catolicismo como o único representante da cristandade pela Reforma Protestante e o surgimento dos Estados modernos na Europa, houve uma desestruturação da comunidade religiosa imaginada pelos europeus. A partir do século XV, houve a territorialização das religiões: cada rei escolhia se o país seria católico ou protestante. A cristandade foi redefinida em cada Estado confessional: *cuius régio illius et religio*. A Igreja Católica não mais possuía o monopólio sobre a religião. Enquanto o nacionalismo fortalecia-se, as certezas religiosas desmoronavam-se. As raízes culturais do nacionalismo estão intimamente ligadas ao processo de secularização do mundo europeu. Assim, o século XVIII trouxe não apenas os movimentos nacionalistas, mas também a descrença no cristianismo.⁴⁷

A Igreja, por sua vez, construiu sua inserção no mundo moderno e desenvolveu sua doutrina social questionando o Estado liberal. Um dos principais desafios a que a Igreja Católica teve de se dedicar foi o surgimento dos Estados modernos, que se tornaram o maior inimigo da tradição católica. O poder da Igreja, que era considerado natural, foi cada vez mais questionado.⁴⁸

O medo iminente de perder mais fiéis e a oportunidade de fazer novos com a expansão marítima fizeram com que Roma fizesse novos pactos com os Estados que assumissem o catolicismo como religião oficial. Era uma Igreja fragilizada, não mais aquela instituição que possuía a hegemonia da sociedade, necessitando agora da ajuda dos Estados. O poder temporal não estava mais subordinado ao poder espiritual e os estados monárquicos não aceitavam a gerência direta de Roma. Pelo contrário, eram eles que

⁴⁷ ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 1991.

reivindicavam a jurisdição sobre o clero que estivesse em seus territórios. Desse modo, Roma acabou por concordar com práticas como o padroado.

A Igreja Católica lutara na Idade Média contra a intervenção do poder leigo em seus assuntos. No entanto, com esses novos acordos, Roma teve de aceitar as ingerências dos Estados modernos em seus assuntos eclesiásticos, principalmente no que se refere à nomeação de bispos e padres, desde que esses Estados garantissem os privilégios do catolicismo como religião oficial.⁴⁹

Durante o iluminismo e, depois, com a Revolução Francesa, as críticas ao clero, que vivia como a nobreza, foram nefastas à Igreja Católica. Houve um aumento do anticlericalismo em países de maioria católica, que acabou por separar ainda mais os católicos dos movimentos revolucionários. Na verdade, as revoluções liberais do século XIX foram vistas como fundadoras dos males da modernidade para a Igreja. Delas teriam surgido tanto o individualismo do liberalismo, quanto o materialismo do socialismo. Na França republicana, os católicos eram, na sua quase totalidade, monarquistas, irreconciliáveis com a República e saudosistas do antigo regime.

O tema dos males do mundo moderno foi recorrente durante o século XIX e XX nos discursos e encíclicas papais. Em 1864, o papa Pio IX divulgou, como apêndice da sua encíclica *Quanta cura*, um catálogo com 80 proposições onde listava os "principais erros daquele tempo", o *Syllabus errorum*. Nessas proposições eram criticados o naturalismo, o racionalismo, o liberalismo, o socialismo e o comunismo, além de também serem condenadas a liberdade de religião e a separação da Igreja e Estado. Na encíclica,

⁴⁸ SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Op. cit.* p. 95.

⁴⁹ GOMES, Francisco José da Silva. *Op. cit.*

Pio IX já denunciara o socialismo, acusando-o de tentar substituir Deus pelo Estado, e o liberalismo, por acabar com a moral nas relações entre patrão e trabalhador.

Apesar de inicialmente ser considerado um liberal, tanto que o seu primeiro ato foi conceder anistia a presos políticos, o pontificado de Pio IX ficou marcado pelo reforço do poder papal e pela luta contra o liberalismo. Em 1848, dois anos após ser eleito, viu-se obrigado a fugir de Roma por causa de revolucionários italianos, só retornando em 1850, após intervenção da França e da Áustria, mas estas duas nações entraram em guerra, levando a última a retirar as suas tropas de Roma. De 1860 a 1870, os exércitos papais são derrotados pelas forças de Vítor Emanuel, que anexou os territórios pontifícios. Em setembro de 1870, Vítor Emanuel cercou Roma e tornou-a capital da Itália unificada. Concedeu, em maio de 1871, a Lei de Garantias, que permitia o uso do Vaticano pelo papa, mas negava a sua soberania, apesar de garantir o direito de receber e enviar embaixadores, que teriam todas as imunidades diplomáticas, e oferecia ao papa uma quantia anual fixa. Pio IX nunca aceitou a oferta e dizia-se prisioneiro no Vaticano, além de proibir os católicos italianos de participarem ou votarem na política italiana. Portanto, Pio IX foi o último papa a possuir poderes temporais sobre territórios italianos. Foi somente com o Tratado de Latrão que um novo papa teve novamente poderes temporais reconhecidos pelo governo italiano, mas, mesmo assim, sobre territórios bem exíguos.

Assim, acabou por reforçar-se, no seu pontificado, o movimento católico denominado de ultramontanismo. No século XIX, a Igreja Católica buscava alternativas para combater e negar o mundo moderno, criado pela Revolução Francesa. Os mitos políticos nascidos da revolução (igualdade,

liberalismo, democracia e laicismo) foram rechaçados pela Igreja por questionarem a sua autoridade e os seus principais dogmas. Ela necessitava articular uma nova simbologia capaz de ordenar novamente o mundo que fora balançado em suas estruturas pelo pensamento iluminista. Mas, para isso, não podia deixar de se fundamentar nas suas antigas tradições. Ao ser afastada do poder do Estado e questionada nos seus dogmas fundamentais, a Igreja acabou por se refugiar em mitos conspiratórios que estariam sendo planejados, na surdina, por maçons, judeus, liberais e comunistas.⁵⁰

O ultramontanismo defendeu o fortalecimento do poder papal e a centralização da cúria romana. Gregório XVI e Pio IX viram no movimento a oportunidade da Igreja retomar o espaço perdido pelo avanço das idéias laicizantes na Europa. Para De Maistre, intelectual católico, autor da obra *Du Pape* (1819) e maior defensor do papismo, todos os impérios e reinos do mundo eram feudos concedidos aos príncipes pelo papa. Acreditava que somente governos fundados sobre os princípios cristãos, dos quais a monarquia européia seria a melhor representante, poderiam evitar a desordem causada pelo racionalismo da Revolução Francesa. E, para se restabelecer a ordem social e política na França, era necessária a liderança do papa, que traria de volta a aliança entre altar e trono.

Era importante, para Roma, a criação de um clero não mais regalista ou galicano, mas que fosse fiel ao poder papal. O ultramontanismo foi coroado no Concílio Vaticano I, que, apesar de ter sido interrompido com a captura de Roma em 1870 pelas tropas italianas, proclamou a infalibilidade papal, oferecendo também à Cúria Romana um reforço do seu poder em detrimento das Igrejas locais.

⁵⁰ SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Op. cit.* p. 52 e segs.

A Igreja brasileira sofreu profundas transformações com o processo de centralização romana no século XIX. Durante a época dos descobrimentos, foi dado aos monarcas portugueses o direito do padroado régio, que lhes conferia o poder religioso sobre as terras descobertas. Isso significava que os reis podiam nomear bispos e párocos, dando o sustento aos padres, e gerenciar os dízimos eclesiásticos. Deviam também subvencionar os cultos religiosos e manter a religião católica como religião oficial.

O padroado régio originou-se das ordens religiosas medievais que tinham caráter militar, como a Ordem dos Templários. Ao rei de Portugal, dom João III, foi concedido o grã-mestrado das três ordens de cavalaria: Cristo, Avis e Santiago da Espada. Com isso, os reis portugueses uniram os títulos de grão-mestres das ordens religiosas com a realaleza, exercendo nas colônias, ao mesmo tempo, o poder político e o religioso. Contudo, o rei, grão-mestre dessas ordens de cavalaria, não deveria se intrometer nas outras ordens religiosas. No entanto, os monarcas portugueses conseguiram, através de uma bula papal, o direito de nomear os bispos e padres das terras descobertas e a descobrir. Para que se cumprisse os seus direitos de padroado, o rei português criou a Mesa de Consciência e Ordens. Um padre só poderia vir para as terras descobertas como missionário, se prestasse juramento ao rei. Com o tempo, o rei começou a incluir na Mesa os problemas eclesiásticos do reino e não somente os de além-mar.⁵¹

Até o seu processo de romanização, no século XIX, a Igreja brasileira era altamente regulada pela Coroa portuguesa e depois pelo Império. A ligação dela com Roma

⁵¹ DORNAS FILHO, João. *O padroado e a igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

era extremamente frágil. A Cúria Romana acreditava que, com o padroado, conseguiria levar às terras descobertas a sua doutrina tridentina, que procurava disciplinar e moralizar não somente o clero, mas também os fiéis, para conter o avanço protestante. Mas, como demonstra a historiografia sobre a religiosidade popular na Colônia, a Igreja teve muitas dificuldades de implantar aqui o seu modelo de cristandade européia, apesar do esforço dos visitantes episcopais e inquisitoriais. O catolicismo era praticado de modo tão informal (tanto pelos senhores quanto pelos seus empregados e escravos), que os visitantes ficavam assustados com a enorme incorporação de aspectos da religiosidade indígena, africana e judaica, bem como das "transgressões" de ordem moral e sexual.⁵²

O clero secular brasileiro era profundamente dependente do Estado ou das oligarquias. No Brasil Colônia, a organização das dioceses era precária. Até o Império só havia sete dioceses, com uma estrutura insuficiente e escassos recursos. Os padres eram praticamente funcionários públicos e o Estado pagava seu salário.

Na verdade, os bens religiosos, durante a Colônia e boa parte do Império, estavam mesmo nas mãos dos leigos, que se organizavam em confrarias, irmandades e ordens terceiras. Eram elas que preparavam as festas e procissões religiosas.

O padroado régio acabou por formar clérigos mais afinados com a Coroa Portuguesa do que com Roma. Os seminários, criados na Contra-Reforma para dar uma melhor formação aos religiosos, eram sustentados pelo Estado,

⁵² SOUZA, Laura Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

acabando por formar padres regalistas. Esses padres normalmente eram indicados por políticos, devendo-lhes, portanto, favores. Na segunda metade do século XVIII, Pombal fortaleceu ainda mais o regalismo, expulsando os jesuítas - principais baluartes de Roma - do reino. Em 1855, José Tomás Nabuco de Araújo, ministro da Justiça do Império, proibiu a entrada de noviços nas ordens, ameaçando-as de extinção.

Após a independência, o catolicismo continuou a ser a religião oficial do Estado. Em 1827, o papa Leão XII, através da bula *Praeclara Portugaliae*, transferiu o direito do padroado do rei português ao imperador brasileiro. Com exceção da vacância da diocese do Rio de Janeiro, entre 1833 a 1839, devido à proibição de uma nomeação pelo internúncio, o Império brasileiro não teve graves conflitos com a Igreja Católica. Foi somente após o realinhamento da hierarquia eclesiástica brasileira com Roma, a partir da década de 1850, pela influência do ultramontanismo, que a Igreja brasileira começou a causar problemas ao Império.

No final do século XIX, a Igreja Católica temia a desordem, que, para ela, seria provocada pelo crescimento dos movimentos operários e, principalmente, do comunismo dentro desses movimentos. Isso fez com que buscasse um discurso disciplinador para o mundo do trabalho de tal maneira que fosse uma alternativa ao liberalismo e ao socialismo.⁵³

Leão XIII, ao contrário dos papas anteriores e alguns posteriores, teve uma atitude de tolerância em relação à modernidade. Buscou afastar-se da teoria medieval dos "dois gládios", que entendia que a Igreja cedera o poder temporal aos governantes, e que, portanto, esse poder deveria estar subordinado ao poder espiritual. Leão XIII admitia que

havia um limite entre os direitos da Igreja e os do Estado, onde este poderia ter uma ação autônoma, fora da influência religiosa da Igreja. Desse modo, desenvolvia-se uma nova visão da relação da Igreja com o poder temporal: ela deveria não mais ter jurisdição ou influência direta sobre o Estado, mas agir sobre ele através dos seus fiéis.

Assim, a partir do final do século XIX, idealizou-se no seio da Igreja a possibilidade de uma restauração da cristandade, expressa no conceito de "recristianização". Para esse projeto, tudo era cristão na Idade Média, mas foi se descristianizando através da liberdade de consciência. A neocristandade deveria lutar contra o liberalismo para recristianizar o mundo. Aceita-se a autonomia do profano, até mesmo aceitando-se o Estado laico, mas seria necessário restaurar a cristandade, através do regime de colaboração. O Estado laico é aceito desde que este aceite a inspiração cristã, que será praticada com a participação dos leigos. O ideal de restaurar a cristandade não permitiu que o católico tratasse a sua questão de fé de forma privada. Não se aceitou que o cristianismo e o evangelho fossem algo da consciência individual, devendo ser pensado na práxis do católico. Só se é católico com certas práticas. Surge aí o termo: católico praticante para distinguir militantes e não militantes.

Esse projeto de neocristandade só foi possível com a reutilização do conceito de *societas perfecta*. As ordens natural e sobrenatural não seriam mais vistas como dois poderes separados. A ordem natural teria a sua autonomia, mas ainda assim estaria ligada à ordem sobrenatural. Na luta contra o liberalismo seria necessário aceitar a autonomia do profano. Esse modelo de Igreja, como *societas perfecta*, acentua o aspecto institucional, a autoridade e a

⁵³ SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Op. cit.* p. 62 e segs.

preservação de sua identidade, mantendo uma postura de recusa do mundo. Assim,

afirmando a sua autonomia e independência institucional (*societas perfecta*), a Igreja pode demarcar-se do Estado laico e aconfessional e elaborar um projeto de neocristandade com o intuito de recristianizar a sociedade mediante a ação direta do laicado católico nas instituições confessionais. Para tanto, houve aceitação progressiva de uma certa dessacralização da ordem política."⁵⁴

Esse projeto não permitiu que o catolicismo fosse reduzido à esfera privada.

É desse modo que, ligado ao movimento ultramontano e guiado pelo projeto de neocristandade, a Igreja Católica, no Brasil, entrou em conflito com o Estado brasileiro. Ela procurou, a partir de meados da década de 1850, impor um processo de romanização do catolicismo no mundo, através do qual procurava retomar o controle da religião das mãos dos leigos. Ou seja, pretendia enquadrar a religiosidade popular, lutando contra a "ignorância" dos fiéis. Devido ao definhamento da estrutura institucional da Igreja no Brasil, o catolicismo brasileiro expressava-se, principalmente, nas irmandades e confrarias, que eram lideradas por leigos, sendo as mais poderosas, no século XIX, integradas por maçons, que estariam, segundo certo temor conspiratório, tramando contra a Igreja Católica. Foi um veto a uma bula papal, que proibia os católicos de participar de ritos maçônicos, que gerou grande polêmica entre o Estado brasileiro e a Igreja. Alguns bispos, imbuídos do espírito ultramontano, como dom Vital, bispo de Olinda, e dom Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará, obedeceram ao papa, punindo alguns padres. Dom Pedro II, ele próprio maçom, mandou prender os bispos, condenando-os

⁵⁴ GOMES, Francisco José da Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In MARTINS, Ismênia de Lima, IOKOI, Márcia Gricoli, SÁ, Rodrigo Patto de (Orgs.). *História e cidadania*. São Paulo: Humanitas/ANPUH, 1998, 2v, p. 324.

a trabalhos forçados, mas, depois, por pressão do Vaticano, acabou por anistiar os bispos. Isso, além de ter desmoralizado o imperador entre os liberais e levar os católicos mais ligados a Roma a não mais apoiar com veemência a monarquia, também possibilitou à Igreja brasileira construir uma identidade própria. Desse modo, no auge do projeto de neocristandade no Brasil, na década de 1920, intelectuais católicos fundariam o Centro D. Vital.

O campo religioso sofreu mudanças em sua estrutura. Houve a formação de instâncias organizadas com objetivos de produzir, reproduzir e difundir bens simbólicos religiosos, fazendo com que o sistema simbólico religioso se tornasse uma estrutura mais diferenciada e mais complexa e levando o campo a uma direção mais autônoma. Bourdieu concorda com Weber, que já enxergava na gênese histórica de um corpo de agentes especializados o fundamento da autonomia relativa da religião, conduzindo ao núcleo do sistema de produção da ideologia religiosa, na qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais. A monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, reconhecidos pela sociedade como os que detêm, exclusivamente, a competência específica para a produção ou a reprodução de um "*corpus* deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e, portanto, raros)", levou à constituição de um campo religioso. Com o processo de romanização do catolicismo, os leigos foram destituídos do capital religioso que possuíam, ou seja, houve a retirada do controle de diversos rituais religiosos das mãos dos leigos. Mas eles aceitaram como legítima essa desapropriação, pois ignoravam-na como arbitrária, dando aquiescência àqueles que exerciam esse poder.⁵⁵ Essa desapropriação aponta tão-somente a relação que os grupos

ou classes que ocupam uma posição inferior na estrutura da distribuição dos bens religiosos mantêm com o novo tipo desses bens. Há, com isso, uma pauperização, de certos grupos, dos bens simbólicos religiosos e a separação entre o saber sagrado e o profano.⁵⁶

Reformulando as questões postas por Durkheim sobre as "funções sociais" que a religião cumpre em favor do "corpo social", Bourdieu as coloca como "funções políticas" que a religião exerce para as diferentes classes sociais por causa de sua eficácia propriamente simbólica.⁵⁷ O sistema simbólico religioso, como os outros sistemas, é recortado por grupos ou classes antagônicas, pois cria o sentido e o consenso em torno de uma lógica da inclusão ou da exclusão, tendo a função de integrar e distinguir um determinado grupo. A função social da religião tende sempre a se transformar em função política, na medida em que a sua função lógica de ordenação do mundo, realizada de forma arbitrária e sistemática, subordina-se às funções de diferenciação social e de legitimação das diferenças. Assim, as divisões efetuadas pela ideologia religiosa costumam manter as divisões sociais de uma determinada sociedade.⁵⁸

Portanto, não podemos esquecer de correlacionar o conteúdo do discurso religioso aos interesses daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem, pois o sistema de crenças e práticas religiosas funciona "como a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da

⁵⁵ BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.*

⁵⁶ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 34 e seguintes. Consideramos que o argumento de Weber e Bourdieu (o de que o processo de divisão do trabalho religioso tenha levado a uma autonomia relativa do campo religioso) seja correto apesar de certas incongruências históricas.

⁵⁷ *Idem*, p. 33.

gestão dos bens da salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços". Concordando com Marx e Weber, Bourdieu afirma que a "religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a 'legitimação' do poder dos 'dominantes' e para a 'domesticação dos dominados'". Assim, o trabalho religioso, realizado pelos produtores e porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, responde, por meio de um tipo determinado de prática ou discurso, às necessidades próprias de certos grupos sociais. A religião, ao contribuir para a imposição (dissimulada) dos princípios de percepção e de pensamento do mundo, impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura funda-se em um princípio de divisão política, mas que é apresentado como uma estrutura natural-sobrenatural do cosmos. Ela acaba por exercer um efeito de sacralização pela naturalização, convertendo em limites naturais as barreiras econômicas e políticas efetivas e inculcando um sistema de práticas e de representações consagradas, que reproduzem as relações econômicas e sociais vigentes de uma determinada sociedade. Dessa forma, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social, ao santificá-la.⁵⁹

Aqueles que estão numa posição de autoridade no campo religioso podem modificar as bases duradouras das representações e das práticas dos leigos, ao inculcar-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, que segue as normas de representação religiosa do mundo natural e sobrenatural de

⁵⁸ *Idem*, p. 30.

⁵⁹ *Idem*, pp. 32-33 e 46-52.

um grupo, que, como já vimos, estão ajustadas aos princípios de uma visão política do mundo social.⁶⁰

Apesar da questão religiosa, os bispos brasileiros não viram com bons olhos a separação da Igreja do Estado com a proclamação da República. Só algum tempo depois a separação foi vista pela historiografia católica como uma libertação da Igreja. Criou-se um dilema: a hierarquia aceitava a legitimidade do Estado para manter a ordem, mas considerava ilegítima a separação da religião do Estado. A primeira carta pastoral do episcopado brasileiro, publicada em 1890, logo após o decreto da República que separava a Igreja do Estado, dizia assim:

(...) é a crise que, neste revolto período da história, vai atravessando nossa pátria. Crise para a vida ou para a morte. Para a vida, se todo o nosso progresso social for baseado na religião; para a morte, se não o for. (...) coitado e querido povo do Brasil, se além de tudo te roubam também a fé, e ficas sem Deus, sem Deus na família, sem Deus na escola, sem Deus no governo e nas repartições públicas, sem Deus nos últimos momentos da vida e até na morte e sepultura sem Deus! Será possível! (...) em nome, pois, da ordem social, em nome da paz pública, em nome da concórdia dos cidadãos, em nome dos direitos de consciência, repelimos, os católicos, a separação da Igreja do Estado; exigimos a "união" entre os dois poderes. (...) a ação da Igreja será, para o Estado, a mais salutar; e os filhos dela, os melhores cidadãos, os mais dedicados à causa pública, os que derramarão mais boamente o seu sangue em prol da liberdade da pátria!⁶¹

Nessa carta, o episcopado oferecia ao Estado a possibilidade de ambos caminharem juntos na formação de uma nacionalidade brasileira. Até porque, para ser cidadão no Brasil daquela época, o brasileiro deveria ser católico, até mesmo para ser considerado brasileiro.⁶² Também revelava o medo da Igreja Católica de sofrer o mesmo

⁶⁰ *Idem*, p. 57.

⁶¹ Igreja Católica. *Pastoral do episcopado brasileiro ao clero e fiéis da Igreja do Brasil*. São Paulo: Typografia a Vapor de Jorge Seckler & Comp., 1890, p. 1 e 2. *Apud*. SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Op. cit.* p. 119 e 120.

⁶² GOMES, Francisco José da Silva. *De súdito a cidadão*. *Op. cit.*

processo de secularização da sociedade e separação radical do Estado que vivenciou no século XIX na Europa.

Para a Igreja brasileira, o período de 1890 a 1930 constitui-se numa grande renovação de sua estrutura institucional. A Coroa portuguesa e o Império brasileiro criaram uma linhagem de padres políticos, regalistas, muito mais fiéis ao governo do que a Roma. Até a proclamação da República, a Igreja brasileira tinha somente 12 dioceses. Em 1900, eram 17. Depois de dez anos esse número quase dobrou: 30. Em 1928, já existiam 58 dioceses, sendo que os bispos dessas dioceses eram agora escolhidos diretamente por Roma, sem a interferência do Estado. Houve também a criação de escolas católicas, grupos e associações pias e a vinda de padres europeus. Isso representou a introdução imediata de um modelo europeu no catolicismo brasileiro.⁶³

Também é nesse período que o episcopado brasileiro elaborou um discurso doutrinário que marcaria sua presença e legitimidade na sociedade brasileira até os dias atuais. Os bispos do Brasil começaram a colocar em prática os planos do papa Leão XIII: recristianizar a sociedade através dos fiéis.

A Ação Católica foi criada como fruto desse projeto restaurador de uma neocristandade do catolicismo ultramontano e intransigente do século XIX, o qual levou a hierarquia católica a chamar sistematicamente pela colaboração dos leigos. Definindo o papel dos leigos como a presença da hierarquia nesse mundo hostil, ela deve conscientizá-los, mas quem tem de agir são eles próprios, que devem militar pela reconstrução da cristandade num mundo em processo de "descristianização" e contra os Estados liberais, laicistas e aconfessionais. Surgiram daí

as instituições explicitamente confessionais: a escola, o partido, a imprensa, as associações operárias. Porém, às vezes, os leigos escapam ao controle da hierarquia. Assim, a Ação Católica acabou por introduzir a modernidade na Igreja.⁶⁴ Posteriormente, grande parte dos leigos da AC se inclinou para a esquerda política.

Voltando ao âmbito internacional, Leão XII procurou também propor um projeto de transformação social que novamente situasse a Igreja Católica como a consciência moral do mundo. É nesse bojo que foi publicada, em 1891, a encíclica *Rerum novarum*. Nessa encíclica, endereçada aos trabalhadores, o papa concordou com o direito dos operários se unirem, mas rejeitou o comunismo, defendendo o direito natural da propriedade privada. Todavia, essa defesa não tem o mesmo sentido do direito liberal. O foco está centrado na questão da distribuição. Para a Igreja, o indivíduo só conseguiria ter todos os seus direitos políticos se possuísse alguma propriedade privada. É nessa hora que deveria entrar o Estado. Ele deveria, tentando estabelecer o bem comum, garantir a propriedade privada e difundi-la para aqueles que não a tivessem. Apesar de realizar uma pequena concessão ao individualismo liberal, pois a noção de direito natural da propriedade privada está diretamente ligada ao conceito de indivíduo, a Igreja procurou criar um discurso harmonioso da ordem social, que se diferenciasse tanto do comunismo quanto do liberalismo. Além disso, este ideal de justiça, que procuraria o bem comum, estaria baseado em uma lei natural gerada pela transcendência divina. Ou seja, esse concepção de lei

⁶³ LYNCH, John. A Igreja Católica na América Latina, 1830-1930. In BETHELL, Leslie. *História da América Latina. De 1870 a 1930*. São Paulo: Edusp, 2002, vol. 4, p. 424, 433 e 434.

⁶⁴ LIBÂNEO, João. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II: chaves teológicas de leitura. *Perspectiva Teológica*, n. 27, 1995, p. 304.

natural remeter-se-ia a uma justificação metafísica, que não poderia ser questionada, colocando o sistema de cristandade e sua justiça como universais.⁶⁵

Dessa forma, buscando construir uma terceira via, a Igreja Católica acabou enveredando para o corporativismo. Já na encíclica *Rerum novarum* havia algumas fundamentações próximas ao corporativismo. A encíclica propunha, como forma de harmonizar os conflitos entre capital e trabalho, associações profissionais mistas, onde participariam juntos empregados e patrões. Naquele momento, o laicato estava bastante dividido. Alguns bispos e padres estavam começando a apoiar movimentos grevistas e sindicatos. Outros, inspirados numa nostalgia medieval, acreditavam que a volta das corporações traria a justiça e a ordem social. Foram esse últimos, os católicos sociais, provenientes da aristocracia, que acabaram por mais influenciar a encíclica. Para uma boa parte dos católicos e da hierarquia eclesiástica, o operariado era só mais uma forma de pobreza. Como sempre exercera a caridade aos pobres, com essa nova forma não seria diferente. Daí a visão paternalista de que os trabalhadores deveriam receber os benefícios dos patrões como concessões, em vez de serem protagonistas.⁶⁶

Pio XI reforçou o apoio ao corporativismo com a encíclica comemorativa dos quarenta anos da *Rerum novarum*: *Quadragesimo anno*. Diferentemente da primeira, a segunda abordou de outro modo o equilíbrio entre capital e trabalho. Pio XI acreditava que o fim do Antigo Regime trouxera diversas reformas institucionais - como o fim das corporações -, cuja maior conseqüência foi a ruína dos costumes e estimulação do egoísmo. Portanto, havia a

⁶⁵ ROMANO, Roberto. *Op. cit.* p. 50 e segs. SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Op. cit.* p. 62 e segs.

necessidade de restaurar a antiga ordem. Para ele, a relação entre os indivíduos e o Estado estava com um vazio, que deveria ser preenchido pelas associações. É desse modo que o Vaticano acabou por ver com simpatia o corporativismo fascista e varguista.⁶⁷

Nos anos 1930, a Igreja Católica brasileira reaproximou-se do Estado. Ele a via como o padrão de todas as organizações. A Revolução de 1930 não ameaçava nenhum pilar do catolicismo. Contudo, os tenentes eram vistos com bastante desconfiança: eles seriam os herdeiros diretos do positivismo do século XIX, trazendo enraizada consigo uma tradição laica, anticlerical e revolucionária. A Igreja lembrava-se de que fora o regime militar de Deodoro da Fonseca que separara a Igreja do Estado. Mas, felizmente para a Igreja, os tenentes haviam sido contidos pelo comando da Revolução de 30. Assim, a partir de 1936, a Igreja foi uma parceira do Estado na formação da organização sindical. Alceu Amoroso Lima, por exemplo, indicou boa parte dos técnicos do Ministério do Trabalho.⁶⁸ Sob a liderança do arcebispo do Rio de Janeiro, dom Leme, a Igreja recebeu vários privilégios do Estado varguista, formalizando um pacto informal de cooperação entre Estado e Igreja. Com a ajuda financeira do Estado, a Igreja brasileira ocupou um espaço proeminente na política social brasileira, de uma forma que, até hoje, podemos ver os resquícios que deixaram esse acordo. Essa ajuda mútua levou um bispo brasileiro a afirmar que existia, no Brasil, uma "concordata moral".⁶⁹ Em 1931, a estátua do Cristo Redentor era inaugurada. Na educação, dom Leme moveu veemente campanha contra o trabalho do pedagogo Anísio Teixeira,

⁶⁶ SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Op. cit.* p. 75 e segs.

⁶⁷ *Idem*, p. 88.

⁶⁸ *Idem*, p. 143 e 144.

⁶⁹ SERBIN, Kenneth. *Op. cit.* p. 82 e 83.

defensor de um ensino público gratuito e laico que se chocava radicalmente com o projeto educacional da Igreja. Com o levante da Aliança Nacional Libertadora (ALN), o interventor do Distrito Federal, Pedro Ernesto, e seu secretário de Educação, Anísio Teixeira, foram afastados acusados de participação no levante. Dom Leme conseguiu colocar um cônego de sua confiança no lugar de Pedro Ernesto, que acabou instituindo o ensino religioso nas escolas públicas da capital federal.

Em 1933, dom Leme organizou a Liga Eleitoral Católica, uma associação civil de abrangência nacional, cujo objetivo era apoiar candidatos dos mais diferentes partidos que fossem católicos e tivessem de acordo com os ideais da Igreja. Dessa maneira, a LEC constituiu-se num movimento suprapartidário, pairando acima dos partidos. Um candidato que fosse condenado pela LEC teria que enfrentar a propaganda contrária dos padres, sendo bastante difícil sua eleição.

No governo Vargas, a Igreja reconquistou o seu *status* de instituição privilegiada dentro da sociedade brasileira e o domínio sobre o sistema educacional. No período 1945-1964, os governos democráticos tentaram angariar o apoio da Igreja através da concessão de alguns favores. Era o apogeu do modelo da neocristandade. A Igreja tinha um ótimo relacionamento com o Estado e com as Forças Armadas. O Exército, que havia apoiado Vargas, tinha com a Igreja uma grande afinidade ideológica: o anticomunismo.

Durante os anos 1950, houve um desenvolvimento do pensamento social católico brasileiro que resultou no reforço da Ação Católica Brasileira (ACB), com suas divisões Juventude Estudantil Católica (JEC) e Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC), dessa última surgiria a organização revolucionária

Ação Popular (AP). Um grupo progressista do episcopado, através da ACB, aproximara-se dos trabalhadores e dos estudantes. Passando a questionar o *status quo* e acreditando que a Igreja não devia se furtar a ajudar os mais necessitados, parte do clero absorveu o ideal da justiça social.

Com relação à sua estrutura organizacional, a Igreja Católica no Brasil criou a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB. De 1952 a 1964, os bispos progressistas tiveram a hegemonia da CNBB, tendo como um de seus principais líderes dom Hélder Câmara, que ocupou o cargo de secretário-geral durante todos esses anos. Apesar de passar à história como progressista, a CNBB divulgou um documento de apoio ao golpe e a ala mais moderada da Igreja brasileira conquistou sua presidência em outubro de 1964 com a chegada de dom Agnello Rossi, que permaneceria até a eleição de dom Aloísio Lorscheider em 1972.

Além dessas duas mudanças na Igreja brasileira, houve uma alteração na Igreja internacional, que, se não legitimou as inovações, pelo menos as estimulou. Entre 1962 a 1965, houve o Concílio Vaticano II, que reformulou a doutrina da Igreja. Enfatizou a importância da participação dos leigos, da justiça social e dos direitos humanos. Em outubro de 1968, a Segunda Conferência dos Bispos da América Latina - CELAM, realizada em Medellín, traduziu os ensinamentos do Concílio Vaticano II para a realidade do Terceiro Mundo, estimulando o surgimento da Teologia da Libertação. A Igreja buscava confirmar seu compromisso de "unir-se aos pobres".

Na instituição católica, até, sobretudo, o Vaticano II, a noção de autoridade tinha um peso enorme, fazendo com que movimentos religiosos se mostrassem, publicamente, vinculados e subordinados à hierarquia. Sem a autoridade

não havia o catolicismo. Mas os tempos eram outros. A Igreja Católica, após o Concílio Vaticano II, começou a ter de enfrentar movimentos de leigos e sacerdotes que impunham dificuldades à hierarquia. Os padres tornavam-se cada vez mais secularizados, empenhavam-se em lutas civis, questionavam o sagrado no ordenamento católico e da hierarquia eclesial. Foi um momento de grandes transformações no campo religioso.

Nando, protagonista do romance de Antônio Callado, era um padre com medo de lançar-se na evangelização dos índios do Alto Xingu (seu grande sonho era reconstruir a "República Comunista dos Guaranis", referência às missões jesuíticas entre os guaranis), por temer o contato com o mundo externo, principalmente com as índias nuas.⁷⁰ Nando passava todo o seu tempo enclausurado num mosteiro perto do Recife, cuidando do ossuário dos frades franciscanos mortos. Enquanto isso, no mundo lá fora (Nordeste) viviam-se as experiências das ligas camponesas, com o envolvimento de leigos católicos. Com a participação dos leigos, Nando teve contato com os camponeses e começou a aproximar-se de líderes comunistas, acabando por largar a batina e, depois, ingressar na guerrilha do Araguaia. Não é aqui nosso objetivo analisar a obra de Antônio Callado, mas a tomamos como representativa dos conflitos que afetavam o clero daquela época.

Também são importantes para a nossa análise os conceitos de mundo, de reino e de igreja. O conceito de reino é uma categoria bíblica da escatologia cristã. Segundo a teologia católica, o reino é a promessa da vitória sobre o inimigo diabólico, que começa a ocorrer já

⁷⁰ CALLADO, Antônio. *Quarup*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 61.

⁷² CODINA, Victor. A teologia latino-americana na encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, n. 84, maio/ago. 1999, p. 190 e 191.

aqui nesta terra.⁷² Este mundo humano é chamado a se transfigurar em reino e a Igreja é a portadora da consciência do reino no mundo, ela é sinal do reino nesse mundo. Já o mundo é o lugar da realização histórica do reino. Por isso, os cristãos falam que a única história é a história da salvação. Equilibrar esses três pólos sempre foi o grande desafio da Igreja em todos os momentos históricos. Quando há uma grande separação entre o reino e o mundo, ou seja, quando se acentua o reino em detrimento do mundo, há o surgimento de utopismos, de movimentos messiânicos. Quando se exagera o mundo, identificando a Igreja com o mundo, há a politização instrumental da religião. E quando a Igreja ocupa todo o espaço, há o aumento do clericalismo e do teologismo. Durante séculos de existência da Igreja católica houve, dentro dela, diferentes projetos históricos de reino.⁷³

A formação dos padres, desde a Reforma Gregoriana, sempre foi uma tentativa de afastar o clero da vida mundana. Afastava-se o seminarista desde jovem das suas relações sociais e familiares, através do seu enclausuramento nos seminários. Aqui no Brasil, isso só ocorreu a partir da década de quarenta do século XIX, com a onda ultramontana. Porém, nas ordens em que o indivíduo permanece enclausurado não se verificam as mesmas dificuldades que naquelas onde ele deve partir para a evangelização do mundo. Nessas últimas, sempre houve o problema de uma formação distanciada da realidade, na qual vai viver o religioso.

Para Rouquette, o Vaticano II significou o fim de uma cristandade.⁷⁴ Com o concílio, um longo período da história da cristandade e da contra-reforma acabava-se. Mas essa

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ ROUQUETTE. *La fin d'une chrétienté*. Paris: Cerf, 1968.

cristandade a que ele está se referindo não é a mesma cristandade do império cristão ou medieval. Aqui tentaremos demonstrar as mudanças e continuidades que ocorreram no discurso eclesiológico da Igreja Católica, analisando-o a partir das propostas do Concílio Vaticano II.

Quase cem anos após o Vaticano I, que sintetizou a teologia ultramontana com a qual a Igreja enfrentara a modernidade com hostilidade, depois de Gregório XVI, na *Mirari vos*, afirmar que, diante das ameaças da civilização moderna, a Igreja devia "reprimir com o bastão", e Pio IX, na *Syllabus*, achar impossível reconciliar-se com o mundo moderno, a Igreja entrou, finalmente, com o Vaticano II, no século XX. Encerrara-se a cristandade segregada do mundo moderno. As realidades "mundanas", que tinham uma conotação negativa nos vocabulários religiosos, passaram a ter aspectos positivos.⁷⁵ O concílio também significou uma abertura da Igreja ao mundo. Não é por acaso que um dos documentos que mais repercutiram contivesse as seguintes palavras: *Gaudium et Spes* (Alegrias e Esperanças). Refletiam a nova postura otimista da Igreja em relação ao mundo. Também não foi por acaso que a palavra *aggiornamento* tenha sido tão enfatizada no concílio. A Igreja devia adaptar-se às necessidades do tempo atual.

A *Gaudium et Spes* foi um dos textos conciliares que mais repercutiu, dentro e fora da Igreja.⁷⁶ Essa Constituição Pastoral significava uma nova atitude da Igreja em relação ao mundo moderno. "A presença da Igreja no mundo" significaria também o caminho inverso: o mundo na Igreja.⁷⁷ Ela tentou resolver o velho problema das relações

⁷⁵ LIBÂNEO, João. *Op. cit.* p. 300 e 301.

⁷⁶ PALÁCIO, Carlos. O legado da *Gaudium et Spes*. Riscos e exigências de uma nova "condição cristã". *Perspectivas Teológicas*, n. 27, 1995, p. 335.

⁷⁷ *Ibidem*.

entre o "natural" e o "sobrenatural". Afirma que "a relação da Igreja com o mundo é essencial, é constitutiva da Igreja".⁷⁸ O católico não deveria ter uma vivência individualista e intimista, mas ter como missão o serviço ao mundo.⁷⁹ Por ela, os cristãos têm motivos para lutar por uma construção no mundo do reino.⁸⁰ Assim, define-se na *Gaudium et Spes* que

a esperança de uma nova terra não deve atenuar, mas antes impulsionar, a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra (...) (39,2). Os cristãos peregrinando para a cidade celeste devem procurar e saborear as coisas do alto. Isto, contudo, longe de diminuir, antes aumenta a importância da missão que eles têm de desempenhar, juntamente com todos os homens, na construção de um mundo mais humano (57, 1).⁸¹

O diálogo com a modernidade já havia começado em 1891, com a *Rerum Novarum*, de Leão XIII. E João XXIII retomou-o com a publicação das encíclicas *Mater et Magistra*, em 1961, e *Pacem in Terris*, em 1963, que tiveram grande repercussão. Na França, depois da Segunda Guerra, surgiu a "Nova Teologia" e, na Europa, o pensamento de Teilhard de Chardin circulava, mas ambos seriam condenados pela Cúria Romana.⁸² Teólogos como Y. Congar, J. Maritain e E. Mounier ofereciam reflexão teórica e teológica para a presença dos leigos no mundo e, principalmente, na política.

⁷⁸ BARREIRO, Álvaro. Superação do dualismo entre fé cristã e compromisso terrestre. Atualidade de um tema central da *Gaudium et Spes. Perspectiva Teológica*, n. 27, 1995, p. 356.

⁷⁹ *Idem*, p. 357. Isto foi uma tentativa da Igreja para adaptar-se ao mundo moderno e não perder sua influência na sociedade. Ver ROMANO, Roberto. *Op. cit.* p. 45 e 46. "É, pois, estrategicamente importante a invocação da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, no momento exato em que buscam afirmar a autoridade de sua intervenção política nos assuntos temporais: tal intervenção é posta como serviço da Igreja ao mundo(...). O novo ensinamento insistirá sobre o peso da própria tradição eclesial: o *carisma da instituição* é reiterado como *essencial* à sua realidade. Apesar dos erros possíveis nas decisões e ações, a *ecclesia semper reformanda* tem a certeza, dada por Deus, de que nunca estará separada da verdade sobre um ponto de doutrina com caráter de definição."

⁸⁰ BARREIRO, Álvaro. *Op. cit.*, p. 358.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Idem*, p. 303.

Mas, apesar do diálogo com a modernidade, no momento do concílio a Igreja passava por uma fase tensa, por uma crise eclesiológica, chegando ao ponto de haver menosprezo dos padres, religiosos e religiosas pelo aspecto institucional da Igreja.⁸³ E o projeto restaurador de uma cristandade "constantiniana" perdurava em alguns setores da Igreja. Mas cristandade vivia numa situação "pós-constantiniana" desde o surgimento dos estados liberais. Entendemos como situações históricas "pós-constantinianas" aquelas nas quais a relação Igreja e Estado assenta-se na aconfessionalidade e laicidade do Estado, na redução do campo religioso à esfera privada das escolhas individuais e num processo de secularização da sociedade e da cultura".⁸⁴

Durante o Concílio Vaticano II houve uma transformação no discurso eclesiológico. Antes prevalecia na mentalidade eclesiástica uma demanda pela reforma *na* Igreja, ou seja, a Igreja teria de lutar por uma transformação espiritual dos cristãos, clero e leigos. Após o Concílio passou-se a pensar que era necessário também uma reforma *da* Igreja, isto é, eram necessárias mudanças institucionais dentro dela própria, pois suas estruturas estavam sendo questionadas por pessoas de fora, mas, sobretudo, por parte do seu clero, que esperava ter maior participação nos processos decisórios da Igreja, tão controlados pela Cúria Romana.⁸⁵

Kloppenburg cita o dossiê *Documentos dos Presbíteros*, preparado pelo Secretariado Nacional do Ministério Hierárquico e endossado pela CNBB, no qual consta a visão

⁸³ KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 7.

⁸⁴ GOMES, Francisco José da Silva. De súdito a cidadão. *Op. cit.* p. 316.

⁸⁵ Para uma definição da distinção de reforma *na* Igreja e *da* Igreja, ver GOMES, Francisco José da Silva. *A Igreja e o poder: representações e discursos*. *Op. cit.* p. 48.

dos padres de diversas regiões do Brasil, dentre as quais destacamos a visão do Nordeste sobre a Igreja:

No vértice está o Papa: intermediário principal entre o Senhor que reina sobre a sua Igreja e a própria Igreja. A Igreja é considerada como uma sociedade jurídica perfeita, isto é, completamente independente e suficiente a si mesma em seu campo. A característica principal do Papa é o seu poder universal de jurisdição. Ele delega uma parte de sua autoridade aos bispos que de alguma forma o completam e representam, cada um em sua diocese. Os bispos, por sua vez, delegam parte de sua autoridade aos párocos em suas paróquias e aos outros sacerdotes e leigos que tenham recebido a missão canônica. A base da pirâmide é constituída pelos leigos: passividade do leigo na Igreja. Falta de vitalidade das comunidades locais ou de base. Falta de participação na vida e nos destinos e decisões pastorais da Igreja. Estatuto de menos para os leigos (...) com a correspondente centralização de todos os poderes, funções, ministérios nas mãos do padre.⁸⁶

Os manuais dos cursos de teologia, nos anos anteriores ao concílio, ensinavam aos seminaristas: a Igreja era uma *societas perfecta*. Mas os bispos do Nordeste achavam que deveria ser dado mais poder aos leigos, ainda tão passivos na estrutura da Igreja Católica. Como já comentamos, tal enfoque permitiu também o surgimento do projeto de neocristandade. Mas Kloppenburg tenta justificar essa crise afirmando que se contestava o poder arbitrário da autoridade, não a autoridade.⁸⁷ E continua afirmando que os homens da Igreja, agora, devem aceitá-la como *Mysterium*, como *Sacramentum*.⁸⁸ Esta expressão, Igreja como *Mysterium*, significa que "ela é uma realidade divina transcendente e salvífica visivelmente presente entre os homens: na parte externa e visível da Igreja ao mesmo tempo se esconde e revela sua realidade divina e invisível".⁸⁹ Para Libâneo, o Concílio Vaticano II rompeu com a tradição apologética, abstrata, jurídica, abrindo a Constituição dogmática sobre

⁸⁶ KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *Op. cit.* p. 8.

⁸⁷ *Idem*, p. 9.

⁸⁸ *Idem*, p.10.

⁸⁹ *Idem*, p. 21.

a Igreja com a idéia de Igreja-mistério.⁹⁰ Porém, o próprio Libâneo afirma que perpassou todo o concílio uma tensão entre duas tendências eclesiológicas. Para ele, houve uma hegemonia nos textos daquela que acentuava na Igreja

a colegialidade em todos os níveis, a precedência do Povo de Deus em relação à hierarquia que existe em função dele, a Igreja universal como comunhão de Igrejas particulares, a relevância da Igreja particular, que realiza a totalidade da Igreja em comunhão com as outras Igrejas e com Roma, o papel do leigo, a dimensão sacramental salvífica, a condição da Igreja de servir da Palavra a serviço do Reino de Deus.

Esta é, para ele, a eclesiologia original do concílio. Mas também podem-se ver resíduos de uma eclesiologia que prestigia a hierarquia clerical, as dimensões jurídicas, o papel de Roma.⁹¹ Em nenhum momento ele aponta essa segunda tendência. Libâneo continua tentando justificar que a Igreja não se identificou com o reino⁹² e que essa linha expressou uma "reação positiva contra um conceito excessivamente jurídico, social, externo, institucional, clerical e triunfalista."⁹³ Mas é justamente na *Lumen Gentium* que aparece mais o aspecto clerical e institucional. Pela *Lumen Gentium* a Igreja é o instrumento ou órgão visível de Cristo no mundo. Por isso, a constituição dogmática sobre a Igreja chama-se *Lumen gentium* (luz dos povos). Kloppenburg tenta justificar que, na verdade, *Lumen gentium cum sit Christus* (a luz dos povos é Cristo), mas se a Igreja é "sinal de Cristo entre os homens",⁹⁴ ela acaba se tornando também a única "luz do mundo".

⁹⁰ LIBÂNEO, João. *Op. cit.* p. 309.

⁹¹ *Idem*, p. 306.

⁹² *Idem*, p. 310.

⁹³ *Idem*, p. 309. Ver também KLOPPENBURG, Frei Boaventura. As vicissitudes da *Lumen Gentium* na Aula Conciliar. In BARAÚNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 202.

⁹⁴ KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *A eclesiologia do Vaticano II*. *Op. cit.* p. 27

Assim, o concílio deixou em aberto a disputa entre duas eclesiologias, que podemos representar através da *Lumen Gentium* e da *Gaudium et Spes*, e que gera tensões até hoje. Como Libâneo escreve em outra parte do seu texto, permitiu a

tensão entre a Igreja de Roma e as Igrejas particulares, entre a autoridade central e a participação colegiada, entre o monocentrismo e o policentrismo, entre a unidade e o pluralismo, entre a centralização e a descentralização subsidiária, entre a identidade e a pluralidade diferente, entre o centro e a periferia, entre o clero e os leigos.⁹⁵

Por isso, o concílio possibilitou gerar tanto a Teologia da Libertação quanto, a partir do pontificado de João Paulo II, a volta do conservadorismo, reforçando a centralização romana ao invés da pluralidade de Igrejas particulares.⁹⁶

Alguns grupos aproveitaram a brecha deixada pelo Vaticano II de "liberdade" para as Igrejas particulares e, pensando que o reino já começa aqui neste mundo, agiram como se as comunidades locais fossem a concretização do reino. Assim, para alguns religiosos, o reino deve ser feito a partir de agora neste mundo. Alguns chegaram a associar a realização do reino de Deus à implantação do socialismo. Juntou-se messianismo com revolução. Isso tudo manteve o católico num diálogo com a sociedade, não deixando que a fé virasse mero aspecto de sua individualidade.⁹⁷

Voltando à *Lumen Gentium*, ela também trouxe mudanças na compreensão da relação entre Igreja e mundo. Com a idéia de Igreja-sacramento, mudou-se a Igreja do lugar de

⁹⁵ LIBÂNEO, João. *Op. cit.* p. 306 e 307.

⁹⁶ Sobre o neoconservadorismo ver ROLIM, F. Cartaxo. Neoconservadorismo eclesiástico e uma estratégia política. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 49, 1989, pp. 259-281. COMBLIN, J. O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 50, 1990, pp. 44-73.

⁹⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1985

salvação para a de sinal, superando o axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, segundo o qual somente na Igreja haveria salvação. Com isso, o concílio permitiria a superação da cristandade porque poderia haver uma liberdade religiosa: o Estado não deveria mais proteger a religião católica. Em época de cristandade, nem se cogitava a possibilidade de uma fé diferente da católica. A liberdade de opinião e, portanto, de religião, era um "erro pestilentíssimo". Gregório XVI, na *Mirari vos arbitramur* (1832), escreveu: "da pestífera fonte do indiferentismo flui a absurda e errônea afirmação, antes um delírio, que a liberdade de consciência deve ser afirmada e reivindicada por toda pessoa".⁹⁸ Mas a tradição das cristandades "constantinianas" ainda permanecia, como podemos ver nesta intervenção durante o concílio:

Só a Igreja Católica tem o dever e o direito de pregar o evangelho. O proselitismo dos não-católicos é ilícito e deve ser impedido não somente pela Igreja, mas pela mesma autoridade civil, segundo as exigências do bem comum. Cuide o Concílio de não decretar a ruína do catolicismo nos países onde ele representa a única religião.⁹⁹

E também perdurava na sociedade. Permitia-se a liberdade religiosa, mas o ateísmo era impensado. Assim, como o comunismo era associado diretamente ao ateísmo, aquele deveria ser, prontamente, combatido.¹⁰⁰

Durante o regime militar, os próprios militares e embaixadores brasileiros, provavelmente devido à tradição do regalismo no Brasil, achavam que a Igreja devia colaborar com o regime, embora os embaixadores fossem mais maleáveis, talvez pela característica singular dos

⁹⁸ LIBÂNEO, João. *Op. cit.* p. 324.

⁹⁹ Cardeal Benjamin de Arriba y Castro, Espanha. In KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *Documentos do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1966, 4ª sessão, 20.

embaixadores que iam para o Vaticano: católicos praticantes.

Apesar da Igreja, no seu discurso, a partir do final dos anos 1970, afirmar que a cristandade havia terminado, muitos padres e bispos que haviam sido educados ainda no bojo do projeto de neocristandade acreditavam que não deveria haver uma separação do campo político e social do religioso. Ou, então, transitavam entre posturas de aparente neutralidade, ou apoio tímido, ou por não fazer declarações, ou, no mais extremo, a denúncia de colegas que considerassem subversivos. Por isso, não obstante o fim de um projeto da Igreja de tentar "recristianizar" a sociedade, o catolicismo nunca deixou se tornar uma religião de foro íntimo, cujo papel fosse restrito a normas de condutas morais.

Já a Igreja sempre pretendeu e pretende estar acima de todas as instituições. Durante o século XIX, os papas incentivaram o culto a Maria como uma forma de combate aos diversos cultos a santos que existiam no meio leigo, com a criação dos dogmas da Assunção de Maria e sua concepção sem pecado original. Pretendiam, com isso, centralizar as formas de religiosidade que escapavam ao seu controle. Maria também foi utilizada como comparação com a própria Igreja, que seria santa como Maria. O Vaticano ainda tentava (com certo êxito) definir a Igreja como a sociedade perfeita em contraposição à sociedade real.

¹⁰⁰ RODEGHERO, Carla Simone. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 44, 2002, pp. 463-488.

A VISÃO DO ITAMARATY SOBRE AS RELAÇÕES IGREJA E ESTADO DURANTE A DITADURA MILITAR

Quer se atribuir [ao Estado] a tutela da Igreja, dentro do vício do antigo regalismo.

(Aloísio Lorscheider)

A maior parte da Igreja brasileira apoiou entusiasticamente o golpe civil-militar de 1964, participando diretamente do processo de desestabilização do governo João Goulart através, por exemplo, das "Marchas da Família, com Deus, pela Liberdade" e do apoio dado através da CNBB, que acreditava que os militares haviam salvado o Brasil do comunismo.¹⁰¹ O imaginário anticomunista entre os católicos já vinha de longe, sendo bastante exemplar a campanha internacional da Igreja, que se utilizava da suposta aparição de Nossa Senhora de Fátima para combater a Revolução Russa de 1917. Durante os anos 1960, apesar do surgimento de grupos católicos ligados a movimentos de esquerda, esse imaginário continuava mobilizando grande parte dos católicos. O próprio Jango, para fugir da pecha de comunista, na sua viagem de volta ao país, na crise de 1961, quando alguns repórteres lhe perguntaram se ele era comunista, respondeu que era um "católico praticante" e mostrou a medalha da Virgem Maria que levava no pescoço.¹⁰² Jango leu as encíclicas papais *Mater et Magistra* e *Pacem in*

¹⁰¹ Sobre anticomunismo ver RODEGHERO, Carla Simone. *Op. cit.* _____ . *O diabo é vermelho. Imaginário anticomunista e Igreja católica no RS*. Passo Fundo: UPF, 2003. MOTTA, Rodrigo P. Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

¹⁰² VILLA, Marco Antônio. *Jango, um perfil*. São Paulo: Globo, 2004, p. 49.

Terris e disse que ficou muito impressionado com elas.¹⁰³ A tal ponto que, para dar um teor cristão às reformas, disse no Comício da Central que quem ameaçava a democracia eram aqueles que, utilizando-se dos sentimentos cristãos do povo brasileiro, o faziam insurgir-se "contra os grandes e iluminados ensinamentos dos grandes e santos papas (...). O inolvidável papa João XXIII é que nos ensina, povo brasileiro (...)" . Mas acabou por dizer algumas palavras que tiveram uma repercussão bastante negativa:

O cristianismo nunca foi o escudo para privilégios condenados para o Santo Padre, nem também, brasileiro, os rosários podem ser levantados contra a vontade do povo e as suas aspirações mais legítimas. Não podem ser levantados os rosários da fé contra o povo, que tem fé numa justiça social mais humana e na dignidade das suas esperanças. Os rosários não podem ser erguidos contra aqueles que reclamam a discriminação da propriedade da terra (...).¹⁰⁴

Assim, como resposta direta ao Comício da Central, pipocaram em diversas cidades do país diversas "Marchas da Família, com Deus, pela Liberdade".¹⁰⁵ Essas marchas foram organizadas por setores católicos da classe média urbana que defendiam os tradicionais valores cristãos, considerados, por eles, ameaçados pela sociedade moderna - o matrimônio, a família, o terço e o rosário - e condenavam principalmente o risco do comunismo através do governo Goulart.

No final de maio de 1964, a CNBB realizou uma reunião extraordinária dos arcebispos para se posicionar em relação ao golpe. Segundo dom Waldyr Calheiros, o clima foi tenso,

¹⁰³ *Idem*, p. 103.

¹⁰⁴ Discurso de Jango no Comício da Central. *Apud* FICO, Carlos. *Além do Golpe. Versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 284.

¹⁰⁵ Ver os recentes trabalhos de PRESOT, Aline Alves. *As marchas da família com Deus pela Liberdade e o golpe militar de 1964*. Dissertação de mestrado apresentada à UFRJ. Rio de Janeiro, 2004; CODATO, Adriano Nervo, OLIVEIRA, Marcus Roberto. *A marcha, o terço e o livro:*

havia uma clara divisão entre os bispos: de um lado, aqueles que salientavam o "bem da revolução", destacando-se a figura de dom Sigaud, que defendia a tese de que os militares haviam salvado o país do comunismo; de outro, a posição de alguns arcebispos que reclamavam da repressão sofrida por membros leigos da Igreja. Mas a maioria achava que os militares haviam espantando o risco de implantação de um "regime bolchevista" no Brasil. Mesmo bispos considerados progressistas, como dom Hélder, julgavam que seria possível avançar as reformas sociais, sem o perigo do comunismo. Assim, embora o documento fizesse certas ressalvas àqueles que acusavam bispos, sacerdotes e certas organizações católicas, como a Ação Católica e o Movimento de Educação de Base, de comunistas ou "comunizantes", a CNBB acabou fazendo um pronunciamento de apoio ao golpe, agradecendo os militares. O próprio dom Waldyr Calheiros havia feito um sermão no dia do golpe, criticando-o. Dois dias depois, recebeu a visita do secretário do cardeal dom Jaime Câmara, monsenhor Bessa, que, já sabendo da manifestação de dom Waldyr contra o golpe militar, passou a elogiar as mulheres que haviam participado das marchas, acentuando que elas os livraram do comunismo e que tinham todo o apoio do cardeal.¹⁰⁶

Já o Itamaraty atravessou o golpe sem muitos transtornos. Os funcionários agiram tal como o ministro das Relações Exteriores do general Castelo Branco, Vasco Leitão da Cunha, achava que deviam agir: servir a qualquer

catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. *Revista Brasileira de História*, v. 24, n. 47, pp. 271-302.

¹⁰⁶ COSTA, Célia Maria Leite, PANDOLFI, Dulce Chaves, SERBIN, Keneth. *O bispo de Volta Redonda: memória de dom Waldyr Calheiros*. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 77 e 78. MAINWARING, Scott. *Op. cit.* p. 103 e 104.

governo.¹⁰⁷ Houve apenas um cumprimento formal do embaixador brasileiro no Vaticano, ainda nomeado pelo governo Goulart, Henrique de Souza Gomes, ao novo ministro de Estado, felicitando o novo governo.¹⁰⁸ Mas as coisas não foram tão simples como pensou o ministro, já que alguns embaixadores e funcionários do Itamaraty iriam arriscar suas carreiras, coletando denúncias e as enviando para o estrangeiro.¹⁰⁹

A diplomacia sempre esteve muito ligada aos serviços de informações de seus países e aliados. Na verdade, poderíamos afirmar que os primeiros a trabalharem para esses serviços foram os diplomatas.¹¹⁰ Embora a espionagem fosse praticada desde a antiguidade, foi na época moderna que ela mais se desenvolveu, tendo, talvez, o seu auge na Guerra Fria. Os sistemas de inteligência dos Estados modernos solicitavam aos seus representantes no exterior que os mantivessem informados sobre a situação do país onde estivesse o diplomata. Desse modo, era de se esperar que os diplomatas brasileiros durante a Ditadura Militar ajudassem o sistema de informações, até porque uma das principais funções do diplomata é deixar o seu Estado informado sobre o país onde está. Contudo, durante o regime militar, diversos embaixadores colaboraram com afinco para o sistema de informações, trabalhando para o Centro de Informações do Exterior (Ciex).¹¹¹ Poderíamos, com isso, ter a impressão de

¹⁰⁷ CUNHA, Vasco Leitão da. *Diplomacia em alto-mar*. Rio de Janeiro: FGV, 1994, p. 265.

¹⁰⁸ Telegrama expedido da Embaixada brasileira no Vaticano à Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil, 6 abr. 1964.

¹⁰⁹ Foi o caso do secretário da Embaixada de Berna, Miguel Darcy de Oliveira, que recolhia o material enviado pelos funcionários do Itamaraty e o repassava a organizações defensoras dos direitos humanos. GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia das letras, 2004, p. 273.

¹¹⁰ CEPIK, Marco A. C. *Espionagem e democracia*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

¹¹¹ *Jornal do Brasil*, 20 mar. 2004. "O elo perdido da repressão. Pesquisador revela atuação do Centro de Informações do Exterior (Ciex) na ditadura".

que o Itamaraty foi totalmente conivente com os militares. No entanto, era comum a comunidade de informações passar avaliações para a diplomacia brasileira, como passava igualmente para outros ministérios ou órgãos estatais. Essas avaliações acabavam sendo analisadas e, boa parte das vezes, assumidas como verdadeiras. Portanto, a "voz" da comunidade de informações acabaria por perpassar toda a burocracia estatal brasileira, não só o Itamaraty.

Iremos trabalhar com as fontes produzidas pelo Ministério das Relações Exteriores, mais especificamente as que se referem às relações diplomáticas entre o Estado brasileiro e o Vaticano. O arquivo possui uma vasta documentação, passando por diversos assuntos das relações diplomáticas do país, desde questões judiciais e políticas a questões econômicas. Na sua maioria, a documentação reproduz a visão dos interesses do Estado brasileiro, mas, como há correspondência entre as embaixadas brasileiras e as diversas Secretarias de Estados estrangeiras, também, em certos momentos, pode-se observar o ponto de vista de outros Estados. Portanto, essa documentação possui, obviamente, as características próprias da burocracia diplomática.¹¹²

¹¹² FICO, Carlos. *Op. cit.* p. 21 "(...) os militares que participaram das comunidades de segurança e de informações (...) lograram situar-se como produtores especializados do discurso que sustentou tanto suas próprias ações (espionagem, violência), quanto a conduta omissa de moderados que os toleravam. (...) Os milhares de papéis sigilosos que a comunidade de informações fazia circular internamente tinham como público ela própria, claro está, mas também informavam autoridades militares (e civis) que não a integravam diretamente. Tais informações não se constituíam em um amontoado caótico de folhas dispersas abordando temas fragmentados, por vezes de maneira ridícula e sempre mobilizando um certo jargão. Configuravam, isto sim, uma rede intertextual produtora de eficazes efeitos de sentido e de convicção. (...) Esse material retórico (...) municiou o "corpo de especialistas" de convicções para agir e forneceu (enquanto foi reconhecido) aos militares não participantes da comunidade certos sentidos justificadores da repressão". Esses papéis também produziam nos civis um sentido legitimador da repressão.

Temos consciência de que estamos trabalhando com documentos produzidos por um governo que praticou sistematicamente a espionagem, a vigilância policial, a denúncia e a intimidação. Compreendemos que as ações de suspeitar e de fichar um indivíduo pelo Estado foram práticas que serviram para não apenas inculpar e perseguir seus adversários como também para justificar o funcionamento do regime, sobretudo perante a estrutura governamental não diretamente ligada à comunidade de informações.¹¹³

Do contexto do golpe de 1964, os episódios mais conhecidos são aqueles que envolveram a movimentação de tropas vindas de Minas Gerais, a recusa de João Goulart de resistir militarmente, a declaração da vacância do cargo de presidente da República pelo presidente do Congresso Nacional e outros fatos relevantes do conturbado cenário político nacional de então. É pouco conhecida, entretanto, a movimentação política dos setores diplomáticos que, no imediato pós-golpe, preocupava os militares em função do problema do reconhecimento do novo governo.¹¹⁴ Por certo, já havia sólidos contatos entre os conspiradores e o embaixador norte-americano, Lincoln Gordon, e os laços de amizade existentes entre Castelo Branco e Vernon Walters, adido do Departamento de Defesa, também garantiam um processo de reconhecimento tranquilo por parte do governo norte-americano. Mas os militares brasileiros sempre se sentiram superiores aos seus colegas latino-americanos,

¹¹³ Ver FRANÇOIS, Étienne. "Os 'Tesouros da Stais' ou a miragem dos Arquivos". In BOUTIER, Jean e JULIA, Dominique (Orgs.). *Passados recompostos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: FGV/UFRJ, 1998, pp. 155-162.

¹¹⁴ Na Independência, apesar de ocorrer, como sabemos, um processo com bastante continuidade, o Vaticano só reconheceu o Brasil como um novo país em 1827, somente após o Império brasileiro resolver o seu litígio com o governo português.

especialmente em função da importância geopolítica do Brasil e de sua participação na Segunda Guerra Mundial e, por isso, não queriam ver confundida a "Revolução de 31 de Março" com uma simples quartelada numa *Banana Republic*.

O formalismo que buscava amparar em diplomas legais até mesmo as medidas de repressão e o recurso ao rodízio dos generais-presidentes foram algumas das fórmulas encontradas pelos militares brasileiros para se distinguirem dos demais colegas americanos. Por vezes, tais procedimentos têm sido vistos pela historiografia como excentricidades. Na verdade, os militares e golpistas civis brasileiros sabiam o que estavam fazendo: o reconhecimento por parte dos Estados Unidos, embora facilitado pelas afinidades mencionadas, supunha, como afirmou o Secretário de Estado Dean Rusk, que todo o esforço fosse feito "to preserve at least the color of legitimacy for whatever government is chosen to take over".¹¹⁵ Compreende-se, portanto, que a declaração de vacância de Auro de Moura Andrade não tenha sido apenas uma excrescência jurídico-parlamentar (já que Goulart estava no país), mas o cumprimento de um ritual necessário ao reconhecimento internacional do novo governo. Poder-se-ia pensar que tais cuidados eram supérfluos, mas a verdade é que, por exemplo, o golpe militar do general Juan Carlos Onganía, que vitimaria a democracia argentina dois anos depois, em 1966, foi visto pelo embaixador norte-americano naquele país, e também pelo Departamento, como uma quartelada inadmissível,

¹¹⁵ Telegrama do Departamento de Estado à Embaixada dos Estados Unidos no Rio de Janeiro, de 6 de abril de 1964, e telegrama do Secretário Assistente do Departamento de Estado, Lincoln Gordon, para Edwin M. Martin, Embaixador dos Estados Unidos da América na Argentina, de 7 jun. 1966. National Archives and Records Administration, College Park, USA. RG59. Subject-Numeric Files of the Department of State - 1964-1966. Boxes 1943 e 1893. Documentos cedidos ao autor por Carlos Fico.

e muito tempo se passou até que os Estados Unidos reconhecessem o novo governo.¹¹⁶

Dessa forma, não surpreende que, no contexto das relações do Brasil com o Vaticano, o Itamaraty, "sob nova direção", rapidamente tenha recomendado ao embaixador brasileiro que esclarecesse os motivos da "revolução", pois, para o regime, seria ótimo as bençãos do papa ao novo governo.

No dia 2 de abril de 1964, o Vaticano enviou um telegrama ao embaixador brasileiro, Henrique de Souza Gomes, convidando-o para falar com o monsenhor Dellacqua, que, em nome do papa, manifestou o interesse "paternal" da Santa Sé, que acompanhava com atenção o desenvolvimento dos acontecimentos no Brasil.¹¹⁷ Nas orações desse dia, o papa lembrou o Brasil e fez votos de que o país conseguisse resolver a crise dentro de uma solução legal, evitando uma guerra civil com derramamento de sangue. Gomes enviou outro telegrama à Secretaria de Estado do Brasil, comemorando a visita do papa ao Colégio Pio Brasileiro, em 29 de abril, onde Paulo VI elogiou o movimento de março por ter transcorrido em paz e com civismo. O papa expressou o seu desejo de que o movimento fizesse as reformas sociais que pudessem satisfazer os menos favorecidos. Exortou ainda os militares a envidar esforços a fim de "evitar-se [a] triste experiência [do] comunismo que conserva (...) imutáveis suas características [de] subversão e [de] anti-religiosidade". Pediu também que os bispos e religiosos se

¹¹⁶

¹¹⁷ Telegrama expedido da Embaixada brasileira no Vaticano à Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil, 2 abr. 1964. "Situação política interna no Brasil". *Arquivo Histórico do Itamaraty*. Ministério das Relações Exteriores, Brasília, doravante citado como *AHI*. Os telegramas, despachos e ofícios (nomenclatura oficial do Itamaraty) geralmente eram indexados, ou seja, havia a indicação do assunto tratado. Tal indicação, quando houver, será aqui anotada entre aspas.

aconselhassem com o núncio apostólico, lembrando o dever deles de desempenharem um papel moderado e subordinado, não buscando o sucesso próprio.¹¹⁸ Por sua vez, o Itamaraty pediu ao embaixador que esclarecesse ao Vaticano os últimos acontecimentos ocorridos no país. Lembrando que a "revolução" foi feita não para conter as reformas sociais, mas para conter o avanço do comunismo, que "se servia da bandeira das reformas na demagógica tarefa de agitar as massas e assim subverter as instituições democráticas". O Itamaraty também solicitou ao embaixador brasileiro que avisasse o Vaticano sobre a orientação de apoio ao governo Goulart que a CNBB estaria dando ao episcopado brasileiro antes do golpe, destacando que isso era utilizado pelos comunistas como um endosso às suas campanhas. Assim, a Secretaria reclamava que a "luta contra a conspiração comunista" ficava dificultada pela "eficiente colaboração" das organizações católicas, parecendo que os bispos que lutavam contra o comunismo "destruíam" a unidade do episcopado nacional. Informou ainda que os inquéritos já forneciam "abundante material sobre a tendência esquerdista desses círculos católicos" e de alguns bispos.¹¹⁹

Em 16 de maio de 1964, o embaixador informou que o Vaticano pedira *agrément*¹²⁰ para o monsenhor Sebastiano Baggio, núncio apostólico no Chile, e que seria o novo núncio no Brasil, pois o antigo falecera. Em resposta a um pedido de informações do representante do Estado de São Paulo sobre o novo núncio apostólico no Brasil à Secretaria

¹¹⁸ Telegrama expedido da Embaixada brasileira no Vaticano à Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil, n. 15, em 29 de abril de 1964. "Visita do papa ao Colégio Pio brasileiro". *AHI*.

¹¹⁹ Telegrama secreto-urgente secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, 1 jun. 1964, n. 18. "Política interna brasileira". Situação do país. *AHI*.

¹²⁰ *Agrément* é o consentimento de um Estado para que determinado diplomata estrangeiro seja nomeado para função em seu território.

de Estado brasileira e as notícias dadas pela Embaixada em Santiago, Henrique de Souza Gomes escreveu que era boato o que este dissera: que o novo núncio não assumiria porque o governo brasileiro reclamara ao Vaticano a atitude "francamente de esquerda" que ele tivera na sua estadia no Chile.¹²¹ O embaixador conversou com a Secretaria do Vaticano, a pedido do Itamaraty, prevenindo-a de como seria problemática para o Brasil, nesse momento, uma atuação do núncio que pudesse ser explorada por "setores demagógicos" do país.¹²² A Secretaria de Estado do Vaticano esclareceu que, devido à conjuntura política no Chile, tornara-se normal acusar os núncios ora de "esquerdistas" ora de "reacionários". O embaixador ainda informou que teve um almoço íntimo com o núncio, no qual pôde explicar a origem e a finalidade da "revolução".¹²³

Em 1964, houve dois remanejamentos eclesiásticos, ambos antes do golpe, que acabaram por beneficiar o governo. Um foi a transferência de dom Hélder Câmara para a Arquidiocese de Olinda e Recife, afastando-o do Rio de Janeiro. E o outro foi a saída de dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota da Arquidiocese de São Paulo.¹²⁴ Este foi acompanhado de perto pelo embaixador e pelo ministro brasileiros. Respondendo ao pedido do ministro sobre o motivo da transferência do cardeal de São Paulo para Aparecida, o embaixador escreveu, em 24 de abril de 1964, que o cardeal fora transferido a pedido, por motivos de

¹²¹ Telegrama recebido da Embaixada no Vaticano, 25 jun. 1964, n. 25. "Pedido de informações do representante do Estado de São Paulo sobre o novo núncio apostólico no Brasil". *AHI*.

¹²² Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, 2 jul. 1964, n. 27. "Arcebispo de São Paulo e o novo núncio apostólico, dom Sebastiano Baggio". *AHI*.

¹²³ Telegrama recebido da Embaixada no Vaticano, 6 jul. 1964, n. 28. "Nomeação do arcebispo de São Paulo e novo núncio apostólico". *AHI*.

¹²⁴ GASPARI, Elio. *Op.cit.* p. 245-247.

saúde, antes da deposição de Goulart e não imposta por poder algum.¹²⁵ Logo após, apesar de reconhecer que a escolha do novo arcebispo de São Paulo é de "exclusiva competência da Santa Sé", a Secretaria de Estado brasileira pediu ao seu embaixador em Roma que procurasse saber os nomes preferidos pela cúria romana e que tentasse "diplomaticamente" informar ao Vaticano quem seria do agrado do governo para ocupar a Arquidiocese de São Paulo:

A respeito da escolha do novo Arcebispo de São Paulo, assunto que sabemos ser da exclusiva competência da Santa Sé, seria interessante que Vossa Excelência procurasse conhecer, desde já, os nomes dos prelados sobre os quais pareça recair a preferência de Sua Santidade. Outrossim, eventualmente, Vossa Excelência, com seu tato e habilidade habituais, poderia dar a entender a quem de direito que seria recebido com agrado a escolha de um dos três prelados seguintes: Manuel da Silveira d'Elboux, Arcebispo de Curitiba; Paulo Rolim Loureiro, Bispo de Mogi das Cruzes; e Manuel Pedro da Cunha Cintra, Bispo de Petrópolis.¹²⁶

Depois do fim da Monarquia, deve ter sido a primeira vez que algum governo tentava intervir na nomeação de um bispo brasileiro.¹²⁷ O embaixador respondeu que o assunto só seria resolvido com a vinda do novo núncio.¹²⁸ O Itamaraty estava preocupado, pois achava que dom Hélder estaria trabalhando no Vaticano para que dom José Távora fosse feito arcebispo de São Paulo. Informou isso ao embaixador e lhe pediu, caso fosse verdadeira a informação, que desenvolvesse esforços para evitar a concretização da

¹²⁵ Telegrama secreto-urgente recebido da Embaixada no Vaticano, 25 abr. 1964. "Transferência do cardeal de São Paulo para Aparecida". *AHI*. Este telegrama foi encaminhado diretamente ao ministro.

¹²⁶ Telegrama secreto expedido da Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, 15 maio 1964, n. 16. "Nomeação do arcebispo de São Paulo". *AHI*.

¹²⁷ Quando estive no Itamaraty consultando a documentação, cheguei a pesquisar o período de 1960-1964 e não vi nenhum caso como esse. Acredito que, talvez, também tenha havido tentativas de interferência na nomeação da Igreja durante o período de Vargas, mas não possuo evidências sobre possíveis influências na época de Vargas.

¹²⁸ Telegrama secreto recebido da Embaixada no Vaticano, 19 maio 1964, n. 21. "Nomeação do arcebispo de São Paulo". *AHI*.

escolha desse prelado.¹²⁹ Gomes disse que esteve na Secretaria de Estado do Vaticano para tratar das cartilhas criadas pelo Movimento de Educação de Base, dirigido por dom José Távora, e percebeu como as atitudes desse bispo eram desaprovadas por lá. Cuidando da sucessão do arcebispo de São Paulo, informou que foram aventados outros bispos além daqueles citados no telegrama n. 16, mas nunca foi mencionado o nome de José Távora, e que a preferência seria nomear um paulista ou alguém de uma região próxima, com requisitos de futuro cardeal.¹³⁰ Somente em novembro de 1964 a vacância da Arquidiocese de São Paulo acabou. O embaixador comunicou a Vasco Leitão da Cunha, logo que soube, quem seria o novo arcebispo: dom Agnelo Rossi, recém-eleito presidente da CNBB. Não sabemos se o regime indicara dom Agnelo à Cúria romana, mas Gomes felicitou o ministro pela escolha do Vaticano, já que pela "personalidade do prelado e a sua situação perante o episcopado brasileiro, atende às preocupações do governo".¹³¹

Muitas vezes os governos militares tentaram intervir, através do embaixador brasileiro em Roma, nas nomeações de bispos brasileiros, procurando afastar a possibilidade de que algum "elemento da ala esquerdista do clero no Brasil" assumisse uma diocese e, assim, pusesse em "execução um plano de afastamento de sacerdotes anticomunistas" que combatiam a "infiltração comunista nas escolas e

¹²⁹ Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, 2 jul. 1964, n. 27. "Arcebispo de São Paulo e o novo núncio apostólico, dom Sebastiano Baggio". *AHI*.

¹³⁰ Telegrama secreto recebido da Embaixada no Vaticano, 3 jul. 1964, n. 27. "Arcebispo de São Paulo e novo núncio apostólico dom Sebastiano Baggio". *AHI*. Este telegrama, por ordem superior, não foi distribuído.

¹³¹ Telegrama secreto-urgente recebido da Embaixada no Vaticano, 4 nov. 1964, n. 44. "Arcebispado de São Paulo. Monsenhor Agnelo Rossi". *AHI*.

paróquias".¹³² Chegaram a acusar a Santa Sé alegando que ela se refugiaria "na escusa da absoluta separação entre a Igreja e o Estado brasileiro que (...) não estão ligados por nenhuma concordata".¹³³ Num telegrama de 16 de dezembro de 1964, a Secretaria de Estado do Brasil escreveu que recebera, do Serviço Nacional de Informações, a informação de que o Vaticano teria decidido mandar um grande número de sacerdotes italianos para o Brasil e que a seleção deles estaria sendo feita por um bispo da "chamada linha católica de esquerda", o que, para ela, influiria negativamente sobre a "qualidade" das tendências políticas dos escolhidos. Pediu, portanto, ao embaixador que verificasse se já estava sendo feito o recrutamento e quem estava escolhendo e orientando os sacerdotes.¹³⁴ O embaixador respondeu que a Secretaria de Estado do Vaticano desmentiu totalmente a denúncia. Os sacerdotes destinados à América do Sul foram preparados no Seminário Nossa Senhora de Guadalupe, em Verona, e selecionados pelo Arcebispo dom José Carrare, "cujas convicções políticas de centro não podem ser contestadas" sendo mesmo "acusado de tendências de direita". Disse que o monsenhor Samoré mostrou-se chocado com as denúncias que só contribuía para criar uma situação delicada entre a Igreja e o Estado e ressaltou ainda que, quanto à preparação e antecedentes, esses sacerdotes levam o selo da Santa Sé, o que devia constituir plena garantia de idoneidade. O embaixador concluiu dizendo que o cardeal do Rio de Janeiro e o novo arcebispo de São

¹³² Telegrama secreto expedido da Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, n. 18, em 29 de novembro de 1966. *AHI*.

¹³³ Memorandum secreto para o Secretário Geral da Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil, de 30 jan. 1969. Pasta Relações Políticas - 920 (42)(98), tomo II. *AHI*.

¹³⁴ Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, n. 43, em 23 de dezembro de 1964. Pasta Clero - 640.43 (00). *AHI*.

Paulo, entre outros, têm escolhido, pessoalmente, os sacerdotes para as suas dioceses e que poderiam dar mais informações sobre o assunto.¹³⁵

Podemos perceber que vários desses boatos eram completamente infundados, até mesmo o embaixador brasileiro em Roma notava isso e, talvez, ele nem desse prosseguimento aos boatos. Isso poderia nos levar a pensar que houvesse dentro do Itamaraty uma linha-dura querendo criar problemas com a Igreja. Mas, na verdade, como já dissemos, a comunidade de informações conseguia influenciar com seu discurso os diversos órgãos do governo.

Por outro lado, os militares deviam lamentar não ter mais, como dom Pedro II tivera, o direito do padroado. Pois o imperador conseguiu diminuir, na metade do século XIX, através das indicações das nomeações de bispos, a influência dos padres liberais na política brasileira. Os militares queriam acabar com qualquer oposição do clero brasileiro ao regime. Mas se o monsenhor Samoré mostrara-se chocado ao embaixador, na carta, o secretário da Sagrada Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários não demonstrava nenhum constrangimento sobre a preocupação do governo brasileiro quanto aos sacerdotes que viriam para o país:

La prego rispettosamente di dare tutte le assicurazioni al Suo Governo: preoccupazioni, come quelle che le sono state notificate e che Vostra Eccellenza mi ha esposto, non hanno proprio ragione di essere: destitue di qualsiasi fondamento.¹³⁶

Os militares não conseguiam entender as críticas da Igreja, pois achavam que tinham conquistado o poder para conter o avanço do comunismo. Eles queriam seu apoio

¹³⁵ Telegrama secreto recebido da Embaixada no Vaticano, 23 dez. 1964, n.54. "Sacerdotes italianos para o Brasil". *AHI*.

incondicional, já que foi ela uma das instituições que mais sustentou o golpe e foi também quem organizou as "Marchas da Família, com Deus, pela Liberdade" pelo Brasil inteiro, passando uma imagem de apoio popular ao golpe. Como ela poderia agora estar contra eles? Diversas vezes os militares discursaram em defesa da civilização ocidental-cristã, tentando reinventar a velha cristandade.

O padroado já acabara havia mais de setenta anos. Apesar da separação formal entre o Estado e a Igreja, a mentalidade da cristandade ainda permanecia entre os representantes brasileiros e da Santa Sé. Segundo Palácio, a Igreja parecia ter vivido

ou quis viver sempre, o mesmo modelo: o da cristandade, com todas as suas variações históricas. A tal ponto que o mito da cristandade e o modelo de uma "sociedade cristã" estão arraigados no incosciente eclesial. De fato, na forma mitigada da neocristandade, no chamado agostinismo político, ou sob miragens mais próximas a nós da civilização cristã ou da cultura cristã restauradas, o que se busca sempre é uma situação na qual a Igreja continue a determinar os destinos da sociedade.¹³⁷

Em 31 de março de 1965, no primeiro aniversário da "Revolução de 1964", por ordem do governo e com o consentimento do clero, foi realizado, em todas as catedrais, um repicar de sinos para comemorar o evento. Em São Paulo, dom Agnelo Rossi, presidente da CNBB, pronunciou um sermão em agradecimento:

É um dever de profunda gratidão a Deus (...) Nós comemoramos o fato que, há um ano, a nação brasileira, fiel à sua vocação histórica, com (...) a força de seus filhos, descartou o iminente complô comunista que queria pôr a grande nação cristã na triste zona do silêncio e da servidão

¹³⁶ Telegrama secreto recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 29 dez. 1964. Pasta Clero - 640.43 (00). AHI.

¹³⁷ PALÁCIO, Carlos. O legado da *Gaudium et Spes*. Riscos e exigências de uma nova "condição cristã". *Perspectivas Teológicas*, n. 27, 1995, p. 350.

(...) a batalha foi miraculosamente ganha, sem derramamento de sangue.¹³⁸

Dom Agnelo Rossi agradecia novamente aos militares por terem salvo o país do comunismo.

Mas havia aqueles bispos que eram indesejados pelo regime. A Secretaria tinha informações de que dom José Távora, arcebispo de Aracaju, seria, na eventual sucessão do arcebispo de Salvador e primaz do Brasil, por sua idade avançada, nomeado para esta arquidiocese.¹³⁹ O embaixador refutou tal notícia e "com a finalidade de assegurar um sucessor capaz" aproximou dom Eugênio Sales das autoridades da Secretaria de Estado do Vaticano.¹⁴⁰ Apesar de, muito provavelmente, não ter sido a aproximação feita pelo embaixador brasileiro o principal motivo da escolha de dom Eugênio, o fato foi que, em 1968, ele seria nomeado arcebispo de Salvador.

Em agosto de 1966, o ministro das Relações Exteriores, Juraci Magalhães, viajou à Europa para expor a visão do governo brasileiro ao Vaticano acerca dos problemas entre a Igreja e o Exército. A imprensa noticiou que o principal problema seria o arcebispo de Olinda e Recife, dom Hélder Câmara.¹⁴¹ Mas não era só ele que preocupava o regime. Magalhães entregou antes ao núncio, após um manifesto de dominicanos em Belo Horizonte a favor do movimento

¹³⁸ PRANDINI, Fernando, PETRUCCI, Victor A., DALE, Romeu (orgs.). *As relações Igreja-Estado no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1986, vol.1, p. 46.

¹³⁹ Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, 6 out. 1965, n. 34. "Movimento em favor de dom Távora na sucessão eventual do atual arcebispo de Salvador". *AHI*.

¹⁴⁰ Telegrama secreto recebido da Embaixada no Vaticano, 7 out. 1964, n. 37. "Movimento em favor de dom Távora na sucessão eventual do atual arcebispo de Salvador". *AHI*.

¹⁴¹ Ver ABREU, Alzira Alves de, BELOCH, Israel, LATTMAN-WELTMAN, Fernando, LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer (Orgs.). *Dicionário Histórico-Bibliográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 3456.

estudantil, um *aide-mémoire*¹⁴² relativo às atividades políticas do clero no Brasil.¹⁴³ Nele, o governo relatava sua preocupação com o

alastramento, entre o clero católico, inclusive no episcopado, de idéias e atitudes que podem ser qualificadas de sediciosas em relação às instituições nacionais e ao regime político vigente no país, idéias e atitudes que são amplamente capitalizadas, nos meios leigos, por elementos e ideologias hostis à democracia, que delas se servem como pontos de apoio à sua pregação subversiva. Exemplo flagrante disso é o manifesto que acabam de divulgar os dominicanos franceses de Belo Horizonte, de indisfarçável solidariedade com os agitadores estudantis de predominante filiação marxista que pretendiam realizar naquela capital um congresso dissolvente, em desafio frontal ao governo que havia proibido e proíbe a referida reunião como ilegal e subversiva.¹⁴⁴

E não menos "perplexo" estava o governo com a atuação de sacerdotes católicos que

insufla[va]m o descontentamento e a insatisfação, sementes da desordem, entre os seus fiéis, agindo de modo militante no campo das reivindicações políticas, econômicas e sociais, num tom francamente demagógico, incompatível com os deveres elementares dos bons cidadãos e (...) com o múnus sacerdotal.¹⁴⁵

Para o regime, lugar de padre era na sacristia.

Do *aide-mémoire* não constavam os nomes dos que criavam "inquietações" ao governo, mas, no rascunho, eram citados os religiosos que incomodavam ao regime: dom Fernando Gomes, arcebispo de Goiânia, dom José Távora, arcebispo de Aracaju, dom Jorge Marcos de Oliveira, bispo de Santo André e quase todos os bispos sufragâneos da Arquidiocese de

¹⁴² *Aide-mémoire* é uma espécie de resumo cujo objetivo é registrar a posição de um governo sobre determinado assunto. Normalmente, ele é entregue ao termino de encontros durante os quais o assunto tenha sido discutido apenas oralmente.

¹⁴³ Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, 3 ago. 1966, n. 37. "Atividades políticas do clero no Brasil". *AHI*.

¹⁴⁴ Despacho secreto à Embaixada brasileira no Vaticano, 4 ago. 1966, n. 10. "Atividades políticas do clero e do episcopado católico no Brasil". *AHI*.

¹⁴⁵ *Idem*, p.2.

Olinda e Recife, além de certas ordens religiosas. Provavelmente, Juraci Magalhães tocou nesses nomes na sua visita ao Vaticano e lembrou que, se essas atitudes tivessem sido tomadas por outros setores, "já haveriam determinado a adoção de medidas corretivas". O governo brasileiro, alertando o Vaticano, acreditava que cumpria um "dever elementar, nascido da piedade filial da maior nação católica do mundo para com a Santa Sé".¹⁴⁶

Mas havia aqueles para os quais o governo vinha demonstrando "pública e repetidamente admiração": dom Eugênio Sales, administrador *sede plena* da Arquidiocese de Salvador, dom José d'Ângelo, arcebispo de Montes Claros, dom Pedro Cintra, bispo de Petrópolis e, "antes de todos", dom Agnelo Rossi, cardeal-arcebispo de São Paulo.¹⁴⁷ Segundo o Itamaraty, o governo brasileiro era grato a esses bispos pelo apoio dado ao poder público.

Antes desse *aide-mémoire*, a Secretaria de Estado brasileira pediu ao embaixador que procurasse alguma alta autoridade da Secretaria de Estado do Vaticano, podendo ser talvez o monsenhor Antônio Samoré, e lhe dissesse que o governo brasileiro estava preocupado com as atitudes do clero e do episcopado no Brasil.

O governo brasileiro muito estimaria que o Santo Padre voltasse a sua atenção para a Igreja brasileira, onde as dissensões e os ódios políticos estão sendo inconscientemente ou conscientemente insuflados por pastores irrefletidos ou mal inspirados. Seria altamente desejável que a solicitude de Sua Santidade se voltasse para os perigos que ameaçam a família católica do Brasil, em conseqüência da atitude de uma corrente radical no seio da Igreja, corrente essa cuja ala avançada já se tornou às vezes indistinguível das forças marxistas e, se não pactua com estas, pelo menos aceita abertamente e até preconiza a coexistência com elas.¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Idem*, p.3.

¹⁴⁷ *Ibidem*. Também não consta no *aide-mémoire* entregue ao núncio, só no rascunho.

¹⁴⁸ *Ibidem*

Esse documento mostra que bem cedo o regime já se preocupava com os progressistas, associando-os às "forças marxistas".

O Ministério expôs ao embaixador que não desejava criar uma nova questão religiosa, mas que não podia ficar indiferente

à formação de correntes subversivas sob a proteção de autoridades ou institutos religiosos, e muito menos à atuação direta dessas mesmas autoridades ou instituições em um sentido incompatível com os interesses da paz interna do país.¹⁴⁹

O embaixador e o Ministério sentiam que era quase um dever católico alertar o Vaticano sobre esses "prelados desviantes". A Secretaria de Estado brasileira ainda pediu que

a Santa Sé dedique vigilante atenção à seleção do episcopado brasileiro, cuidando de que as dioceses e arquidioceses que venham a vagar sejam providas com prelados prudentes e firmes, capazes de resistir à tentação da concorrência demagógica e de aliança tática com as forças desagregadoras da ordem social.¹⁵⁰

Registrou ainda o Itamaraty que seria um grande desejo do governo brasileiro ver uma palavra definitiva do papa sobre a posição da Igreja face ao comunismo, que fosse "clara e categórica, sem possibilidades de equívocos nem de interpretações tendenciosas". Pois, já que a "ala radical" da Igreja ainda não ouvira essa palavra, ela poderia invocar a doutrina de "abertura à esquerda", dizendo que seria uma interpretação válida e legítima da doutrina oficial do Vaticano. E, se isso não fosse feito, breve haveria no país duas Igrejas, sendo a responsabilidade do papa. Por fim, finalizou dizendo que o governo brasileiro não desejava, nem tencionava, "imiscuir-se na disciplina

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ *Ibidem.*

interna da Igreja", mas que era igualmente necessário que a ação dela não penetrasse no domínio secular, ameaçando a paz interna.¹⁵¹

Realmente, o governo ousara nessa orientação. Foi arrogante a pretensão do Itamaraty de "alertar" o Vaticano sobre as divisões internas da Igreja. Sobretudo, exigir do papa um pronunciamento definitivo contra o comunismo, já que, se isso não fosse feito, segundo o regime, haveria uma cisão na Igreja brasileira, e o papa seria o culpado. Como essa orientação foi desenvolvida pelo embaixador brasileiro em Roma não sabemos. Mas ela foi entregue à Nunciatura e, logo depois, Juraci Magalhães visitou a Secretaria de Estado do Vaticano.

A Nunciatura declarou-se tranqüilizada com a afirmação do governo brasileiro de que "não deseja de maneira alguma imiscuir-se na disciplina interna da Igreja", mas esperava que "este alto propósito possa, no futuro, tornar-se a norma das autoridades subalternas civis e militares em todos os escalões". Reafirmava o "desejo de liberdade pastoral da Igreja e a boa vontade em colaborar com a autoridade temporal". Mas ponderava as duras "apreciações feitas globalmente sobre membros do episcopado" pelo governo brasileiro. E quanto à atitude dos bispos, "não compete à nunciatura fazer sindicâncias sobre as atividades deles".¹⁵²

Sobre o caso dos dominicanos, a Nunciatura, apesar de "profundamente sensibilizada" com a "piedade filial para com a Santa Sé", respondeu que embora os dominicanos estivessem somente defendendo os direitos humanos fundamentais, eles teriam se colocado "em contraste, antes

¹⁵¹ *Idem*, p. 3 e 4.

mesmo que com as disposições governamentais, com as determinações da autoridade diocesana local".¹⁵³ Em julho de 1966, a UNE, posta na ilegalidade, desafiou o governo tentando organizar o seu congresso nacional em Belo Horizonte. A polícia prendeu mais de 20 estudantes, porém mais de 100 refugiaram-se em conventos dominicanos e franciscanos, que a polícia não tinha coragem de invadir, ao menos naquele momento.¹⁵⁴

Para o embaixador brasileiro no Vaticano, em 1969, José Jobim, o *aide-mémoire* não deixava dúvidas sobre o desagrado com que a Santa Sé reagia quando assuntos que diziam respeito à organização interna da Igreja eram tratados no plano diplomático. Mas, segundo ele, para o Vaticano era "fácil refugiar-se na excusa da absoluta separação entre a Igreja e o Estado brasileiro que (...) não estão ligados por nenhuma concordata".¹⁵⁵

Juraci Magalhães foi recebido, em visita oficial, no Vaticano, em 13 de setembro de 1966, pelo cardeal-secretário de Estado, Amleto Giovanni Cicognani, entregando-lhe o *aide-mémoire* referente às relações entre a Igreja e Estado no Brasil.¹⁵⁶ O governo desejava resolver certos "mal-entendidos". Nele expressou que estava "plenamente consciente da situação de separação entre Igreja e Estado" e que não pretendia influenciar a "indicação de padres", "nem sobre a transferência de prelados de um ponto a outro do território nacional". No

¹⁵² Anexo 4 do Ofício secreto recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 27 jan. 1969, n. 45. "Relações entre o Estado brasileiro e a Igreja católica". AHI.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 108.

¹⁵⁵ Ofício secreto recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 27 jan. 1969, n. 45, p. 39. "Relações entre o Estado brasileiro e a Igreja católica". Pasta Relações Políticas (42)(98), tomo II. AHI.

entanto, não podia esconder a preocupação causada por manifestações de certos membros do episcopado e do clero. Sendo ainda maior a provocada pelo "comportamento de alguns membros de ordens religiosas", referindo-se ao caso dos dominicanos em Belo Horizonte, que, segundo o governo, abrigaram reuniões "subversivas" de estudantes com "inflexão claramente marxista". No *aide-mémoire*, reclamou também de que essa "ingerência do espiritual no temporal" confundia a opinião pública, deixando-a "perplexa", levando a "suscitar nos espíritos menos avisados a impressão que existe uma questão religiosa no Brasil". Chamou atenção ainda para a "atitude persistente e imprudente assim como pela falta de tato (...) de uma minoria do episcopado e do clero", que seria "nocivo ao bom entendimento entre a Igreja e o Estado, assim como ao equilíbrio social do país". E lembrou que as atitudes "exageradas" de certas autoridades militares regionais poderiam se repetir se "a atitude imprudente desses elementos do clero e do episcopado persistirem".¹⁵⁷

Para piorar, em novembro de 1966, houve a renúncia do bispo de Santos e, na previsão que assumisse o cargo dom David Picão, considerado pelo governo um bispo progressista, o embaixador brasileiro no Vaticano, Henrique de Souza Gomes, recebeu instruções para entregar ao Secretário da Sagrada Congregação Consistorial um *memorandum* cujo conteúdo expressava a apreensão do governo brasileiro quanto a possibilidade de que a diocese referida viesse a ser assumida por um "prelado de idéias

¹⁵⁶ Ofício secreto recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 17 nov. 1966, n. 251. *AHI*.

¹⁵⁷ Anexo ao ofício secreto recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 17 nov. 1966, n. 251. *AHI*.

acentuadamente inovadoras e tendentes à esquerda".¹⁵⁸ O governo acreditava que o bispo indicado "não deixará de afastar dela todos aqueles sacerdotes que mais se tiverem distinguido em se opor à infiltração de idéias e influxos da esquerda nas escolas e nas paróquias". O *memorandum* acabava dizendo que a "prudência aconselha evitar a nomeação" do bispo indicado. Dom David acabou assumindo e o embaixador apontou que certamente o Vaticano achou que houvera, no caso, uma "inaceitável ingerência do governo brasileiro nos assuntos internos da Igreja". O governo podia se queixar ou tentar intervir em nomeações episcopais que considerasse importantes, contudo a Igreja, pelo menos nesse quesito, acabava por não ceder. A partir daí, como notara Jobim, o diálogo entre o governo brasileiro e o Vaticano ficaria bastante frio, pelo menos até o final de 1969.¹⁵⁹

O ano de 1968, ano do AI-5, foi marcado por diversas manifestações estudantis, ligadas a um grande movimento mundial de contestação da política e dos costumes. No Brasil, os estudantes intensificaram os protestos, chegando ao auge do movimento em junho, com a Passeata dos Cem Mil no Rio de Janeiro que reuniu diversos segmentos da sociedade: estudantes, operários, intelectuais, artistas e religiosos. Meses antes da passeata, num protesto contra o fechamento do restaurante universitário Calabouço, o estudante secundarista Edson Luís Lima Souto foi morto por uma bala da polícia. Em 4 de abril, além das diversas missas realizadas pelo Rio de Janeiro e por todo o país, houve duas missas de sétimo dia pelo estudante, as duas na Candelária, mas com horários diferentes, que tiveram grande

¹⁵⁸ Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada brasileira no Vaticano, n. 18, 29 nov. 1966. E ofício secreto n. 45, *Op. cit* p. 38. *AHI*.

repercussão. Na primeira, realizada de manhã, os presentes foram atacados na saída por policiais a cavalo, armados de sabres e cassetetes. Na segunda, à tarde, a Polícia Militar da Guanabara dispersou os que não tinham conseguido entrar na Igreja e se amontoavam do lado de fora. Ao acabar a missa, os padres, para evitar que a multidão fosse atacada pela polícia, saíram na frente formando um cordão protetor. Em setembro, um pronunciamento do deputado Márcio Moreira Alves foi usado como pretexto para a decretação do AI-5.

Foi nesse contexto de radicalização que, em janeiro de 1969, Jobim fez uma sucinta caracterização da situação das relações entre o Estado brasileiro e a Igreja:

a) a crise existente na própria Igreja foi relegada no Brasil a um plano secundário, em face da repercussão dos incidentes que vêm caracterizando as relações da Igreja com o Estado; b) em face da situação política existente no Brasil, após a revolução de 1964, a Igreja se apresentou como a única instituição dotada de instrumentos poderosos e técnicas adequadas para capitalizar e liderar a oposição por meio de agitação e de propaganda, ensejando que elementos menos responsáveis, da hierarquia e do clero, desenvolvam atividades às quais o Estado não pode ficar indiferente como mantenedor da ordem pública que o é; c) é preciso não esquecer que o Concílio Ecumênico propiciara no Brasil, como está acontecendo em outros países, um clima de revisão geral de valores que favorece o desnorteamento em muitos círculos da Igreja, quer entre os clérigos, quer entre os leigos, e facilita, inclusive, a infiltração de elementos não-cristãos.

Escreveu ainda que as autoridades eclesiásticas que entraram em contato com ele não esconderam o clima de desconfiança em relação aos funcionários do governo brasileiro. Esse sentimento prevaleceria em numerosos grupos de padres, freiras e seminaristas brasileiros residentes em Roma. Num encontro que teve com dois importantes bispos brasileiros, dom Eugênio Salles e dom Agnelo Rossi, o embaixador afirmou que era necessário um diálogo entre as "duas instituições nacionais" - Igreja e

¹⁵⁹ Ofício secreto n. 45, *Op. cit* p. 38. *AHI*.

Forças Armadas - "que possuem hoje os instrumentos necessários para auscultar os anseios populares e expressá-los convenientemente", mas era indispensável que isso ocorresse dentro da "maior disciplina".¹⁶⁰ E como havia, segundo o embaixador, um esvaziamento da autoridade do núncio apostólico, devido aos muitos problemas do episcopado brasileiro, isso obrigava o governo a buscar soluções "através de diálogo direto com os próprios bispos, individualmente ou através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil".¹⁶¹ Segundo Jobim, ambos se mostraram otimistas em relação ao entendimento, principalmente porque teriam sentido diretamente do presidente Costa e Silva o "desejo sincero de chegar a uma solução construtiva".¹⁶² O embaixador estava sugerindo ao ministro um "diálogo mais profundo entre o governo e a Igreja", escapando da alçada dele propor o lugar e o momento para isso. Daí, talvez, a tentativa do regime de solucionar a crise através de uma comissão com membros da Igreja e do governo.

Em abril de 1970, ele reiterou sua proposta, ao sugerir ao ministro das Relações Exteriores que criasse uma assessoria para assuntos eclesiásticos, cuja função seria estabelecer um canal de comunicação, em nível nacional, com os bispos. Em novembro, os professores Tarcísio Padilha e Candido Mendes e o general Muricy criariam a Comissão Bipartite.¹⁶³

De algum modo, esse tipo de esforço de diálogo e apaziguamento de ânimos, pôde ser visto em diversos momentos. O episcopado brasileiro, por exemplo, foi bastante ambíguo e cauteloso em relação ao AI-5. A CNBB tardou até 21 de fevereiro de 1969 para fazer um

¹⁶⁰ *Idem*, p. 40.

¹⁶¹ *Idem*, p. 42.

¹⁶² *Idem*, p. 41.

pronunciamento. Na verdade, os bispos do Nordeste pediram uma reunião extraordinária da comissão central da CNBB, mas dois terços dos bispos relutavam em reunir-se. Foi somente com a ação do núncio apostólico, dom Sebastiano Baggio, que o documento saiu. Dom Jaime foi contrário à carta a todo momento e só a levou ao presidente Costa e Silva, que a devolveu, por pressão do núncio, que ameaçou-o dizendo que se os bispos brasileiros não fizessem a carta, o Vaticano a faria.¹⁶⁴

Também em fevereiro de 1969, embora dom Sebastião Baggio tivesse falado a um "alto prelado brasileiro" que a Santa Sé seria absolutamente contrária à idéia de estabelecer uma concordata com o Brasil,¹⁶⁵ o Vaticano não demonstrou uma vontade extremada de denunciar o governo. Em abril de 1969, trocou dom Sebastiano Baggio por dom Umberto Mozzoni, que trabalhou no sentido de diminuir os conflitos entre a Igreja e o Estado.¹⁶⁶ Quando o governo brasileiro concedeu *agrément* ao monsenhor Umberto Mozzoni, que naquele momento era núncio na Argentina, a Secretaria escreveu às embaixadas brasileiras em Buenos Aires e no Vaticano pedindo informações sobre a sua personalidade e suas concepções quanto ao papel social da Igreja e do clero.¹⁶⁷ O embaixador brasileiro na Argentina, Manoel Pio Corrêa, escreveu dizendo que dom Umberto Mozzoni era considerado "ardoroso adepto da denominada tendência conservadora", e

¹⁶³ SERBIN, Kenneth. *Op. cit.* p. 203-205.

¹⁶⁴ CALLIARI, Ivo. *D. Jaime Câmara*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1996, p.613.

¹⁶⁵ Telegrama secreto recebido da Embaixada no Vaticano, 24 fev. 1969, n. 75. "Relações entre o Brasil e a Santa Sé". Pasta Relações Políticas.

¹⁶⁶ SERBIN, Kenneth. *Op. cit.* p. 174. *AHI*.

¹⁶⁷ Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada de Buenos Aires, 11 abr. 1969, n. 218. "Novo núncio apostólico no Brasil". Pasta Religião e Política - 1967. Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações

que não escondia as suas reticências sobre as atividades dos "chamados progressistas". Foi apontado como "vigoroso disciplinador", sendo combatido, por sua ingerência nos assuntos eclesiásticos, por parte do clero que desejava restringir o núncio a atividades puramente diplomáticas. Segundo o embaixador, o núncio seria a favor da "evolução não da subversão", condenando as tendências acentuadamente sociais dos grupos "progressistas", criticava-os por esquecerem do espiritual e se restringirem aos "aspectos humanos do problema". Dom Umberto Mozzoni teria manifestado, várias vezes, sua preocupação sobre a situação da Igreja no Brasil, assinalando a necessidade de que bispos e sacerdotes se dedicassem à "vida espiritual de seus fiéis, evitando incentivar a subversão no campo eclesiástico, no social e no político".¹⁶⁸ Em 2 de julho de 1968, Corrêa ouviu de dom Umberto Mozzoni que o papa encontrava-se profundamente preocupado com as posições extremadas que vinham assumindo parte do clero católico e dos leigos no mundo inteiro. O papa, segundo o novo núncio, estaria "vivamente alarmado" frente à "desordenada agitação em que degenerou o movimento por ele próprio a princípio encorajado" e que tomou "aspectos altamente condenáveis, tanto sob o prisma temporal quanto sob o espiritual". Dom Umberto Mozzoni ressaltou que o papa condenara, nas suas duas últimas alocações, claramente, os que "pretendem em nome da justiça social lançar a desordem na sociedade e destruir as instituições antes que transformá-las" e os que, "a pretexto de renovação, afastam-se dos dogmas proclamados pela santa Igreja e de seus ritos canônicos em

Exteriores do Brasil à Embaixada de Buenos Aires, 12 abr. 1969, n. 29. "Novo núncio apostólico no Brasil". *AHI*.

¹⁶⁸ Telegrama secreto recebido da Embaixada em Buenos Aires, 14 abr. 1969, n. 384. "Núncio apostólico. Monsenhor Mozzoni". Pasta Religião e Igreja. *AHI*.

vigor". Estranhou ainda que a imprensa brasileira não ressaltara ou até se omitira sobre as alocações papais. Qualificou de "excelente serviço de relações públicas e imprensa" a atividade de dom Hélder Câmara, que seria altamente nociva à paz da Igreja, da nação brasileira e de toda a América Latina. Acrescentou que o papa já via nos

excessos do catolicismo de esquerda, na sua aberta aliança com ateus e comunistas, na sua propensão à violência social, na sua pacífica aceitação da dialética marxista, nas suas tendências sediciosas e anárquicas na ordem temporal e na ordem espiritual, em sua indiferença pelos dogmas, em sua rejeição da disciplina religiosa, em sua inobservância ou mesmo aberta irrisão aos cânones e ritos, delinear-se propriamente a ameaça de um cisma dentro da Igreja.¹⁶⁹

O novo núncio afirmara ainda ao embaixador brasileiro na Argentina que o papa achava-se disposto a ouvir favoravelmente qualquer preocupação que lhe seja exprimida pelos embaixadores junto à Santa Sé acerca de atividades "imprudentes de prelados" e que se dispunha a fazer um pronunciamento decisivo, "de ordem a recordar ao clero da América Latina os seus deveres apostólicos e os limites dos mesmos".¹⁷⁰

Mesmo após a saída de dom Baggio da Nunciatura no Brasil, a Secretaria continuou a pedir informações ao embaixador brasileiro em Roma sobre o antigo núncio. José Jobim refutou, em junho de 1969, a hipótese levantada pela Secretaria de que dom Baggio assumiria a Subsecretaria de Estado do Vaticano. E, como ele não exercia ainda nenhum cargo, seria difícil a notícia passada pela Secretaria de que ele faria do jornalista Hermano Alves o seu assessor.¹⁷¹

¹⁶⁹ Telegrama secreto recebido da Embaixada em Buenos Aires, 2 jul. 1968, n. 586. "Posição da Igreja Católica em face dos problemas sociais". Pasta Religião e Igreja. *AHI*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Telegrama secreto recebido da Embaixada no Vaticano, 8 jun. 1969, n. 67. Pasta Religião e Igreja. *AHI*. De fato, dom Sebastiano Baggio ocuparia um cargo importante na Cúria romana: seria escolhido pelo papa, em 1973, prefeito da Congregação dos Bispos. Por ocasião da

O caso do assassinato do padre Antônio Henrique Neto, assistente da Arquidiocese de Olinda e Recife - sob responsabilidade de dom Hélder Câmara - para assuntos da juventude, por agentes da comunidade de segurança, é sintomático para mostrar a ambigüidade da Igreja brasileira e do Vaticano em relação ao regime militar. Era o primeiro assassinato de um padre brasileiro por motivos políticos.¹⁷² Houve uma nota da CNBB condenando o crime, mas logo o caso caiu no esquecimento, apesar da grande repercussão no Recife, onde o funeral do padre foi acompanhado por uma grande multidão. O papa apenas enviou a dom Hélder um telegrama de condolências pela morte do padre.¹⁷³ No mesmo dia do assassinato, 26 de maio de 1969, o cardeal d. Jaime Câmara encontrou-se com o presidente Costa e Silva. No encontro, informou ao marechal que enviara uma carta ao papa Paulo VI oferecendo-lhe sua renúncia por estar perto de completar 75 anos. Costa e Silva pediu imediatamente ao ministro das Relações Exteriores para notificar a Santa Sé do interesse do regime na presença de d. Jaime na Arquidiocese do Rio de Janeiro.¹⁷⁴

A Santa Sé também tinha interesse em não entrar em choque com o governo brasileiro. O principal colaborador do papa, monsenhor Giovanni Benelli, deu instruções a dom Hélder para, antes de se pronunciar em público, pedir permissão ao bispo da localidade, informando do conteúdo de seu pronunciamento. O subsecretário de Estado do Vaticano

morte de Paulo VI, era cotado para assumir o trono de Roma. Para indicação de seu nome como um dos possíveis sucessores de Paulo VI, ver *Folha de S. Paulo*. "O papa Paulo VI está morto", 7 ago. 1978.

¹⁷² MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 120

¹⁷³ Ofício da Embaixada no Vaticano, 9 jun. 1969, n. 217. "Assassinato do padre Antônio Henrique Pereira". *AHI*.

¹⁷⁴ CALLIARI, Ivo. *Op. cit.* p. 615. GASPARI, Elio. *Op. cit.* p. 261.

"preferia vê-lo no trabalho apostólico de Olinda a tê-lo viajando pelos quatro cantos do mundo".¹⁷⁵

Mas, no início de 1970, a situação tornara-se insuportável. Em novembro de 1969, dominicanos foram presos, torturados e levados, pelo DOPS do Rio de Janeiro, a entregar Carlos Marighella. Com isso, o regime conseguia demonstrar que havia padres envolvidos com o "terrorismo" e que, através do desrespeito às prerrogativas do clero e aos direitos humanos, podia acabar com um dos mais famosos integrantes da "luta armada".¹⁷⁶ Em 25 de março de 1970, o papa fez uma condenação pública, mas bastante oblíqua, da possibilidade de torturas em alguns países.

A Secretaria convocou o núncio apostólico a Brasília, provavelmente já sabendo das declarações que o papa iria fazer sobre o problema das torturas no Brasil, e pediu ao substituto de Jobim (que não estava no Vaticano mas havia sido informado do assunto pelo ministro e instruído a entender-se posteriormente com a Santa Sé) que marcasse uma audiência com o monsenhor Casarolli a partir do dia 26.¹⁷⁷ Num telegrama que o embaixador pediu que fosse logo retransmitido para o ministro das Relações Exteriores, Mário Gibson Barboza, Jobim informou que se encontrara com monsenhor Casarolli, secretário para Assuntos Públicos da Igreja. No encontro, comunicou-lhe, baseado na conversa que tivera com o ministro em Brasília, os entendimentos que Mário Gibson Barboza tivera com o núncio apostólico. Jobim, além de haver "exposto a posição do governo brasileiro com a mesma franqueza e energia utilizada" pelo ministro na conversa com o núncio, expôs a satisfação do regime pela

¹⁷⁵ GASPARI, Elio. *Op. cit.* p.263. SERBIN, Keneth. *Op. cit.* p. 172.

¹⁷⁶ GASPARI, Elio. *Op. cit.* p.267.

¹⁷⁷ Telegrama secreto expedido da secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à Embaixada no Vaticano, 18 mar. 1970, n.sebra 1.

manifestação do papa contra o "terrorismo". Para ele, fora a primeira vez que a Santa Sé acentuara que adotava uma posição que não podia ser considerada "facciosa" e que isso teria um efeito salutar, pois levaria os membros do episcopado "mais responsáveis" a compreender o Vaticano, através das palavras do papa, que condenara "explicitamente o terrorismo praticado no Brasil pelos agentes da subversão". O monsenhor Casarolli respondeu-lhe que não fora outro o intuito, mas que o papa continuava preocupado com o problema da tortura e estabeleceu uma distinção entre a Santa Sé (da qual fazia parte a Comissão de Justiça e Paz, onde se originou a carta do cardeal Roy) e elementos da Igreja ou ligados a ela que participariam de ações contra o governo brasileiro. A Santa Sé e o núncio entenderiam as dificuldades que o regime sofria na luta contra as ações dos "terroristas". O embaixador rebateu dizendo que o regime não poderia aceitar que o Vaticano continuasse a "classificar de vítimas os terroristas e não tivesse (...) tido uma palavra de solidariedade para com as vítimas desses mesmos terroristas".

Para Jobim, o monsenhor Casarolli procurou desviar-se do assunto dizendo que a Santa Sé estava preocupada com a imagem do Brasil no exterior, "tal o carinho que lhe merece a maior nação católica do mundo". Mas o embaixador respondeu-lhe que nunca vira o Vaticano condenar a "ação policial nos países comunistas" como também a "ação repressiva dos policiais da Espanha e Portugal". Tergiversou afirmando que nunca o governo brasileiro "tolhera um bispo de exercer o seu ministério diocesano, o que ocorrera em Portugal ao tempo de Salazar (...)sem que a Santa Sé se elevasse em protesto". O monsenhor Casarolli

"Relações Brasil-Vaticano". Pasta Relações Políticas (42)(98), tomo

declarou-lhe que o papa sofria pressões de várias fontes, que estariam acusando a existência de tortura a presos políticos no Brasil, e que muito o preocuparia a ausência de certos direitos humanos no país, citando a detenção de acusados por tempo indeterminado. O embaixador tentou rechaçar as acusações explicando-lhe que havia uma "guerra movida pelos terroristas" e, por isso, certas garantias estavam suspensas, mas que seriam restabelecidas assim que acabassem as conseqüências da "guerra". Jobim ainda falou-lhe que também vinha ocorrendo na Itália a prisão de elementos "anarquistas" (devia estar se referindo à Brigada Vermelha) e que um desses detidos, acusado de terrorismo, morreu em sua cela e foi declarado, pela polícia italiana, como suicida. Nem por isso a Comissão Justiça e Paz pronunciou-se. Frisou, por fim, a necessidade de o Vaticano "acentuar sempre a sua condenação ao terrorismo", já que assim "talvez contribuísse para conter a atividade de elementos subalternos da Igreja e mesmo de alguns bispos radicais" e que a sua preocupação era defender a "conveniência de um diálogo franco e leal entre a alta hierarquia eclesiástica brasileira e o governo" o que "constituiria um elemento de tranqüilidade para a família brasileira".¹⁷⁸ A partir daí, o embaixador passou a evitar certos "atos sociais" do corpo diplomático.¹⁷⁹ Em setembro de 1970, agentes do Dops da Guanabara e do I Exército prenderam diversos leigos e padres ligados à JOC, invadindo a sede do Ibrades, local onde eram treinados, através do jesuítas, os jocistas e outros militantes de movimentos

II. *AHI*.

¹⁷⁸ Telegrama secreto recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 31 mar. 1970, n.sebra 5. "Relações Brasil-Vaticano". Situação interna no Brasil. Pasta Relações Políticas (42)(98), tomo II. *AHI*. Não sabemos o significado da indicação "n.sebra" que consta de alguns documentos de 1970, aparentemente os mais sigilosos.

¹⁷⁹ SERBIN, Keneth. *Op. cit.* p. 170.

populares da Igreja. Mas o ato mais desastroso foi a detenção do secretário-geral da CNBB, dom Aloísio Lorscheider. A Secretaria de Estado do Vaticano reclamou junto ao embaixador, que fora instruído a não acusar o recebimento nem dar-lhe resposta e que evitasse até mesmo conversar a respeito com autoridades da Santa Sé. Mas o monsenhor Giovanni Benelli, substituto da Secretaria de Estado do Vaticano, cobrou informações, alertando que ocorreria o início do Conselho de Leigos, órgão em que está representada a JOC, onde certamente o assunto explodiria. Jobim lembrou ao ministro que a JOC, no Brasil, nunca teve a expressão política que possuía em países europeus, como na França, onde ela teria bastante "infiltração" no meio sindical, e na Itália, onde não só a JOC mas toda a Ação Católica estariam ligadas diretamente ao Partido Democrata Cristão, que comandava o governo, e que, portanto, seria bem sensível ao prejuízo da organização confessional em outros países. Ou seja, a repercussão no exterior seria enorme. Na Itália, ainda haveria, para o embaixador, uma campanha contra o Brasil feita pela "Comissão Italiana Europa-América Latina", principalmente pela sua Secretaria geral, Marcella Glisenti, co-autora da publicação *Torture in Brazil*, cuja penetração no Vaticano, segundo o embaixador, não deixaria dúvidas, pois fora ela quem levara ao papa a cruz de madeira autografada por sacerdotes detidos na prisão de Tiradentes. Glisenti tentou ainda fazer uma entrevista com dom Agnello Rossi ou que ele fosse entrevistado por *Le Monde*, com a evidente intenção, segundo o embaixador, de comprometê-lo em declarações públicas que anulariam o efeito da intensa atividade que o cardeal vinha desenvolvendo no meio da Igreja no sentido de demonstrar a "injustiça da campanha de difamação que se promov[ia]

contra o Brasil com o apoio ou, pelo menos, com a conivência de autoridades eclesíásticas". Assim, Jobim lembrou que, com a questão da JOC, reacendeu-se mais uma vez a "campanha contra o Brasil".¹⁸⁰

Na verdade, entre 1964 e 1970 o conflito entre Igreja e Estado envolvia líderes leigos e padres de pouca expressão. A detenção de dom Aloísio, no incidente Ibrades, levava o governo a um conflito com uma alta autoridade da Igreja Católica: ele era o secretário-geral da CNBB e o episódio mostrava um grande desrespeito pela hierarquia católica.¹⁸¹ Até 1970 houve ofensas contra alguns de seus bispos, principalmente dom Hélder. Embora policiais tivessem assassinado e torturado um assistente de dom Hélder, e o ameaçassem, acusando-o de comunista e de subversivo, não tinham se atrevido a praticar uma ação policial diretamente contra ele.¹⁸²

Até 1970, a alta hierarquia eclesíástica brasileira assistiu a repressão à Igreja de base sem reagir.¹⁸³ Embora soubessem cada vez mais dos casos de tortura, boa parte dos bispos permanecia em silêncio. Se os casos ocorressem com católicos mais radicais, poucos se arriscavam a falar, por temerem ser vinculados à esquerda ou por considerarem que as prisões eram conseqüências dos atos descabidos desses católicos, pois achavam que o católico não deveria se aproximar dos movimentos de esquerda. Contudo, a pressão aos bispos aumentava.

¹⁸⁰ Ofício secreto da Embaixada brasileira no Vaticano, 16 nov. 1970, n. 231. "Relações entre o Brasil e a Santa Sé". Pasta Relações Políticas (42)(98), tomo II. AHI.

¹⁸¹ Ver mais sobre o incidente Ibrades no capítulo 4.

¹⁸² Em 1967, o bispado de Volta Redonda, de dom Waldyr Calheiros, foi invadida por soldados que procuravam livros considerados subversivos, contudo, ele não estava no momento. Ver COSTA, Célia Maria Leite, PANDOLFI, Dulce Chaves, SERBIN, Keneth. *Op. cit.* p. 97.

¹⁸³ Ver alguns episódios em ALVES, Márcio Moreira. *Torturas e torturados*. Rio de Janeiro: Oficinas da Empresa Jornalística PN, 1966.

No final de 1970 houve a nomeação do cardeal dom Agnello Rossi para prefeito da Sagrada Congregação da Evangelização do povos ou "De Propaganda Fide". A divulgação da nomeação de dom Agnello Rossi foi alvo de parte do clero radicalmente contrário ao governo que, segundo Jobim, procurou "desmerecê-la, dando-lhe um significado de castigo", pois o cardeal seria afastado de sua diocese por ter se solidarizado com as autoridades brasileiras. Para o embaixador, a ida do cardeal para Roma seria muito positiva para um melhor entendimento entre o Estado e a Igreja, e a escolha de dom Paulo Evaristo Arns, para ele, teria sido influenciada por dom Agnello Rossi, apesar de que certos eclesiásticos e jornais "insistissem em fazer crer que o novo arcebispo de São Paulo seria um simples acólito de dom Hélder Câmara".¹⁸⁴ É difícil ver dom Paulo Evaristo Arns como um "simples acólito de dom Hélder", mas sua postura foi muito diferente da de seu antecessor.

Em 1973, dom Paulo reunira 3.000 pessoas na missa de sétimo dia de Alexandre Vannucchi Leme, estudante de geologia da USP morto por agentes de segurança do governo.¹⁸⁵ A missa servira como uma espécie de ensaio para o culto ecumênico em memória de Herzog. A imprensa estrangeira noticiou, mas, no Brasil, por causa da censura, as declarações contra o governo não foram publicadas. A mãe de Alexandre escrevera ao papa Paulo VI, dizendo que seu filho fora assassinado pelos órgãos de repressão, porém o secretário de Estado do Vaticano, Jean Villot, apenas respondeu com uma carta de pêsames por parte do papa. Enquanto isso, o embaixador brasileiro, A. B. L. Castello

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Sobre o caso de Alexandre Vannucchi, ver SERBIN, Kenneth. *Op. cit.* p. 382-407.

Branco, relatava ao Itamaraty que o Vaticano não manifestara nenhuma queixa quanto a problemas que pudessem suscitar conflitos entre o Estado e o clero brasileiros, podendo dizer que "as relações entre o Vaticano e o Brasil, no ano de 1973, decorreram normalmente".¹⁸⁶

Em seu relatório global do ano de 1976,¹⁸⁷ o embaixador brasileiro em Roma, Castello Branco, expôs ao ministro das Relações Exteriores de Geisel, Antônio Azeredo da Silveira, que as relações entre o Brasil e a Santa Sé no ano de 1976 diferenciaram-se dos dois ou três anos anteriores. Realmente, os últimos meses de 1975 e o ano de 1976 foram problemáticos para as relações do regime com o clero brasileiro.

Em 25 de outubro de 1975, o jornalista Vladimir Herzog era assassinado pelo Doi-Codi de São Paulo. Houve grande repercussão em todo o país e no exterior, com diversas manifestações contestando a versão oficial de suicídio de Vlado. Segundo a tradição judaica, os suicidas devem ser enterrados separadamente. No entanto, o presidente do Rabinato da Congregação Israelita Paulista, Henry Sobel, não permitiu que Vlado fosse enterrado como suicida, contrariando a versão de suicídio da repressão. Em 31 de outubro de 1975, Sobel, Marcelo Rittner, outro rabino, o pastor James Wright e o cardeal arcebispo dom Paulo Evaristo Arns celebraram conjuntamente, na catedral de São Paulo, um culto ecumênico em memória do jornalista. Embora o governo tivesse montado um cerco, mandando instalar mais de 380 barreiras nos principais pontos de acesso ao centro da cidade, o culto teve a participação de cerca de 8.000 pessoas na catedral e mais de 30.000 na praça da Sé. Foi a

¹⁸⁶ *Idem* p. 400

¹⁸⁷ Relatório Global do ano de 1976, recebido em 18 abr. 1977. Arquivo Antônio Azeredo da Silveira - CPDOC/FGV.

maior manifestação pública desde as passeatas dos estudantes em 1968.

Mesmo a grande repercussão da morte de Herzog não evitou que os órgãos de repressão fizessem mais uma vítima. Em 17 de janeiro de 1976, era encontrado morto numa cela do Doi-Codi o operário Manoel Fiel Filho. O caso levou às demissões dos generais Ednardo D'Avila Mello, do comando do II Exército, e Sylvio Frota, do ministério do Exército.

Em setembro de 1976, a violência também chegara à hierarquia católica. Dom Adriano Hypólito, bispo de Nova Iguaçu, foi seqüestrado, espancado e pintado de vermelho por algum comando anti-comunista. Em outubro, dom Pedro Casaldáliga, bispo prelado de São Félix do Araguaia, viu o padre João Bosco Burnier ser assassinado na sua frente por um policial do Estado do Mato Grosso. Os dois haviam ido à delegacia para dar queixa das prisões e torturas sofridas por uma mãe e uma esposa de camponeses envolvidos em conflitos com a polícia e latifundiários. Na delegacia, discutiram com os policiais, ameaçando denunciá-los. Um dos policiais agrediu o padre Bosco e atirou na sua nuca.¹⁸⁸

Embora o embaixador reconhecesse que houve, no ano de 1976, algumas tensões entre o clero e o governo brasileiros, que mereciam ser mencionadas, observou que era clara a intenção da Igreja de não ampliar os problemas e, sobretudo, que havia um empenho da parte do Vaticano em não derivar para o plano internacional os problemas referidos às ocorrências internas. O diplomata brasileiro percebia que o Vaticano não estava nem um pouco disposto a criar um conflito internacional:

Tudo o que, no ano de 1976, repercutiu desfavoravelmente no Brasil, no relacionamento entre representantes da Igreja e do Estado, na mais do que evidente opinião do Vaticano, devia

¹⁸⁸ MAINWARING, Scott. *Op. cit.* p. 178 e 179.

ser tratado e o foi no discreto plano de entendimento entre as partes interessadas, sem a intervenção da Igreja como pessoa do direito internacional ou como capital da cristandade(...) Seriam essas considerações que fizeram com que o ano de 1976, apesar dos percalços verificados, tenha, ainda, do ponto de vista de relações entre Estados, sido um período de tranqüilidade para o Brasil e a Santa Sé.¹⁸⁹

Para o embaixador, esse comportamento deveu-se a diversos fatores. Dentre eles destacou a disposição ao diálogo do governo brasileiro com a Igreja a partir de 1974; a deterioração das relações da Igreja em diversos países da América, o que a levaria a evitar que isso ocorresse no Brasil; as "atribuições conciliadoras e negociadoras do núncio apostólico" (na época o representante do Vaticano era dom Carmine Rocco); e as "afinidades essenciais, tanto do ponto de vista ideológico, quanto daquele social e cultural, entre os objetivos do governo brasileiro e as aspirações mais profundas da Igreja".¹⁹⁰

Contudo, A.B.L. Castello Branco também compreendia a abrangência do problema que seria para o governo brasileiro caso o Vaticano utilizasse as relações diplomáticas como forma de aliviar a pressão dos militares sobre a Igreja Católica no Brasil. O próprio embaixador ainda falava em cristandade, ou seja, dava à Santa Sé uma grande importância simbólica dentro das relações internacionais. Se o regime recebesse, por estar admoestando o clero brasileiro, uma crítica direta do papa, cairia por terra um dos pilares do discurso militar para a tomada do poder: o de estarem protegendo a civilização ocidental-cristã, pois o principal símbolo e a principal instituição que construiu

¹⁸⁹ Relatório Global do ano de 1976, recebido em 18 abr. 1977. Arquivo Antônio Azeredo da Silveira - CPDOC/FGV.

¹⁹⁰ *Idem.*

essa civilização estaria contra os militares. Como explicar isso a milhões de católicos?

Neste capítulo, procuramos mostrar que certos militares e embaixadores brasileiros no Vaticano ainda acreditavam estar participando de uma cristandade, ou seja, de um regime de colaboração entre Igreja e Estado. Os militares fizeram a "revolução" pensando que estavam defendendo a civilização ocidental cristã do movimento comunista internacional. A Igreja, por sua vez, não queria perder a influência que tinha sobre o Estado, nem muito menos sobre a sociedade. O envolvimento da Igreja nos movimentos sociais, não deixando o catolicismo virar uma religião de foro íntimo, acabou gerando conflitos com o Estado, que não sabia como solucioná-los sem desqualificá-los, rotulando-os sempre de subversivos. O envolvimento dela em questões temporais, se não fosse para ajudar o Estado, era visto muitas vezes como revolucionário. O governo não entendia como a instituição que defendia a moral cristã poderia ficar contra ele.

No final dos anos 1960, com a prisão e a perseguição de padres e de bispos acusados de comunistas pelas alas mais radicais dos militares, até parte do clero conservador brasileiro começou a criticar os atos dos governos e, por fim, a denunciar a prática de tortura, gerando um conflito Igreja e Estado. Essa atitude oposicionista acabou por construir uma imagem de combatividade da Igreja brasileira ao regime militar, que prevaleceria historicamente, em função da luta de alguns setores contra a ditadura militar brasileira, como a portadora da "voz dos que não têm

voz".¹⁹¹ Nos estudos sobre o período, prepondera a leitura que valoriza a imagem de oposição da Igreja que, na verdade, não corresponde precisamente ao que aconteceu. De fato, durante os 21 anos do regime militar, a Igreja e o Estado viveram em constantes conflitos. As duas instituições, que permaneceram unidas durante séculos,¹⁹² estariam uma contra a outra agora. A repressão a bispos e padres reforçaria essa impressão. Contudo, é interessante notar que, mesmo nos momentos de crise, houve diálogos entre governo e Igreja para diminuir as zonas de conflitos.¹⁹³

O conflito diplomático com o Vaticano era uma importante preocupação do governo brasileiro. A condenação direta e enfática dos atos do governo pelo papa seria desastrosa para os militares. O diálogo entre os dois Estados foi um meio de os militares evitarem maiores críticas por parte da Igreja. O governo brasileiro, num primeiro momento, tentou até mesmo indicar nomes de alguns bispos para dioceses importantes. Também pretendeu que o Vaticano não enviasse para cá padres que tivessem idéias contrárias ao regime. No entanto, a Cúria Romana não consentiu com estas práticas dos militares. Mas isso também não quer dizer que esforçou-se por fazer o contrário. Por mais que o Vaticano não aceitasse uma ingerência direta nas escolhas dos prelados, era do interesse desse Estado evitar

¹⁹¹ Ver ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 203. SALEM, Helena. *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981.

¹⁹² No império, houve uma ruptura com a crise político-religiosa que colocou uma parte da Igreja contra o imperador. Na passagem do Império à Primeira República, houve a laicização do Estado, o que estreitou a ligação entre a Igreja brasileira e a universal. Mas, mesmo após a separação da Igreja do Estado, ela continuou a ser a religião semi-oficial do Brasil. LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Op. cit.* p. 16 e 65.

¹⁹³ Ver, especialmente, SERBIN, Keneth. *Op. cit.* Roberto Romano também criticou o populismo da Igreja brasileira. Ver ROMANO, Roberto. *Op. cit.*

conflictos.

REPRESENTANTE DO GOVERNO OU CATÓLICO?

A diplomacia é uma arte,
não é uma ciência. De maneira que
o sujeito tem que ter os
elementos constitutivos de um
artista. (...) E tem que ter uma
dose moderada de burocrata, tem
que lidar com o *bureau* sem se
escravizar.

(Vasco Leitão da Cunha)

A carreira diplomática sempre foi seguida por aqueles que possuíam uma formação humanística. Um bom diplomata deveria conhecer tanto as minúcias da etiqueta diplomática e saber falar sobre as difíceis opções da política externa quanto conhecer os clássicos da literatura e da história universal. Um diplomata tinha de ter um pouco de ator, pois representava o seu país no teatro do mundo. No caso de países que possuíam pouca relevância no cenário mundial, o diplomata tinha mais destaque ainda. Os países da América Latina, inclusive o Brasil, logo após as suas independências, mandavam para a Europa os seus "melhores". Era de suma importância demonstrar que suas elites se entrelaçavam com as nobrezas do Velho Continente e que aquela parcela morena, mulata, não se diferenciava em conhecimentos e gosto dos seus pares da Europa. Eram enviados poetas, eruditos e homens de cultura.¹⁹⁴

A imagem desse tipo de diplomata foi belamente representada no quadro *Os Embaixadores*, de Hans Holbein, e muito bem interpretada por Alberto da Costa e Silva (ele mesmo um diplomata, escritor e historiador):

Na mesa que os dois embaixadores ladeiam, Hans Holbein colocou, para que os víssemos ou os imaginássemos uns atrás dos outros, grossos livros, cartas geográficas, rolos de documentos, um sextante, um astrolábio, um globo terrestre, uma luneta, um compasso, um alaúde, e mais isto, e mais aquilo, uma porção de objetos que parecem desligados entre si, mas que nos contam quem e como eram aqueles homens bem vestidos, de barbas bem aparadas e de olhos muito agudos, dos quais não se afasta uma certa tristeza ou um certo cansaço diante do teatro do mundo. Eis a imagem canônica do diplomata, daquele que se escolhia para representar, primeiro, o seu rei e, mais tarde, o seu povo. Esperava-se dele que soubesse olhar os astros, ler os mapas, conhecer as leis, discutir os filósofos, decifrar os poetas, dominar o latim e os idiomas das cortes e das ruas, desenhar com precisão, tocar ao menos um instrumento musical, usar a espada, conversar com engenho e graça, distinguir entre vinhos e temperos, dançar com elegância, falar com eloquência e saber quando convinha o cicio e quando cabia a voz alta. Dele se queria que pudesse discorrer sobre qualquer assunto e que mostrasse nas terras que não a sua que esta, fosse ou não poderosa, era, antes de mais nada, culta. Representava-se, sendo.¹⁹⁵

O Itamaraty sempre se orgulhou de reunir em seus quadros nomes expressivos da cultura brasileira, como Joaquim Nabuco, Oliveira Lima, João Guimarães Rosa, João Cabral de Melo Neto, José Guilherme Merquior e Antônio Houaiss. Durante o século XX, houve um processo de profissionalização do corpo diplomático brasileiro,¹⁹⁶ através do qual foi substituída a velha diplomacia de "punhos de renda" - cuja principal característica, como nos fala Alberto da Costa e Silva, era essa arte de representar tão finamente seu país - pela moderna diplomacia que enfatizaria uma dimensão profissional e burocrática da carreira e, sobretudo, a busca pragmática da defesa dos interesses nacionais, notadamente os econômicos. Na diplomacia de "punhos de renda", o diplomata devia ser

¹⁹⁴ SILVA, Alberto da Costa. *Diplomacia e cultura*. In ____ (org.). *O Itamaraty na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002, p. 22.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ CASTRO, Flávio Mendes de Oliveira. *História da Organização do Ministério das Relações Exteriores*. Brasília: Unb, 1983. Ver p. 219 em diante.

dissimulado, ou seja, teria a incumbência de agradar as autoridades do país onde estava para que conseguisse efetivar os interesses do seu governo. Com o advento da diplomacia moderna, o diplomata deveria buscar uma formação mais técnica nas áreas de economia e direito internacional. Mesmo assim, o costume brasileiro de indicar como representantes intelectuais, escritores etc. persistiu: José Jobim, o embaixador brasileiro em Roma de 1968 a 1973, fora jornalista antes de entrar no Itamaraty. No Vaticano, o embaixador podia reviver a velha atuação diplomática: nenhuma negociação prática, apenas gestos, tratativas, dissimulações etc.

Além disso, os diplomatas que iam para o Vaticano tinham uma especificidade: certamente eram católicos praticantes e muito ciosos das coisas da Igreja, evidentemente reverenciando o papa. O embaixador Henrique de Souza Gomes, comentando a encíclica *Pacem in Terris*, ressaltava "a simplicidade evangélica dos seus conceitos". Reclamava que o mundo moderno comprometia a própria existência moral dos homens, que "perdem o conhecimento de si mesmos ou a consciência de seu débito para com Deus e com os demais homens".¹⁹⁷ Falando das dificuldades da Igreja em refazer as suas concordatas com a Argentina, Espanha e outros países, Gomes comentava a crise que atravessava a Igreja em alguns países: a crise de "obediência".

Tempos de após-concílio, dirão alguns, mas a verdade é que, em consequência das decisões do Concílio Vaticano II, algumas das quais radicalmente inovadoras, percebe-se um acentuado desequilíbrio que pode facilmente levar à desobediência.

¹⁹⁷ Carta-telegrama recebida da embaixada brasileira no Vaticano, 19 abr. 1963, n. 16. "Repercussão da Encíclica "Paz na Terra"". AHI.

O embaixador deixou ainda clara a sua insatisfação com os padres que não trajavam mais batina:

Estavam uns de batina, outros de *clergyman*, mas entre eles vinha, como simples espectador, numa indumentária incrível, em mangas de camisa ou de mangas arregaçadas, um padre espanhol.¹⁹⁸

Mesmo antes do golpe militar, era comum os embaixadores fazerem comentários sobre os discursos, as encíclicas papais, as reuniões de organismos da Igreja, o Concílio Vaticano II.¹⁹⁹ Pedidos da Secretaria de Estado do Brasil de informações sobre o posicionamento e as atitudes internacionais da Igreja, suas questões internas, como as tendências da política da Santa Sé e as nomeações para cargos de importância e as relações com o Brasil sempre foram solicitadas pelo Itamaraty e enviadas pelos embaixadores brasileiros.²⁰⁰

Mas o golpe intensificou esta comunicação, claramente visível na maior produção de documentação secreta ou confidencial. Antes de 1964, essa produção era irrisória.

¹⁹⁸ Ofício secreto recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 26 jul. 1966, n. 207. "Dificuldades da Igreja. Argentina, Espanha e outros países". *AHI*.

¹⁹⁹ Carta-telegrama recebida da embaixada brasileira no Vaticano, 30 jan. 1959, n. 5. "Anúncio de convocação de um Concílio Ecumênico". Carta-telegrama recebida da embaixada brasileira no Vaticano, 4 fev. 1959, n. 7. "Nomeações no episcopado brasileiro". Carta-telegrama recebida da embaixada brasileira no Vaticano, 14 nov. 1961, n. 115. "Mudança do hábito eclesiástico". Carta-telegrama recebida da embaixada brasileira no Vaticano, 14 fev. 1962, n. 6. "Composição do Sacro Colégio". Carta-telegrama recebida da embaixada brasileira no Vaticano, 26 nov. 1962, n. 75. "Concílio Ecumênico Vaticano II, esquema teológico". Carta-telegrama recebida da embaixada brasileira no Vaticano, 27 dez. 1962, n. 91. "Repercussão na imprensa européia dos discursos natalícios do papa João XXIII". *AHI*.

²⁰⁰ Despacho expedido da Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à embaixada brasileira no Vaticano, 20 ago. 1962, n. 6. "Relatório Mensal". Ofício confidencial recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 28 jan. 1958, n. 6. "A Igreja e a situação política italiana". Artigo do cardeal Ottaviani. Ofício confidencial recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 20 nov. 1959, n. 142. "Relações entre a Santa Sé e a Itália. Declarações do presidente Gronchi sobre as concordatas". *AHI*.

Após o golpe, não só aumentou a massa de documentos secretos, como também a sua "qualidade", ou seja, os embaixadores produziram mais ofícios e telegramas secretos cada vez mais volumosos.

Como já dissemos, a burocracia diplomática do Itamaraty, como as outras burocracias estatais, sofreu a influência do discurso da comunidade de informações, fazendo com que os embaixadores passassem não meramente informações rotineiras, mas aquelas que ajudavam o governo na luta ideológica contra as esquerdas.²⁰¹ Assim, o Itamaraty chegou a pedir ao embaixador para procurar alguma alta autoridade da Secretaria de Estado do Vaticano e que lhe dissesse que o governo estava preocupado com as idéias e as atitudes do clero brasileiro, ou que indicasse o nome de algum padre para ocupar alguma diocese importante.²⁰² Por outro lado, o embaixador respondia com desenvoltura, solicitando informações da mesma forma, para que pudesse conversar com os seus "contatos".²⁰³

Os embaixadores começaram também a tratar muito das relações do Vaticano com os países comunistas.²⁰⁴ Num ofício enviado ao ministro de Estado das Relações Exteriores, Magalhães Pinto, o diplomata Nelson Alves da Fonseca,

²⁰¹ Ver capítulo 2.

²⁰² Despacho secreto expedido da Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à embaixada brasileira no Vaticano, 22 jul. 1966, n. 7. "Atividades políticas do clero no Brasil". *AHI*.

²⁰³ Telegrama secreto recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 8 ago. 1966, n. 49. "Atividades políticas do clero no Brasil". *AHI*. "Em aditamento ao seu telegrama n. 48, rogo também enviar-me toda a documentação possível acerca das atividades dos beneditinos na Bahia, dos dominicanos em Belo Horizonte, dos incidentes havidos naquela cidade, texto do manifesto dos Bispos do Nordeste, assim como as declarações atribuídas ao arcebispo de Porto Alegre".

²⁰⁴ Ofício secreto recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 30 jul. 1964, n. 170. "Posição da Santa Sé com relação à fronteira ocidental da Polônia". Carta-telegrama expedida da Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil à embaixada brasileira no Vaticano, 22 mar. 1965, n. 4. "Relações do governo de Fidel Castro com a Igreja Católica em Cuba". *AHI*.

substituto de Henrique de Souza Gomes, classificou de "encontro histórico" a suposta visita (segundo rumores no Vaticano, o papa teria convidado o patriarca após uma visita de eclesiásticos à Rússia) do patriarca de Moscou a Roma. Com ela, diz Fonseca, o Vaticano poderia lançar mão desse pretexto para retribuir com uma visita de Paulo VI à URSS, onde teria a chance de encontrar-se com os dirigentes comunistas. Apesar do papa desmentir as notícias de sua intenção de visitar a Rússia, o diplomata acreditava que a visita dos eclesiásticos à URSS fora um "balão de ensaio" da Santa Sé, esperando uma iniciativa mais concreta por parte do patriarca russo. Para Fonseca, as idéias e práticas sociais da Igreja e sua obra em favor da paz, temas constantes das missões católicas na Rússia, evidenciariam as condições iniciais para ser estabelecido um diálogo Moscou-Roma. Lembrou vários antecedentes que ajudariam essa aproximação. Recordou que, em 1963, a Igreja Católica enviou um bispo suíço aos festejos das bodas de ouro episcopais do patriarca de Moscou, como agradecimento pela presença de observadores ortodoxos no Concílio Vaticano II, e que logo a seguir houve trocas de mensagens e delegações pela morte de João XXIII e eleição de Paulo VI. Mas o passo mais importante, assim acreditava o diplomata, fora no Simpósio Interconfessional de Genebra em julho de 1966. O patriarca Aleixo enviara o metropolitano de Leningrado, Nikodim, segundo Fonseca, já considerado o futuro patriarca, e que teria "opiniões formadas sobre a doutrina social da Igreja Católica". Um observador católico, monsenhor Willebrans, apresentou-lhe uma proposta de discutir o problema da aproximação. Em dezembro houve uma reunião em Leningrado entre eclesiásticos católicos e ortodoxos. Logo após, Nikodim foi a Roma. No entanto,

apesar do interesse positivo da Igreja Ortodoxa sobre os pontos-de-vista teológicos da Igreja Católica, Fonseca informava que não houvera o menor sinal de aproximação até aquele momento.

Fonseca indagava-se sobre o que diria o patriarca Aleixo em Roma? Como o papa manifestar-se-ia em Moscou?

É de se supor que, diante da eventualidade de tais visitas, seriam confirmados os anseios sociais e pacíficos da Santa-Sé, manifestados através de um sincero desejo de união entre os cristãos, sem segundas intenções de supremacia.

Apesar da benevolência da análise do diplomata em relação ao Vaticano, ele reconhecia alguns problemas. Porém, esses problemas seriam referentes ao governo soviético. Lembrou das dificuldades que teve a missão católica, entretanto, ela teria conseguido o seu principal objetivo: conseguido, com a anuência das autoridades russas, uma possível abertura de um consulado católico "permanente" em Moscou, tendo como finalidade estabelecer um contato duradouro entre Roma e Moscou.²⁰⁵

Os diplomatas também falavam das tensões internas dentro da Igreja.²⁰⁶ Analisando as declarações do cardeal Leo Joseph Suenens, arcebispo de Malines e Bruxelas, José Jobim explicava a Magalhães Pinto que o primaz da Bélgica tocara em assuntos que eram os temas favoritos das "correntes de contestação", como a "reforma do processo de eleição dos papas, a parcialidade do jornal *L'Osservatore Romano*, que se faria porta-voz de uma determinada teologia". Na verdade, apesar do embaixador acreditar que as declarações do cardeal Suenens representassem "os novos

²⁰⁵ Ofício confidencial recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 30 mar. 1968, n. 72. "Relações Santa-Sé-U.R.S.S". *AHI*.

²⁰⁶ Ofício recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 2 jan. 1969, n. 4. "Contestação na Igreja italiana. Dom Enzo Mazzi, pároco de

valores que estão surgindo tanto na Igreja como no mundo", o cardeal estava apenas reivindicando as velhas teses do conciliarismo, ou seja:

(...) a reivindicação em favor dos bispos de muitas das tarefas que hoje ainda se atribui privativamente o Santo Padre, entre as quais se poderiam citar: a) governar a Igreja em forma colegiada com o papa; b) participar da elaboração das encíclicas; c) participar colegiadamente da definição da fé e da moral, segundo o princípio de que o Espírito Santo não assiste somente o papa, mas também a comunidade de pastores; d) governar autonomamente segundo o princípio de que a Igreja não constitui um poder centralizado, mas, tanto historicamente como o Cristo a fundou, quanto teologicamente, consiste numa Comunhão das Igrejas particulares, vinculadas a um centro que são a Igreja de Roma e seu chefe.

O cardeal reprovava ainda o modo como era escolhidos os cardeais, eleitos por escolhas pessoais do papa, e a predominância dos italianos na Cúria Romana. Reclamava também que os núncios, "embaixadores e guardiães das leis canônicas e dos bispos locais", em vez de bispos, deveriam ser escolhidos entre os fiéis leigos. Isso, para Jobim, demonstraria a "atual tendência existente na Santa Sé para o esvaziamento de poder dos núncios apostólicos em favor da crescente importância das conferências episcopais". O embaixador acreditava que, pelo que costumava "ouvir de prelados e outras autoridades eclesiásticas brasileiras", as declarações do cardeal Suenens coincidiam, em diversos aspectos, com a atual orientação da CNBB e da CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil).²⁰⁷ O cardeal Suenens seria assunto de outros ofícios: em um, encaminhado ao ministro, o embaixador informou que o cardeal teria sido repreendido pelo decano do Sacro Colégio dos cardeais,

Isolotto". Ofício recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 7 jan. 1969, n.13. "Críticas à posição de teólogos da Igreja". *AHI*.

²⁰⁷ Ofício confidencial recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 28 maio 1969, n. 206. "Críticas à Igreja. Entrevista do cardeal Joseph Suenens, arcebispo de Malines e Bruxelas". *AHI*.

cardeal Tisserant, pelo prefeito da Congregação para o Ensino Católico, cardeal Garrone, e pelo secretário de Estado do Vaticano, cardeal Villot, e que o papa fez um discurso crítico ao primaz de Bruxelas.²⁰⁸

Em novembro de 1968, o governo brasileiro trocou seu embaixador brasileiro no Vaticano. Assumiu, no lugar de Henrique de Souza Gomes, o embaixador José Jobim, que permaneceria até 1973.²⁰⁹ Ele estudara na Escola Superior de Guerra, fazendo o curso de investigações.²¹⁰

Jobim fez um longo ofício secreto ao ministro das Relações Exteriores do Brasil, Magalhães Pinto, no qual tentou mostrar as contradições da Igreja Católica e a origem do problema, que, para ele, encontrar-se-ia na

realização do Concílio Vaticano II, cujas resoluções deram à Igreja um impulso modernizador que se poderia classificar como revolucionário (...) porque, senhor ministro, a grande renovação empreendida pelo Concílio Vaticano II abriu para a Igreja Católica o caminho para uma adaptação que os setores menos equilibrados do catolicismo chegam a chamar de nova religião, que seria mais ajustada ao homem moderno, mais engajada na solução dos problemas do mundo atual. Nessa renovação se encontraria, inclusive, a meu ver, as origens dos mal-entendidos que alimentam alguns atritos entre a Igreja e o Estado no Brasil.²¹¹

²⁰⁸ Ofício confidencial recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 30 jun. 1969, n. 234. "Discurso do santo padre ao Sacro Colégio dos cardeais. Declarações do cardeal Suenens". Ofício confidencial recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 10 jul. 1969, n. 242. "Discurso do santo padre. Declarações do cardeal Suenens à revista *Paris Match*". *AHI*.

²⁰⁹ Telegrama confidencial recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 14 nov. 1968, n.58. "Entrega de credenciais do embaixador José Jobim". *AHI*.

²¹⁰ Ver o ABREU, Alzira Alves de, BELOCH, Israel, LATTMAN-WELTMAN, Fernando, LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer (Orgs.). *Dicionário Histórico-Bibliográfico Brasileiro*. Op. cit. p. 2843. Sobre a informação do curso de investigações na ESG, Ofício secreto da Embaixada no Vaticano, 27 jan. 1969, n. 46. "Remessa de cópias extras". Pasta Relações Políticas (42)(98), tomo II. *AHI*.

²¹¹ Ofício secreto recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 27 jan. 1969, n. 45. "Relações entre o Estado brasileiro e a Igreja católica", p. 1. Pasta Relações Políticas (42)(98), tomo II. *AHI*. Considero essa fonte muito importante não somente pelo seu tamanho (possui 51 páginas, sem contar os anexos, o que é excepcional para um ofício), mas principalmente pelas anotações, que produziram uma nova

Nesse ofício secreto, de 27 de janeiro de 1969, pudemos observar uma longa análise do embaixador brasileiro sobre as relações entre o Estado e a Igreja Católica brasileira, já tratada no capítulo anterior. Nele, Jobim esperava fornecer algumas possibilidades de entendimento dissipando dúvidas existentes.

Toda a transformação ocorrida na Igreja durante o século XX não foi entendida, por ele, apenas como um *aggiornamento* da Igreja. A renovação da Igreja seria a causa dos conflitos entre ela e o Estado brasileiro. Mas o embaixador tinha de lidar com um sério problema pessoal: ele via o papa como "Santidade, chefe e pastor da Igreja".²¹² Declarava-se católico e sabia o quanto era difícil a sua missão, pois, muitas vezes, "a voz do papa ou de um colaborador torna-se a de um pastor".²¹³ Reconhecia, portanto, que, para ele e para muitos, o poder do papa não se reduzia às questões temporais. Utilizando-se da velha distinção entre as duas esferas, acreditava que a Igreja era a instituição perfeita no plano espiritual, enquanto que o Estado o seria no plano temporal.²¹⁴ Note-se, aí, uma particularidade importante deste estudo: semelhante questionamento jamais ocorreria a qualquer outro embaixador brasileiro. De fato, somente no caso das relações entre o

leitura sobre o documento e sua circulação, pois ela foi produzida pelo próprio embaixador brasileiro para ser entregue diretamente ao ministro das Relações Exteriores, passando por vários secretários até chegar à mão do presidente da República. Um funcionário do Itamaraty, em um *memorandum* ao secretário geral sobre o ofício, disse que se tratava de um "importantíssimo trabalho, talvez um dos mais bem elaborados pelo embaixador do Brasil junto à Santa Sé, cujas responsabilidades aumentaram consideravelmente nesses últimos anos". *Memorandum* para o secretário geral, 30 jan. 1969. Pasta Relações Políticas (42)(98), tomo II. O ofício foi encaminhado para o Estado Maior das Forças Armadas, aos "Estados Maiores da Marinha, Exército e Aeronáutica", ao Conselho de Segurança Nacional e ao Serviço Nacional de Informações.

²¹² Ofício secreto n. 45, *Op. cit.* p. 4.

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ *Idem*, p. 7.

Brasil e o Vaticano houve a interferência de um aspecto simbólico tão particular que, talvez, também possa ser verificado, em grau e qualidade bastante distintos, nas relações do Brasil com Portugal, haja vista os tradicionais e retóricos "laços" que unem as antigas colônia e metrópole. Porém, no caso das relações com o Vaticano, as circunstâncias transcendentais que constrangiam o embaixador certamente afetavam, de algum modo, todo o governo brasileiro.²¹⁵ Não se tratava, apenas, da relação entre dois países, mas da relação do maior país católico com o Estado mentor dessa filiação religiosa.

O embaixador apontava que a Igreja sempre fora marcada por palavras rígidas, como "inquisição" e "excomunhão". Mas que, nos últimos tempos, houvera uma mudança na imagem da Igreja. Ele reconhecia a sua historicidade, não só no seu aspecto jurídico, mas também nos seus conceitos teológicos e morais.²¹⁶

Havia, para o embaixador, dois tipos de contestação dentro da Igreja, dentre as quais algumas eram alheias ao "verdadeiro processo de renovação". Se a Igreja e o papa eram, para ele, infalíveis na questão da fé, o embaixador teve, assim, de buscar alguma explicação para as formas de contestação de certos setores da Igreja com as quais ele não concordava e que entravam em conflito com o Estado brasileiro.²¹⁷ Ele teve de demonstrar quais seriam, segundo seu ponto de vista, as contestações errôneas e as certas.

O embaixador escreveu sobre o diálogo da Igreja com outros crentes e com não-crentes. Deste último grupo consta o marxismo, corrente que mais interessava a quem leu e

²¹⁵ O general Antônio Carlos Muricy era um bom exemplo do constrangimento sofrido por militares que eram católicos praticantes. Ver SERBIN, Kenneth. *Op. cit.* p. 134-157.

²¹⁶ *Idem*, p. 8.

²¹⁷ *Idem*, p. 9.

marcou o ofício. Quem sublinhou o documento tinha leituras sobre a Igreja, tanto que, em várias partes do documento, a interpretação do diplomata foi criticada. Quem fez anotações no ofício não era provavelmente de formação católica, no sentido de que não aceitava facilmente a maior parte das idéias advindas da Igreja, questionando-as com pensadores laicos. Para o embaixador, as denúncias das tensões sociais provocariam seu agravamento através da violência social. Segundo ele (citando a Conferência Episcopal de Medellín), o cristão preferia a paz à guerra. Assim, só uma interpretação facciosa poderia apontar rebeldia, na expressão do papa e dos bispos que estavam reunidos em Medellín, contra os governos.²¹⁸

Mas o embaixador tinha de explicar a posição tomada pela Igreja, que não poderia ser contra o governo. O que importa, segundo a sua interpretação, é a mudança das consciências dos indivíduos, cujo egoísmo provocaria injustiças. A Igreja não se colocaria contra os Estados e tampouco encorajaria soluções violentas, ou seja, revolucionárias.

O estado de rebeldia de uma parte da hierarquia, segundo o embaixador, seria um dos motivos da crise na Igreja. Ele demonstrava preocupação com as discussões teológicas. Apontava que, na Holanda, padres defendiam o divórcio e o homossexualismo e que, na França, como em outros países, havia o surgimento de grupos de pesquisa em diversas dioceses com o objetivo de estudar a situação do clero e a inserção do padre no mundo. O comentador, nesta passagem, escreveu à mão: "na realidade trata-se de readaptação do padre à sociedade industrial".²¹⁹

²¹⁸ *Idem*, p. 14 e segs.

²¹⁹ *Idem*, p. 19 e 20.

O embaixador afirmou serem três as tendências existentes que se manifestavam em relação ao poder dos bispos. A primeira seria a intenção de dar maior responsabilidade aos bispos em suas dioceses, e isto partiria do próprio papa, a segunda seriam as manifestações do clero em desacordo com os bispos e a terceira o reconhecimento da autoridade das conferências episcopais, que estaria acima da autoridade individual de cada bispo. Para ele, as divergências existentes entre os bispos e as conferências episcopais levaram o papa a convocar um sínodo extraordinário, onde estiveram todas as conferências episcopais nacionais, para exigir maior unidade entre elas.²²⁰ O embaixador apenas mencionou o Concílio Pastoral Holandês, mas as citações escolhidas são sintomáticas e demonstram bem as preocupações que ele e o governo têm em relação à Igreja. No concílio houve declarações como: "É preciso canonizar Che Guevara" e "A Igreja deve se tornar um movimento de pressão".²²¹ Escreveu também sobre a demissão de um bispo austríaco, que tinha postura bastante progressiva e que permitia que os clérigos convivessem com os operários, e sobre o movimento crescente a favor do casamento dos padres. Essa ação reformadora do clero e do episcopado acabaria sendo apoiada por leigos: "uma das técnicas de agitação do laicato consiste na organização de 'grupos espontâneos' para apoiar a direção das paróquias que estão tentando uma experiência de vida comunitária", frase que não passou despercebida ao leitor que a sublinhou.²²² Sobre a Ação Católica, afirmou que vinha sendo, apesar de disciplinada, também bastante envolvida. Explicitou a opinião do papa em relação à postura que ela

²²⁰ *Idem*, p. 20.

²²¹ *Idem*, p. 21.

²²² *Idem*, p. 22 e 23.

devia tomar, de "obediência total e imediata às hierarquias".²²³ Todo essas citações de movimentos na Igreja visavam demonstrar as contestações que estariam em desacordo com o Vaticano e, por isso, eram consideradas, por ele, idéias com as quais o governo não deveria estar em acordo.

O diálogo da Santa Sé com governos marxistas e suas relações pastorais e diplomáticas com países socialistas também era visto pelo embaixador como problemático. Esta parte também chamou a atenção do leitor, que não deixou de sublinhá-la.²²⁴ O embaixador percebia a mudança da postura do pontificado de Pio XII em relação ao de João XXIII e a coincidência de ascensão ao poder de Nikita Krushev na União Soviética, o que permitiu um "degelo" nas relações entre a Santa Sé e Moscou.

Isto constitui, porém, motivo suficiente para que pessoas menos conhecedoras do catolicismo insistam em se referir a Sua Santidade João XXIII como um "papa de esquerda" e estendam a seu sucessor e continuador de sua obra, o Papa Paulo VI, igual epíteto.²²⁵

Depois de longo histórico sobre as relações entre o Vaticano e os Estados socialistas pela busca de um diálogo, o embaixador concluía afirmando "o fato de a Santa Sé estabelecer relações diplomáticas não significa um julgamento favorável do regime ou da ideologia do país estrangeiro, com o qual as mantém".²²⁶ Citou representações diplomáticas do Vaticano em alguns países, como Cuba, e reiterou: "Não pode decorrer desses episódios nenhuma acusação nem suspeita contra a Igreja, sua doutrina ou seus bispos e sacerdotes(...)".²²⁷

²²³ *Idem*, p. 23.

²²⁴ *Idem*, p. 23 e 24.

²²⁵ *Idem*, p. 24.

²²⁶ *Idem*, p. 27.

²²⁷ *Idem*, p. 28.

Essas foram as premissas que ele considerou necessárias para que se analisasse o problema da Igreja na América Latina e, finalmente, no Brasil. Ele não se esqueceu de que o conflito entre a Igreja no Brasil e o governo devia ter uma solução:

Mas para haver um entendimento entre o governo e a Igreja, não se pode partir do pressuposto de que bispos, cardeais e até mesmo o Santo Padre estivessem comprometidos com a ideologia marxista e com a política da União Soviética, da China ou de Cuba(...). A verdade é que na história do Brasil só existiram e existem duas instituições perenes e de âmbito nacional: a Igreja e as Forças Armadas, estas como sustentáculo do Estado. Essas duas instituições se preocupam com os problemas nacionais e estão profundamente enraizadas no povo.²²⁸

Tratou também da situação da Igreja na América Latina. Segundo o embaixador, o clero latino-americano estaria considerando indispensável libertar-se da "tutela da Cúria Romana". Para essa autonomia, a hierarquia latino-americana advogou uma limitação do poder dos nuncios. Ele estava se referindo a uma nota distribuída pela Secretaria da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil na qual se "exime o Nuncio Apostólico de responsabilidades que agora cabem precipuamente à referida Conferência e aos próprios bispos". Mas o embaixador, por outro lado, apontava que o papa Paulo VI já havia chamado a atenção para o fato de que os bispos,

em união com o papa, são os chefes da Igreja, individualmente, como sucessores dos apóstolos, não se devendo portanto exagerar a responsabilidade coletiva dos órgãos colegiados como as conferências ou concílios regionais em detrimento da responsabilidade pastoral de cada um deles na sua diocese.²²⁹

Os militares não entendiam muito bem a hierarquia da Igreja, apesar de respeitarem-na. Isso causava um certo desconforto entre os militares, que não conseguiam entender

²²⁸ *Idem*, p 28 e 29.

direito como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil podia fixar metas e linhas de ação sem que cada diocese lhe devesse necessariamente obediência: "equivalia à existência de um comando incapaz de comandar".²³⁰ Seja como for, os militares sabiam do interesse que a Cúria Romana tinha em diminuir o poder dessas assembleias nacionais de bispos.²³¹

Quando Jobim escreveu sobre o posicionamento da Igreja em favor da luta pelo desenvolvimento na América Latina, o leitor do ofício teve o cuidado de sublinhar a exposição.²³² Ao escrever sobre a Igreja, o embaixador chegou muitas vezes a assumir como seu o discurso da Igreja, defendendo-a:

É fácil concluir daí que, se a Santa Sé não pode fazer concessões ideológicas ao mundo marxista, também não aceita enfeudar-se ao mundo norte-americano (...) sobre a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (...) chegaremos à conclusão de que as teses e resoluções aprovadas naquele conclave se opõem frontalmente ao marxismo mas adotam também, de maneira inequívoca, uma posição anti-norte-americana, analisando e combatendo o predomínio que os Estados Unidos da América adquiriram sobre a América Latina.²³³

Essa nova missão reformadora da Igreja, segundo o embaixador, contribuía inevitavelmente para criar atritos e conflitos com grupos comprometidos com as estruturas vigentes e com os governos nacionais. Para ele, não havia, desde a questão religiosa do século XIX, problemas tão alarmantes que resultassem em conflitos entre o clero do Brasil e o governo. Reconhecia, portanto, que havia uma crise atravessando as relações entre a Igreja e o Estado brasileiro, mas que seriam "crises localizadas que não atingiram regiões inteiras e muito menos a totalidade da

²²⁹ *Idem*, p. 29.

²³⁰ GASPARI, Elio. *Op. cit.* p. 244.

²³¹ REESE, Thomas J. *O Vaticano por dentro*. Bauru: EDUSC, 1998, p. 51.

²³² Ofício secreto n. 45, *Op. cit.* p. 31.

²³³ *Idem*, p. 31 e 32.

Igreja nacional". Jobim admitia a improvável tese de que seriam confrontos entre autoridades regionais do governo e do clero, "não se tendo envolvido nunca autoridades nacionais do mais alto nível". Realmente, até 1969, boa parte do episcopado brasileiro deixou que os baixos escalões do clero fossem reprimidos.²³⁴ Ele classificava a Igreja brasileira em três grupos: "reformistas avançados, reformistas moderados e conservadores".²³⁵ O embaixador acreditava que a maior manifestação de bispos a favor de reformas surgia justamente em dioceses onde havia grande desigualdade social. Seria, assim, explicável que houvesse mais reformistas avançados nas dioceses do Nordeste. E, dependendo da interpretação pessoal de cada bispo, não era extraordinário que alguns defendessem idéias de filósofos católicos como

a negação do direito de propriedade (tese de Santo Tomás Morus), a liceidade da violência contra o governo (tese de Santo Tomás de Aquino, repetida com ligeira modernização pela Conferência de Medellín), a necessidade de um mínimo de riqueza material para tornar possível a vida espiritual (tese de Santo Tomás de Aquino, atualizada por Paulo VI na encíclica "Populorum Progressio").²³⁶

Não nos interessa aqui saber se são adequadas essas últimas afirmativas, mas sim que elas chegaram ao secretário de Estado, ao ministro das Relações Exteriores e ao presidente da República. Para o embaixador, dependendo da interpretação, poder-se-ia chegar a situações de conflitos entre as autoridades eclesiais e o governo, cabendo a este último saber quais eram as autênticas manifestações cristãs.

Antes de fazer o resumo do longo ofício, o embaixador

²³⁴ SERBIN, Kenneth. *Op. cit.* p. 104.

²³⁵ Ofício secreto n. 45, *Op. cit.* p. p. 34.

²³⁶ *Idem*, p. 35.

²³⁹ *Idem*, p. 43 e 44.

finalizava não esquecendo da importância do catolicismo dentro do país e para o governo:

Não tenho dúvida de que na defesa da missão da Igreja - que não é um capítulo mas a própria súpula de nossa história - se uniriam não só os católicos como todas as autoridades governamentais - tanto civis como militares - a todos aqueles que prezem os valores próprios da civilização brasileira, eminentemente cristã.²³⁹

Em seu relatório anual de 1976, o embaixador A.B.L. Castello Branco comentou que havia duas "graves e opostas manifestações de dissenso na Igreja", ambas condenadas pelo papa. A primeira seria do monsenhor Marcel Lefebvre que contestaria não só as reformas litúrgicas, mas também a política externa do Vaticano, em particular com os regimes comunistas do leste europeu, e a própria autoridade do papa. Lefebvre, fundador da Fraternidade Sacerdotal São Pio X, se opôs ao Vaticano II, defendendo que a missa deveria ser ainda feita nos moldes do Concílio de Trento. No relatório, Castello Branco deixa transparecer sua simpatia por Lefebvre:

O impacto da conduta de monsenhor Lefebvre se deveu, em essência, ao fato de que representa a mais notória contestação de direita surgida desde o Concílio no seio da Igreja, de que se trata de um bispo, de um padre inatacável em seus antecedentes e na sua dedicação ao sacerdócio, de que se trata de um europeu, de um francês, de que suas teses contestatórias correspondem, essencialmente, às causas do mal estar que aflige uma considerável parcela das gerações católicas pré-conciliares.

O embaixador, como boa parte dos militares, via-se dentro dessa parcela de católicos que ainda não compreendiam o Concílio Vaticano II.

Outra contestação, segundo o embaixador, mais grave, "porque mais difusa e menos aberta e frontal, veio da esquerda católica":

Estes (...), proclamando-se cristãos, mas fazendo uma análise marxista da história (...), mereceram também, no curso de

1976, severa condenação por parte da Igreja. (...) O papa que, em público e com grande solenidade, condenara monsenhor Lefebvre, também em público negou qualquer autenticidade católica ao pensamento dos cristãos pelo socialismo.²⁴⁰

O diplomata brasileira precisava avisar o governo de que Paulo VI condenara a aproximação dos católicos aos movimentos de esquerda. Porque, assim, o regime poderia utilizar-se do discurso do papa para reprovar o clero ou leigos que tivessem um discurso mais radical e para justificar para si mesmo a repressão à Igreja.

Na documentação, podemos ver claramente a filiação religiosa dos diplomatas. Jobim costumava exaltar a figura do papa e enaltecer o Vaticano e a Santa Sé, inclusive, quando distinguia o poder temporal do poder espiritual: "(...) permito-me repetir o que já disse, em comunicações anteriores, a propósito da distinção entre o Vaticano e a Santa Sé; o Vaticano é neutro, a Santa Sé é imparcial".²⁴¹ Jobim exprime muito bem a relação *sui generis* que mantinham os embaixadores brasileiros no Vaticano. Eles se mantinham numa corda-bamba, tinham de satisfazer as requisições da Secretaria de Estado brasileira, mas também tinham de respeitar as suas próprias convicções. Eles acabavam por ter de se curvar perante dois senhores: o governo brasileiro e a Igreja Católica.

²⁴⁰ Relatório Global do ano de 1976, recebido em 18 abr. 1977. Arquivo Antônio Azeredo da Silveira - CPDOC/FGV.

²⁴¹ Ofício confidencial recebido da embaixada brasileira no Vaticano, 23 jun. 1969, n. 226. "Visita do santo padre Genebra. Diálogo ecumênico e ideológico". AHI.

L'OSSERVATORE ROMANO E A DITADURA MILITAR BRASILEIRA

Que fatos são esses? As torturas, por exemplo. Fala-se de torturas como de uma epidemia, difundida em muitas partes do mundo, e diz-se, talvez com algumas intenções políticas, que têm o seu centro num grande país seriamente preocupado com o seu progresso econômico e social e, até agora, estimado por todos e qualificado como livre e sensato.

(Paulo VI)

Ao ser criado, em 1º de julho de 1861, após poucos meses da unificação do Reino da Itália, *L'Osservatore Romano* tinha o objetivo claro de ser um periódico em defesa dos Estados pontifícios. Em 1860, depois de prolongadas lutas, o rei Vítor Emmanuel II, primeiro rei da Itália, tomara para si quase todos os Estados pontifícios, só faltando Roma, que seria capturada e declarada a nova capital da Itália em 1870, eliminando, até a assinatura do Tratado de Latrão, aquele Estado pontifício. O surgimento de *L'Osservatore Romano* está diretamente ligado às derrotas sofridas pelo papa ante o novo Estado italiano: a Questão Romana. Desse modo, nos primeiros meses de 1861, um grupo de intelectuais católicos resolveu criar um jornal que defendesse o Vaticano e pediram permissão para publicá-lo ao papa. Em 26 de junho de 1861, em audiência pública, Pio IX conferia anuência ao regulamento de *L'Osservatore Romano*. O segundo artigo do regulamento trata da finalidade do jornal, que seria, dentre outras, a de "desmascarar e rebater as calúnias que se escalonam contra Roma e contra o pontificado romano e estimular e promover a veneração ao augusto soberano e pontífice". O jornal seria o "espelho

leal e bastante completo não só das opiniões e dos desejos da maioria dos católicos romanos, mas também (...) do próprio governo do papa". No pontificado de Leão XIII, o Vaticano adquiriu a propriedade do jornal, tornando-o órgão oficial de informação da Santa Sé.

No final da década de 1960, o jornal começou a ser publicado em outras línguas, além do italiano e francês. Em 30 de novembro de 1969, surgia a edição portuguesa destinada a todos os países desta língua. O jornal ecoaria a voz do Vaticano e, como defensor da doutrina e das orientações da Santa Sé, comprometer-se-ia com uma "fiel adesão ao pensamento do papa"²⁴² e dependeria diretamente da Secretaria de Estado do Vaticano.²⁴³ O arcebispo de São Paulo e presidente da CNBB, cardeal dom Agnelo Rossi, agradeceu pessoalmente ao papa, que seria, para o cardeal, o "pai comum da cristandade", pela publicação do *L'Osservatore Romano* em português e escreveu um artigo intitulado "O Brasil e este semanário" na primeira edição. Nesse artigo, dom Agnelo Rossi relatou que os bispos reclamavam a "adoção de uma modalidade mais rápida, mais segura, mais objetiva de apresentar ao povo de Deus a palavra do Santo Padre, as orientações da Santa Sé e as notícias do mundo católico". Era necessário, segundo Rossi, um "órgão autorizado que inform[asse], com objetiva serenidade, a opinião pública acerca do que ocorre em Roma e de quanto interessa à vida católica". Reclamando da imprensa, afirmou que as notícias sobre o Sínodo Episcopal Extraordinário eram as "mais disparatadas e injustas" e que a assembléia quase sempre fora apresentada de forma

²⁴² *L'Osservatore Romano*. 30 nov. 1969, p.1.

²⁴³ *L'Osservatore Romano*. 22 jun. 1980. "A história de *L'Osservatore Romano*", p.20.

antipática e, às vezes, até ridícula. Lembrou, ainda, que a imprensa supostamente exagerou ao destacar

um encontro de menos de uma centena de padres contestadores, que nem sequer repercutiu no Sínodo. Ao leitor desavisado, porém, parecia que a contestação havia penetrado e dominado o próprio Sínodo. Ficou, desta forma, a opinião pública extremamente confundida com notícias disparatadas.²⁴⁴

Diante disso, Rossi perguntava-se como estaria sendo "pintada a imagem do Brasil no exterior. É um caso doloroso e alarmante. Da nossa querida pátria só se publicam notícias deprimentes e negativas". O cardeal acreditava que *L'Osservatore Romano* contribuiria para divulgar fielmente no Brasil a palavra do papa, "apresentada em alguns jornais truncada, ou de forma tendenciosa", e para contrabalançar as informações, segundo ele, distorcidas sobre o Brasil, muitas vezes até mesmo da imprensa católica na Europa. Dom Agnelo teria voz constante no jornal.

Se, no século XIX e em boa parte do XX, as principais questões tratadas no jornal eram a luta pelo Estados pontifícios e a crítica ao liberalismo e ao comunismo, a partir da década de 1960 as grandes transformações culturais que ocorreram no mundo ocidental levaram o jornal a tratar de questões que reforçassem a autoridade da Igreja católica e suas tradições, principalmente dentro dela mesma, enfatizando a formação e o celibato sacerdotal, a hierarquia e, como não poderia deixar de ser, seu papel como representante divina neste mundo. Assim, na alocução pública de 3 de dezembro de 1969, o papa dizia:

A face da verdadeira Igreja é uma face jovem e viva, uma face bela, como a de uma esposa, a esposa de Cristo sem mancha e sem ruga, nem qualquer coisa semelhante, mas santa e imaculada. (...) Parece que uma certa confusão se vai difundindo, mesmo nas fileiras dos bons católicos. Uma sensação de incerteza percorre, como um calafrio, o corpo da

²⁴⁴ ROSSI, Agnelo. "O Brasil e este semanário". *L'Osservatore Romano*, 30 nov. 1969, p. 3.

Igreja. (...) Os inquéritos sociológicos, embora úteis (...) geram com freqüência uma incerteza moral muito perigosa (...).

Nessa situação haveria ainda alguns "antídotos antimodernos", ou seja, ainda em meados do século XX, Paulo VI convocava os leigos a criarem órgãos católicos que criticassem a ordem construída pela modernidade após a Revolução Francesa. Um dos quais seria "a imprensa de cunho católico", "que difunde o magistério da Igreja". Ela poderia "constituir um oportuno antídoto contra a vertigem que certas vozes causam".²⁴⁵

Esse sentimento não era só do papa: o patriarca de Lisboa também reclamava do abandono da Igreja pelos fiéis:

Na tempestade de contestação de nossos dias, têm feito sensação certas declarações, com largo reclamo na imprensa mundial, de abandonar a Igreja para seguir a Cristo. Afirma-se que é abandono para encontrar, encontrar a Jesus Cristo Senhor. A Igreja seria seu túmulo.²⁴⁶

Do mesmo modo, afirmava a CNBB:

Aflige-nos, sobremaneira, a crise que pesa, hoje, sobre inúmeros leigos. É o reflexo neles da crise do mundo e da Igreja. Daí a insegurança de muitos, a agressividade e a contestação de tantos, a queixa, o cansaço e desencanto de um grande número de leigos (...).²⁴⁷

Nota-se, tanto no discurso do papa, quanto no do patriarca de Lisboa, a crítica à imprensa mundial. É nesse contexto de insatisfação com a imprensa que o jornal do Vaticano vai sendo pensado pela Igreja como um importante veículo de difusão de suas idéias.

O papa também reclamava das incertezas trazidas pelo relativismo, o historicismo e o existencialismo, que

²⁴⁵ *L'Osservatore Romano*. "As novidades na Igreja de hoje atestam a sua perene vitalidade", 7 dez. 1969, p.3.

²⁴⁶ *L'Osservatore Romano*. "A Igreja na crise atual", 18 jan. 1970, p.8.

²⁴⁷ *L'Osservatore Romano*. "Documento Pastoral de Brasília", 14 jun. 1970, p. 6.

acabariam por levar ao esquecimento da tradição e passavam a ter mais importância que os "valores imutáveis":

Ninguém está atualmente livre da incerteza. O sentido da mudança a que o mundo exterior está sujeito contagia os espíritos. (...) Este comportamento pode ser definido como relativismo, como historicismo e como existencialismo. Encerra uma atitude interior de sujeição ao contingente, que passa a ter prioridade sobre os valores imutáveis. Por um lado, há realidades que objetivamente são imperfeitas e injustas e que, portanto, devem ser reformadas. Por outro, é preciso não colocar a esperança de melhoramento na transformação, na revolução ou na metamorfose radical do patrimônio que a tradição e o progresso nos legaram. (...) A palavra de ordem para os sacerdotes, para os religiosos e para os leigos, hoje expostos à dúvida e à insegurança mais do que no passado, é ter confiança e permanecer fiéis à Igreja, porque ela conta com a proteção divina.²⁴⁸

O discurso do papa se refere também à relação da Igreja com o comunismo quando menciona que a mudança não pode ser feita através da revolução ou da "metamorfose radical do patrimônio que a tradição e o progresso nos legaram". O tema da incompatibilidade entre cristianismo e comunismo foi recorrente nas matérias do jornal. O materialismo, filosofia que levaria ao comunismo, seria a primeira "tentação" da vida moderna, estando muito difundida e relacionada com o mundo contemporâneo.²⁴⁹ Um fenômeno ao qual a Igreja deveria dedicar mais atenção, pois ele não estaria se alastrando somente no meio intelectual. Os diferentes "ateísmos" teriam de ser combatidos com metodologias diversificadas, ou seja, o sacerdote que trabalhasse com operários não poderia adotar as mesmas estratégias de outro que trabalhasse com universitários. O marxismo mereceria um estudo à parte. Portanto, na formação dos seminaristas deveria haver estudos sobre o marxismo, não só dos fundadores, Marx e

²⁴⁸ *L'Osservatore Romano*. "Ater-se ao concílio para superar as incertezas do momento presente", 11 jan. 1970, p.5.

²⁴⁹ *L'Osservatore Romano*. "O materialismo, tentação própria do nosso tempo", 28 mar. 1971.

Engels, e de suas raízes filosóficas, Hegel e Feuerbach, mas também das novas correntes que surgiram:

em primeiro lugar o marxismo-leninismo, base doutrinal de todos os movimentos comunistas e das suas ramificações (como, por exemplo, o maioismo e o castrismo), e as suas várias correntes revisionistas (o comunismo iugoslavo, a experiência tchecoslovaca de 1968, o pensamento dos opositoristas, como Roger Garaudy, Gyorgy Lukacs, Ernest Bloch etc.) e, por fim, os diversos movimentos neomarxistas, como o marxismo estruturalista de Ludwig [sic] Althusser, a escola de Frankfurt e Herbert Marcuse.²⁵⁰

Dessa forma, os estudos não se limitariam apenas ao "ateísmo contido na doutrina marxista e à sua filosofia materialista", mas seria alargado a diversas doutrinas políticas, como o marxismo-leninismo. O conhecimento dessas doutrinas seria muito necessário para que fosse estabelecido um diálogo com os comunistas. Assim, os padres não estariam despreparados quando entrassem em contato com o "mundo secularizado e ateu". Mas o diálogo poderia trazer dificuldades, seria necessário discernir quando ele seria realmente possível ou quando serviria somente "à política, aberta ou ocultamente, usado como instrumento para a consecução de finalidades alheias à procura da verdade", ou seja, os sacerdotes deveriam sempre buscar uma "escrupulosa investigação da verdade", porque senão estariam criando o "mito do diálogo".

Ao tratar das questões políticas, o jornal sempre o fez sob a ótica do Vaticano, que, naquele momento, pedia aos cristãos que, ao ver o confronto da Igreja com a sociedade civil, não se separassem desta última. Eles não deveriam dominar a sociedade civil, tentando pedir

²⁵⁰ *L'Osservatore Romano*. "O estudo do ateísmo e o diálogo com o mundo secularizado", 20 dez. 1970, p. 5, 8 e 9.

privilégios, mas deveriam tentar entrar em acordo com ela.²⁵¹

L'Osservatore Romano, que vinha mantendo absoluto silêncio sobre a política no Brasil, divulgou, em 18 de dezembro de 1968, na primeira página, um telegrama da Agência France Press que continha o comunicado oficial do governo brasileiro sobre a prisão dos padres franceses. O jornal ainda não fizera menção à detenção dos padres franceses em Belo Horizonte nem ao documento que divulgara o episcopado brasileiro sobre os padres.²⁵² Em novembro de 1968, três padres assuncionistas franceses e um diácono brasileiro foram presos e ficaram incomunicáveis por uma semana. Agora, surgia uma nova questão para a Igreja: a tortura de padres. Enquanto dom Jaime Câmara, depois de ouvir o comandante do I Exército, preferia acreditar nas acusações contra os padres, considerando-as muito graves, o bispo dom José de Castro Pinto achou estranha uma confissão tão rápida, já que os "réus costumam negar até o fim o crime".²⁵³ Dom João Resende Costa, arcebispo de Belo Horizonte, foi mais enfático:

devo denunciar o que sei por ciência direta pessoal e segura: os depoimentos dos sacerdotes e do diácono preso não são aceitos como expressão da verdade porque foram usados com eles espancamentos e torturas.²⁵⁴

Se *L'Osservatore Romano* ainda não fora mais enfático em relação à tortura no Brasil, outros jornais italianos, católicos ou não, começaram a denunciá-la no final de 1969, inclusive relatando que o papa teria recebido do núncio apostólico no Brasil, dom Umberto Mozzoni, e do cardeal

²⁵¹ *L'Osservatore Romano*. "A Igreja e sociedade civil", 23 jan. 1970, p.2.

²⁵² Telegrama confidencial-urgente recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 18 dez. 1968, n. 67. *AHI*.

²⁵³ *Veja*, 11 dez. 1968, p.14. *Apud*. GASPARI, Elio. *Op. cit.* p. 255

Maurice Roy, presidente da Comissão Justiça e Paz, dois relatórios acerca das torturas de que teriam sido vítimas sacerdotes presos no país.²⁵⁵ Os relatórios teriam sido elaborados, segundo o embaixador brasileiro em Roma, José Jobim, por um grupo de mais de sessenta católicos, entre leigos e clérigos, não só brasileiros, mas também belgas, franceses e italianos. Os jornais *Il messagero* e *Corriere della Sera* comentaram que os relatórios recebidos pelo papa tratavam de torturas infligidas aos padres dominicanos. O jornal *Il messagero* disse que os relatórios chamaram a atenção do papa sobre a situação de "dramáticas tensões no Brasil entre Igreja e Estado pelos últimos acontecimentos de sacerdotes presos e impostos à tortura". Afirmou ainda que o centro do conflito seriam os dominicanos, que estariam sob suspeita de se terem posto a serviço de uma rede clandestina de pontos de apoio para dirigentes revolucionários. Mas também haveria um clima de desconfiança difundido pelas autoridades governativas e que era claro que, no Brasil, haveria uma

intensa atividade voltada a desmantelar as diversas redes de sustento ofertadas às organizações de extrema esquerda do país e, paralelamente, a difamar aos olhos da opinião pública a ala liberal e progressista da Igreja brasileira.

O jornal narrou o que acontecera com os dominicanos e questionou a importância dada às confissões já que elas foram feitas sob torturas, hábito comum nos cárceres brasileiros e que estaria sendo infligido não somente a civis mas também a religiosos. Para *Il messagero*, o papa

²⁵⁴ PRANDINI, Fernando, PETRUCCI, Victor e DALE, Romeu (orgs.). *Op. cit.* vol.2, p.114.

²⁵⁵ Ofício confidencial recebido da Embaixada brasileira no Vaticano, 31 dez. 1969, n. 401. "Relações entre a Igreja e o Estado brasileiro. Denúncias torturas contra padres no Brasil". *AHI*.

estava convidado a refletir sobre estes episódios.²⁵⁶ O *Corriere della Sera* fora um pouco mais enfático. Segundo o jornal, a tensão entre Igreja e Estado no Brasil chegou a um ponto tal de dramaticidade que não diferiria da situação das igrejas católicas nos estados dominados pelo stalinismo. Informou que a imprensa católica estava se ocupando ultimamente disso. Citou o informativo semanal *Informations catholiques internationales* que escrevera uma manchete dizendo que os bispos brasileiros começaram a denunciar explicitamente as torturas sobre os prisioneiros e que um padre belga chamado Talpe, saído da prisão, havia afirmado ter visto um professor universitário pendurado nu pelos pés antes de ser interrogado e submetido a descargas elétricas. Do mesmo modo, o *La Croix* referiu-se ao arcebispo de Ribeirão Preto, Felix César da Cunha Vasconcellos, que havia acusado a polícia desta cidade de ter torturado, sempre usando eletricidade, oito padres presos. Para o *La Croix*, o que era novo não era a tortura a padres, mas sim a tortura infligida a religiosas, citando o caso da madre Marina Borges Silveira. Sobre o caso dos dominicanos, informou que o cardeal Scherer pedira às autoridades para pelo menos respeitar a integridade física dos prisioneiros, e que os padres dominicanos Yves Lesbeaupins e Fernando Brito foram ferozmente torturados.²⁵⁷

O jornal oficial do Partido Comunista Italiano, *L'Unità*, fez uma página inteira sobre a tortura no Brasil estampando a foto de Carlos Marighella morto pela polícia. Para o jornal, o dossiê demonstraria o uso da tortura por parte das forças armadas e da polícia do Brasil, elencando

²⁵⁶ *Il messagero*. "Il papa medita sul dramma della Chiesa brasiliana. Nuove testimonianze sulle torture ai sacerdoti accusati di "relazioni" coi rivoluzionari", 31 dez. 1969.

²⁵⁷ *Corriere della Sera*. "Torture a preti in Brasile - denunciate dalla stampa católica", 31 dez. 1969.

uma quantidade impressionante de casos contra a dignidade humana, por "um regime que - por boca de seus dirigentes - se proclama católico e pretende, assim, diferenciar-se dos regimes ateus que negam a liberdade do homem". Divulgou excertos da carta assinada por Marcella Glisenti, secretária-geral do comitê Europa-América Latina do Congresso Italiano, cujo texto o cardeal Maurice Roy teria levado ao conhecimento do papa. Segundo o jornal, o papa, ao receber uma cópia da carta, ficara profundamente abalado e decidira manifestar publicamente sua condenação. O jornal publicou ainda uma apresentação bastante crítica do filósofo jesuíta Michel de Certeau. Nela, Certeau citou nomes de pessoas que foram torturadas ou assassinadas pelo regime, dentre eles o do padre Antônio Henrique, assistente de dom Hélder Câmara. Condenou o governo brasileiro que dizia ser democrata, enquanto permitia acontecer a "tortura sistemática, o terrorismo dos grupos de extrema direita, (...) o arbítrio dos policiais ou dos militares (...)".²⁵⁸

Em 20 de janeiro de 1970, o presidente da Comissão Pontifícia de Justiça e Paz, cardeal Maurice Roy, comunicou à imprensa que passara ao papa o dossiê, assinado por mais de sessenta intelectuais católicos europeus, com denúncias de torturas praticadas contra presos no Brasil. Apesar de dizer que não competia à Comissão emitir julgamentos sobre regimes políticos, reclamou das violações e ataques aos direitos humanos, informando ainda que o papa observava com atenção a situação da Igreja no Brasil.²⁵⁹ O dossiê havia sido publicado em diversos jornais e revistas europeus em dezembro de 1969 e a Cúria Romana ainda não se pronunciara.

Essas declarações do cardeal Roy indicam também as tensões existentes, naquele momento, na Cúria Romana.

²⁵⁸ *L'Unitá*. "La tortura in Brasile", 13 maio 1970.

Segundo Candido Mendes, para que o dossiê chegasse às mãos de Paulo VI, o cardeal Roy teve de contar com o apoio do monsenhor Benelli, pois foi este que entregara o dossiê ao papa.²⁶⁰ De 1960 a 1962, Benelli servira no Rio de Janeiro. Em 1967 fora nomeado, por Paulo VI, substituto da Secretaria de Estado, ou seja, o segundo homem depois do cardeal Jean Villot.

A Comissão de Justiça e Paz pediu ao papa Paulo VI que desaprovasse a "violação flagrante dos princípios humanitários das normas do direito no Brasil, e para fazer saber ao mundo a inflexível oposição da Igreja às torturas e aos tratamentos desumanos dos prisioneiros".²⁶¹ Durante os dias 2 a 5 de março de 1970 realizou-se em Roma a terceira reunião anual do Departamento da Pontifícia Comissão Justiça e Paz, que discutiu a possibilidade de criação de um organismo internacional que tutelasse juridicamente a violação dos direitos humanos. No dia 20 de março, Paulo VI recebeu em audiência os membros do Conselho dos Leigos. Branca de Melo Franco Alves, integrante do Conselho e mãe de Márcio Moreira Alves, apresentou ao papa alguns relatórios.²⁶² Logo após, na audiência pública de 25 de março de 1970, numa quarta-feira da Semana Santa, o papa fez um discurso que tratou dos conflitos bélicos no médio e extremo Oriente, da falta de liberdade religiosa e das discriminações raciais, mas também das guerrilhas e dos "atos de terrorismo" e, por fim, da tortura. O papa fez uma condenação pública, mas bastante oblíqua, da possibilidade de torturas em alguns países:

²⁵⁹ GASPARI, Elio. *Op. cit.* p. 276.

²⁶⁰ *Idem*, p. 276 e 277.

²⁶¹ *Le Monde*, 13 de março de 1970. *Apud*, GASPARI, Elio. *Op. cit.* p. 278 e 279.

²⁶² *L'Osservatore Romano*. "O Conselho dos Leigos tem processado transformar em diálogo as tensões do nosso tempo", 29 mar. 1970, p.2.

Como podemos permanecer insensíveis com o que atualmente acontece no mundo? (...) Não cremos que os ideais de liberdade e de justiça possam justificar a violência, a vingança, a represália, os atos de terrorismo e as guerrilhas, muitas vezes cometidas contra a legítima autoridade, ou contra populações inermes. Não podemos deixar de desejar que, para a própria honra de nações que tanto estimamos, sejam desmentidos, com fatos, aqueles casos que lhes são atribuídos, de tortura infligida pela polícia, de que tanto se tem falado, que nós deploramos e que nos levou, com alguma esperança positiva, a intervir, como era nosso dever.²⁶³

Neste discurso podemos ver tanto a condenação à tortura quanto aos "atos de terrorismo". Assim, apesar do embaixador brasileiro ter começado a se afastar de eventos sociais depois dessas palavras do papa, como já fora dito no capítulo II, elas também foram usadas por José Jobim para informar ao governo brasileiro um certo apoio de Paulo VI aos países que combatiam o comunismo. Na parte que condenava as guerrilhas, o papa tratava os governos que praticavam torturas como legítimos, devendo as populações acatar as autoridades. Com esse discurso, o papa tentava, ao mesmo tempo, afastar-se da esquerda, principalmente dos movimentos de guerrilha, e satisfazer pressões internacionais, mas não entrar em conflito com o Estado brasileiro. Afirmava que havia tortura em algumas nações, mas não citava nomes. Portanto, o papa atendeu, em parte, as reivindicações de certos grupos de católicos, sem necessitar entrar em choque com o governo da "maior nação católica do mundo". Para o governo, apesar de a declaração ter provocado movimentações diplomáticas,²⁶⁴ foi de suma importância não ter sido diretamente criticado pelo Vaticano, pois o discurso teve pouca repercussão interna. Ou quando teve, pôde ser interpretado da forma que conviesse. Desse modo, monsenhor Bessa, secretário do

²⁶³ *L'Osservatore Romano*. "É preciso reavivar a consciência do pecado perante os grandes males do mundo", 29 mar. 1970, p. 11.

²⁶⁴ Ver páginas 90 e segs.

cardeal Jaime Câmara, comentou o discurso condenando os policiais que participavam de esquadrões da morte. Já o cardeal de São Paulo, dom Agnello Rossi, preferiu reclamar daqueles que criticavam o seu país no exterior, afirmando que roupa suja deveria ser lavada em casa.²⁶⁵ Ainda assim, a imagem do regime ficava bastante arranhada no exterior. Contudo, sem o báculo papal. Paulo VI fez o que o embaixador brasileiro em Roma diria posteriormente: para que as relações entre o Vaticano e o Brasil fossem amistosas, seria necessário "distinguir as relações entre a Santa Sé e o Brasil, e as relações, no Brasil, entre o Estado e determinados representantes do clero".²⁶⁶

Na alocução pública de 24 de maio de 1970, o papa Paulo VI discursou sobre o aumento do esforço militar das grandes potências, fazendo um pedido indireto aos dirigentes dos EUA e da URSS para que se empenhassem em encontrar a paz através de negociações. Reconheceu os "desequilíbrios que existem entre os povos, na miséria (...), nas injustiças (...) e nas reações que elas provocam". O que resultaria nos "antagonismos e nos egoísmos das classes sociais ou das potências, e nas opressões de que são vítimas os mais fracos e indefesos". Contudo, sempre de forma ambígua, o papa criticou os que adotam como forma de luta os "métodos de terror que a consciência civil justamente repele". O papa atraía para si a imagem de liderança que criticava os dois pólos da Guerra Fria: "não é por meio de novas injustiças que se combatem aquelas contra as quais se insurge. Não é violando os

²⁶⁵ GASPARI, Elio. *Op. cit.* p. 279.

²⁶⁶ SERBIN, Kenneth. *Op. cit.* p. 187.

direitos do homem que se pode restabelecer a ordem perturbada por ações criminosas".²⁶⁷

Em 14 de junho de 1970, *L'Osservatore Romano* publicou o *Documento de Brasília* referente à XI Assembléia Geral da CNBB. Este documento ficou conhecido pela denúncia feita contra a tortura no clímax da repressão. Os bispos pediam o exercício da Justiça, reclamando que os processos ocorriam morosamente e precariamente e feitos com detenções precipitadas, que tinham por base apenas suspeitas. Assim, acusavam os inquéritos, arrastados durante meses e deixando incomunicáveis as pessoas presas, de ferirem o direito fundamental de defesa.²⁶⁸ Mas, na verdade, esse documento deve ser matizado. Realmente, num momento onde os meios tradicionais de fazer política estavam bloqueados, a importância de organizações civis, como a Igreja Católica, aumentou. Desse modo, a denúncia também ganhou relevância. Porém, também podemos encontrar nele um discurso moderado, contrário às "práticas subversivas" e elogiando os militares por manterem a ordem.

O episcopado brasileiro declarava nele reconhecer a situação complexa que vivia o Brasil, "reconhecida pelo próprio governo como de exceção, na qual repercute também o clima de tensões e insegurança em que vive o mundo atual".²⁶⁹ Afirmavam que não podiam admitir as "lamentáveis manifestações de violência, traduzidas na forma de

²⁶⁷ *L'Osservatore Romano*. "O espírito do senhor opera na Igreja", 24 maio 1970, pp. 3 e 4.

²⁶⁸ O documento cita o 11º da Declaração Universal dos Direitos do Homem: "Toda pessoa acusada de ato delituoso é presumida inocente, até que sua culpabilidade tenha sido legalmente estabelecida em processo público, no qual todas as garantias necessárias à defesa lhe tenham sido asseguradas".

²⁶⁹ O documento cita a entrevista coletiva à imprensa, em 26 fev. 1970, do presidente Médici: "O processo revolucionário, de que os Atos Institucionais constituem expressão, almeja exatamente que o exercício dos poderes por eles outorgados se faça dispensável dentro do menor

assaltos, seqüestros, mortes ou quaisquer outras modalidades de terror". Elas seriam uma "forma de torturar o povo e, certamente, não são expressão da vontade do povo brasileiro". Além de acabar por "prejudicá-lo seriamente no seu esforço de desenvolvimento, de promoção integral e de solução adequada dos seus problemas reais". Assim, o país viveria uma época de exceção, onde haveria duas atitudes extremadas. Para eles, naquele momento o governo estava se esforçando para levar o país ao desenvolvimento, mas alguns brasileiros atrasavam esse processo, praticando atos terroristas, sendo combatidos pelos militares, que acabavam por não respeitar as leis. Os bispos acreditavam que esta postura não era uma posição oficial do governo, mas de alguns militares exaltados. Desse modo, os bispos não estavam criticando a política repressiva dos militares, mas sim o desrespeito à lei feito durante o combate à "subversão". Contudo, no momento, o documento teve grande repercussão por, realmente, ter entre as suas linhas a palavra tortura:

(...) é notório que, apesar dos desmentidos, há bem viva na consciência da nossa população e muito difundida na opinião pública internacional, a convicção de que é relevante a incidência dos casos de tortura no Brasil.

A preocupação com a repercussão das denúncias feitas no exterior não era somente do governo, mas também da Igreja. Era como um sentimento patriótico de não querer deixar que falem mal do seu país fora dele. Já que fugia à competência dos bispos comprovar juridicamente a procedência das denúncias, o documento cobrava do governo, "no interesse do nome do Brasil", a investigação do problema, para que fosse eliminado o "peso de desprestígio

prazo possível (...) Se é verdade que o Ato n. 5 reveste caráter transitório, embora não tenha prazo para a sua vigência (...)"

que tais denúncias acarretam ao país no plano internacional". Reconhecia que, se fossem comprovadas, "dificilmente poderiam corresponder a uma orientação oficial do governo".

Talvez antevendo possíveis menções ao passado da Igreja de suplícios inquisitoriais, os bispos diziam não desconhecer o fato de ter-se admitido, "em outros tempos e contextos culturais e sociais", a legitimidade da tortura. Entretanto, prosseguiram, o homem havia evoluído, e eles, na sua missão apostólica, seriam omissos se não frisassem a sua posição "firme contra toda e qualquer espécie de tortura, física ou psíquica, onde quer que ela se manifestasse, no Brasil ou em qualquer outro país do mundo". Assim, citavam o artigo 5 da Declaração Universal dos Direitos do Homem: "Ninguém será submetido a tortura, nem a penas ou tratamento cruéis, inumanos ou degradantes". Para os bispos, a função primordial do Estado era manter a ordem. Se houvesse manifestações que ameaçassem a ordem social, o Estado teria o dever de mantê-la, usando os mecanismos legais. Contudo, sem o abuso da violência:

Cabe, por certo, ao Poder Público, promover e zelar o bem comum e a ordem social. As manifestações por parte de elementos que subvertem a ordem não podem ser nem aprovadas, nem toleradas. Mas é necessário que não se permita que à violência se responda também com violência, porque então se instaura uma escalada insustentável de guerra interior, cuja vítima principal é o povo (...).

Em relação à política econômica do governo, como já foi dito, os bispos ainda não faziam críticas diretas. Acreditavam que o governo estivesse empenhado num esforço pelo desenvolvimento, com resultados já visíveis sobretudo no campo financeiro-econômico, administrativo, dos transportes, da energia, das comunicações e da habitação. Mas, agora, deveriam valorizar uma política mais humana,

principalmente para a população do interior e da periferia das grandes cidades. Assim, ensaiam uma crítica ao estatismo dos militares, que se assemelharia ao dos países socialistas, acusando-o de elidir o homem nos planejamentos globais, o que levaria a uma "trituração da PESSOA pela máquina do Estado ou da economia, concepção tão inaceitável da sociedade quanto o são aqueles modelos que se pretendem evitar".²⁷⁰ Ao contrário, o governo deveria, urgentemente, empenhar-se na "reforma agrária eficaz e imediata, nos problemas de educação, de saúde, de trabalho (...)". O que, para os bispos, levaria a existir manifestações de opiniões que poderiam entrar em contraste com a orientação oficial do governo, mas que deveriam ser consideradas como uma oposição séria. Pois, seria de suma importância distinguir entre a oposição,

solapadora da paz e do convívio social, pelo emprego sistemático da violência, de um lado, e, de outro, a discrepância que, a partir de outros critérios e princípios, vem a ser elemento crítico indispensável ao aperfeiçoar-se de toda instituição humana. Àquela pode aplicar-se o conceito de subversão. A esta, no interesse mesmo do bem comum e da ordem social, deve dar-se condição de expressar-se e apresentar a motivação que lhe alicerça as posições.

Desse modo, os bispos brasileiros admitiam as realizações "inegáveis" do governo, mas exigiam poder divergir. Mesmo que dentro da Igreja houvesse grupos que,

partindo de opções pessoais, têm desvirtuado a posição da Igreja (...) exacerbam em radicalizações (...). Respaldados em uma pretendida posição da Igreja, extrapolam as legítimas preocupações sociais da Igreja sobre direitos humanos, função social da propriedade, revisão da função capital-trabalho, tentando manifestá-las ou implantá-las dentro de perspectivas ideológicas (...).

²⁷⁰ Em maiúsculas no original.

Assim, tentavam repelir as acusações feitas à Igreja, pelos setores mais radicais dos militares, de ser ela um incentivo à "subversão".²⁷¹

No dia 13 de setembro de 1970, diante de peregrinos reunidos em Roma, o papa fez um discurso contra a violência no mundo. Condenou tanto os seqüestros de aviões para obter a "libertação de pessoas presas por causa de atos de terrorismo" como também as torturas infligidas aos prisioneiros políticos. Mas sempre sem citar nomes de países ou pessoas.²⁷²

Em 25 de outubro de 1970, *L'Osservatore Romano* publicou na sua primeira página a seguinte manchete: "Paulo VI condena a violência". Como subtítulos apareciam a tortura, a subversão e a guerra. Apesar de não fazer menção ao nome do Brasil, era claro que a parte sobre tortura referia-se diretamente ao país.

Que fatos são esses? As torturas, por exemplo. Fala-se de torturas como de uma epidemia, difundida em muitas partes do mundo, e diz-se, talvez com algumas intenções políticas, que têm o seu centro num grande país seriamente preocupado com o seu progresso econômico e social e, até agora, estimado por todos e qualificado como livre e sensato. (...) Não são admissíveis, nem sequer quando têm por finalidade o exercício da justiça e a defesa da ordem pública. Não podem ser toleradas, mesmo que sejam praticadas por órgãos subalternos, sem mandato ou licença das autoridades superiores, sobre as quais pode recair a responsabilidade de semelhantes prepotências abusivas e degradantes.

Diferentemente do documento de Brasília da CNBB, onde os bispos ausentavam o governo de culpa pelas torturas, classificando-as como práticas de exceções de alguns grupos, agora o papa responsabilizou diretamente os militares por tolerarem tal crime. Mas o papa não podia

²⁷¹ *L'Osservatore Romano*. "Documento Pastoral de Brasília", 14 jun. 1970. pp. 5, 6 e 7.

²⁷² *L'Osservatore Romano*. "Paulo VI condena a pirataria aérea e o seqüestro de pessoas, as torturas de prisioneiros políticos, a difusão de estupefacientes". 20 nov. 1970, p. 6.

deixar de condenar também aqueles que através de "desvios de aviões das suas rotas, os seqüestros de pessoas, as rapinas à mão armada" tentam "subverter a ordem estabelecida", pois Paulo VI tentava ser o árbitro num mundo bipolarizado.²⁷³ Não aceitava mais como desculpas os discursos oficiais que falavam em excesso de subalternos. Sabia que o governo estava fazendo uma ofensiva (principalmente contra os seus movimentos leigos) contra a Igreja Católica brasileira, que começava, cada vez mais, a criticar o governo. Compreendia que as relações de parte do episcopado brasileiro estavam estremecidas com os militares. O que as mantinham razoavelmente equilibradas eram as atuações de certos bispos, com dom Agnelo e dom Eugênio, que acabavam também por estimular uma postura mais branda por parte do papa.

Essa alocução pública coincidiu com a declaração da CNBB repudiando a invasão da sede nacional da Juventude Operária Católica (JOC) e do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades) em outubro de 1970. Na verdade, não fora pura coincidência, era a forma de o Vaticano apoiar a CNBB contra o governo brasileiro. *L'Osservatore Romano* publicou na íntegra a nota do episcopado brasileiro, cujo teor era mais incisivo do que o das anteriores. Ela falava das prisões dos membros dessas entidades que se somavam aos "numerosos casos de sacerdotes e leigos encarcerados, em claro desatendimento das condições, embora mínimas, inequivocamente estabelecidas pela legislação de detenção à autoridade judiciária e quanto às limitações à incomunicabilidade (...)". Não obstante reconhecer o desenvolvimento econômico e social realizado pelo governo, reclamava que a "promoção do homem" deveria ser "plenamente

²⁷³ *L'Osservatore Romano*. "Paulo VI condena a violência". 25 out. 1970,

assegurada em todos os escalões de sua organização política e administrativa". Isso não seria alcançado, se, "para eliminar o terrorismo subversivo e aviltante, cuja maior vítima é o próprio povo", houvesse a exacerbação de uma "justa preocupação pela segurança nacional". Desse modo, os bispos declaravam: "O terrorismo da subversão não pode ter como resposta o terrorismo da repressão. Renovamos nossa firme condenação ao comunismo". Contudo, seria uma forma inegável de fomentá-lo, se fosse impedida a "ação da Igreja". Não se poderia "deturpar sua imagem, truncar sua doutrina, cercear sua atividade, difamar e caluniar seus pastores". Os bispos não admitiam "transferir as responsabilidades que lhes cabem por mandato divino" e que seriam cumpridas "à custa de qualquer sacrifício".²⁷⁴ Em pequeno editorial na mesma página, o jornal apoiava a nota da CNBB, dizendo que o episcopado brasileiro aprovava o que se estava fazendo pelo desenvolvimento econômico e social do país, mas exprimia a sua apreensão pela atividade repressiva de órgãos da polícia que

devido à presença de uma interna oposição terrorística, faziam intervenções coercitivas, não amparadas pelas garantias judiciárias sancionadas pelas leis do Estado, e também usavam procedimentos que lesavam a dignidade e a própria integridade física das pessoas, como ficou provado com irrefutáveis episódios.

Porém, agora, a denúncia dos bispos não representaria apenas o "arbítrio de alguns organismos individualmente", mas sim a um "plano no qual não se pode deixar de entrever uma linha política responsável e violadora das prerrogativas da Igreja, no exercício do seu magistério". O documento indicou, como bem notou o editorial, a gravidade da situação em que viviam as relações Igreja e Estado no

p. 1 e 2.

Brasil, e, por conseguinte, do Vaticano com o regime militar. Para a Igreja Católica, a liberdade podia ser restringida e deveria haver repressão àqueles que praticassem "atos subversivos", até mesmo aos seus membros do laicato mais radicais, mas a invasão de um órgão oficial da Igreja e a detenção de um bispo, a do secretário-geral da CNBB, dom Aloísio Lorscheider, eram demais. Mesmo que esse Estado se encontrasse "atormentado por lutas internas", não poderia buscar o consenso com "métodos coercitivos arbitrários" nem deveria suspeitar que as finalidades de organismos inspirados na doutrina da Igreja fossem a de "subverter a liberdade ou a ordem".²⁷⁵

O ataque ao Ibrades e à JOC foi mais um ponto decisivo de inflexão das relações entre o Vaticano e o governo brasileiro. A Rádio do Vaticano difundiu imediatamente a notícia das primeiras prisões, o que gerou um efeito cascata na imprensa católica mundial. Pela primeira vez o Vaticano recorria à sua rede de comunicações para um assunto deste tipo.²⁷⁶ O cardeal dom Jaime Câmara foi ao Palácio das Laranjeiras, com membros da JOC, para uma audiência com o presidente Médici, entregando-lhe uma cópia de uma palestra que faria numa rádio católica, sobre a qual recebeu um pedido de modificação pelo general Sizeno, em nome do presidente. O governo tinha uma apreensão: a imprensa europeia (França e Alemanha) aguardava a palavra do cardeal para renovar os ataques ao governo brasileiro. Dom Jaime a regravou.²⁷⁷ A CNBB mobilizou-se rapidamente e convocou uma reunião extraordinária que resultou no

²⁷⁴ *L'Osservatore Romano*. "Grave admoestação dos Bispos do Brasil contra as violências e os abusos do poder". 25 out. 1970, p. 2.

²⁷⁵ *L'Osservatore Romano*. "Firme admoestação". 25 out. 1970, p. 2.

²⁷⁶ ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. *Op. cit.* p. 204.

²⁷⁷ CALLIARI, Ivo. D. *Jaime Câmara*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1996, p.633.

documento de repúdio à prisão dos padres. Na Europa, as embaixadas brasileiras bloqueavam as suas linhas devido às constantes chamadas feitas por jocistas. Os embaixadores evitavam sair para não serem encontrados. A embaixada de Bonn teve de chamar a polícia. Na França, ocorreram protestos, nos quais a palavra de ordem era: "No Brasil estaríamos todos presos".²⁷⁸ A partir do incidente JOC-IBRADES, acabou por se formar uma unidade da Igreja brasileira em relação às denúncias de autoritarismo e de violações aos direitos humanos. A detenção de dom Aloísio foi decisiva: os cinco cardeais do país, dom Agnelo Rossi, dom Jaime Câmara, dom Eugênio Salles e dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, reclamaram diretamente dela, através de uma carta particular, ao presidente Médici.²⁷⁹

Os canais da diplomacia estavam se esgotando. O apoio de Paulo VI à CNBB manchou ainda mais a imagem do país. Apesar de ter ficado irritado com as ações contra a JOC e o IBRADES, Médici continuava acusando os exilados brasileiros como os causadores da imagem negativa do país no exterior. Para Serbin, uma das razões imediatas para a criação da Bipartite fora este ataque, sendo a prisão de dom Aloísio Lorscheider, secretário-geral da CNBB, o ponto mais alto da crise.²⁸⁰

Em 28 de fevereiro de 1971, *L'Osservatore Romano* publicou a nota de dom Paulo Evaristo Arns sobre a prisão de uma assistente social e de um pároco da Arquidiocese de São Paulo. Nela, o arcebispo declarou que nem o padre Giulio Vicini nem Yara Spadini poderiam ser taxados de subversivos, sem que antes fossem julgados em tribunal e com direito de defesa. Dom Paulo acusava o DOPS paulista de

²⁷⁸ ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil. Op. cit.* p. 205.

²⁷⁹ SERBIN, Kenneth P. *Op. cit.*, p. 193.

torturá-los, baseado em uma avaliação pessoal que tinha feito, até porque o governador de São Paulo havia oferecido espontaneamente a possibilidade de um exame, que seria realizado por um médico escolhido pela arquidiocese, mas que, até o momento da nota, não havia sido autorizado. A nota foi fixada nas portas das igrejas de São Paulo. Dom Paulo começava a figurar como uns dos principais líderes a favor dos direitos humanos.

Porém, em junho de 1972, o jornal não publicou o *Testemunho de Paz*, também conhecido como "Documento Brodóski", em que foi denunciada pelos bispos paulistas a tortura sistemática no Brasil. Apesar da censura, a Arquidiocese de São Paulo e outras distribuíram mais de 50 mil cópias do documento. Nele, os bispos pediam ao governo para fazer um "exame de consciência" durante as comemorações do Sesquicentenário e denunciavam a ilegalidade da utilização da tortura no interrogatório.²⁸¹

Até setembro de 1972, *L'Osservatore Romano* não fez nenhuma menção à situação política do país. Somente nesse mês é que houve uma matéria sobre as festividades do Sesquicentenário da Independência. Nela, o jornal informava como ocorrera a celebração da CNBB em homenagem à Independência, no dia 3 de setembro, e o *Te Deum* oficiado em Roma por dom Agnelo Rossi, além de publicar a mensagem da comissão representativa da CNBB, bastante laudatória. Na verdade, os militares conseguiram que o episcopado brasileiro não fizesse as críticas que tinha planejado divulgar durante a Semana da Independência.

Os militares tinham consciência da importância estratégica da instrumentalização da memória e esforçaram-se em fazer da celebração da Semana da Pátria um dos

²⁸⁰ *Idem*, p. 190 e 191.

eventos essenciais das comemorações públicas.²⁸² Nela, os militares imprimiram seu gosto pelo pomposo e o grandioso, numa simbologia, aliás, grandemente caudatária do primeiro governo Vargas.²⁸³ Em 1972, em plena ditadura militar, o país iria comemorar os seus 150 anos de Independência. A comemoração do Sesquicentenário da Independência teve um papel essencial no ritual de legitimação do regime. Os militares queriam fazer uma festa memorável. Mas havia uma contradição na comemoração do 7 de Setembro de 1972 pela ditadura militar: em nome da exaltação da pátria e da democracia, seria celebrada, por um regime autoritário, a fundação de outro regime igualmente restritivo: o Império de Pedro I. Tanto é assim que o coronel Octávio Costa, chefe da Assessoria Especial de Relações Públicas (AERP), preferia centrar as comemorações do Sesquicentenário na figura de Tiradentes.²⁸⁴ Desse modo, em vez de exaltarmos uma monarquia autoritária, que poderia ser relacionada em sua essência despótica à própria ditadura militar, louvar-se-ia o anseio por uma república democrática, representada pela figura de Tiradentes, mostrando a "verdadeira essência" da "Revolução de 1964", que, apesar de implantar um regime transitoriamente autoritário, possuiria um escopo verdadeiramente democrático.²⁸⁵ O fato é que essa contradição foi decidida por Médici em favor da linha dura,

²⁸¹ *Idem*, p. 276.

²⁸² FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo*. Rio de Janeiro: FGV, 1997, p. 126-127 e 142-143.

²⁸³ Ver WILLIAMS, Daryle. *Making Brazil Modern: political culture and cultural politics under Getúlio Vargas, 1930-1945*. Stanford: Stanford University, 1995. PARADA, Maurício. *Educando corpos e criando a nação: cerimônias cívicas e práticas disciplinares no Estado Novo*. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

²⁸⁴ FICO, Carlos. *Op. cit*, p. 64.

²⁸⁵ CHIRIO, Maud. *Une nouvelle écriture du destin national*. La commémoration de l'Indépendance du Brésil sous la dictature militaire (1964-1985). Dissertação de mestrado apresentada à Université Paris I, 2001, p. 4-7. Sobre a figura de Tiradentes, ver MILLIET, Maria Alice, *Tiradentes: O corpo do herói*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

que preferia focalizar as festas do Sesquicentenário na figura de dom Pedro I,²⁸⁶ sacralizando-o.

Durante todo o regime militar, a Semana da Pátria foi um período de extrema concentração da propaganda governamental, que foi amplamente acompanhada por uma larga e nova difusão da mídia: a TV.²⁸⁷ A celebração do 150º aniversário da Independência constituiu a apoteose da instrumentalização do calendário cívico pelo regime militar. Em janeiro, foi criada a Comissão Executiva Central do Sesquicentenário para organizar as festividades.²⁸⁸

Em função da forte presença do catolicismo no Brasil, a uma solenidade da amplitude do Sesquicentenário não poderia faltar a Igreja Católica, principalmente através de missas solenes durante a Semana da Pátria. O *Jornal do Brasil*, no editorial "Igreja e Independência", afirmou que "qualquer celebração histórica, neste país, só será autêntica com a presença da Igreja".²⁸⁹

A participação do clero traduziu-se principalmente na organização de cerimônias cívico-religiosas, que se desenvolveram em paralelo às cerimônias cívicas. Missas de ação de graças foram sistematicamente realizadas durante a Semana da Pátria. A mistura das comemorações religiosas com as laicas permitiu ao Exército e ao governo beneficiar-se um pouco da sacralidade da Igreja, interesse simbólico que

²⁸⁶ *Jornal do Comércio*. "Prosseguem festividades a D. Pedro", 5 maio 1972. Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 68. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

²⁸⁷ *Zero Hora (Porto Alegre)*. "A cores, pela TV, presidente abre festejos do Sesquicentenário", 18 abr. 1972. Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 68.

²⁸⁸ Comissão Executiva Central do Sesquicentenário da Independência. Para a estrutura da comissão, ver pasta 80. Ver também CHIRIO, Maud. *Op. cit.* Ela utilizou as pastas concernentes à propaganda direta (discursos e filmes) e a descrição de aspectos precisos das celebrações (desfiles e homenagens).

não passou despercebido das autoridades. Além disso, as missas permitiam a uma parte mais conservadora da Igreja exprimir seu apoio à "Revolução de 1964" e à sua concepção de patriotismo.

As homilias e sermões dos eclesiásticos mais conservadores durante as comemorações não variavam muito: eram baseados em uma identificação entre a fé cristã, o patriotismo e o apoio moral ao poder estabelecido. Havia um respeito quase sagrado para com o Exército, representado como símbolo máximo da nação e imaginado como sendo a própria pátria. Ele estabeleceu a ordem contra o caos que ameaçava o país antes de 1964: para boa parte dos cristãos, esse caos era devido à ameaça do comunismo. Assim, já em 1974, dom Eugênio Sales afirmava que a ditadura era um mal, embora menor que a subversão:

esta Semana da Pátria se fecha com a importância da ordem. Sem ela é impossível construir qualquer coisa durável. A confusão e a subversão são um clima propício ao mal, maior que aquele que se quer corrigir. A estabilidade social, no entanto, não é o fruto de posição ideológica de um grupo, mas deve ser fundada sobre os valores eternos da Justiça e do Direito.²⁹⁰

Em setembro de 1967, houvera um primeiro desentendimento entre a Igreja e os militares sobre a comemoração da Independência. O clima entre o clero e o Estado no Nordeste era tenso devido à repressão que incidiu sobre parte da Igreja local, quando a estação de rádio da Arquidiocese de São Luís veiculou um texto questionando a efetividade da independência do país e o que significava essa independência: "Será real a independência que festejamos? Será que o Brasil é realmente independente? (...)". E afirmava: "O Brasil continua sendo explorado por

²⁸⁹ *Jornal do Brasil*. "Igreja e Independência", 28 jan. 1972. Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 68.

outros países e por alguns brasileiros traidores e inimigos de sua pátria".²⁹¹ Os militares acabaram por retirar do ar a rádio acusando-a de subversão. Dom José Delgado, arcebispo de Fortaleza, reclamou afirmando que o governo tentava silenciar as últimas forças vivas da sociedade.

Se, no país, o governo conseguia conter um pouco das críticas com ações como essa, no exterior, dom Hélder Câmara percorria diversos países, denunciando publicamente o regime. Em setembro de 1972, participou com a *Amnesty International* de uma manifestação pública contra a ditadura militar brasileira, em Berlim Ocidental, fazendo menção ao Sesquicentenário da Independência. Foi montada uma barraca sobre uma calçada rodeada de fotografias e cartazes com dizeres críticos à miséria e à tortura no Brasil.²⁹² O governo não conseguia conter o que classificava como sendo uma "campanha difamatória contra o país": também no exterior o semanário católico *Sette Giorni*, em novembro de 1972, com um artigo intitulado "Em luto para a festa", falava sobre a falta de participação da Igreja brasileira nas festividades do Sesquicentenário da Independência. No texto, a revista referia-se a tomadas de posições de alguns bispos brasileiros na conjuntura política e social nas semanas antecedentes à comemoração. No final, citava trechos do "Testemunho de Paz", o manifesto de dom Paulo Evaristo Arns sobre a tortura no Brasil.²⁹³ Enquanto isso, dom Agnelo Rossi procurava defender o regime, menosprezando aqueles que criticavam o governo fora do Brasil, afirmando

²⁹⁰ *Jornal do Brasil*. "Patriotismo autêntico", 7 nov. 1974. Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 68.

²⁹¹ MAINWARING, Scott. *Op. cit.* p. 119.

²⁹² Caixa 585, processo nº 24.337, série movimentos contestatórios. Fundo Divisão de Segurança e Informações/ Ministério da Justiça, Arquivo Nacional.

²⁹³ Ofício expedido da Embaixada brasileira no Vaticano à Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil, em 13 de novembro de 1972.

que "muito do que se fala do Brasil no exterior deve-se a informações partidas de algumas pessoas banidas ou exiladas".²⁹⁴

O arcebispo de São Paulo, dom Paulo Evaristo Arns, conhecido por seus atos em favor dos direitos humanos durante a década de 1970, anunciava, com otimismo, a alocução da CNBB de 5 de setembro de 1972: "Nós devemos agradecer a Deus, pois poucas das nações do mundo têm tantos bons momentos, tantas felicidades como a nossa. Nós vivemos 150 anos de paz e de trabalho".²⁹⁵ Na verdade, essa alocução da CNBB sobre o Sesquicentenário foi bastante ambígua, devido principalmente aos esforços da Comissão Bipartite. Ela conseguiu neutralizar a intenção do episcopado brasileiro de criticar o governo durante o Sesquicentenário. Exército e Igreja acreditavam-se instituições patrióticas, que formavam a base da nacionalidade brasileira. Assim, ambos disputaram a hegemonia sobre as comemorações de 1972.²⁹⁶ Em abril, o Centro de Informações *Ecclesia* - da Arquidiocese de São Paulo - já dava mostras de como seria a alocução da CNBB, bastante crítica ao regime:

a fim de que tenhamos autoridade para as celebrações do Sesquicentenário urge um clima de plenitude democrática, de legislação mais voltada para o homem, de uma participação maior de todos no destino da pátria em sua riqueza, especialmente por parte dos menos beneficiados nestes 150 anos, como os operários e os habitantes do campo.²⁹⁷

²⁹⁴ *Jornal do Brasil*. "D. Agnelo diz que mundo sabe que Brasil avança", 28 jul. 1972, Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 68.

²⁹⁵ *Jornal da Tarde* (SP). 6 nov. 1972, Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 68.

²⁹⁶ Para ver essa disputa e o recuo da Igreja, ver SERBIN, Keneth. *Op. cit.* pp. 271-290.

²⁹⁷ *Jornal do Brasil*. "*Ecclesia* pede democracia no ano da independência", 8 abr. 1972, Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 68.

O apoio aparente do Vaticano às comemorações também não incitava, provavelmente, o clero mais progressista a fazer observações contra o regime durante a Semana da Pátria. Em sua mensagem à missa de ação de graças pelo Sesquicentenário da Independência na Catedral de São Paulo, o papa referiu-se a um certo estereótipo do povo brasileiro: o seu caráter bondoso, que é considerado como consequência imediata de seu forte catolicismo. Nesse documento o Vaticano buscou esse "traço do brasileiro" para condenar levemente a utilização da violência. Portanto, não se tratava de um apoio total, mas de uma crítica embutida num documento de saudação, algo comum na diplomacia:

As qualidades humanas de vosso povo são inestimáveis, compreensivo, generoso e cordial, que o natural cumpriu sem derramar sangue nas mais profundas transformações de sua história política, e avança extirpando de seu organismo o germe da violência, contraditoriamente inoculado por um mundo que procura ansiosamente a paz e não acha, porque esqueceu-se de Deus (...).²⁹⁸

Já em 1977, dom Paulo Evaristo Arns aproveitava as festas da Independência para criticar indiretamente o regime:

A independência política não é total: é um importante ponto de encontro. Ela se afirma e o Estado se coloca a exercer o papel de guardião dos direitos humanos e de promotor do bem comum, se a nação se libertar de outras formas de servidão.²⁹⁹

Após o Sesquicentenário, raramente o Brasil teve vez nas manchetes de *L'Osservatore Romano*. Quando houve notícias, foram sobre atividades da CNBB ou de seus órgãos, mas nada com teor político.³⁰⁰ Até a publicação de *Exigências cristãs de uma ordem política*, em 1977, somente

²⁹⁸ Missa de abertura da Semana da Pátria. Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 73.

²⁹⁹ *Jornal do Brasil*, 8 de setembro de 1977. Comissão Executiva Central do Sesquicentenário, pasta 68.

dois assuntos polêmicos seriam discutidos: o divórcio e o problema dos índios.

A Igreja brasileira sempre teve problemas com o Estado em relação à sua inserção nas comunidades indígenas. Não foi diferente após a criação da FUNAI - Fundação Nacional do Índio - em 1967. Em dezembro de 1973, foi aprovado o Estatuto do Índio, que gerou diversas polêmicas com a Igreja. A imprensa estampava manchetes como "Médici veta participação religiosa junto aos índios" ou "A Igreja só vê índio se FUNAI permitir".³⁰¹ A questão era sobre o veto ao segundo artigo que versava sobre a possibilidade de missões religiosas e científicas prestarem serviços às comunidades indígenas. A Igreja, logicamente, não aceitou esse veto, protestando através do CIMI - Conselho Indigenista Missionário -, o qual reclamava que a Constituição não estabelecia um monopólio da União sobre os serviços assistenciais a serem prestados aos índios. Acusava o Estado de não permitir a liberdade religiosa, liberdade essa que, segundo a Igreja, sempre havia sido desenvolvida no país, já que, desde a descoberta, a Igreja Católica atuou na "assistência" ao índio.³⁰² Em julho de 1975, não foi ao acaso que a CNBB escolheu a cidade de Manaus para sediar o IX Congresso Eucarístico Nacional. Ela se sentia "urgida, agora mais do que nunca, a responder às angústias e às esperanças dos antigos habitantes(...)".³⁰³ No Congresso, o CIMI criticou a FUNAI por não defender as reservas indígenas: "os Tapirapé já recorreram quatro vezes à FUNAI para a demarcação de suas terras, e seus pedidos

³⁰⁰ *L'Osservatore Romano*. "A XIII Assembléia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil", 4 mar. 1973, p.5.

³⁰¹ PRANDINI, Fernando, PETRUCCI, Victor e DALE, Romeu (orgs.). *Op. cit.* vol.4, p.15 e 19.

³⁰² *Idem*, p.22.

³⁰³ *L'Osservatore Romano*. "IX Congresso Eucarístico Nacional", 22 jun. 1975, p.6 e 7.

sumiram sintomaticamente na burocracia do órgão".³⁰⁴ Pouco antes, em junho, a FUNAI cassara a autorização de livre-trânsito em áreas indígenas para todos os membros do CIMI.³⁰⁵

L'Osservatore Romano publicou diversas matérias sobre essa questão, como o documento feito em maio de 1974 contra o Estatuto do Índio, e até a celebração feita pelo núncio apostólico, dom Carmine Rocco, pela conversão de duzentos e cinquenta índios Bororos.³⁰⁶ A proibição da participação de missões religiosas junto aos índios era um ponto que unificava o episcopado brasileiro, tão dividido por opções políticas, pois mexia com um dos mitos fundadores da Igreja Católica no Brasil: o do missionário defensor dos índios:

Os missionários defendem os índios há séculos, e um direito secularmente respeitado não pode ser transformado subitamente num simples consentimento de ação, sem desprimor para nossa história.³⁰⁷

O divórcio no Brasil também foi tema de diversas matérias. Em maio de 1975, o congresso brasileiro rejeitara um projeto de lei que estabeleceria o divórcio. Dom Ivo Lorscheiter, secretário da CNBB, elogiou os congressistas porque, se aprovada, a lei "iria agravar ainda mais os problemas da família brasileira". Por sua vez, dom Eugênio Sales declarava: "A derrota das emendas divorcistas não significa a vitória da Igreja, mas a vitória do bom senso dos parlamentares e do espírito cristão do nosso povo".³⁰⁸ Mas o debate não havia terminado, haveria uma série de

³⁰⁴ *L'Osservatore Romano*. "A Igreja entre os índios do Mato Grosso", 22 jun. 1975, p.7.

³⁰⁵ PRANDINI, Fernando, PETRUCCI, Victor e DALE, Romeu (orgs.). *Op. cit.* vol.4, p.72.

³⁰⁶ *L'Osservatore Romano*. "A Igreja e os índios no Brasil", 2 fev. 1975, p.10.

³⁰⁷ PRANDINI, Fernando, PETRUCCI, Victor e DALE, Romeu (orgs.). *Op. cit.* vol.4, p. 16.

³⁰⁸ *L'Osservatore Romano*. "O Brasil e o divórcio", 18 maio 1975, p.8.

publicações sobre o divórcio no Brasil.³⁰⁹ Para a Igreja, o matrimônio seria anterior ao Estado, portanto não poderia ser "lícito anular ou desconhecer os direitos anteriores à sua própria existência". A família não seria apenas uma instituição, mas o "centro vital da sociedade". O divórcio seria o "túmulo da paternidade", visto que "é desumano e contrário à natureza uma criança viver numa família em que o pai e a mãe não são os que lhe deram a vida". A Igreja criticava ainda a propaganda a favor do divórcio, que estaria doutrinando a população para criar uma maioria favorável à matéria.³¹⁰ Assim, a tentativa de implantar o divórcio seria uma "teimosia constrangedora".³¹¹

Em relação a assuntos morais, a Igreja costuma ser bastante coesa, como dom José de Castro Pinto, vigário-geral da Arquidiocese do Rio de Janeiro, declarou: "Quando o evangelho mudar, a gente muda também".³¹² O divórcio era um tema que gerava uma intensa mobilização da Igreja, com a participação de padres e bispos cuja visão política poderiam ser as mais distanciadas. Portanto, o jornal preferia publicar notícias de teor moral a político, como a legalização do divórcio, pois notícias políticas geravam mais conflitos dentro da Igreja do que os assuntos morais.³¹³

Em abril de 1977, *L'Osservatore Romano* publicou o documento aprovado pela XV Assembléia Geral da CNBB, em fevereiro daquele ano, intitulado *Exigências Cristãs de uma Ordem Política*. Através de uma carta, dom Fernando Gomes

³⁰⁹ *L'Osservatore Romano*. "Em defesa da família brasileira", 4 jan. 1976, p.10.

³¹⁰ *L'Osservatore Romano*. "Em defesa da família brasileira", 11 jan. 1976, p.10.

³¹¹ *L'Osservatore Romano*. "Divórcio, teimosia constrangedora", 15 fev. 1976, p.10 e 11.

³¹² *L'Osservatore Romano*. "O problema do divórcio", 2 mar. 1975, p.5.

³¹³ *L'Osservatore Romano*. "O divórcio no Brasil", 17 jun. 1977, p.10.

chamava a atenção, no jornal, para a importância do documento que tratava das "chamadas tensões entre Igreja e Estado".³¹⁴ Embora o documento fizesse críticas ao Estado somente através de sentenças teóricas, mesmo assim ele foi aclamado pela esquerda brasileira. Segundo Leandro Konder, seria uma "enérgica tomada de posição da hierarquia da Igreja Católica", que denunciaria a "opressão e a exploração de que o nosso povo está sendo vítima".³¹⁵

No documento, os bispos pretendiam enunciar "princípios éticos e cristãos que possam facilitar e orientar o encaminhamento de soluções cristãs para problemas que preocupam o nosso país". Mencionando, inicialmente, a missão da Igreja, eles chamavam a atenção para a sua necessidade de comprometimento "com todos os homens, especialmente com os pobres". E, numa tentativa de subordinar a ordem política à moral cristã, proclamavam que a primeira estava sujeita à segunda, sobre a qual eles teriam o dever de formular as devidas exigências. Falando sobre a origem da sociedade política, o documento explicava, como necessidade para o seu bem comum, que os homens tinham se associado em comunidades mais amplas, como o Estado, mas que era uma "instância relativamente recente na história da evolução da humanidade", assim, "muito antes dele, já existiam pessoas humanas, famílias e instituições, com deveres e obrigações definidas e com direitos naturais e inalienáveis". Desse modo, declaravam que haveria diversos modelos de uma sociedade democrática, mas que nenhum seria perfeito ou definitivo, "por isso, todos são questionáveis e precisam ser constantemente aperfeiçoados". Portanto, a Igreja não poderia aceitar ser acusada de

³¹⁴ *L'Osservatore Romano*. "Exigências cristãs de uma ordem política", 3 abr. 1977, p. 9 e 10.

"intromissão indébita ou de subversão, quando (...) denuncia o pecado, questiona aspectos éticos de um sistema ou modelo (...)", pois aqueles regimes que se "pretendem inquestionáveis e repelem quaisquer reformas além daquelas por eles mesmos outorgadas" estariam impedindo o diálogo autêntico. O poder público deveria ter como finalidade a realização do bem comum, respeitando a liberdade dos indivíduos, mas não seria o Estado que outorgaria esses direitos à pessoa, que seria "centro e fim da sociedade", como "sujeito de direitos naturais e inalienáveis". Assim, "é neste direito que se funda a força da autoridade do Estado. Toda força exercida à margem e fora do direito é violência". Como a Igreja respeitaria os "direitos naturais e inerentes ao Estado legalmente constituído", o Estado deveria respeitar a liberdade religiosa, não tentando se imiscuir nos assuntos doutrinários por ela anunciada. Além do que, o Estado deveria estimular a participação política, e os cidadãos têm o direito de constituir associações, "contanto que não atentem contra o bem comum". Porque, caso contrário, a "despolitização de um povo (...) prepararia e consolidaria a alienação da liberdade do povo nas mãos da tecnocracia de um sistema" ou o "próprio direito de pensar gera[ria] suspeitas de ameaça à ordem pública, tornando-se objeto de ação repressiva".

Os bispos não contestavam o direito de o Estado moderno elaborar uma política de segurança nacional, desde que essa política obedecesse aos fundamentos da "ordem moral e jurídica" que seriam, para os bispos, provenientes do direito natural. Reconheciam que toda sociedade política pode atravessar momentos de crise, os quais exigem regimes de exceção. Mas quando se inspirassem numa "visão de ordem

³¹⁵ KONDER, Leandro. *Marxismo e cristianismo. Encontros com a*

social concebida como vitória constante sobre a subversão ou uma incessante revolução interna" acabariam por se prolongar indefinidamente.

Por fim, alertavam que o desenvolvimento econômico não se traduziria necessariamente em desenvolvimento social: sendo feito a qualquer custo, levaria à concentração de renda. Admitiam que o desenvolvimento impõe sacrifícios, que as nações costumam não assumi-los espontaneamente. Sendo assim, "um regime autoritário, que defere ao poder executivo maior iniciativa e rapidez de decisão, pode atender melhor às urgências do bem comum". Mas a renda nacional deveria ser "equitativamente distribuída e socialmente destinada". Ademais, para que não se corresse o risco de cair em um regime totalitário, o Estado deveria preservar e respeitar a liberdade dos outros poderes: o Legislativo e o Judiciário.

Neste documento, a Igreja brasileira, não se distanciando da romana, revela toda a sua matriz filosófica, originária de um pensamento que tem sólidos laços com pensamentos autoritários. Assim, apesar de se reconciliar com o capitalismo no século XX, ela ainda rejeitou o pensamento liberal, temerosa da desordem social. Com medo do comunismo, acabou por inventar a sua doutrina social e a se unir com o capitalismo ou com os regimes autoritários e totalitários. Seu parâmetro de bem comum perpassa a justiça pelo direito natural, onde a participação ocorreria de forma hierarquizada.

O Vaticano, através do seu jornal *L'Osservatore Romano*, procurou não criar muitos embaraços diplomáticos ao regime militar. Primeiro, apoiou o golpe; depois, manteve-se em silêncio, apesar dos casos de prisões e torturas de

civilização brasileira, n. 6, dez. 1978, p. 57-60.

presos políticos, inclusive leigos e padres. Quando a repressão ampliou-se e ensejou uma campanha internacional que denunciava a prática de tortura no Brasil, *L'Osservatore Romano* divulgou a enviesada declaração de Paulo VI e, posteriormente, publicou algumas matérias sobre o tema reproduzindo a posição da CNBB.

Era clara a postura diferente do jornal e do Vaticano em relação aos países socialistas, sobre os quais as denúncias de falta de liberdade religiosa eram freqüentes. Mas até mesmo o Chile teve uma condenação mais enfática do papa ao contrário do Brasil. Parece claro que os acontecimentos no Chile também foram mais chocantes do que os brasileiros, porém os da Argentina - isso se pudermos fazer alguma gradação moral baseada em quantidade ou nível de crueldade - não ficariam muito atrás dos chilenos, e nem por isso o Vaticano fez algum pronunciamento contra o governo argentino. Não temos como avaliar a estratégia adotada pela Cúria Romana em relação aos regimes militares latino-americanos sem o acesso à documentação produzida pelos núncios apostólicos ou pela própria Secretaria de Estado do Vaticano, o que, até o momento, é praticamente inviável. Mas podemos especular sobre algumas motivações. No caso do Chile, a denúncia foi relativa aos primeiros acontecimentos, à prisão e ao extermínio de presos políticos no Estádio Nacional, fato rumoroso.³¹⁶ Talvez possamos considerar que só após denúncias muito fortes na imprensa internacional o Vaticano se pronunciaria, tal como ocorrera na II Guerra Mundial. Assim, de algum modo, o Vaticano costumou praticar muito bem a *realpolitik*: países que estavam alinhados ideologicamente com ele seriam

³¹⁶ *L'Osservatore Romano*. "A irracionalidade, inumanidade do recurso às armas", 14 out. 1973, p. 1.

poupados das críticas morais do papa, enquanto outros, como os comunistas, seriam execrados pelo jornal do Vaticano.

O que não parece claro é a postura da Igreja brasileira, pois a historiografia, principalmente aquela valorizadora dos movimentos católicos, costumou exaltar apenas a atitude crítica e oposicionista de setores da Igreja, construindo uma imagem, de algum modo prevalecente, de combatividade para toda a Igreja, leitura que não corresponde à verdade, haja vista que parcelas significativas da instituição apoiavam o regime ou mantinham-se alheias. Tal memória foi construída principalmente durante o processo de abertura, não só pela própria Igreja mas, também, por intelectuais da esquerda. Contudo, o que se vê nos pronunciamentos da hierarquia eclesiástica até o início dos anos 1970 são discursos bastante moderados e enviesados, a despeito de um ou outro mais radical, como os de dom Hélder Câmara ou dom Paulo Evaristo Arns. Mesmo esses, aliás, possuíam uma visão de ordenamento social bastante conservadora, o que os unia quando tratavam de temas morais. Por isso, *L'Osservatore Romano* preferia publicar matérias sobre temas da moral cristã, como a família, o divórcio, os bons costumes etc., pois eram assuntos que conseguiam unir tanto os bispos mais progressistas quanto os mais conservadores

O poder simbólico nas mãos do papa é enorme, fazendo com que o Estado do Vaticano, apesar de ser insignificante nos aspectos econômico e militar, tenha um grande peso político, ainda mais em relação a um país católico como o Brasil. Essa significação do papa foi disputada tanto pelos militares como pela própria Igreja brasileira, que vivia a disputa interna entre aqueles que eram favoráveis ao regime

ou que achavam que "padre não deve se meter em política", aqueles que eram contrários e aqueles que apenas discordavam dos métodos do governo. Essa disputa simbólica começou favorável aos militares, pois, como já dissemos, o Vaticano foi bastante amigável aos regimes que apoiavam a moral cristã, ainda mais num momento de Guerra Fria. Logo depois do golpe, o Vaticano reconheceu a legitimidade da "revolução". Somente após muito pressão daqueles que lutavam contra o regime foram publicadas manchetes contrárias em *L'Osservatore Romano*. Como vimos, apenas em 1970, no auge da repressão, o papa fez um discurso contra a tortura - mesmo que não citasse o nome do país - só após a pressão de grupos ao presidente da Comissão Pontifícia de Justiça e Paz, cardeal Maurice Roy. Também ocorria um certo "corporativismo", pois, só após a invasão de órgãos oficiais da Igreja brasileira, como o IBRADES e a JOC, o papa fez um outro pronunciamento contrário ao regime, mas ainda assim sem citar o país, porém mais direto que o anterior. Ou seja, quando a hierarquia era desrespeitada havia uma resposta mais direta por parte do Vaticano. Não por acaso, certos setores do laicato consideraram-se abandonados pela hierarquia e pelo Vaticano, que não respondia da mesma forma aos ataques da repressão dirigidos a eles. Sobre assuntos políticos a ordem era a cautela. Diferentemente de assuntos morais, onde havia uma grande união, o que também não é de surpreender. Durante os anos 1970, como demonstramos, o jornal publicou algumas matérias críticas sobre o Brasil, contudo, sem acompanhar o ímpeto das declarações dos bispos brasileiros, que, através da CNBB, faziam cada vez mais críticas, não somente à prática

³¹⁸ Esta é também uma tese central do livro de SERBIN, Kenneth. *Op. cit.*

da tortura, mas também aos problemas econômicos e sociais que os militares não conseguiam resolver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o fechamento do regime, alguns poucos espaços tornaram-se locais possíveis de discussão política, dentre eles a Igreja. Se, por um lado, o crescimento da politização dentro da instituição já ocorria por mudanças internas, por outro, a diminuição, ou até mesmo a eliminação de certos lugares próprios para fazer política, também fez com que a discussão política aumentasse no meio católico. Com isso, o papel da Igreja na formação de uma opinião pública, que já era muito importante, foi aumentado.

Neste trabalho busquei fugir de uma imagem da Igreja brasileira de combatividade, de portadora da "voz dos que não tem voz", mostrando que havia constante negociação entre o governo brasileiro e a Igreja, sendo parcial a leitura que tende a destacar a oposição da Igreja ao regime militar e a ruptura entre ambos, pois a ruptura total nunca ocorreu. Esta memória foi construída por ela própria, durante o processo de abertura, e reforçada por historiadores simpáticos à Igreja progressista. Mas também tentei não estabelecer uma visão maniqueísta, em que ela, em vez de ter sido uma instituição brasileira que também lutou pela democracia, teria apoiado o regime em todos os momentos. Tentei, dentro do possível, pintar um quadro mais complexo, no qual essas relações passaram por altos e baixos, avanços e reveses. Houve momentos em que, mesmo as relações estando fragilizadas, o governo e a Igreja procuraram estar juntos por algum motivo específico. Até porque, como falamos, permaneciam, no comportamento dos bispos e das autoridades brasileiras, práticas que lembravam o velho sistema de cristandade. Se, oficialmente,

ela não existia mais, nas mentes de parte do clero, de militares e de diplomatas ela perdurava.

A imagem de uma Igreja combativa à Ditadura Militar brasileira, marcada pelas denúncias da tortura e pela luta pelo respeito aos direitos humanos, não é a única que deve prevalecer.³¹⁸ O aumento das denúncias se deu muito mais por um endurecimento da repressão, que, depois de exterminar os que optaram pela "luta armada", passou a atingir quaisquer formas de resistência. Assim, mesmo não tendo um discurso unívoco de defesa dos ideais democráticos e liberais, a Igreja também foi atingida pela repressão, mesmo quando se manifestava com cautela ou conservadoramente. Nosteamos o trabalho pela hipótese de que o regime, através dos diálogos com o clero brasileiro e o Vaticano, conseguiu frear os ânimos oposicionistas de setores da Igreja. Isto foi de suma importância para o regime, pois manter uma boa relação diplomática com o Vaticano era fundamental para o encaminhamento das questões da política interna e externa.

Procuramos também destacar a especificidade das relações entre Brasil e Vaticano durante esse período. Devido à importância do catolicismo no Brasil e aos conflitos com o clero brasileiro, as questões internas ditaram as pautas das relações entre o Estado brasileiro e o Vaticano, ou seja, os problemas entre a Ditadura Militar e o clero no Brasil tinham um grande significado simbólico, não permitindo, portanto, que o regime agisse de forma totalmente autônoma.

Também chamamos a atenção para o caso específico dos diplomatas brasileiros no Vaticano. Na Santa Sé, o embaixador brasileiro tem uma atuação singular: ele representa a maior "nação católica" do mundo.

Fazendo uma evolução das relações entre o Estado do Vaticano e o regime militar brasileiro, vemos que, no início, o golpe militar foi bem visto pela Cúria Romana, como pudemos ver nos discursos do papa Paulo VI, louvando a "revolução" por ter sido pacífica, sem derramamento de sangue (no "bom costume brasileiro"), e por ter espantado o perigo do comunismo. Naquele momento, apesar de alguns poucos bispos brasileiros não apoiarem o golpe, a CNBB não se distanciou muito do Vaticano. Porém, conforme os casos de tortura foram surgindo, principalmente quando envolviam padres, certos bispos brasileiros começaram a criticar e a denunciar a ditadura no Brasil e no exterior. As denúncias feitas fora do país eram, para os militares, mais problemáticas do que as feitas dentro do país, pois, além de obviamente não conseguirem censurá-las, eles não suportavam ver a "imagem do país ser manchada no exterior". Para eles, era de suma importância que o país fosse bem visto no exterior. Os militares brasileiros não queriam ser vistos como típicos caudilhos militares latino-americanos. Eles achavam que os bispos, por um dever patriótico, deveriam evitar, ou melhor, não falar sobre os problemas nacionais. Além disso, eles entendiam que lugar de padre era na Igreja, ou seja, que os padres não deveriam estar envolvidos em assuntos de política.

Conforme o regime mais endurecia, e as denúncias de arbítrio do governo iam surgindo no exterior a pressão de grupos católicos sobre o papa, visando a uma condenação da ditadura, aumentava. Assim, o Vaticano passou a fazer algumas críticas, mas sempre bastante cautelosas. Isso demonstrava não somente um cuidado especial do Vaticano, em relação ao Brasil, provavelmente em função do tamanho da população católica brasileira, mas também uma posição

claramente ideológica de apoio aos governos que lutavam contra o comunismo. Desse modo, podemos ver que a falta de liberdade religiosa nos países comunistas sempre fora criticada pelos papas, enquanto que as prisões de padres no Brasil eram vistas como casos isolados de clérigos que haviam se exaltado na sua missão apostólica.

A Igreja brasileira também demorou a perceber que o Exército não queria vê-la saindo do seu espaço religioso. Até o início dos anos 1970, a maior parte do episcopado brasileiro evitou fazer denúncias públicas, preferindo, quando muito, ter conversas particulares com alguma autoridade, ou mesmo não acreditando nas denúncias de tortura. Assim, embora houvesse toda uma movimentação nacional e internacional de parte da Igreja para que o papa diretamente condenasse a repressão política no Brasil, a dubiedade de sua declaração deve ter frustrado aqueles que lutavam contra a ditadura, não incentivando os bispos que tinham dúvidas sobre o acerto de denunciar ou não o regime. Além disso, a declaração enviesada do papa pôde ser contestada, pelos defensores do regime militar, como uma efetiva condenação ao Brasil e, ademais, serviu aos seus propósitos ideológicos, já que também condenava o suposto terrorismo da esquerda armada.

O Exército achava-se o grande "salvador da pátria": seria através dele que o Brasil finalmente chegaria a ser um grande país. No âmbito das relações entre o Brasil e o Vaticano, estava também presente a disputa entre duas das mais importantes instituições da sociedade brasileira, já que a Igreja também não pretendia pouco: via-se como a mais importante instituição da sociedade, aquela que todos deveriam ver como "perfeita" - embora afirmasse a superação do regime de cristandade desde o Vaticano II.

Para a Ditadura Militar, os canais diplomáticos eram bastante proveitosos: através deles, ela obtinha, senão o apoio, pelo menos a diminuição do impacto dos conflitos com a Igreja Católica. Mas os canais da diplomacia não eram eficazes a ponto de conseguir o consentimento de toda a Igreja brasileira. Não obstante o esforço do Vaticano de colocar nuncios no Brasil que tivessem um discurso mais moderado em relação à Ditadura, muitos bispos e padres não os escutavam e continuavam a atacar o regime.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

FONTES PRIMÁRIAS

Arquivo Antônio Azeredo da Silveira, Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil - CPDOC/FGV.

Arquivo Histórico do Itamaraty, Brasília. Ministério das Relações Exteriores.

Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Comissão Executiva Central do Sesquicentenário.

_____. Fundo Divisão de Segurança e Informações/Ministério da Justiça.

Biblioteca Cardeal Câmara, Rio de Janeiro. *L'Osservatore Romano*.

ARTIGOS

AZZI, Riolando. A Igreja Católica no Brasil no período de 1950 a 1975. Relação cronológica de fatos, episódios e declarações relevantes. *Civilização Brasileira* Rio de Janeiro v. 34. n. 2, 1977, p.79-109.

BARREIRO, Álvaro. Superação do dualismo entre fé cristã e compromisso terrestre. Atualidade de um tema central da *Gaudium et Spes*. *Perspectiva Teológica*, n. 27, 1995. CODATO, Adriano Nervo, OLIVEIRA, Marcus Roberto. A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. *Revista Brasileira de História*, v. 24, n. 47, p. 271-302.

CODINA, Victor. A teologia latino-americana na encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, n. 84, 1999, p. 181-200.

COELHO, Sandro Anselmo. O Partido Democrata Cristão: teores programáticos da terceira via brasileira (1945-1964). *História: Questões & Debates*, n. 40, 2004, p. 93-119.

COMBLIN, José. Dom Hélder e o novo modelo episcopal do Vaticano II. *Perspectivas Teológico-Pastorais*, n. 3:4, 1984, p. 23-45.

_____. O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 50, 1990, p. 44-73.

GONÇALVES, Williams e MIYAMOTO, Shiguenoli. Os Militares na Política Externa Brasileira: 1964-1984. In *Estudos Históricos*, vol. 6, n.12, 1993, p. 211-246.

- GREEN, James N. Clerics, exiles, and academics: opposition to the Brazilian military dictatorship in the United States, 1969-1974. *Latin American Politics and Society*, vol. 45, n. 1, Spring 2003, pp. 87-117.
- KONDER, Leandro. Marxismo e cristianismo. *Encontros com a civilização brasileira*, n. 6, dez. 1978, p. 57-60.
- LANZA, Fábio. As perspectivas da igreja católica no regime militar (1964 - 1985). *Ensaaios de História*, Franca, v. 2., n. 2, 1997.
- _____. Em Defesa do Homem: a Igreja contra a Repressão Militar. *Ensaaios de História*, Franca, v. 4., n. 1/2, 1999.
- LIBÂNIO, João Batista. Conflito Igreja-Estado. *Encontros com a Civilização Brasileira* Rio de Janeiro. n. 4, out. 1978, p.29-40.
- _____. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II: chaves teológicas de leitura. *Perspectiva Teológica*, n. 27, 1995, p. 297-332.
- PALÁCIO, Carlos. O legado da *Gaudium et Spes*. Riscos e exigências de uma nova "condição cristã". *Perspectiva Teológica*, n. 27, 1995, p.333-354.
- PENNA FILHO, Pio. A pesquisa histórica no Itamaraty. *Revista Brasileira de Política Internacional*. Brasília, n. 2, 1999, p. 117-144.
- PINHEIRO, Letícia. Restabelecimento de Relações Diplomáticas com a República Popular da China: uma análise do processo de tomada de decisão. *Estudos Históricos*, vol. 6, n.12, 1993, p. 247-270.
- POPE, Clara Amanda. Human Rights and the Catholic Church in Brazil, 1970-1983. The Pontifical Justice and Peace Commission on the São Paulo Archdiocese. *Journal of Church and State*, v. 27., n. 3, p.429-452.
- RODEGHERO, Carla Simone. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 44, 2002, p. 463-488.
- ROLIM, F. Cartaxo. Neoconservadorismo eclesiástico e uma estratégia política. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 49, 1989, p. 259-281.
- ROMANO, Roberto. A missa negra de 1964. *Communicare*, v. 4, n. 2, 2004, pp. 85-98.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. Igreja e sociedade no Brasil: 1950-1964 / 1964-1975. *Religião e Sociedade*. São Paulo. n. 3, out. 1978, p. 93-107.

LIVROS E TESES

ABREU, Alzira Alves de, BELOCH, Israel, LATTMAN-WELTMAN, Fernando, LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer (Orgs.). *Dicionário Histórico-Bibliográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2001
ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense 1979.

_____. *O Cristo do povo*. Rio de Janeiro: Sábia 1968.

_____. *Torturas e torturados*. Rio de Janeiro: Oficinas da Empresa Jornalística PN, 1966.

ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. Petrópolis: Vozes, 1984.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 1991.

ANTOINE, Charles. *Church and power in Brazil*. Maryknoll, Nova York: Orbis Books, 1970.

ARNS, Paulo Evaristo. *Em defesa dos direitos humanos. Encontro com o repórter*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ARON, Raymond. *Paz e guerra entre as nações*. Brasília: UnB, 2002.

_____. *Que é uma Teoria das Relações Internacionais? In Estudos Políticos*. Brasília: UnB, 1980, pp. 317-335.

Arquidiocese de São Paulo. *Brasil Nunca Mais*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Perfil dos atingidos* Petrópolis Vozes, 1988.

As Encíclicas Sociais de João XXIII. Mater et magistra - comentários atualizados com a Pacem in Terris. Rio de Janeiro: José Olympio, 2v.

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Igreja e Estado no Brasil. Perspectivas e prospectivas*. São Paulo: Loyola 1987.

AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. *Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira [1921-1979]*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1981.

- BARAÚNA, G. (Org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BARBOZA, Mário Gibson. *Na diplomacia, o traço de toda a vida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.
- BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, Arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil. De Joao XXIII a Joao Paulo II de Medellin a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. (Org.). *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERNAL, Sergio. *CNBB - da Igreja da cristandade à Igreja dos pobres*. São Paulo: Loyola, 1989.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Comunidade eclesial, comunidade política. Ensaios de eclesiologia política*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Eclesilogênese: As Comunidades de Base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *E a Igreja se fez povo: eclesilogênese - a Igreja que nasce do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CALLADO, Antônio. *Tempo de Arraes: padres e comunistas na revolução sem violência*. Rio de Janeiro: José Álvaro Ed. 1964.
- CALLADO, Antônio. *Quarup*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- CALLIARI, Ivo. *D. Jaime Câmara*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1996.

- CÂMARA, Hélder et al. *Eu ouvi os clamores do meu povo*. Salvador: Editora Beneditina, 1973.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: Cebrap, 1971.
- CAMPOS, José Narino de. *Brasil: uma Igreja diferente*. São Paulo: T. A. Queiroz 1981.
- CAMPOS, Roberto. *A lanterna na popa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994. Vol. 1.
- CANCIAN, Renato. *Comissão Justiça e Paz de São Paulo: gênese e atuação política (1972-1985)*. Dissertação de mestrado apresentada à UFSCAR. São Carlos, 2001.
- CARDOSO, Ciro Flamaron, MALERBA, Jurandir (Orgs). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000.
- CASTRO, Flávio Mendes de Oliveira. *História da Organização do Ministério das Relações Exteriores*. Brasília: Unb, 1983.
- CASTRO, Marcos de. *64: conflito Igreja x Estado*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- CELAM. *A Igreja na atual transformação da América-Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CEPIK, Marco A. C. *Espionagem e democracia*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- CERVO, Amado. Relações Internacionais do Brasil. In _____ .*O Desafio Internaciona: A Política Exterior do Brasil de 1930 a nossos dias*. Brasília: UnB, 1994, pp. 9-58.
- _____. A Política Exterior do Nacionalismo Pragmático. In _____ e BUENO, Clodoaldo. *História da Política Exterior do Brasil*. Brasília: UnB/IBRI, 2001.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHIRIO, Maud. *Une nouvelle écriture du destin national*. La commémoration de l'Indépendance du Brésil sous la dictature militaire (1964-1985). Dissertação de mestrado apresentada à Université Paris I, 2001.
- CIFUENTES, Rafael Llano, *Relações entre a Igreja e o Estado*. A Igreja e o Estado à luz do Vaticano II, do Código de Direito Canônico de 1983 e da Constituição Brasileira de 1988. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

- COMBLIN, Joseph. *A Ideologia da Segurança Nacional: o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- COSTA, Célia; PANDOLFI, Dulce Chaves & SERBIN, Kenneth. *O bispo de Volta Redonda: memórias de Dom Waldyr Callheiros*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- COX, Harvey. *The Silencing of Leonardo Boff*. Bloomington [Indiana]: Meyer-Stone Books, 1989.
- CUNHA, Vasco Leitão da. *Diplomacia em alto-mar*. Rio de Janeiro: FGV, 1994.
- DELLA CAVA, Ralph. *A Igreja em flagrante: catolicismo e sociedade na imprensa brasileira, 1964-1980*. São Paulo: Marco Zero, 1985.
- _____. *The People's Church, the Vatican, and Abertura*. In STEPAN, Alfred (Org.). *Democratizing Brazil*. New York: Oxford University Press, pp. 143-167.
- DELLA CAVA, Ralph & MONTERO, Paula. *E o verbo se faz imagem: Igreja católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- DORNAS FILHO, João. *O padroado e a igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- DUARTE, Terezinha Maria. *Se as paredes da catedral falassem. A Arquidiocese de Goiânia e o Regime Militar (1968-1985)*. Dissertação de Mestrado apresentada à UFG. Goiânia, 1996.
- DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos. Apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- DUSSEL, Enrique (Org.). *500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas / CEHILA, 1992.
- FICO, Carlos. *Além do Golpe. Versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. *Como eles agiam. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. *Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda, e imaginário social no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- FISCHER, Hernest. *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

- FLORIDI, Ulisse Alessio. *O radicalismo católico brasileiro. Para onde vai o catolicismo progressista no Brasil*. São Paulo: 1973.
- FREI BETTO. *Batismo de Sangue. A luta clandestina contra a ditadura militar*. Dossiês Carlos Marighella e Frei Tito. São Paulo: Casa Amarela 2000.
- FRANÇOIS, Étienne. Os "Tesouros da Stais" ou a miragem dos Arquivos. In BOUTIER, Jean e JULIA, Dominique (orgs.). *Passados Recompostos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: FGV/UFRJ, 1998, p. 155-162.
- FERRARINI, Sebastião Antônio. *A imprensa e o arcebispo vermelho (1964-1984)*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- GOMES, Francisco José da Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). *A vida na Idade Média*. Brasília: UnB, 1997, p. 33-59.
- _____. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In MARTINS, Ismênia de Lima, IOKOI, Márcia Gricoli, SÁ, Rodrigo Patto de (orgs.). *História e cidadania*. São Paulo: Humanitas/ANPUH, 1998, 2v, p. 315-326.
- GONÇALVES, Williams. O campo teórico das Relações Internacionais. In BRIGAGÃO, Clóvis (Org.). *Estratégias de negociações internacionais*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 89-107.
- _____. *Relações Internacionais*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.
- _____. Militares, diplomatas e política externa no Brasil pós-1964. In ALBUQUERQUE, José Guillon (Org.). *Sessenta anos de política externa brasileira, 1930-1990*. São Paulo: Anna Blume/USP, 2001.
- GUERREIRO, Saraiva. *Lembranças de um empregado do Itamaraty*. São Paulo: Sciliano, 1992.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). *Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 1970: caminhos, experiências e dimensões*. Petrópolis: Vozes.

- KADT, Emmanuel. *Catholic radicals in Brazil*. Londres: Oxford University Press, 1970.
- KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971._____. As vicissitudes da Lúmen Gentium na Aula Conciliar. In BARAÚNA, G. (Org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1985
- _____. *Documentos do Vaticano II*. Constituições, decretos e delcarações. Petrópolis: Vozes, 1966.
- KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LENHARO, Acir. *A sacralização da política*. Campinas: Papirus, 1986.
- LEPARGNEUR, Hubert. *A Igreja e o reconhecimento dos direitos humanos na História*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.
- LIBÂNIO, João Batista. *A Igreja Latino-Americana. Balanço, tensões e perspectivas. Vida, clamor, e esperança*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da igreja no Brasil*. Hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LYNCH, John. *A Igreja Católica na América Latina, 1830-1930*. In BETHELL, Leslie. *História da América Latina. De 1870 a 1930*. São Paulo: Edusp, 2002, vol. 4, p. 424, 433 e 434.
- LUSTOSA, Oscar F. *A Igreja Católica no Brasil república*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MAINWARING, Scott, KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja nas bases em tempo de transição (1975-1985)*. São Paulo: L& PM, 1986.
- MENDES, Candido, BANDEIRA, Marina. *Comissão Brasileira Justiça e Paz (1969-1995). Empenho e memória*. Rio de Janeiro: Educam, 1996.
- MERLE, Marcel. *Sociologia das relações internacionais*. Brasília: UnB, 1981.

- MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- MILLIET, Maria Alice, *Tiradentes: O corpo do herói*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MILZA, Pierre. Política interna e política externa. In RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.
- MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- MORAES, João Francisco de. *Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB*. São Paulo: Cortez, 1982.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- MYAMOTO, Shiguenoli. *Do discurso triunfalista ao pragmatismo ecumênico. Geopolítica e política externa no Brasil pós-64*. Tese de doutorado apresentada à USP. São Paulo, 1999.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PADIN, Candido. *A conferência de Medellín: renovação eclesial*. São Paulo: LTR Editora, 1999.
- PARADA, Maurício. *Educando corpos e criando a nação: cerimônias cívicas e práticas disciplinares no Estado Novo*. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.
- PILETTI, Nelson & PRAXEDES, Walter. *Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia*. São Paulo: Ática.
- PRANDINI, Fernando, PETRUCCI, Victor A., DALE, Romeu (orgs.). *As relações Igreja-Estado no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1986.
- PRESOT, Aline Alves. *As marchas da família com Deus pela Liberdade e o golpe militar de 1964*. Dissertação de mestrado apresentada à UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.
- REESE, Thomas, J. *O Vaticano por dentro*. Bauru: EDUSC, 1998.
- REMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

- _____. *A força espiritual da Igreja dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado. Crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairós, 1979.
- _____. *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. São Paulo: UNESP, 1997.
- ROUQUETTE. *La fin d'une chrétienté*. Paris: Cerf, 1968.
- SALEM, Helena. *A igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981.
- SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.
- SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra*. Bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. Tradução de Carlos Eduardo Lins da Silva São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SILVA, Alberto da Costa. *Diplomacia e cultura*. In _____. (Org.). *O Itamaraty na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.
- SILVA, Golbery do Couto. *Conjuntura política nacional: o poder executivo & geopolítica do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.
- SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos operários. A Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- SOUZA, Laura Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Luis A. G. *Classes populares e Igreja. Nos caminhos da história*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- VALLIER, Ivan. *Catholicism and political development in Latin América*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1971.
- VILLA, Marco Antônio. *Jango, um perfil*. São Paulo: Globo, 2004.
- WILLIAMS, Daryle. *Making Brazil Modern: political culture and cultural politics under Getúlio Vargas, 1930-1945*. Stanford: Stanford University, 1995.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)