



A ECONOMIA DOS BISPOS

O PENSAMENTO ECONÔMICO DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS

BISPOS DO BRASIL - CNBB (1952/82)

Banca Examinadora:

Prof. Orientador: Luiz Carlos Bresser Pereira

Prof.

Prof.

ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO DE EMPRESAS DE SÃO PAULO DA
FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS

9-A

CLÁUDIA MARIA FUSER

A ECONOMIA DOS BISPOS

O PENSAMENTO ECONÔMICO DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS
BISPOS DO BRASIL - CNBB (1952/82)

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação da EAESP/FGV - Área de Concentração: Economia Aplicada à Administração, como requisito para obtenção de título de Mestre em Administração.

Orientador: Prof. Luiz Carlos Bresser Pereira



FUSER, Cláudia. A Economia dos Bispos: O Pensamento Econômico da CNBB (1952/82), São Paulo; EAESP/FGV; 1985, páginas (Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação da EAESP/FGV, Área de Concentração: Economia Aplicada à Administração).

Resumo: Aborda o pensamento econômico contido no discurso pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB. Enfoca a evolução desse pensamento ao longo das três décadas que se seguiram à fundação da instituição, procurando ressaltar a influência de dois elementos básicos na sua constituição: a tradição e a leitura que os católicos faziam do contexto social em que atuavam.

Palavras-chave: Pensamento Econômico; Igreja; Doutrina Social da Igreja; Brasil.

AGRADECIMENTOS

"sem sentimento, seja lá o que faça,
não significa nada".

(Billie Holiday)

A gestação e o nascimento desta dissertação foram marcados por uma profunda paixão nos dois sentidos do termo. Em primeiro lugar, foi a paixão pela descoberta do tema, pelo desvendamento de seus mistérios e pela contemplação do produto do trabalho; mas foi também a paixão-angústia, a paixão-insegurança, na difícil tarefa de tornar clara e precisa a revelação de minhas descobertas e de submeter a "paixão" entendida em seu primeiro sentido às exigências formais da Academia.

Quero registrar aqui o meu agradecimento a todos os que, direta ou indiretamente, participaram dessa "paixão".

- Ao Prof. Luiz Carlos Bresser Pereira, orientador objetivo que apesar de seus múltiplos afazeres sempre soube, com sua palavra clara, indicar os caminhos.
- Ao Prof. Esdras Borges da Costa e ao Pe. Benjamim de Souza Neto, pelas críticas e sugestões à versão preliminar do texto que muito contribuíram para melhorá-lo.
- A Maurício Tragtenberg, Plínio de Arruda Sampaio, Antonio Carlos Aidar, Francisco Machado Carrion, Roberto Venosa, Magno Vilela e Márcio Moreira Alves, pelas valiosas contribuições na indicação de bibliografias específicas e fontes alternativas de pesquisa.
- A Frei Romeu Dale e Frei Oscar Lustosa, que me incentivaram

das mais diversas maneiras, abrindo, inclusive, os seus arquivos particulares à minha consulta.

- À Fundação do Desenvolvimento Administrativo, na pessoa de seu Diretor Executivo, Vilmar Faria, pelas facilidades que me proporcionou durante o período de elaboração da dissertação.
- À Flávia Schilling, Igor Fuser, José Fernando Modesto da Silva e Ricardo Coelho, pela colaboração prestada em diversas fases do trabalho.
- À Ana Lúcia Razuk, pela dedicação com que acompanhou todo o processo.
- À Silene Freitas, pelo empenho em decifrar minha difícil caligrafia e em datilografar a versão preliminar.
- À Maria Luiza pela datilografia e Newton e Lélia pela revisão final.
- À Helô e à Bia que são como que parte de mim mesma.
- À torcida uniformizada: Mimi, Maurício e Lídia, Ricardo, Marilu, Dora, Nivaldo, Walter, Dorothy, George, Vera, Antonio Celso, Pi, Berenice, Augusta, Mariantonia, Álvaro, Paulo, Marcão, Tuta, Sylvia, Vera, Regina, Tânia e Luiz Eduardo.
- Ao Arthur, pelo amor e compreensão com que viveu comigo todo o processo de gestação e nascimento da dissertação.
- Mais do que a todos, naturalmente, à Marina, que se viu roubada em tempo, mas não em intensidade, de amor e afeto.

DEDICATÓRIA

E Jesus disse a Pedro: "Tu és pedra e
sobre ti erigirei a minha Igreja".

A pedra pesada
Sufoca a vida
E silencia a fala.

Aos portadores de discursos silenciados
dedico este trabalho.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUÇÃO	3
CAPÍTULO 1 - EVOLUÇÃO DE PENSAMENTO ECONÔMICO DA IGREJA .	12
1.1 - Introdução	13
1.2 - A Evolução de Pensamento Econômico da Igreja - Primeiro Momento: a "Economia" da Igreja Medie- val	14
1.3 - A Igreja e a Questão Operária - o Catolicismo de Vanguarda e Pensamento Econômico das Primeiras Encíclicas Sociais	23
1.4 - Humanismo e Ação: o Pensamento Cristão no perío- do Pré-Conciliar	37
1.5 - A Igreja e o Desenvolvimento Econômico: as Encí- clicas Sociais de João XXIII e Paulo VI e a Gaudium et Spes	43
1.6 - Os Fundamentos Econômicos dos Ensinamentos mais Recentes da Igreja na América Latina	51
1.7 - O Trabalho Humano e um Papa Polonês - as Doutri- nas Econômicas da "Laborem Exercens"	57
CAPÍTULO 2 - A ÉTICA ECONÔMICA DA ORDEM: OS DEBATES ECONÔMICOS DOS CATÓLICOS NO PERÍODO PRÉ CNBB - 1921/52	63
2.1 - Introdução	64
2.2 - O Exclusivismo Católico e a Busca de Ressacraliza- ção da Vida Social - 1921/28	66
2.3 - A Revolução de 1930 e a Busca de uma Ordem Social Cristã - 1928/36	68

	Pág.
2.4 - A Busca de uma Nova Cristandade - 1936/52	73
CAPÍTULO 3 - O PENSAMENTO ECONÔMICO DA CNBB	84
3.1 - Introdução	85
3.2 - Os Bispos e a Questão Social - 1950/54	88
3.3 - A CNBB e o Desenvolvimentismo (Primeiro Período - 1954/64)	98
3.4 - A Ética do Desenvolvimento e o Direito de Estar Presente no Mundo (Segundo Período - 1964/73) ...	128
3.5 - A Crítica ao Modelo Brasileiro de Desenvolvimen- to (Terceiro Período - 1973/82)	164
CAPÍTULO 4 - À GUIA DE CONCLUSÃO	205
BIBLIOGRAFIA	222
ANEXOS	245

INTRODUÇÃO

A Igreja Católica tem formulado, ao longo de toda a sua história, análises e doutrinas que dizem respeito ao campo da Economia. Instituição social poderosa, conviveu com diferentes sistemas econômicos, diferentes regimes, e sempre se mostrou pronta a analisar a organização da sociedade e, principalmente, a prescrever condutas econômicas para seus seguidores.

No Brasil, as incursões da Igreja nesse terreno têm sido fonte de constantes conflitos com o Estado ou setores das elites econômicas. (1) Não raro, pronunciamentos da instituição suscitaram a ira de autoridades, políticos conservadores ou editorialistas, que protestavam contra o que consideravam uma extrapolação dos limites da missão da Igreja. "Os problemas começaram a surgir" - diagnosticava o jornal O Estado de S. Paulo em 1977 - "quando a Igreja, tentada pela secularização e pela heresia modernista, esqueceu sua missão específica e trocou a catequese pela politização, o anúncio da salvação pelo da libertação, e a construção da Cidade de Deus pelo desenvolvimento da cidade dos homens", (O Estado de S. Paulo, 1977, p.3). Outras vezes, levaram a um confronto mais direto, resultando em ameaças, prisões e expulsões de padres e leigos acusados de defenderem teses contrárias aos "valores ocidentais cristãos".

Essas tensões se refletiram, igualmente, dentro da própria hierarquia da Igreja. O direito de opinar sobre assuntos temporais tem sido reafirmado por todo o episcopado. O próprio magistério pontifício confere legitimidade a essa posição. Mas, se há concordância entre o episcopado sobre o direito de se pronunciar sobre a cidade dos homens, o mesmo não se dá com relação ao conteúdo dessas colocações. Diferentes abordagens e visões aparecem nas

(1) Ver, a esse respeito, Alves, M. M., 1979, pp. 199-219.

cartas pastorais individuais do episcopado, e a elaboração de documentos coletivos raramente se dá sem conflitos. Os próprios bispos admitem a existência de divisões entre eles, chegando inclusive a identificar dois grandes grupos: os tradicionalistas ou conservadores e os progressistas. (2)

Surgem, então, algumas perguntas: existe um corpo único ou, ao menos, um referencial comum que informe um pensamento econômico da Igreja, de seus primórdios até hoje? E ainda, caso contrário, quais são as diferentes expressões de pensamento econômico e como conseguem conviver numa instituição que se atribui o predicado da "unidade"? (3)

É no sentido de fornecer subsídios à análise dessas questões que elaboramos a presente dissertação, em que procuramos enfocar o pensamento econômico da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB tal como expresso em seus documentos e estudos. Mas por que a CNBB?

Em primeiro lugar porque, situando-se na cúpula da organização eclesiástica brasileira (junto com a menos famosa, mas igualmente importante, CRB - Conferência dos Religiosos do Brasil), a CNBB assume a condição de expressão oficial da Igreja. Assim, conseguimos restringir o campo de análise, evitando a consulta a inúmeras publicações, documentos e depoimentos de padres, bispos ou leigos isolados, para tentar extrair o pensamento econômico aí implícito, identificar as diferenças de formulação e verificar em que medida encontrariam ressonância na posição oficial da Igreja do Brasil e da Igreja Universal.

Além disso, a cada assembléia e perspectiva de documento a ser por ela elaborado, intensificam-se as expectativas e preocupações não só dos católicos, que constituem boa parte da população

(2) Ver CELAM, 1969, pág. 95.

(3) Ver ARNS, 1981, pág. 142.

do país, mas igualmente dos meios políticos e econômicos. Ou seja, seus documentos e estudos assumem peso político muito grande.

Esse peso político não nasceu, no entanto, junto com a CNBB. Fundada a 14 de outubro de 1952, sob a presidência de D. Carlos Motta, por D. Hélder Câmara, com a aprovação da Santa Sé, logo assumiu o papel de porta-voz da Hierarquia. No entanto, somente a partir do Plano de Emergência de 1962 (em que se adota um planejamento mais orgânico para a CNBB) e das repercussões no Brasil do Concílio Vaticano II - antes mesmo de seu final e do encontro do episcopado latino-americano em Medellín (1968) -, a CNBB passou a assumir a importância social e política que tem hoje.

A publicação periódica de documentos e estudos pela CNBB propiciou boa fonte de material para pesquisa. Temas como salários, lucro, propriedade, emprego, tão familiares aos economistas, aí apareciam, embora no interior de análises que não poderiam ser consideradas estritamente econômicas. Aliás, essa parece ser uma das dificuldades ao se tentar identificar o pensamento econômico da CNBB: ele não aparece sistematizado como um corpo de teoria.

Assim, como vemos, a CNBB, além da presença política inquestionável na vida do País, elabora análises utilizando categorias também manuseadas pela Economia, e isso na condição de expressão oficial da Igreja no Brasil. Mas caberia ainda uma última pergunta: qual a relevância de um estudo desse gênero para a Ciência Econômica?

Estamos acostumados a ver dois tipos de trabalhos sobre a Igreja de hoje: estudos feitos por teólogos, geralmente propondo uma nova abordagem no tratamento das questões da fé (maior vinculação dos cristãos com os movimentos populares, uma fé que se concretize nas e a partir das experiências históricas de luta do povo ...) ou análises sociológicas em que a Igreja é analisada enquanto instituição social.

A proposta de analisar a Igreja enquanto instância for-

muladora de um pensamento econômico coloca-se no sentido de contribuir para estudos de História de Pensamento Econômico. É importante, no entanto, frisar que existem vários trabalhos analisando as doutrinas da Igreja nesse campo. Dois deles, especialmente, merecem menção: a História da Análise Econômica de Schumpeter (1964) e The Development of Economic Doctrine de Alexandrer Gray (1939). Mas ao que parece, eles pouco se detêm nas formulações mais recentes, centrando a análise em São Tomás e em um ou outro socialista cristão.

Além disso, existe uma especificidade na Igreja, latino-americana, acentuada após o encontro dos bispos em Medellín e das formulações da Teologia da Libertação, que mereceria um destaque maior do que essas obras lhe têm dedicado. E a Igreja do Brasil é bem representativa dessa "nova" Igreja que se propõe a caminhar ao lado dos oprimidos.

LINHA DE INTENÇÃO NO TRATAMENTO DO TEMA

O objetivo central do trabalho foi tentar identificar o pensamento econômico da CNBB, tal como impresso em seus documentos e estudos no período que vai de 1952 até 1982. Tratava-se, na verdade, de procurar extrair, aos moldes do que fez Régis de Moraes (1982), com a filosofia social, a análise econômica presente, mas nem sempre explícita, nas publicações da CNBB.

Algumas dificuldades emergiram de imediato: não existia uma publicação, desse organismo, específica sobre o assunto; as análises econômicas apareciam dispersas por um sem-número de documentos e estudos. Outra dificuldade advinha do fato de a CNBB, seguindo antiga tradição da Igreja, orientar seu trabalho teórico principalmente para o plano do "dever ser": as propostas éticas assumem, para a instituição, importância inquestionavelmente maior que os momentos de análise.

Para contornar essas dificuldades, pelo menos dois caminhos pareciam adequados. Um consistiria em verificar como o pensamento econômico da Igreja no Brasil, em especial o da CNBB, arti-

cula-se com o contexto histórico em que é elaborado. O outro partiria de categorias consideradas relevantes para a análise desse mesmo contexto histórico - no caso, a sociedade capitalista brasileira -, para procurar realizar um levantamento interpretativo de como os documentos episcopais têm-se colocado diante delas.

Optamos pela segunda modalidade de investigação, embora tivéssemos claro que as duas se completavam. A ênfase, nesse segundo caso, recaiu sobre a evolução do pensamento, deixando um pouco de lado o estudo dos fatores que condicionaram ou determinaram essa evolução. Ora, é justamente o que se deixou de lado que o primeiro caminho descrito se proporia a analisar. Assim, as duas modalidades seriam complementares, no sentido de, juntas, permitirem maior compreensão do pensamento econômico da Igreja e de suas transformações.

Dado o caminho escolhido, o estudo proposto iniciou-se com uma retomada da trajetória geral do pensamento econômico da Igreja, da Idade Média aos nossos dias. Procuramos, na verdade, averiguar as linhas gerais de seu desenvolvimento, sem grandes pretensões de aprofundar a análise. Esse quadro, no entanto, propiciou, por um lado, maior compreensão sobre as origens do pensamento do episcopado brasileiro e, por outro, a verificação de como ele se inseria no corpo de doutrinas da Igreja Universal.

No segundo capítulo, ocupamo-nos dos debates sobre a vida econômica entre os intelectuais católicos brasileiros no período imediatamente anterior à fundação da CNBB. Procurou-se nessa parte do trabalho mostrar como se deu a gestação do pensamento econômico daquele organismo. As fontes básicas de pesquisa foram as publicações católicas A Ordem e Vozes, de Petrópolis, e os programas da Liga Eleitoral Católica (LEC), de 1933 e 1945. Em todos os artigos e documentos pesquisados, tentou-se identificar os componentes do ideário econômico dos católicos no período (1921/52), estabelecendo-se relações entre esses preceitos e os que se fizeram presentes na evolução da ética econômica da Igreja, abordada no primeiro capítulo.

No terceiro capítulo, enfocamos o tema principal da dissertação: o pensamento econômico da CNBB. A investigação se deu com base nos documentos e estudos daquele organismo (nacionais ou regionais) e, eventualmente, em algumas pastorais coletivas do episcopado que, embora não se constituíssem em textos oficiais da CNBB, tiveram papel significativo na construção de sua ética econômica. A análise da abordagem dada pelos textos da CNBB a categorias próprias da Teoria Econômica permitiu a recomposição dos aspectos fundamentais do pensamento econômico da instituição.

Esses aspectos foram retomados no final do trabalho, numa tentativa de se delinear os componentes básicos do programa econômico que integra o projeto de influência organizacional da CNBB. A compreensão da dinâmica de permanência e ruptura presente nesse programa constitui a preocupação básica do último capítulo.

O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO INSTITUCIONAL

O pensamento econômico da CNBB não se revela por si só. Ele aparece imerso num discurso e exige do estudioso um esforço de exegese e desvelamento para sua reconstituição. Nesse sentido, tivemos de nos apropriar do discurso episcopal para, então, dele extrair os elementos que integram o pensamento econômico que o informa.

Seria importante estabelecermos, desde já, uma distinção fundamental para a nossa análise. Trata-se da diferença entre o discurso dos padres, leigos ou bispos, tomados de forma isolada, e o discurso institucional. A Igreja é considerada neste trabalho enquanto uma organização burocrática.⁽⁴⁾ Assim, o processo de constituição do seu discurso obedece a determinações específicas àquele tipo de sistema social, que advém da forma como se estrutura a divisão de trabalho e de poder no seu interior.

(4) Empregamos a expressão organização burocrática na acepção que lhe foi dada por Motta e Bresser Pereira (1980), "enquanto sistema social em que a divisão do trabalho é sistemática e coerentemente organizada, tendo em vista os fins visados", observe-se que os próprios autores consideram a Igreja enquanto organização burocrática (pág. 34).

No momento de elaboração de uma declaração, todo o sistema de poder da burocracia eclesiástica é acionado e os conflitos entre os seus integrantes se multiplicam. Mas, uma vez concluído o documento, ele como que se autonomiza em relação aos seus autores e passa a representar a expressão do pensamento institucional.

Nesse sentido, não introduzimos na dissertação um estudo das intenções dos formuladores do discurso. Interessava-nos o discurso já constituído e não o processo de elaboração. Assim, não levamos em conta, por exemplo, o fato de que a legislação do assalariamento rural tivesse surgido como resultado de um conflito entre bispos progressistas e conservadores na discussão do documento "Igreja e Problemas da Terra". ⁽⁵⁾ Consideramos, para fins de análise, a posição que saiu vitoriosa e que passou a ser, a partir de então, a posição oficial da CNBB.

O processo de construção do discurso institucional é condicionado, ainda, por uma característica específica da burocracia eclesiástica. Atuando em diferentes sociedades, mobilizando um corpo de agentes com as mais diferentes expectativas e valores culturais, a Igreja busca, simultaneamente, manter sua unidade e viabilizar seu projeto de influência organizacional. Como esclarece Vanilda Paiva, "o caráter universal do discurso da Igreja exige que ele seja genérico de maneira a poder atingir todas as nações e todas as classes sociais" (1984).

Isso não significa, porém, que o conteúdo do discurso seja oco ou não sofra influências das forças e tendências presentes em cada sociedade em que atua. Os documentos eclesiásticos e da CNBB, especificamente, revelam a existência de um conjunto de propostas concretas para guiar a ação dos católicos, tanto no terreno espiritual quanto no temporal. Essas propostas nasceram da conjunção de uma elaborada tradição que a Igreja construiu ao longo de

(5) Esse fato se evidencia pela própria leitura do documento, em que a defesa do assalariamento rural parece como que enxertado ao texto e através de entrevistas concedidas na época por bispos considerados conservadores. Dom Luciano Cabral Duarte, um dos quatro bispos que votou contra o documento na assembleia geral da CNBB, chegou a afirmar em entrevista a Folha de S. Paulo (1980, pág. 18) que contribuiu para que um dos parágrafos do documento fosse "ligeiramente suavizado".

sua história milenar, no trato de questões sociais, com posições assumidas a partir de sua inserção em uma cultura específica. O contato com realidades humanas, movimentos sociais e mesmo teorias científicas possibilita à instituição eclesiástica desenvolver uma reflexão original, que só se legitima, entretanto, se não contraria frontalmente a tradição.

CAPÍTULO 1 - EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO ECONÔMICO DA IGREJA

1.1 - INTRODUÇÃO

A leitura dos documentos da CNBB revela a existência de um elaborado discurso institucional sobre a organização da vida econômica. O organismo máximo da hierarquia sempre esteve pronto a se pronunciar sobre as estruturas econômicas características da sociedade em que atuava e, sobretudo, a prescrever normas éticas para um comportamento mais adequado da economia. Esses pronunciamentos, porém, não partiam de uma leitura aleatória do social ou de posições assumidas ao acaso. Ao contrário, integravam um discurso articulado, em que um preceito de conduta econômica se explica não só a partir dos outros, mas com base numa cosmovisão que informa todo o conjunto de normas éticas emanadas pela instituição. É justamente desse discurso que procuramos extrair os elementos necessários à reconstituição do pensamento econômico da CNBB.

Mas esse discurso não resultou de um esforço de criação original da CNBB. Quando a instituição foi fundada, em 1952, a Igreja já havia construído toda uma tradição no trato das questões sociais, que não podia ser desconsiderada pela CNBB. Afinal, ela pertence ao corpo da organização eclesial. Assim, a CNBB teria que se reportar à tradição não apenas para estruturar o seu discurso, como também para legitimar as afirmações nele contidas. E foi o que ela fez. Incorporou aos seus documentos os principais elementos do magistério oficial da Igreja, chegando, inclusive, a utilizá-los para justificar a inclusão, nos textos, de uma ou outra tese mais polêmica. Mais do que isso, acompanhou os avanços da doutrina social da chamada Igreja Universal, reestruturando, em função deles, o seu discurso.

Isso não significa que a CNBB tivesse se limitado a reproduzir para o seu público-alvo os ensinamentos oficiais da Igreja. Pelo contrário, ela logrou elaborar um discurso próprio, que reflete, inclusive, a forma específica de prática pastoral que a Igreja Católica construiu no Brasil.

No entanto, a forte presença da tradição nesse discurso não pode ser, em absoluto, desprezada pelos estudiosos da instituição. Tal atitude poderia facilmente levar a equívocos na apreensão/compreensão do discurso. Um deles, muito frequente, consiste em qualificar como originais e inovadoras teses extraídas pela CNBB da tradicional Doutrina Social da Igreja. Não se pode nunca perder de vista que, como bem captou Régis de Moraes, "a atual linguagem do episcopado brasileiro é, ao mesmo tempo, muito nova e muito antiga". (Moraes, 1982, p. 18).

É justamente no sentido de possibilitar uma compreensão mais adequada dessa linguagem que se coloca o presente capítulo. O seu objetivo básico é apresentar as linhas gerais da evolução do pensamento econômico da Igreja Universal, do período medieval até o início da década dos 80. Para tanto, escolhemos alguns momentos mais significativos dessa trajetória e procuramos sintetizar a abordagem dada, em cada um deles, aos principais temas econômicos. A escolha dos momentos se deu, fundamentalmente, com base na relevância que as idéias neles produzidas viriam a ter na constituição do pensamento econômico da CNBB.

Dado o caráter subsidiário deste capítulo, não tivemos a preocupação de analisar em detalhes os ensinamentos econômicos característicos de cada fase escolhida. Apresentamos apenas uma idéia geral, suficiente, porém, para uma posterior identificação das principais influências que a CNBB sofreu das posições da Igreja Universal.

1.2 - A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO ECONÔMICO DA IGREJA - PRIMEIRO MOMENTO: A "ECONOMIA" DA IGREJA MEDIEVAL (ESCRITOS DE SÃO TOMÁS DE AQUINO)

Surgindo no período imediatamente anterior ao declínio do Império Romano, o cristianismo pregava e vivia a coletivização dos bens necessários à vida. Bens de consumo, dinheiro e o resultado da venda de propriedades eram postos em comum entre os primeiros cristãos. A distribuição da riqueza coletiva se dava

através de um administrador escolhido para essa função e procurava respeitar o princípio da "necessidade" (Atos dos Apóstolos IV, 34-35). ⁽⁶⁾ Essa prática tendeu a desaparecer, mas a afirmação evangélica da necessidade de os ricos se desvencilharem de seus bens e partilharem-nos com os pobres vai persistir durante muito tempo na doutrina cristã como condição de salvação.

Nesse sentido, os primeiros padres da Igreja eram enfáticos ao condenar o egoísmo dos ricos e ao afirmar que a generosidade consistiria, em verdade, na restituição de bens a seus legítimos proprietários, visto que a riqueza e a terra deveriam pertencer a todos.

São Clemente, ainda no Século I, colocava: "O uso de tudo que há neste mundo destinava-se a todos, porém, devido à sua iniquidade, um disse que isso era seu e outro disse que aquilo era dele e assim fez-se a divisão entre os mortais". ⁽⁷⁾ Santo Ambrósio, três séculos mais tarde, afirmaria, na mesma direção: "A natureza produziu seus bens em profusão oferecendo-os em comum a todos. Deus ordenou que tudo fosse produzido, gerado, de maneira a servir de alimento comum a todos e a terra fosse como propriedade comum de todos. O bem privado é assim fruto da usurpação". ⁽⁸⁾

Diante dos preceitos formulados pelos Primeiro Padres, Schumpeter acertadamente observou que eles não eram acompanhados de qualquer tipo de análise. "Será, sem dúvida, bastante absurdo descobrir teorias mercantilistas por trás da recomendação de Tertuliano de se contentar com os simples produtos da agricultu-

(6) Ver a respeito Luxemburgo (s.d.).

(7) São Clemente, texto sem nome publicado no Decreto de Graciano e citado por Ávila (1980, p. 60).

(8) Santo Ambrósio, De Officiis 1.1 c 28, citado por Ávila, (1980, p. 60). "A Doutrina dos Doze Apóstolos" (VI,4-8) também se colocava no mesmo sentido: "Não enxotarás o pobre, mas participarás de todas as coisas com teu irmão, e não dirás que são coisas tuas; de fato, se participais em comum dos bens eternos, com mais razão deveis fazê-lo com os que passam", citado por Zolo (1968, p. 104).

ra e indústria domésticas em lugar de ansiar por produtos de luxo, importados; ou uma teoria do valor sob sua observação de que abundância e escassez têm algo a ver com preço", (Schumpeter, 1964, p. 100).

Vivendo os momentos que precederam a queda do Império Romano, Santo Agostinho, considerado o maior padre da Igreja, revelou, contudo, um certo desinteresse pela vida econômica e pelos assuntos políticos. Assim, Agostinho não retomou as propostas comunitárias dos primeiros cristãos. Sua obra, "A Cidade de Deus", preconizava o respeito às instituições sociais existentes, inclusive a escravidão, mas aconselhava os cristãos a que se distanciassem das preocupações terrenas e concentrassem seus esforços para a salvação de suas almas. A generosidade, no entanto, parecia-lhe ainda como motivada pela justiça da restituição. ⁽⁹⁾

Religião oficial do Império Romano, o catolicismo não se viu abalado pelas invasões bárbaras e pela própria decadência das instituições do Império, senão momentaneamente. O início do Século IX presenciou, ao lado de um rei bárbaro coroado Imperador cristão, a figura de um Papa que tinha por missão dar-lhe legitimidade e ajudar, pelas suas preces, seu exército na constituição do Império. ⁽¹⁰⁾

Com a consolidação do feudalismo, e a conseqüente fragmentação do poder político e econômico da Europa Ocidental, a Igreja se fortaleceu ainda mais. Conseguiu controlar quase toda a vida intelectual, tornar-se grande proprietária de terras e de bens e senhora de inúmeros servos, assumindo também, por vezes, a condição de suserana. Caberia aqui lembrar a instituição do dízimo e de outros impostos feudais pagos à Igreja e o não-desmembramento de suas terras, como alguns dos mecanismos pelos quais toda essa riqueza foi assegurada.

(9) Cf. Denis (1978, pp. 79-82) e Agostinho, Santo, (1964).

(10) Ver Carlos Magno, Epístola VIII (a 976), citado por Pinsky (1979, p. 101).

A ordem feudal viu surgir, a partir do Século XI, o renascimento comercial e urbano, que, ao não afetar a estrutura das relações econômicas, ⁽¹¹⁾ não pôs em risco a continuidade do poderio da Igreja. A intensificação das atividades comerciais e o progresso urbano trouxeram à cena, além da monetarização da economia, a figura do emprestador a juros, a usurário. O capital usurário assumia, nessa época, segundo Marx, duas formas características: "a usura em empréstimos a fidalgos pródigos, especialmente os proprietários de terras"; e "a usura em empréstimos de dinheiro a pequenos produtores, proprietários dos meios de trabalho" (Marx, 1974; p. 681). Sob as duas formas, de acordo com o pensamento marxista, o seu papel seria o mesmo: destruição de riqueza e de formas de propriedade, e centralização das fortunas em dinheiro onde estavam dispersos os meios de produção sem, contudo, alterar o modo de produção.

É esse cenário histórico que não podemos perder de vista ao tentarmos entender o sentido das idéias econômicas de São Tomás de Aquino (1225/74). Os seus escritos sobre a propriedade, usura ou comércio partiam da forma que essas relações assumiam no período, marcadas que eram pela subordinação da produção ao consumo e pela existência da propriedade senhorial. Assim, quando São Tomás se referia ao imperativo de utilização comum da propriedade ou condenava os vícios que o comércio introduzia na vida das cidades, ele se baseava, evidentemente, na leitura da realidade social do mundo feudal e das relações econômicas então prevalecentes.

Da vasta obra de São Tomás, três textos são fundamentais para o estudo de suas idéias econômicas: "Do Governo dos Príncipes", "Carta à Duquesa de Brabante sobre o Governo dos Judeus" (1262) e, naturalmente, a "Suma Teológica" (iniciada em 1266 e interrompida, deixando a terceira parte inconclusa em 1272).

A Suma Teológica foi escrita em meio a intensos debates e conflitos teóricos propiciados pela divulgação dos escritos de

(11) Ver Paul Sweezy (1977, p. 41).

Aristóteles, inicialmente em sua versão averroísta. A idéia defendida por alguns teóricos da época, com base nesses escritos, de que a felicidade humana seria a felicidade política, levou São Tomás a redigir em resposta a Suma.

Os ensinamentos econômicos de São Tomás de Aquino parecem esclarecer-se a partir de sua concepção de justiça "a regra que mantém a sociedade humana é a vida em comum" (1954, II a IIa e, q. 58, a 2). Aquino estabelecia uma distinção entre justiça geral ou legal, que se refere ao bem comum, e a justiça particular, que determina os direitos dos indivíduos e organiza as relações entre eles.

Essa justiça particular poderia apresentar duas dimensões: a de justiça comunitária; enquanto obra da troca entre os indivíduos de uma comunidade; e a de justiça distributiva, enquanto formuladora da norma de distribuição dos bens entre os seus membros.

Mas, independentemente dessas distinções, a justiça aparece nos escritos de São Tomás de Aquino, como uma virtude que se afirma na vontade de atribuir a cada um o que lhe é direito (1954, IIa, II^{ae} q. 58 a 1).

A partir desse conceito de justiça, edifica-se a doutrina tomista acerca da propriedade privada. Diante da necessidade de considerar, por um lado, o direito de todos os membros da comunidade aos bens exteriores, e de atribuir, por outro, legitimidade à propriedade privada, São Tomás de Aquino optou pela célebre distinção entre os dois tipos de direitos que os homens teriam sobre as coisas. O primeiro seria o poder de aquisição e administração dos bens. A propriedade particular derivada desse poder seria legítima e de acordo com os princípios da justiça. Com relação ao segundo tipo, o direito de uso, os bens seriam comuns e deveriam ser compartilhados com os que se encontrassem em necessidade. (12)

(12) Ver, a esse respeito, Bigo (1969, pp. 48-51); Calvez e Perrin (1959, pp. 186-192); Gray (1939, pp. 48-50). Para uma análise das consequências teóricas da doutrina tomista sobre o direito de uso, ver Zolo (1968, p.105-107).

A propriedade privada, que se justificaria enquanto resultado de convenção entre os homens, não se oporia, no entanto, ao direito natural; pelo contrário, constituir-se-ia em acréscimo à lei da natureza. Mas essa não-posição, para São Tomás de Aquino, refere-se apenas ao primeiro direito acima mencionado, já que o uso dos bens seria comum por direito natural, (1954, IIª, IIªe, q. 70 c 2).

A proibição da exclusividade quanto à utilização dos bens, formulada por São Tomás de Aquino, reaparece nos textos mais recentes da Igreja, inclusive nos da CNBB. Neles reconhece-se o direito à propriedade conquanto esta tenha uma destinação e vise à redistribuição do supérfluo.⁽¹³⁾ É também nesse preceito de São Tomás que alguns documentos, como a Encíclica *Populorum Progressio* (parágrafo 24), e o documento da CNBB, "Igreja e Problemas de Terra" (1980), vão buscar a fonte para justificar a defesa da polémica possibilidade de expropriação de propriedades que estejam de alguma maneira prejudicando o bem comum.

Ainda partindo do conceito de justiça, e em especial da justiça comutativa, que regula as trocas entre partes, São Tomás construiu sua doutrina sobre o preço justo. Esse conceito aparece na questão 77 da Suma, que se refere à fraude cometida na compra e venda. A justiça, para Tomás de Aquino, prescreveria a igualdade. Esse princípio aparece em seus ensinamentos sobre os preços, sob a forma de necessidade ética de igualar preço a valor: "... se o preço exceder a quantidade do valor da coisa ou se, inversamente, a coisa exceder o preço, desaparece a igualdade da justiça". (1954, II a IIª, q. 77 art. 2). Mas em que consistia o valor para São Tomás?

Na verdade, o valor merece pouco destaque e aprofundamento em seus escritos. Em alguns escritos São Tomás parece se

(13) Veja por exemplo: *Rerum Novarum* (§35 e §36), *Quadragesimo Anno* (§19, §30, § 43, §119), *Radiomensagem de Pentecostes* de 41, de Pio XII (pág. 52, nº 7), *Populorum Progressio* (§22, §23 e §24), *Pacem in Terris* (§22), *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* (§69 e 71), *Laborem Exercens* (§14).

aproximar de uma teoria do valor-trabalho. ⁽¹⁴⁾ No entanto, como observa Mandel, "as fórmulas são pouco claras e se mantêm em torno da noção de necessidade (do valor de uso) como condição e não medida do valor de troca. Parece mesmo que quando ele se afasta da teoria do valor-trabalho é para examinar os preços de mercado e não o valor das mercadorias", (Mandel, 1975, p. 12).

Conceituado dessa maneira o preço justo, algumas dificuldades aparecem na sua estimação, dando margem a diferentes propostas de procedimentos para resolvê-las. Alguns pensadores católicos optaram pela solução prática de considerar o preço justo como o preço de mercado. ⁽¹⁵⁾ No entanto, tem prevalecido nos compêndios de Doutrina Social da Igreja a visão de que o preço justo não se deve regular pelo mercado, mas por um julgamento ético, formulado pela consciência social, (Bigo, 1969, p. 316-318).

O princípio do preço justo remete-nos de imediato à doutrina sobre o salário justo. Na verdade, o relacionamento entre as duas doutrinas se justifica, como bem esclarece Alexander Gray, (1939, p. 53), pela própria maneira como é construída a doutrina do preço justo por São Tomás. A fixação do preço justo depende não do mercado mas do próprio processo de produção dos bens. Ora, pela teoria de valor subjacente à análise tomista, o trabalho tem um papel fundamental na determinação do valor. Como o preço justo de um bem é aquele que se identifica com o seu valor, segue que o salário se constitui em fator essencial na sua determinação.

O salário justo consistiria na remuneração capaz de permitir ao trabalhador viver com decência, de acordo com sua condi-

(14) Veja, por exemplo: "Elas (a compra e venda) foram inventadas para utilidade comum das duas partes. Ora, o que foi inventado para a utilidade comum não deve vir impor um gravame mais a um que a outro", Suma Teológica (II/II questão 77, art. 1).

(15) Ver, por exemplo: Rocha, (1967, p. 26). O autor parece seguir a trilha da antiga Sociedade Católica de Economia Política que, na última década do século XIX, admite uma teoria próxima à teoria do preço corrente.

ção social. Mas a que trabalhador se refere São Tomás? Ora, como bem nos lembra Tawney (1971, p. 52), a classe assalariada permanente era reduzida no período, exceto nos grandes centros da Itália e Flandres, e, além disso, não assumia exatamente as mesmas características do trabalhador assalariado nos dias de hoje. Ao que parece, São Tomás se refere às múltiplas formas de trabalho existentes em sua época. "Por mercê", afirma, "entende-se aquilo que se oferece a alguém em retribuição a uma obra, a um trabalho, como se fosse um certo preço desta. Assim, como pagar o preço justo pela aquisição de um objeto é um ato de justiça, da mesma forma também dar a mercê em troca de um certo trabalho é ato da mesma virtude da justiça", (1954, 1, 2 q. 114a1).

Ora, se analisarmos essa definição, perceberemos que ele aqui se refere a qualquer trabalho, seja o do artesão, o do trabalhador assalariado ou o do servo que recebe algum pagamento pelo seu trabalho. E a remuneração desse trabalho, associada à idéia de preço justo, consistiria em algo "como se fosse um certo preço", o que evidencia a intenção de São Tomás de não considerar o trabalho como uma mercadoria.⁽¹⁶⁾

Da mesma forma que ocorre com o preço justo, problemas de estimação se apresentam na determinação do salário justo. E esses problemas se complicam pelo fato de se considerar, por exemplo, uma maior eficiência produtiva como devendo ser incorporada à remuneração, observando-se a norma da igualdade quantitativa, (Tomás de Aquino, 1953, III, 149).

Outro aspecto essencial nas doutrinas econômicas de Aquino se refere à proibição da prática da usura. Na trilha da Bíblia e de Aristóteles, São Tomás condenou o empréstimo de dinheiro a juros.

(16) Para uma boa análise das implicações das doutrinas de São Tomás de Aquino acerca do salário justo, ver Burcculeri (1943, pp. 9-12).

Essa condenação, que assumiu de imediato, na atitude da Igreja medieval, a universalidade que São Tomás lhe atribuiria mais tarde, se explica em parte pelas características próprias do empréstimo a juros no período. Vimos, ao descrever o contexto histórico em que as doutrinas tomistas foram elaboradas, as formas que o capital usurário assumia. Sob as duas formas, no entanto, o empréstimo raramente se fazia a partir de um objetivo produtivo; pelo contrário, o empréstimo mais característico do período era feito por aqueles que se encontravam em necessidade extrema ou desgraça. Daí que lhe parecesse extremamente injusto obter vantagens de indivíduos sob essas condições.

A proibição do empréstimo a juros encontrava ainda sustentáculo na própria doutrina do preço justo. O dinheiro, assim como para Aristóteles, constituir-se-ia em mero meio de pagamento e em um bem fungível e, nesse sentido, seu empréstimo seria, na verdade, uma venda. Não poderia haver venda e concomitantemente cobrança de taxa pelo uso. O preço justo do dinheiro emprestado seria a devolução do dinheiro e nada mais, (Tomás de Aquino, 1954, II, II q. 78 art. 1, 2 e 3).

No entanto, abriam-se no pensamento cristão medieval algumas possibilidades de remuneração do capital emprestado. Referiam-se elas: à perda accidental, aos lucros cessantes e ao risco corrido devido ao empréstimo. Essas exceções permitiriam mais tarde a quebra da proibição categórica do empréstimo a juros. Com o desenvolvimento da indústria e do mercado financeiro, esclarece Gray (1939, p. 58), podia-se alegar com maior frequência perda accidental ou lucros cessantes.

Os argumentos de Aristóteles contra o comércio foram retomados por São Tomás, tanto na Suma Teológica quanto no "Do Governo dos Príncipes". Esse último texto, apesar de ter a autenticidade da autoria de sua terceira parte recentemente contestada, reflete a posição da Igreja no medievo.

O ideal da auto-suficiência, explicável pelo próprio caráter da produção feudal, ganha a ênfase em afirmações como es-

sas: "/.../ Se os próprios cidadãos (nativos) se dedicarem ao comércio, dar-se-á a entrada de muitos vícios. De fato, como o intuito dos negociantes visa mormente ao lucro, pelo hábito dos negócios introduz-se nos corações a ambição" (Tomás de Aquino, 1937, Livro II) "/.../ é melhor que a cidade se supra de copiosos víveres por seus próprios campos do que consagrar-se às comérciações" (Tomás de Aquino, 1937, p. 131).

Aqui se evidencia, a par do ideal de auto-suficiência da cidade, a necessidade de submeter o voraz apetite econômico aos preceitos da moral cristã, caminho e instrumento para o gozo da perfeita felicidade: "a visão da essência divina" (Tomás de Aquino, 1954, II, II q., III art. 8). Mas se quisermos perceber o verdadeiro papel dos escritos da Escolástica Medieval, não basta constataremos o caráter profano atribuído por eles ao motivo econômico; cumpre ressaltar também o seu claro objetivo de reconciliar as novas relações advindas da expansão econômica com os princípios éticos cristãos.

Essa reconciliação perdurou por alguns séculos, deixando ao período mercantilista a visão de que a conduta econômica deveria ser submetida às regras da moral, tendo-se por perspectiva o fim último do homem: a salvação. ⁽¹⁷⁾ Essas regras tenderam a se afrouxar à medida que as estruturas econômicas foram-se modificando, ganhando força. No entanto, a defesa da propriedade privada encetada por São Tomás permaneceu nos séculos que se seguiram, sendo, contudo, continuamente reinterpretada para que se amoldasse às novas formas que essa relação passava a assumir.

1.3 - A IGREJA E A QUESTÃO OPERÁRIA - O CATOLICISMO DE VANGUARDA E O PENSAMENTO ECONÔMICO DAS PRIMEIRAS ENCÍCLICAS SOCIAIS

"O grande escândalo da Igreja no Século XIX foi ter perdido o contato com a classe operária".

(Cônego Cardyn)

(17) Ver a respeito Tawney (1971, pp. 45-46).

O processo que culminou com a Revolução Francesa de 1789 trazia em seu bojo, junto com os ideais liberais, um forte sentimento de oposição à Igreja e ao clero. Esse sentimento se agravava pela recusa da Igreja em aceitar as alterações no cenário europeu (as quais certamente vinham diminuir-lhe o poder, (Hobsbawm, 1979, p. 285)).

Ora, como vimos, a Igreja não via com bons olhos o desenvolvimento do comércio e a industrialização incipiente, e clamava aos céus contra o pecado da avareza (do qual a usura constituía apenas uma dimensão). A emancipação da sociedade com relação ao corpo doutrinal católico obrigava a burguesia a buscar uma sacralização para a nova ordem econômica. Essa sacralização veio parcialmente do calvinismo, mas sobretudo da ideologia liberal que identifica a felicidade com o prazer advindo da posse de bens materiais (Vachet, 1970, pp. 88-101), em clara oposição à concepção tomista. Não é, pois, sem motivo que a Igreja elegeu, a partir desse período, o liberalismo como um de seus piores inimigos. O outro inimigo será o socialismo que, para as primeiras encíclicas sociais, constituiu-se em irmão legítimo do liberalismo, tendo como pais o individualismo e o materialismo econômico.

Para uma compreensão adequada da crítica ao socialismo empreendida pela Igreja seria útil uma análise de como a questão operária se colocava em fins do Século XIX e de sua evolução na primeira parte do Século XX.

O final do Século XIX colheu as graves consequências sociais da Revolução Industrial e da crescente industrialização: condições desumanas de trabalho, marcadas por jornada de trabalho de 15 a 16 horas, crianças trabalhando em fábricas e até em minas, salários de fome, falta de canais de reivindicação e uma repressão feroz à organização dos trabalhadores (Hobsbawm, 1979, pp. 226-234). Tal situação não permanecia, no entanto, sem uma resposta. Apesar da crescente repressão, manifestações operárias tornaram-se constantes na Europa Ocidental.

Nesse contexto, diferentes propostas e grupos socialistas

fortaleceram-se e sedimentaram-se especialmente no meio do proletariado fabril. E a Igreja via consternada alguns de seus ex-súditos mais humildes lutando em 1848, ao lado de Louis Blanc por um ideário que pouco se parecia com as doutrinas católicas (ao menos em suas formas contemporâneas), e organizando experiências como a Comuna de Paris.

O momento exigia um pronunciamento da Santa Sé. Nesse sentido, em 1878, Leão XIII, na Encíclica "Quod Apostolici", empreende um ferrenho ataque ao socialismo que, para desgosto dos liberais, associava, no entanto, à filosofia individualista e naturalista (Calvez & Perrin, 1959, p. 105). Mas o pronunciamento esperado com a resposta à condição operária, combinada com a crítica às cosmovisões consagradas pelo conturbado Século XIX, viria, apenas em 1891, com a "Rerum Novarum".

1.3.1 - O Catolicismo de Vanguarda no Século XIX

Antes, porém, de analisarmos os ensinamentos econômicos presentes nessa Encíclica, conviria voltarmos um pouco na trajetória do pensamento católico, para podermos conhecer, além do contexto histórico, o debate de idéias em meio ao qual ela surge.

A coletânea organizada pelo Pe. Ávila (1972), fornece um material particularmente interessante acerca de análises e colocações de pensadores católicos que, no início do século passado, antecipavam muitas das afirmações contidas na "Rerum Novarum", quando não as superavam na veemência das críticas e na temeridade das propostas.

Quatro representantes do pensamento social cristão do período poderiam, aqui, ser destacados: Ozanam, Lamennais, Montalembert e Lacordaire. Todos eles tiveram como universo de atuação mais significativo a França, que vivia na época os acontecimentos que sucederam e em certa medida completaram a Revolução Francesa. A contundência das críticas e das denúncias desses católicos encontrava, nesse contexto, eco em dois tipos opostos de manifesta-

ções muito frequentes na sociedade francesa no Século XIX: as dos iconoclastas, que tendo destruído ídolos poderosos não pensavam em substituí-los por um novo - o capital; e as dos conservadores, que acalentavam o sonho de retorno ao passado feudal.

Lamennais seria talvez, dentre os quatro autores mencionados, o que mereceria, nesse trabalho, maior destaque, já que os três outros acabaram tomando suas idéias como ponto de partida. A condenação por Gregório XVI das teses desse irrequieto jornalista, através da encíclica "Mirari Vos", denuncia o impacto e a influência que essas tiveram no pensamento social católico. Pe. Ávila chega a afirmar que as idéias de Lamennais anunciaram uma "economia política de inspiração cristã" (1972, p. 55).

Em texto posterior à advertência papal, Lamennais criticava as condições miseráveis de vida do proletariado de seu tempo, qualificando-as como características de uma forma moderna de escravidão. Essa escravidão se faria sentir com mais força nas relações econômicas entre os homens - mais especificamente entre o capitalista e o proletário.

Lamennais comparava as relações econômicas entre as duas classes fundamentais da sociedade capitalista com as que se estabeleciam entre escravo e senhor na Antiguidade. Assim como seu predecessor em infortúnio, o proletário moderno seria para o capitalista um mero instrumento de trabalho que, se por direito teria a garantia de uma liberdade formal, estava condenado a uma falsa escolha entre a fome e a aceitação de uma submissão e dependência completas ao empregador. Ao contrário, no entanto, dos escravos, o trabalhador não teria garantido seu alimento, roupa e habitação. O operário, afirmava Lamennais, "não tem a menor garantia do amanhã". (1972, p. 172).

A solução para tal ordem de coisas passava pela emancipação do "povo" através de uma melhor organização do trabalho e uma eqüitativa distribuição de seus frutos", (Lamennais, 1972, p. 71). Estamos, como se pode ver, diante a um católico socialista em ple-

no Século XIX. (18)

O Conde de Montalembert, militante liberal católico, foi profundamente influenciado pelas idéias de Lamennais. Aliás, Montalembert e Lacordaire trabalharam com Lamennais no jornal por ele fundado, o *L'Avenir*". Apesar disso, Montalembert foi crítico do socialismo e colocava a solução da questão social como assunto de responsabilidade de uma elite de sangue.

Inimigo da industrialização - responsável, em sua opinião, por uma série de perversões morais -, Montalembert considerava ainda mais perniciosa a introdução de manufaturas nas zonas rurais. A valorização do trabalho agrícola e a aceitação da "indústria domiciliar", (Montalembert, 1972, p. 172), somadas à veemente condenação da indústria do Século XIX, colocam Montalembert em posição semelhante àquela em que Leão XIII se postará alguns anos depois, ao deplorar o fim das corporações e de outras instituições típicas do mundo feudal (1980, 6).

Houtart e Rousseau (1972, pp. 67-68), identificaram acertadamente os limites da tentativa de análise da infância do capitalismo industrial empreendida por Lamennais e Montalembert e seus colegas do *"L'Avenir"*. Em primeiro lugar, a sociedade era ainda apresentada por esses pensadores como dividida entre ricos e pobres, e a categoria classes sociais nem sequer aparecia em seus escritos.

Uma decorrência dessa abordagem é que os problemas colocados pelo capitalismo parecem ter como fonte e solução a moral individual dos ricos. Portanto, um apelo à consciência da elite, tal como fazia Montalembert, seria um caminho para a solução da questão social.

Outro fator que limita a compreensão da sociedade do Século XIX por parte desses católicos de vanguarda já foi indicado neste trabalho: trata-se do desejo de volta ao passado medieval,

(18) Embora o Pe. Ávila hesite em classificá-lo como tal, Henri Denis (1978, p. 397) refere-se claramente à Lamennais como socialista.

que leva alguns desses autores a verem na Idade Média a "pátria ideal do cristão". (19)

No entanto, podemos considerar Lamennais e Montalembert como precursores do Catolicismo Social, movimento que está na origem de duas importantes Encíclicas Sociais: a "Rerum Novarum" (1891) e a "Quadragesimo Anno" (1931).

Dois outros pensadores católicos se colocam, também, no papel de pioneiros desse movimento: Lacordaire e Ozanam. Os dois trabalharam juntos na publicação "L'Ere Nouvelle", depois do rompimento de Lacordaire com Lamennais, e defendiam o chamado catolicismo liberal, cuja insígnia poderia perfeitamente ter sido a expressão com que Ozanam descreve as idéias por que luta, em carta a Louis Gros: "/.../ ce plan divin que sera la réconciliation du christianisme et de la liberté /.../", (Ozanam, t. 3, 1978).

Uma característica que unia Lacordaire a Ozanam é que nenhum dos dois almejava um retorno ao mundo medieval ou o colocava como ideal de sociedade. As categorias da análise social permaneciam, no entanto, as mesmas de seus contemporâneos católicos: ricos, pobres, generosidade e mesquinha.

Contudo, Lacordaire e Ozanam acabaram tendo que enfrentar categorias de análise e posições diferentes, colocadas, sobretudo, pelos socialistas e pela incipiente organização dos operários do Século XIX. Colocados entre um liberalismo que, em parte, se tinha mostrado inicialmente hostil à Igreja e um socialismo que pugnava pela socialização dos meios de produção, os dois pensadores não titubearam: optaram pela "primeira via"

Lacordaire, em palestra proferida em Notre Dame sobre "Cristianismo e Propriedade" (Lacordaire, 1972, p. 208-217), atacava com veemência as teses socialistas. Apoiando-se no que chama-

(19) Conforme analisa J. Folliet no verbete "Catholicisme Social" na enciclopedia dirigida por Jacquemet et alii (1950, t. 2 p. 706)

va de tradição evangélica (na verdade, os argumentos que usa para defender a propriedade privada parecem ser extraídos antes de Locke (1983, p. 45), que do evangelho) e nos ensinamentos de São Tomás de Aquino, defende a legitimidade da propriedade privada, desde que submetida ao imperativo moral do uso social. Trata-se, na verdade, de uma demarcação clara de limites: os católicos poderiam e até deveriam tomar posição acerca da Questão Social, atacando as injustiças que brotavam do capitalismo nascente, mas não deveriam questionar a base mesma sobre a qual repousa o sistema produtivo.

Ozanam, que se autodefinia como "amigo severo e cioso" da forma de organização social implantada na França pela Revolução Francesa - "sociedade que já tem tantos inimigos" (Ozanam, 1972, p. 232) -, condenava na trilha da Lacordaire, o socialismo, como na seguinte passagem "/.../ a escola dos socialistas modernos vê toda a raiz do mal numa distribuição viciosa dos bens e crê salvar a sociedade suprimindo a concorrência, fazendo da organização do trabalho uma prisão destinada a alimentar seus prisioneiros e ensinando o povo a aceitar a barganha de sua liberdade pela certeza do pão e a promessa do prazer", (Ozanam, 1972, p. 229).

Essa crítica vinha acompanhada de outra dirigida aos economistas clássicos. A "antiga escola dos economistas" era acusada de "colocar toda a vida social a serviço da produção" e de "incentivar uma concorrência ilimitada com o intuito de promovê-la" (Ozanam, 1972, p. 228).

No entanto, Ozanam não se mostrava contrário à industrialização e à propriedade privada. Numa posição semelhante à de Lacordaire, ele defendia o aperfeiçoamento das instituições capitalistas e a cooperação de classes: "Je veux enfin, avec le respect de la propriété et de l'industrie libre et du commerce, toutes les institutions qui pourront améliorer, renouveler la condition des ouvriers. Je veux moins l'organisation du travail, que celle des travailleurs par des associations volontaires, soit entre eux soit avec les maitres", (Ozanam, 1978, p. 40).

A essa geração de católicos sociais seguiu-se a de Ketteller, na Alemanha, Albert de Mun, La Tour du Pin e Leon Harmel, na França (onde se organizaram em torno da publicação "Associação Católica") e Liberatore e Zigliara na Itália. Todos eles tiveram importante participação na gestação e no nascimento da primeira Encíclica Social: a "Rerum Novarum" (Leão XIII, 1890).

1.3.2 - O Pensamento Econômico das Primeiras Encíclicas Sociais

A "Rerum Novarum" (Leão XIII, 1890), reflete claramente uma Igreja perplexa com sua época. O olhar saudoso de Leão XIII dirigia-se a um passado onde aparentemente reinava a paz social e em que "a sede de inovações na economia social" (1890, § 1) (leia-se sedimentação do modelo de produção capitalista) ainda não havia surgido trazendo consigo o temível conflito.

E o presente? A encíclica retrata, logo no início, as graves injustiças sociais do fim do Século XIX, lamenta a sorte dos desprotegidos, constata a existência de conflitos entre capital e trabalho e aponta os culpados: o capitalismo e as ideologias que criou - o liberalismo e o socialismo.

Contrapondo-se aos princípios do "laissez-faire", Leão XIII colocava que as leis do mercado não chegariam automaticamente à determinação do salário justo, capaz de garantir uma vida decente ao operário "sóbrio e honrado" (1890, § 63). O Papa também proclamava o direito de intervenção do Estado para suprir as deficiências do mercado, e sobretudo, para procurar fazer frente à questão social.

Já o socialismo mereceu de Leão XIII crítica mais feroz. Isto se explica, em parte, pelas características do momento histórico em que o Papa escreveu a encíclica: o socialismo vinha ganhando espaço e parecia se afirmar como a grande alternativa às injustiças engendradas pelo capitalismo. Acusado de propor, para cura dos males advindos da consolidação do sistema capitalista, remédio contrário aos ditames da justiça, o socialismo foi atacado

no cerne de suas teorias: a luta de classes e a proposta de extinção da propriedade privada.

"Não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital" (1980 § 28). A partir dessa afirmação, que retrata corretamente a interdependência do trabalho assalariado e do capital no sistema capitalista, Leão XIII concluía pela necessidade de cooperação e harmonia entre as classes sociais, em franca oposição a diferentes correntes socialistas que viam a luta de classes como uma realidade da qual não se poderia fugir, a não ser pela construção de uma sociedade estruturada em novas bases.

A proposta dos socialistas de acabar com a propriedade privada foi acusada de ser prejudicial ao operário por lhe tirar o estímulo do trabalho, de ser injusta por contrariar o direito natural e mesmo de ser politicamente inaceitável por viciar as funções do Estado e subverter a ordem social.

Essa crítica de Leão XIII foi endossada e aprofundada especialmente pelos dois Papas que o sucederam: Pio XI e Pio XII. Exercendo seus pontificados em contextos em muitos aspectos diferentes do de Leão XIII -, o primeiro na Itália fascista e o segundo durante a IIª Guerra Mundial e no período da Guerra Fria -, os dois pontífices conheceram um capitalismo que já havia passado por uma crise profunda (embora ela ainda não se tivesse mostrado em todo seu esplendor em 1931, ano do "Quadragesimo Anno" de Pio XI), e admitiam até uma certa intervenção do Estado. Aliás, a publicação, em 1936, da obra de Keynes, a "Teoria Geral do Emprego dos Juros e da Moeda", foi vista com bons olhos pela Igreja, que via nesse trabalho a possibilidade de se libertar a mentalidade econômica da época das influências do liberalismo econômico. (20)

Não obstante, os ensinamentos econômicos desses três pontífices apresentavam muitos pontos de semelhança, que dão a marca à Igreja no período pré-conciliar. Valeria, pois, a pena

(20) Ver Bigo (1969, p. 61).

esboçar uma rápida análise desses ensinamentos e de um documento não-pontifical, mas que nem por isso é menos relevante para a nossa análise - o Código Social de Malines. Elaborado algum tempo após a publicação da "Rerum Novarum", sob a direção do Cardeal Mercier, esse documento se constituiu em uma síntese bastante precisa e completa do pensamento econômico dos católicos no período anterior ao Concílio Vaticano II.

Os três Papas, os economistas e os sociólogos de Malines comungavam do mesmo ideário acerca do que Calvez e Perrin chamam de "structures fondamentales de l'existence économique" (Calvez e Perrin, 1959, p. 13). Perceba-se que, não por acaso, os autores não acrescentam a essa expressão o qualificativo capitalista; ao que parece, existiriam para os dois pensadores católicos estruturas independentes da história e da sociedade: necessidade, propriedade, trabalho e capital.

Nos diferentes documentos pontificais e no Código, a finalidade da Economia aparece como consistindo em satisfazer as necessidades humanas em bens e serviços materiais.⁽²¹⁾ O homem é um ser de necessidades e a satisfação dessas necessidades se constitui, além de objetivo da vida econômica, em expressão das exigências da justiça. As doutrinas acerca da propriedade, elaboradas a partir da tradição tomista, procuravam afirmar a legitimidade da propriedade privada enquanto direito natural. Mas se São Tomás havia fornecido estatuto de legitimidade à propriedade privada, há que se atentar para o fato de que essa instituição expressava, no seu tempo, relações econômicas distintas das do fim do Século XIX. A atualização se fazia indispensável. Assim, não é estranho que, para a discussão desse direito, apareçam nas encíclicas argumentos semelhantes aos do liberalismo clássico: a autopropriedade, a extensão da propriedade ao objeto trabalhado e a propriedade como fruto de trabalho. Perguntava Leão XIII: "Ora, que faz o homem, consumindo os recursos do seu espírito e as forças do seu corpo, em procurar esses bens da natureza? Aplica, por assim dizer, a si mesmo a porção da natureza corpórea que cultiva e deixa nela

(21) Ver Cardeal Mercier (1945, § 71, p. 81), Pio XII (1952).

como que um cunho da sua pessoa, a ponto que, com toda a justiça, esse bem será possuído de futuro como seu e não será lícito a ninguém violar o seu direito de qualquer forma que seja" (1980, § 15, p. 8).

Leão XIII, na tentativa de se contrapor ao socialismo, destinou boa parte da "Rerum Novarum" (1891) à defesa da propriedade privada. Além das justificativas acima arroladas, a propriedade surgiria também de uma exigência da própria natureza humana, distinta nesse sentido da dos animais: ao entrar em contato com objetos físicos, respondendo a um chamado da necessidade, mola propulsora da vida econômica, os homens seriam compelidos por sua razão a buscar uma relação mais estável e perpétua com esses bens. Dessa relação nasceria um direito. Esse direito de propriedade justificaria-se ainda por se basear na essência da vida doméstica (naturalmente do modelo cristão de família da Igreja do Século XIX e, por que não dizer, do de hoje); nesse sentido, Leão XIII afirmava a legitimidade do direito de herança. A constituição de um patrimônio familiar, aliás, seria um dos encargos básicos do pai zeloso. O respeito a esse direito deveria ser imposto a todos, inclusive ao Estado, que além de se pautar por lei favoráveis ao pleno desenvolvimento do direito de propriedade deveria comprometer-se em não esgotá-la com impostos e encargos excessivos.

Essas doutrinas foram retomadas pelo Código Social de Malines, que lhes acrescentou a célebre distinção entre o aspecto individual e o social da propriedade, base para as discussões posteriores acerca da função social da propriedade. Observe-se que essa distinção encontra suas raízes no direito de uso universal de São Tomás de Aquino. E que implicaria a função social para o Código? Apenas a caridade da esmola e a utilização da propriedade em atividades produtivas e criadoras de empregos. Mas como a função social seria um imperativo de que não se poderia escapar, o Código previa inclusive a possibilidade de expropriação de propriedades não utilizadas ou prejudiciais ao bem comum, desde que os proprietários fossem indenizados.

Pio XI retomou e aprofundou esses ensinamentos na Qua-

dragesimo Anno (Pio XI, 1962), ressaltando, contudo, o duplo caráter da propriedade. A apropriação particular se identifica aqui, como em São Tomás, com o poder, e sobre esse domínio pesariam diversas obrigações, que diriam respeito ao bem comum, ao caráter social da propriedade. Esses deveres apareciam na "Quadragesimo Anno", no entanto, com um caráter um pouco menos impositivo que no Código: a expropriação desaparece enquanto possibilidade, e o exercício das obrigações inerentes ao domínio deveria surgir atendendo mais a um apelo da consciência de cada um, ainda que sob a vigilante supervisão do Estado. Mas quando a consciência não cumprisse o seu papel, o bem comum poderia exigir a aplicação pelo Estado dos preceitos da justiça social. (22)

Pio XII colocou ênfase muito maior no caráter social da propriedade do que seu antecessor. Para se "conduzir" a humanidade a uma "paz fecunda" - e isso o Papá afirmava em 1941, procurando, num mundo a essas alturas pouco propenso a festas, comemorar o 50º aniversário da "Rerum Novarum" -, seria necessário o respeito ao "direito primeiro e fundamental que concede seu uso (da propriedade) a todos". (23) Mas, para Pio XII, o sentido social da propriedade transcenderia as obrigações de disposição do supérfluo e de magnanimidade do proprietário. "Os bens são destinados por Deus não à detenção estática e improdutiva, nem ao enriquecimento ilimitado e exclusivo de poucos, mas à satisfação das necessidades de muitos." Quando esse fim não estivesse sendo atingido, poderia caber ao Estado intervir para regular o uso da propriedade ou mesmo, em último caso, decretar a expropriação mediante justa indenização. (24)

A posição dos três pontífices sobre o trabalho está in-

(22) Cf. Pio XI "Firmissimam", 23 ago. 1937, AAS (29-37) p. 193, citada por Calvez & Perrin, 1959, p. 278.

(23) Cf. Pio XII "Mensagem" de 1º de jun. 1941 para o 50º aniversário da Rerum Novarum AAS, citado por Bigo, 1969, p. 251.

(24) Cf. Pio XII "Mensagem de 1º de set. 1944, AAS 36 citado por Calvez & Perin, 1959, p. 279.

timamente relacionada a suas concepções acerca da propriedade. Leão XIII elaborou toda sua doutrina sobre o trabalho na tentativa de afirmar o direito natural de propriedade. Assim, ao procurar analisar a relação que se estabelece entre trabalho e apropriação da natureza, concluía que o trabalho seria a fonte da propriedade. O trabalho seria uma atividade voltada à satisfação das necessidades vitais (Leão XIII, 1980, § 9), o que se concretizaria com a propriedade privada, conforme descrevemos anteriormente. O conflito entre proprietários e trabalhadores não se lhe afigurava como inevitável consequência das características ontológicas do modo de produção capitalista. Além da interdependência entre capital e trabalho na produção, ⁽²⁵⁾ outro motivo não explicitado surge no entanto, como decorrência de sua percepção do trabalho: sendo trabalho realmente fonte de propriedade, por que iria o trabalhador se revoltar contra seus futuros, senão atuais, colegas de classe social - os proprietários?

Na mesma linha, Pio XI pregava a colaboração entre as duas classes, nascida justamente da interdependência a que Leão XIII se referia entre trabalho e capital. E essa colaboração encontraria sua expressão na proposta, que transcende aos propósitos deste trabalho analisar, de uma estrutura sindical corporativa.

Esse conflito, indesejável mas real, exigiria não só uma atitude conformada dos operários mas também uma postura mais benevolente dos patrões, configurada na adesão à secular doutrina do salário justo.

Aqui, Leão XIII e Pio XI se irmanavam na condenação da fixação do salário pelas leis do mercado. ⁽²⁶⁾ Pio XI chegara a se referir explicitadamente aos "princípios liberais de Manchester" (1962, § 54 p. 20). A posição de Leão XIII, explanada um pouco atrás, foi completada por Pio XI em duas encíclicas: "Casti

(25) "Não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital", (Leão XIII, 1980, § 28, p. 13).

(26) Observe-se que essa condenação atinge não só o mundo liberal de uma maneira geral, mas atinge especificamente os preceitos da escola Católica de Angers.

Connubi" e "Quadragesimo Anno". Na primeira, Pio XI defendia o salário familiar absoluto, que garantisse, além da subsistência do operário, a de sua família. A "Quadragesimo Anno" fixava alguns critérios que interviriam na determinação do salário justo:

- o sustento do operário e de sua família;
- as necessidades da empresa, que podem, em situações de crise, exigir reduções salariais, desde que a crise não fosse originada por má administração;
- as necessidades da economia nacional; Pio XI associava a taxa de salários a nível de emprego. Seria desejável, segundo o pontífice, tender ao pleno emprego, e salários altos poderiam prejudicar o alcance desse objetivo.

O Código de Malines associava a esse último critério a importância da poupança dos trabalhadores, o que exigiria que lhes fosse paga uma quantia superior às suas necessidades mais prementes (Cardeal Mercier, 1945, § 139, p. 106). A remuneração deveria ser de tal monta, portanto, que lhes permitisse constituir um pecúlio.

O capital mereceu dos três Papas pouco ou mesmo nenhum momento de análise. Sua natureza, as modificações introduzidas na produção, a lógica da acumulação (que em outro contexto recebera condenação tão veemente de São Tomás de Aquino, como já vimos), sequer foram abordados nessas primeiras encíclicas sociais. A "Rerum Novarum" e a "Quadragesimo Anno" nos forneceram apenas um receituário de como garantir um bom relacionamento entre trabalho e capital. Pio XII não fez diferente.

Tendo por pressuposto a interdependência entre trabalho e capital na produção, as bases para esse bom relacionamento se colocaram na Doutrina Social Católica a partir das seguintes propostas:

- propriedade privada dos bens de produção;
- uma repartição das riquezas entre capital e trabalho que pre-

servasse a "utilidade comum", permitindo aos trabalhadores salários justos sem prejudicar os lucros;

- co-gestão e co-propriedade onde isso fosse possível; (Proposta de Pio XI e Pio XII).
- constituição de uma estrutura sindical corporativa, agrupando representantes do trabalho e do capital (proposta de Pio XI);
- atuação mais efetiva dos leigos em defesa da Doutrina Social Católica, através da Ação Católica (criada em 1922).

1.4 - HUMANISMO E AÇÃO: O PENSAMENTO CRISTÃO DO PERÍODO PRÉ-CONCILIAR

O conturbado período do pós-guerra veio pôr em questão as mais diferentes instituições e valores da Europa Ocidental, não deixando incólume a Igreja. A consolidação das democracias liberais, o recrudescimento da guerra fria e a consciência do fenômeno do subdesenvolvimento - personagens que vieram preencher o cenário político europeu esvaziado pelas consequências da Segunda Grande Guerra - exigiam uma nova postura da Igreja e dos cristãos diante do mundo.

Essa nova postura e a "reconciliação da Igreja com o mundo moderno" ⁽²⁷⁾ emergiram com o pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II. Mas uma renovação profunda no pensamento de muitos cristãos se fez presente antes mesmo de sua consagração pela hierarquia eclesiástica.

Dentre esses pensadores cristãos, dois são particularmente importantes para nossa análise, Jacques Maritain e J. L. Lebreton. O primeiro, com seu "Humanismo Integral" forneceu, antes mesmo da eclosão da Segunda Guerra, as bases sobre as quais se edificariam

(27) A expressão é de Bresser Pereira 1979, p. 38 .

as teses econômicas e sociais da Democracia Cristã em muitos países da América Latina. Lebret, em período mais recente, sob profunda influência das idéias desenvolvimentistas da CEPAL, deixou, por sua vez, uma marca nas doutrinas da CNBB, da CELAM e de boa parte dos cristãos latino-americanos. Alceu de Amoroso Lima, o Tristão de Athayde, parece representar bem essa geração de católicos que sofreu a influência dos dois pensadores, como bem captou Villaça (1975, pp. 114-115).

1.4.1 - A Nova Cristandade de Maritain e o Pluralismo Econômico

Em suas palestras na Universidade de Santander, Maritain anunciava uma nova era em que "as coisas do domínio político e econômico" estivessem "integradas na ética" (Maritain, 1945, p. 115) e em que, a partir da tomada de consciência do social, a humanidade, tendo superado o materialismo capitalista e em seguida o comunista, edificaria uma nova ordem cristã.

Essa nova ordem, embora encontrasse na Idade Média boa parte de seus fundamentos, comportaria, segundo Maritain, uma concepção profana cristã do temporal, enfatizando a liberdade do homem enquanto sujeito de sua História na concretização dos planos de Deus (Maritain, 1945, pp. 156-157). Nisso consistiria o humanismo integral: a valorização do homem-pessoa, dotado de liberdade, mas em íntima relação com o transcendente.

A partir dessa concepção de homem e de temporal, o ideal de uma nova ordem passaria necessariamente por uma opção pelo pluralismo. A sociedade civil deveria, ao contrário do que pretendiam as concepções totalitárias tão em voga na época, ter sua heterogeneidade respeitada e preservada, a bem da garantia da liberdade e da manutenção da ordem social.

O princípio do pluralismo (e aqui entra a parte mais relevante para nossa análise) deveria também incorporar-se à vida econômica com a manutenção das distinções entre o estatuto da eco-

nomia industrial, por um lado, e o da economia agrícola, por outro. A economia industrial em regime capitalista teria conduzido, com a evolução da técnica, à maior racionalização do trabalho e dos mecanismos de captação financeira, a uma forma de coletivização. Mas essa coletivização envolveria somente sinais de riqueza (Maritain, 1945, p. 158). Dentro da nova ordem cristã proposta por Maritain, caberia preservar a coletivização, desde que a redimensionando, tendo em vista o bem comum. Para tanto, cumpriria em primeiro lugar subordinar a tecnologia, as máquinas e a indústria ao homem e, no mesmo sentido, priorizar a ética em relação às técnicas atuais da economia. No mesmo sentido, essa coletivização deveria edificar-se a partir de uma sociedade não de capitais, mas de pessoas, que garantisse o que Maritain denominava, em analogia direta aos títulos de nobreza, de "título de trabalho". Os títulos de trabalho consistiriam em uma posse personalizada de um cargo que assegurasse, por um lado, um laço jurídico com o emprego e, por outro, a possibilidade de progresso no cargo e a valorização e dignificação do trabalho exercido. Além desses títulos de trabalho, de definição aliás um tanto vaga, a concretização do ideal societário de Maritain passaria pela constituição e devotamento a um patrimônio corporativo comum, atribuível aos trabalhadores associados nas empresas, agrupados por uma organização corporativa de produção.

A economia rural deveria estruturar-se com base na propriedade familiar, incorporando, no entanto, as vantagens de cooperativismo e do maquinismo. Observe-se que, para Maritain, a economia familiar seria a forma por excelência de organização da produção, já que a economia rural seria "mais fundamental, de resto que a economia industrial" e seu "proveito deveria, em uma sociedade normal, ser em primeiro lugar assegurado" (Maritain, 1945, p. 159).

A nova ordem cristã a ser construída deveria, nesse sentido, garantir a lei da apropriação individual e do uso comum, tal como expressa por São Tomás de Aquino. Para o que chamava de "abusos do individualismo no uso da propriedade" (Maritain, 1945, p. 178), Maritain prescrevia a extensão da propriedade a todos e a abertura de maiores possibilidades de acesso aos bens materiais.

A contraposição ao socialismo é clara e direta: a proposta de abolição da propriedade privada é vivamente condenada, assim como a concepção imanentista do trabalho. O humanismo integral, ao contrário do humanismo marxista, considera o interesse privado como legítimo, desde que purificado e preso a estruturas sociais voltadas ao bem comum.

O controle sobre o interesse privado, para que não se disvirtuasse, reassumindo as características individualistas que o capitalismo lhe atribuiu, e a regulação da vida econômica em geral estariam a cargo, na nova sociedade, de um corpo total da Produção e de um corpo total do Consumo, subordinados, no entanto, a um corpo total da Vida Política, que zelaria pelo bem comum. A estrutura desses corpos seria corporativista (com participação de sindicatos patronais e de operários) e pressuporia o fim do capitalismo moderno.

Essa "nova cristandade" de Maritain ganhou adeptos também na América Latina. Em alguns países criaram-se partidos democrata-cristãos que consagraram as propostas do humanismo integral como, segundo as palavras de Alceu de Amoroso Lima, ⁽²⁸⁾ o "fundamento intelectual" das conclusões do Encontro de Montevideú, o II Congresso Internacional da Democracia-Cristã em Montevideú. No Brasil, apesar de o Partido Democrata-Cristão nunca ter chegado a se constituir em um partido forte, as idéias de Jacques Maritain ganharam espaço através da atuação de uma parcela significativa de cristãos vinculados ou não ao partido, a exemplo da Juventude Universitária Católica, especialmente no período de 1949 a 1961. ⁽²⁹⁾

1.4.2 - O "Desenvolvimentismo" de Lebreton

O pós-guerra havia encontrado a América Latina envolvida

(28) Cf. Alceu Amoroso Lima, "Maritain et l'Amérique Latine" - citado por Machado, 1983.

(29) Ver a esse respeito, Dale (1983, p. 10).

em um intenso debate sobre a industrialização, desenvolvimento e planejamento. O debate Simonsen-Gudin, de meados da década dos 40, ganhava maior expressão a partir de 49, com a publicação do "Estudio Economico de América Latina de 1949" pela CEPAL. ⁽³⁰⁾

Esse documento, que construiu as bases da "doutrina Prebisch-CEPAL", também chamada doutrina desenvolvimentista, refutava a tese neoclássica das vantagens comparativas da divisão internacional do trabalho e constatava a existência de um desenvolvimento desigual da economia mundial. As relações econômicas entre Centro e Periferia tenderiam, segundo o "Estudio", a reproduzir as condições de subdesenvolvimento e aumentar as disparidades entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Daí a prescrição de algumas medidas no sentido de se superar a amarga condição de subdesenvolvimento dos países latino-americanos, como a industrialização via substituição de importações, o protecionismo patrocinado pelo Estado e, sobretudo, o planejamento econômico.

Foi num contexto marcado pelos efeitos desse debate que a Igreja e os cristãos latino-americanos receberam a fecunda obra de Lebreton, na série por ele organizada, "Economia e Humanismo". "Le drame du siècle" (Lebreton, 1960) é uma obra representativa da contribuição de Lebreton para a introdução das discussões acerca da questão do desenvolvimento no seio da Igreja.

A parte inicial dessa obra contém um diagnóstico desalentador das profundas desigualdades que separam o mundo desenvolvido do mundo da fome, da mortalidade infantil e da doença. Essas desigualdades, longe de se atenuarem com o tempo, estariam se acentuando diante do tipo de relações econômicas estabelecidas entre o Ocidente desenvolvido e os países subdesenvolvidos; assim como dos obstáculos endógenos ao desenvolvimento agrícola e industrial.

Esses obstáculos parecem identificar-se com os chamados

(30) Para uma análise crítica das teses presentes nesse documento ver Cardoso de Mello (1984) e Cardoso (1980).

"pontos de estrangulamento" das teorias cepalinas. Para Lebret, o desenvolvimento industrial estaria sendo entravado por insuficiência de transportes, de energia, de mão-de-obra especializada, pela falta de equilíbrio entre diferentes setores da economia e pela ausência de mercado interno (Lebret, 1960, pp. 62-68). A esses empecilhos, somar-se-iam os obstáculos ao progresso técnico, que penalizariam tanto o desenvolvimento industrial quanto o agrícola, tais como: atrasos na educação, falta de quadros dirigentes na indústria e a precária integração cultural e econômica verificada nos países subdesenvolvidos.

Com respeito às relações econômicas estabelecidas entre países subdesenvolvidos, Lebret retomava a doutrina Prebisch-CEPAL acerca da deterioração dos termos de troca. A relação entre o índice de preços de exportação e os de importação sofreria uma tendência à deterioração em detrimento dos países subdesenvolvidos, agravando ainda mais o quadro de dependência e de atraso. Como consequência das flutuações da economia internacional e da deterioração dos termos de troca, os desequilíbrios internos tenderiam a agravar-se e a inflação tornar-se-ia uma constante (Lebret, 1960, p. 76-78).

Lebret não aprofundou a análise dos motivos que levariam à deterioração dos termos de troca e sequer vincula, como faz Prebisch,⁽³¹⁾ esse fenômeno ao papel diferenciado que o progresso técnico desempenha no centro e na periferia, resultando um decréscimo do preço dos produtos primários proporcionalmente ao preço dos industrializados. Mas a influência das idéias da CEPAL nas análises de Lebret é inconteste. Ele próprio afirmava ter-se baseado, para a elaboração da obra, em documentos publicados pela ONU e por suas agências especializadas (leia-se CEPAL) (Lebret, 1960, p. 13).

(31) Em "El desarrollo economico de la América Latina y algunos de seus principales problemas", citado por Cardoso, 1980, p. 23.

A parte final do livro contém, como no caso da obra de Maritain, diretrizes para a construção de um mundo mais humano. A cooperação entre países pobres e ricos aparece aqui como pré-condição para um desenvolvimento harmônico mas não-homogêneo ou uniformizante do mundo. O apelo à ação dos cristãos é contundente no "Drame du siècle" como foi também no "Humanismo Integral" de Maritain. Para Lebret caberia, então, transpor para a análise das relações entre os povos os ensinamentos da Doutrina Social da Igreja e dos Primeiros Padres e desenvolver um trabalho junto à população e ao Governo para se modificar o atual quadro adverso da economia internacional (1960, p. 174).

1.5 - A IGREJA E O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO: AS ENCÍCLICAS SOCIAIS DE JOÃO XXIII E PAULO VI, E A GAUDIUM ET SPES

As profundas transformações no pensamento econômico e social de parcela dos cristãos e do clero, das quais a "nova cristandade" de Maritain e o "desenvolvimentismo" de Lebret são apenas uma parte, ⁽³²⁾ acentuaram-se e ganharam expressão máxima com as encíclicas sociais de João XXIII.

A "Mater et Magistra", publicada no septuagésimo aniversário da "Rerum Novarum", e a "Pacem in Terris" significaram, ao contrário do que afirma Bresser Pereira (1979, p. 40), uma mudança radical nos ensinamentos da Igreja com respeito à questão social. É verdade que, especialmente na "Mater et Magistra", João XXIII procurava mostrar uma linha de continuidade nas diversas Encíclicas Sociais, da "Rerum Novarum" até aquela encíclica. Mas a independência que manteve com relação aos seus predecessores, permitiu-lhe apontar, de forma clara e inequívoca, problemas graves presentes na agricultura e nas relações entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, incorporando parte das contribuições de Lebret. ⁽³³⁾

(32) Ver, por exemplo, a importante contribuição de Emmanuel Mounier (1964, pp. 1979-185), ferrenho crítico do capitalismo, que em seu "Personalismo" propõe também uma espécie de nova cristandade e indica uma forma de organização da "sociedade econômica" adequada à proposta personalista.

(33) Ver João XXIII (1963, pp. 330-515, § 122 ao § 211).

O veemente apelo à ação na parte final da "Mater et Magistra" faz-nos lembrar também Maritain e tantos outros cristãos que, no período pré-conciliar, pugnaram por um mundo mais justo. Ora, a mudança de temário e de posturas é evidente e, se devemos admitir que os pontífices anteriores também apontaram injustiças em outros campos da vida econômica e social, as soluções propostas remetiam a uma ação dos Governos no sentido da superação desses problemas ou a um apelo à consciência dos ricos. A solidariedade e a ação social, assim como o reconhecimento da legitimidade de movimentos sociais não-liderados por cristãos, dão-nos a nota distintiva da "Mater et Magistra" e da "Pacem in Terris" em relação às Encíclicas anteriores. (34)

A "Mater et Magistra" interessa mais diretamente a nossa análise, já que o objeto dessa Encíclica diz respeito, de forma mais direta, à Economia. Desse documento pontifício cumpriria discutir dois aspectos:

- as economias nacionais e o problema do operário (2ª parte da Encíclica);
- a agricultura e os países subdesenvolvidos (3ª parte).

Abordando o primeiro ponto, João XXIII reafirmava o direito de propriedade privada, "inclusive dos bens de produção", (35) como essencial para a defesa da pessoa humana e para a realização da sua liberdade. No entanto, seguindo a tradição dos pontífices anteriores, mas com ênfase bem mais acentuada, João XXIII condicionava esse direito a sua função social e ao dever de sua distribuição racional (1963, § 113, 119 e 120).

A propriedade pública e a intervenção do Estado na economia não são colocadas na Encíclica como fatos nocivos em si. O

(34) Conforme Charboneau (1967, pp. 51-55).

(35) Observe-se que a oposição ao marxismo é aqui inequívoca. Esse "inclusive dos bens de produção" parece ter endereço certo (João XXIII, 1963, § 109).

bem comum exigiria dos poderes públicos uma atuação firme e ampla na economia. Mas a primazia da atividade econômica deveria caber à iniciativa privada.

Iniciativa privada e intervenção estatal combinam-se nas Encíclicas Sociais no chamado princípio de subsidiariedade: a iniciativa privada seria o agente econômico primordial, auxiliado no entanto, pelo Estado no seu papel de promotor do bem comum.

João XXIII retomou, também, a exemplo dos pontífices que o antecederam, a tradição tomista sobre o salário justo (1963, p. 195-199, § 71, 72). As relações entre capital e trabalho e a determinação do salário não deveriam ser fundados na livre concorrência - João XXIII criticou, de forma incisiva, o liberalismo econômico. Essa crítica parece estender-se também ao socialismo (a "Mater et Magistra" não faz referência explícita a ele, a não ser quando retoma os ensinamentos dos Papas anteriores, quando João XXIII afirmava: "assim como não é lícito seja fixado ao arbítrio dos mais poderosos" (1963, § 71).

Os ensinamentos de João XXIII com respeito à remuneração do trabalho não se distinguem muito dos seus antecessores. Afir-mam a legitimidade do contrato de trabalho, insinuam a possibilidade de superação do regime salarial, através de várias formas de participação dos empregados nos lucros auferidos pela empresa e seguem, na "Quadragesimo Anno", na fixação de critérios do justo salário: subsistência digna do empregado e de sua família, a situação financeira da empresa e as exigências do bem comum, particularmente o pleno emprego. A esses critérios sobrepunha João XXIII apenas dois acréscimos: a efetiva contribuição de cada um para a produção, e o bem comum universal "das comunidades internacionais", numa menção às desigualdades dos países.

É nesse ponto específico que o Papa-pastor se mostrou mais inovador. A economia internacional, o subdesenvolvimento e a agricultura mereceram um tratamento diferenciado nessa Encíclica, seguindo sempre de perto as análises e propostas de Lebret.

Bigo e Fernando Bastos de Ávila se referem a essa ênfase nova de João XXIII como uma superação da "formulação da questão social nos moldes equacionados por Marx" (Bigo & Ávila, 1982 p. 191), o que nos parece altamente discutível. Em primeiro lugar, os Papas anteriores não formulavam a questão social partindo dos termos em que Marx equacionou a questão. Seria mais correto afirmar que tanto Marx quanto Leão XXIII, Pio XI e Pio XII estavam atentos a problemas e contradições presentes em seu tempo, embora por motivos diversos, e procuravam, dessa forma, abordar a "questão social" a partir da relação capital-trabalho. Em segundo lugar, João XXIII também sofreu a influência da conjuntura e das idéias em debate na passagem para a década dos 60, e delas parece ter incorporado o "desenvolvimentismo".

O desenvolvimento econômico aparece na Encíclica como uma meta a ser buscada mediante a harmonização dos diferentes setores, a modernização da agricultura e a adoção de uma política econômica e social favorável à sua efetivação (1963, § 128-141). A ênfase dada à agricultura surge em clara consonância com o imperativo da harmonização dos setores econômicos: o setor agrícola é apontado como atrasado e subdesenvolvido, o que viria a trazer consequências graves não só à possibilidade de desenvolvimento, mas também às próprias condições sociais dos trabalhadores rurais (1963, § 124-125).

Caberia, pois, aos Governos das diferentes nações, criar condições mais favoráveis ao desenvolvimento da agricultura. Essas condições demandariam uma política econômica específica para o setor, com uma política fiscal justa e equitativa e que considerasse as especificidades da produção de renda no setor; uma política de crédito adequada que garantisse taxas de juros abaixo das "habituais"; e uma política social voltada à dignificação do trabalho agrícola; garantia de preços mínimos, a industrialização do campos e à defesa de pequena propriedade.

Esse "programa" para a agricultura assemelha-se em muito aos ideais defendidos por Lebreton (1960), e, mesmo, por escritos da CEPAL. Mas a introdução dessas propostas numa Encíclica tem

um peso que é, por vezes, subestimado.

Um programa semelhante aparece também na Encíclica para dar conta das relações entre países. Considerando as relações entre nações desenvolvidas e subdesenvolvidas, João XXIII apelou para a consciência dos habitantes do pólo desenvolvido, mostrando que se não poderiam ser despertados por um espírito de humanidade, eles deveriam, ao menos, perceber que "não será possível a manutenção de uma paz duradoura e fecunda se houver entre eles (os países) um grande desnível em suas condições econômicas e sociais". Apenas um lembrete, pois para bom entendedor, meia palavra basta.

A cooperação entre países economicamente desenvolvidos e países subdesenvolvidos e em desenvolvimento constitui a proposta fundamental desse programa. Essa cooperação deveria se dar tanto no terreno econômico como também no técnico, científico e financeiro.

Todas as formas de ajuda seriam bem-vindas: de empréstimos bancários a convênios que viabilizassem estudos de jovens em universidades de países desenvolvidos. Um apelo especial também é feito na "Mater et Magistra" (1963) no sentido de se canalizar o excesso de produção para o pólo subdesenvolvido. A exigência de compartilhar o supérfluo, ressaltada pelos Primieros Padres e por São Tomás, deveria estender-se, como vemos, às relações internacionais.

Esses temas são retomados e aprofundados pela "Populorum Progressio" de Paulo VI. A denúncia das desigualdades entre nações, dos desequilíbrios entre setores e regiões, mereceu, por parte de Paulo VI, espaço semelhante ao que João XXIII lhe dedicou na "Mater et Magistra".

O observador atento perceberá que essas denúncias não só coincidem com as formuladas por organismos internacionais, como a CEPAL e a FAO (a que tanto João XXIII como Paulo VI fazem, aliás, referência explícita), como afirmamos anteriormente, como também se aproximam de preocupações levantadas por marxistas na época.

Essa convergência de temário, assim como a maior liberalização da Igreja, consagrada, aliás, pelo Concílio Vaticano II, forneceu as bases para um diálogo fecundo entre cristãos e marxistas.⁽³⁶⁾

A Encíclica "Populorum Progressio" publicada em 1967, em meio a esses intensos debates e ao agitado período pós-conciliar, tinha como objeto principal de análise a questão do desenvolvimento. Incorporando as contribuições de João XXIII, Paulo VI procurou delinear os princípios de um desenvolvimento integral do homem e da humanidade. Para tanto, contrapôs crescimento quantitativo a desenvolvimento. O desenvolvimento não significaria, assim, a posse ou o usufruto do maior número de bens, mas a garantia de condições sociais e econômicas compatíveis com a dignificação da pessoa humana (Paulo VI, 1980). E é nesse sentido que se deveriam orientar os programas para aumento de produção e de ajuda internacional.

O desenvolvimento integral de uma nação exigiria, em primeiro lugar, respeito a alguns preceitos éticos defendidos há muito pela Igreja:

- a destinação universal dos bens a que se subordinam, segundo Paulo VI, outros direitos, inclusive os de propriedade e de comércio livre (1980, § 22);
- a destinação social do superfluo (1980, § 23); e
- a primazia do bem comum sobre o direito de propriedade e usufruto dos rendimentos, podendo inclusive o bem comum exigir a expropriação se a prosperidade coletiva for posta em risco (1980, § 24).

Cumpridos esses requisitos éticos, um programa para o

(36) Ver, a esse respeito, Gozzini et alii (1968) e Garaudy et alii (1970).

desenvolvimento contemplaria a industrialização da economia, em moldes distintos, porém, do modelo capitalista liberal; reformas distributivas (Paulo, VI, 1967, § 23) e a planificação da economia, que deveria colocar-se a serviço do homem (1980, § 34). O desenvolvimento integral e a dignificação da pessoa não poderiam conviver com estruturas tirânicas, atentatórias contra os direitos humanos. Tal situação legitimaria a temível possibilidade de uma insurreição revolucionária.

As relações internacionais deveriam pautar-se pelos mesmos princípios. A destinação social do supérfluo implicaria, nesse caso, a necessidade de as nações ricas compartilharem seus excedentes de produção com nações menos favorecidas (Paulo VI, 1980, § 49). A solidariedade deveria constituir-se na base das relações entre países, e poderia concretizar-se num Fundo Mundial "sustentado por uma parte das verbas para despesas militares" (1980, § 51), para ajudar países em desenvolvimento.

Esses mesmos ensinamentos haviam aparecido dois anos antes na Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II, a *Gaudium et Spes* (1980), embora de forma não tão incisiva.

A *Gaudium et Spes* (Concílio Vaticano II, 1980), significou, no entanto, mais do que a reafirmação de teses econômicas e sociais presentes nas Encíclicas de João XXIII e mais do que a antecipação de parte dos ensinamentos da "*Populorum Progressio*". Na verdade, o peso político do Concílio Vaticano II e as energias por ele mobilizadas contribuíram para difundir essas idéias com eficácia e impacto bem maiores que as encíclicas sociais lograram fazer.

O documento parte de um diagnóstico da vida econômica da época, elaborado nos mesmos moldes do das encíclicas mais recentes. Os desequilíbrios entre países ricos e pobres, a miséria, as condições aviltantes de trabalho e a escravidão do homem ao produto são denunciados como os problemas que mais têm afligido a economia no período.

Superar essa situação seria uma exigência da moral cristã. Para tanto, a *Gaudium et Spes* apresenta uma série de propostas que chegam a constituir uma verdadeira plataforma para o desenvolvimento econômico (Concílio Vaticano II, 1980, pp. 84-91, § 67-72). Essa plataforma parte de doutrinas já tradicionais na ética cristã: a destinação universal dos bens e a função social da propriedade. Mas incorpora, como as encíclicas de João XXIII, por um lado, o personalismo de Teilhard e Mounier e, por outro, os preceitos desenvolvimentistas de organismos internacionais.

A dignificação da pessoa humana aparece aqui como a finalidade principal da atividade econômica. Dessa forma, embora a plataforma econômica da "Igreja no Mundo de Hoje" contemple a necessidade de aumento da produção e de progresso técnico, estes últimos não poderiam ser vistos como meros mecanismos para aumentar lucros ou produtos (Concílio Vaticano II, 1980, § 64).

O "laissez faire" é apontado, nesse documento, como inimigo do verdadeiro desenvolvimento, por dificultar as reformas necessárias em nome de uma falsa liberdade. No mesmo sentido, a tradicional crítica que a Igreja faz ao socialismo surge na forma de um alerta aos que "sacrificam os direitos fundamentais das pessoas particulares e dos grupos à organização coletiva da produção" (Concílio Vaticano II, 1980, § 65).

O projeto econômico da "*Gaudium et Spes*", na mesma direção das encíclicas de João XXIII, propõe um desenvolvimento equilibrado entre setores econômicos (com ênfase no desenvolvimento agrícola e no necessário apoio governamental para promovê-lo) e entre países e regiões, aos moldes dos ensinamentos de Lebreton e das propostas da CEPAL. Os instrumentos de política econômica para atingir esse objetivo não são descritos pelo documento, embora apareça descrita a forma como deveria ser elaborada: com participação efetiva dos trabalhadores, seja diretamente ou através de representantes livremente eleitos (Concílio Vaticano II, 1980, § 68).

Essa política deveria priorizar o desenvolvimento e,

quando fosse o caso, a promoção de reformas visando ao crescimento das remunerações, à melhoria das condições de trabalho e à distribuição de terras incultas para aqueles que pudessem torná-las mais produtivas. A organização de cooperativas agrícolas e o financiamento de produção garantiriam, segundo o documento, a viabilidade dessa última proposta (Concílio Vaticano II, 1980, § 71).

O desenvolvimento exigiria, também, que as inversões de capitais se voltassem à expansão de oportunidades de trabalho e de renda. A busca de um equilíbrio entre necessidades atuais de consumo e exigências de investimento, visando às gerações futuras, também deveria ser empreendida.

1.6 - OS FUNDAMENTOS ECONÔMICOS DOS ENSINAMENTOS MAIS RECENTES DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA ⁽³⁷⁾

Os impactos do Concílio Vaticano II fizeram-se rapidamente sentir na América Latina. A Constituição Pastoral fazia, repetidas vezes, menção ao subdesenvolvimento e à situação do Terceiro Mundo. Assim, um posicionamento mais claro e enfático por parte da Igreja nesses países era certamente esperado.

A América Latina havia, antes do Concílio e da Conferência Episcopal de Medellín, se debruçado sobre a questão social, buscando uma formulação própria e específica da Doutrina Social. No entanto, uma vinculação muito orgânica à Santa Sé e aos países europeus de onde vinham ou onde eram formados os religiosos evitou por certo tempo que essas propostas difusas ganhassem corpo. A participação de latino-americanos no Concílio foi quase nula (Cf. Dussel et alii, 1981, p. 179).

Em 1955, na I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano no Rio de Janeiro, foi fundada a CELAM. Nessa época, poucos países tinham movimentos católicos realmente atuantes e in-

(37) A rápida análise que se segue foi elaborada a partir dos documentos que contêm as conclusões finais dos Encontros do Episcopado Latino-Americano em Medellín e Puebla. A saber CELAM (1969 e 1980).

dependentes ou mesmo Conferências Nacionais de Bispos.

Da criação da CELAM até a Conferência de Medellín, no entanto, a Igreja na América Latina deu largos passos na busca de caminhos para uma atuação ante a problemática específica do continente. Esses esforços levavam a marca do desenvolvimentismo tão em voga nas décadas dos 50 e 60. Gotay assim define as Teologias do Desenvolvimento que surgem nessa época de compreensão desenvolvimentista do problema latino-americano: "são as que proclamam que o desenvolvimento sócio-econômico é o novo nome da salvação /.../ as que pensam o desenvolvimento em termos da humanização do sistema capitalista e do domínio da tecnologia moderna para o bem-estar do homem" (Gotay, 1981, p. 143).

Medellín nasceu sob o signo dessa ideologia. O seu documento final aparece eivado de expressões de cunho claramente desenvolvimentista, dignas da mais genuína tradição cepalina: "Não existe a menor dúvida de que o processo de industrialização é irreversível e necessário para preparar a independência econômica e integrar-se na moderna economia mundial", proclamava Medellín. "A industrialização será fator decisivo para elevar os níveis de vida de nossos povos e proporcionar-lhes melhores condições para o desenvolvimento integral. Para tanto, é indispensável que se revejam os planos e se organizem as macroeconomias nacionais, salvando a legítima autonomia de nossas nações, as justas reivindicações dos países mais fracos e a desejada integração econômica do continente, respeitando sempre os direitos das pessoas e das estruturas intermediárias, como protagonistas desse processo" (CELAM, 1969, 1.III.15, pp. 52-53).

Quatro idéias aparecem nesse texto como que roubadas ao que se convencionou chamar de doutrina Prebisch-CEPAL:

- a industrialização como fator fundamental ao desenvolvimento;
- a ênfase no papel dos planos na promoção do desenvolvimento;
- a afirmação da autonomia nacional;

- a integração econômica do continente colocada como uma meta.

Dussel afirma, no entanto, que a linguagem de Medellín é só parcialmente desenvolvimentista (1981, p. 180). O seu vocabulário seria também de libertação, fruto de um contato entre as Teologias do Desenvolvimento, em moda até 68, e a emergente Teologia da Libertação.

Mas, ao que parece, o vocabulário de libertação a que Dussel se refere seria mais corretamente classificado sob a denominação terceiro-mundista. A categoria classe social é prudentemente evitada no documento de Medellín. ⁽³⁸⁾ No entanto, o termo neocolonialismo nele aparece repetidas vezes para se referir a situações vividas pela América Latina. ⁽³⁹⁾

Esse neocolonialismo refletiria a dependência desses países a um centro externo de poder econômico, que estaria a alijá-los não só de seus bens como até das decisões econômicas mais vitais. A idéia é, na verdade, muito semelhante ao "Estudio Económico de América Latina de 1949", publicado pela ONU em 1951, assim como às teses de Le Bret expostas no item quatro desse Capítulo. Como o "Estudio" Medellín refutava a tese neoclássica das vantagens comparativas da divisão internacional do trabalho. As relações entre o centro manufatureiro e a periferia produtora de matérias-primas tenderiam a reproduzir as condições de subdesenvolvimento, dada a perda de preço relativa aos termos de troca, que fariam os produtos primários valerem cada vez menos que o custo dos manufaturados (CELAM, 1969, Paz 9).

(38) No capítulo II, ao falar de opressão, o documento se refere a grupos e setores dominantes e marginalizados. O termo "classes sociais" não aparece aqui ou em outros trechos do documento. Uma rápida referência a desigualdade entre classes (Med. 2.1, 2-3, p. 53) não supre a lacuna. (CELAM, 1969, 2.1 2-3, p.53).

(39) Ver, por exemplo: Med. Justiça, 13, em que o documento se refere ao neocolonialismo a que está submetida a América Latina, (CELAM, 1969).

Semelhante situação ver-se-ia agravada pela fuga de capitais, seja na forma de remessa de lucros e dividendos por empresas estrangeiras, seja na de inversão de lucros no estrangeiro por indivíduos. A não-taxação do lucro, o crescente endividamento externo e a ação desenfreada dos monopólios internacionais tornariam ainda mais negro o quadro para a América Latina.

As relações capital-trabalho no interior das economias nacionais também seriam marcadas por tensões, que adviriam de uma concepção errônea acerca da finalidade da economia e do papel da empresa. Reafirmando preceito consagrado pela Doutrina Social da Igreja, Medellín afirmava que, numa economia humana, a empresa "não se identifica com os donos do capital, porque é fundamentalmente comunidade de pessoas e unidade de trabalho, que necessita de capitais para a produção de bens" (Med., Justiça, 10) (CELAM, 1969, Justiça, 10).

As condições de trabalho no campo não mereciam diagnóstico mais positivo. Seria urgente uma reforma agrária que distribuisse as terras garantindo a apropriação legítima e com condições de fazê-las produzir. A organização de cooperativas e o estabelecimento de uma política agrária condizente com tais transformações estruturais eram vivamente aconselhados.

1.6.1 - O Documento de Puebla

De 1968 a 1979, grandes mudanças ocorreram na Igreja latino-americana. Entre elas o crescimento dos setores ligados à Teologia de Libertação, ou à esquerda católica, um posicionamento mais firme da hierarquia diante dos desmandos dos Governos locais e em defesa de preceitos consagrados pelas Encíclicas Sociais mais recentes, pelo Concílio e pelo Documento de Medellín.

Não cabe analisar aqui essas mudanças, dado o escopo do trabalho. Valeria a pena, no entanto, destacar apenas um acontecimento que tendeu a influenciar todo o processo de elaboração do Documento de Puebla: a tentativa de organização e de resistência da parte mais conservadora do clero.

Esse movimento, que teve como pontos altos a organização do grupo "Igreja e Libertação" em 1976 e o surgimento da obra de Boaventura Kloppenburg, "Igreja Popular", concentrou seus esforços a crítica à Teologia da Libertação. O terreno de batalha estava-se preparando.

Ao contrário do que pretende Luiz Alberto Gomez de Souza em seu interessante mas excessivamente apologético "Puebla e as Práticas Populares na América Latina", (Souza, 1982, pp. 190-191), a polarização de posições e o embate político a que a Igreja como instituição não pôde se furtar deixaram marcas profundas no Documento que nos propusemos a analisar.

Tal como o texto final de Medellín, "A Evangelização no Presente e no futuro da América Latina" (CELAM, 1980) aborda aspectos relevantes da vida econômica e social da América Latina, buscando na Doutrina Social da Igreja remédios para antigos e novos males. Mas, ao contrário de Medellín, esse texto foi escrito de forma a comportar múltiplas interpretações e não deixa nem conservadores nem progressistas insatisfeitos.

O próprio discurso de abertura de João Paulo II (CELAM, 1980) é estruturado de forma a, sem atacar frontalmente Medellín e com isso ferir as convicções de boa parte do episcopado latino-americano, exortar os participantes da conferência a moderarem suas posições e ações concretas.

Assim, se Puebla, segundo o pontífice, deverá "/.../ tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín com tudo o que têm de positivo", não se poderia "ignorar as incorretas interpretações por vezes feitas e que exigem sereno discernimento, postura crítica e claras tomadas de posição" (João Paulo II, 1980, p. 17). A locução de João Paulo II não deixa dúvidas sobre o que seriam essas interpretações incorretas. Uma delas teria por base uma visão do Cristo enquanto revolucionário, desconhecendo o caráter de sua salvação por "amor transformante, pacificador, de perdão e conciliação" (João Paulo II, 1980, p. 21).

O mesmo sentido tem a crítica sutil dirigida à Igreja Popular. O fato de parte do clero e dos leigos da América Latina mostrarem-se "desconfiados com a Igreja institucional ou oficial, qualificada como alienante, à qual se oporia outra Igreja popular 'que nasce do povo' e se concretiza nos pobres" é atribuído pelo Papa a "conhecidos condicionamentos ideológicos" (João Paulo II, 1980, p. 24). Falar mais claro, impossível.

"A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina" teve de ser menos direta. A presença no início dos trabalhos de um Papa atento para possíveis desvios no que considerava a "missão da Igreja" e a necessidade de manter a unidade do episcopado contribuíram para que o texto oficial da conferência não primasse pela clareza de exposição.

A parte inicial do documento consiste em um diagnóstico da realidade da América Latina, onde a vida econômica e as consequências sociais dos modelos de desenvolvimento adotados pelos diferentes países são abordadas com cuidado especial. Esse diagnóstico foi, aliás, fonte de graves discórdias entre os bispos - grande parte dos conservadores opôs-se à aprovação do texto, o que obrigou a Conferência a recorrer a uma nova redação (Souza, 1982, p. 201-202).

A vida econômica dos países latino-americanos seria, de acordo com o documento, marcada pelas profundas disparidades entre ricos e pobres e pelo problema do subdesenvolvimento, com todos os seus desdobramentos. O texto aponta várias causas para essa situação de injustiça. A primeira, a "vigência de sistemas econômicos que não consideram o homem como centro da sociedade nem realizam as profundas mudanças que se fazem necessárias, para a construção de uma sociedade justa" (CELAM, 1980, § 64, p. 74), faz-nos lembrar, de imediato, a nova cristandade de Maritain. Observe-se, no entanto, que a redação que lhe foi dada permite as interpretações mais diversas. Esse homem e essa sociedade justa podem ser perfeitamente o homem-pessoa integral e a nova ordem de Maritain, como o homem historicamente emancipado e a sociedade sem classes do marxismo e da Teologia da Libertação.

Outras causas apontadas se referem à falta de integração econômica entre os países latino-americanos, preocupação constante, aliás, da CEPAL desde o Manifesto de Prebisch: a dependência econômica, tecnológica, política e cultural, a deterioração dos termos de troca entre países desenvolvidos e produtores de matérias-primas e, finalmente, a falta de reformas estruturais na agricultura.

Embora o documento afirme taxativamente não ser o papel da Igreja fornecer modelos alternativos de sociedade, reserva-se o direito à denúncia do que chama de "falsas imagens da sociedade incompatíveis com a visão cristã" (CELAM, 1980, § 1211-1213, p. 289). O texto refere-se aqui claramente ao liberalismo capitalista, ao marxismo, alvos preferenciais de crítica da Doutrina Social da Igreja, bem como à Doutrina da Segurança Nacional, acusada de estar "vinculada a um determinado modelo econômico-político, de características elitistas e verticalistas, que suprime a participação do povo nas decisões políticas" (CELAM, 1980, § 547, p. 175).

Puebla não nos fornece um programa para a superação dos principais problemas econômicos do continente, sugere apenas pistas e diretrizes para a ação dos católicos. A opção preferencial pelos pobres, o fortalecimento das Comunidades Eclesiais de Base, evitando-se, no entanto, o risco de sua manipulação por políticos (CELAM, 1980, § 98, p.81) e colocando-as sob a tutela dos bispos responsáveis, são algumas orientações pastorais que o texto propõe para que as propostas implícitas no diagnóstico acima descrito possam vir um dia a se concretizar.

1.7 - O TRABALHO HUMANO E UM PAPA POLONÊS - AS DOUTRINAS ECONÔMICAS DA "LABOREM EXERCENS"

Dois anos após o encontro dos bispos em Puebla, João Paulo II publicava a sua Encíclica Social: a "Laborem Exercens", em comemoração aos 90 anos da "Rerum Novarum".

A encíclica causou, de imediato, impacto muito grande nos meios eclesiásticos latino-americanos. Algumas afirmações nela contidas pareciam diretamente dirigidas a alguns países de nosso continente e em especial ao Brasil. O próprio "Folhetim", suplemento dominical do jornal "Folha de S. Paulo", descrevia a encíclica quando de sua publicação, como parecendo ter sido feita de encomenda para o Brasil (Beozzo, 1981). Poderíamos, no entanto, afirmar com relativa segurança, dada a maior clareza sobre a posição do Papa possibilitada nesses últimos anos, que João Paulo II tinha em mente não tanto o sofrimento do Terceiro Mundo, mas sobretudo a Polônia, onde os trabalhadores procuravam unir suas forças no agora proscrito Solidariedade.

Não faz parte, no entanto, do escopo desse trabalho entrar na análise das verdadeiras razões do Pontífice. O que por ora nos interessa são as mudanças significativas havidas na ética econômica dessa Encíclica em relação à de documentos pontifícios anteriores.

Essas mudanças partiam de uma reformulação de base. O trabalho aparece na "Laborem Exercens" como a "chave essencial de toda a questão social" (João Paulo II, 1982, 13). Isso significa na verdade, uma ruptura com a ética tradicional da Igreja. Há um deslocamento do eixo de análise, da responsabilidade social da propriedade privada para o trabalho. Em vários outros documentos pontifícios o apelo a uma tomada de consciência por parte dos proprietários da função social da propriedade aparecia como uma solução para a Questão Social. A "Laborem Exercens", ao contrário, retoma a "Gaudium et Spes" para afirmar: "E se a solução /.../ da questão social, que continuamente se reapresenta e se vai tornando cada vez mais complexa deve ser buscada no sentido de 'tornar a vida humana mais humana', então, por isso mesmo a chave, que é o trabalho humano, assume importância fundamental e decisiva" (João Paulo II, 1982, § 3).

O "Comentário desde América Latina" do DEI - Departamento Ecumênico de Investigaciones de Costa Rica, que acompanha o texto da Encíclica publicada pela mesma instituição, aponta que esse des-

locamento de eixo da propriedade privada para o trabalho faz desaparecer um princípio central dos ensinamentos sociais da Igreja: o direito natural à propriedade privada (Equipo DEI, 1982, p. 74). Essa colocação é, sem dúvida, equivocada. O próprio texto da Encíclica se encarrega de reafirmar esse princípio. "A Encíclica 'Rerum Novarum', que tem por tema a questão social, põe em realce também esse problema recordando e confirmando a doutrina da Igreja sobre a propriedade privada, mesmo quando se trata de meios de produção. E a Encíclica 'Mater et Magistra' fez a mesma coisa. O princípio a que se alude, conforme foi então recordado e como continua a ser ensinado pela Igreja, diverge radicalmente do programa do coletivismo, proclamado pelo marxismo. E, ao mesmo tempo difere também do programa do capitalismo, tal como foi posto em prática pelo liberalismo /.../" (João Paulo II, 1982, § 14).

No entanto, se a propriedade continua aparecendo como direito natural, os encargos que a Encíclica lhe coloca são maiores e mais significativos que em outros textos pontifícios. A propriedade, em especial a dos meios de produção, deveria ser colocada a serviço do trabalho e, somente nesse caso, o título do posse para a propriedade poder-se-ia afirmar legítimo (LE 14), (João Paulo II, 1982, § 14).

O conceito de capital se constrói na Encíclica de forma bastante integrada com o de propriedade. A aparente impessoalidade do capital e do trabalho no processo de produção mascararia a existência de homens concretos, que se diferenciariam entre si a partir da sua situação de proprietários ou não dos meios de produção (João Paulo II, 1982 § 14). Ou seja, é na condição de proprietário que se encontraria a personificação do capital.

Há uma certa dubiedade na definição de capital fornecida no texto pontifício. O capital aparece como o conjunto dos meios de produção e seria, como tal, produto do trabalho humano. Isso porque todos os meios de produção teriam sido elaborados pelo homem. No entanto, embora o pontífice esclareça que essa seria uma conceitualização restrita do termo, em nenhuma parte do texto aparece

a idéia de capital enquanto relação social. Quando pretende usar o conceito nesse sentido mais amplo, o Papa emprega o termo capitalismo (João Paulo II, 1982, § 7).

O capital e o trabalho revelam sua interdependência, segundo João Paulo II, no próprio processo de produção. Mas não enquanto fatores de produção como quer o "economismo" (epíteto para liberalismo ou neoliberalismo) (João Paulo II, 1982, § 13). O trabalho não poderia ser considerado como instrumento ou ainda como mercadoria. O instrumento deveria, antes de tudo, ser buscado no capital, mero produto do trabalho humano. Com relação à concepção do trabalho enquanto mercadoria vendida pelo operário ao "capitalista" (dador do trabalho e possessor do capital - (João Paulo II, 1982, § 7), o Papa afirmava estarem desaparecendo formulações explícitas nesse sentido. Mas alertava para o perigo da retomada dessa maneira de se entender o trabalho, muito defendida, segundo ele, na primeira metade do Século XIX.

As duas ideologias frequentemente denunciadas pela Doutrina Social da Igreja, o liberalismo e o socialismo, reaparecem nesse texto vestidas em trajes novos. João Paulo II parecia querer evitar polêmicas adotando termos diferentes para se referir a elas: Economismo e Materialismo. Mas como bem nos "traduz" Beozzo (1981, p.3), o conceito de Economismo se aplica ao liberalismo capitalista e o de Materialismo, à visão socialista. Os motivos dessa mudança de nomenclatura integram a própria dinâmica das relações de poder dentro da Igreja e, portanto, fogem ao escopo do presente trabalho.

A principal crítica feita a cada uma dessas ideologias partia justamente de como elas concebem o trabalho, o capital e o próprio processo econômico. O Economismo pecaria, para o Papa, por privilegiar o Capital, ao colocar o trabalho enquanto mero instrumento de produção, gerando, assim, uma inversão de valores em relação aos planos de Deus; essa inversão se poderia denominar de capitalismo. Aqui, o texto estabelece uma distinção entre capitalismo e sistema capitalista. O primeiro teria um sentido mais amplo equivalente à redução do homem a um componente do conjunto dos meios materiais de produção. O sistema capitalista, por outro la-

do, seria um sistema historicamente situado, que se contraporía ao socialismo e ao comunismo.

O materialismo mereceria condenação por retirar ao trabalho sua subjetividade - ou seja, o controle do homem sobre o processo de trabalho -, concebendo o trabalho enquanto "força de trabalho". No mesmo sentido a despersonalização do homem concretizar-se-ia como resultante das relações de produção dominantes numa época determinada" (João Paulo II, 1982, § 13).

A crítica ao marxismo não vem acompanhada, no entanto, de uma condenação a todas as formas de socialização dos meios de produção. O texto chega inclusive a sugerir que, para garantia do direito ao uso comum consagrado pela doutrina, a socialização pode, em alguns casos, ser um caminho; mas desde que fique assegurada a subjetividade da sociedade, ou seja, que cada um de seus membros possa se considerar co-proprietário do trabalho acumulado (João Paulo II, 1982, § 14).

Outro ponto abordado pelo pontífice diz respeito ao papel do Estado na formulação de uma política de trabalho "correta do ponto de vista ético" (João Paulo II, 1982, § 17). Para discutir esse assunto, João Paulo II introduz dois conceitos bastante peculiares:

- "dador de trabalho direto" - pessoa ou instituição com quem o trabalhador faz seu contrato;
- "dador de trabalho indireto" - fatores que exercem influência na maneira como se estabelece o contrato de trabalho e as relações mais ou menos justas no domínio do trabalho humano. Entre esses fatores, destacar-se-ia o Estado.

Caberia ao Estado, enquanto "dador de trabalho indireto", produzir uma política justa de trabalho com base na consideração dos direitos objetivos do trabalhador, atuando contra o desemprego; criando subvenções sociais para desempregado e planejando a economia com vistas a absorção da mão-de-obra excedente.

Mas isso não seria suficiente. A plena realização da ética cristã do trabalho exigiria, segundo a Encíclica, que esses direitos se constituíssem em critério fundamental para formação de toda a economia a nível nacional e internacional. Aliás, a "Laborem Exercens" aponta as relações econômicas internacionais atualmente existentes - caracterizadas por uma crescente desproporção entre as rendas nacionais dos países industrializados e em desenvolvimento - como uma ameaça à possibilidade de uma política justa de trabalho nas sociedades mais pobres (João Paulo II, 1982, § 17).

Um último tópico da carta do Papa mereceria ainda um rápido comentário nesse trabalho: a questão da terra e do trabalho rural. A "Laborem Exercens" condena, na linha de documentos anteriores, a existência de terras improdutivas e ociosas e a exploração pelos latifundiários, dos trabalhadores rurais, "sem esperança de alguma vez poderem chegar à posse /... da terra como sua propriedade" (1982, § 21). O trabalho na terra propiciaria à sociedade o seu sustento quotidiano e, portanto, deveria merecer maior atenção de seus membros e dos formuladores da política econômica. No entanto - segundo o documento - nem sempre isso se verifica. Em muitos países os direitos e a dignidade do trabalhador rural e do pequeno proprietário não estariam sendo respeitados.

CAPÍTULO 2 - A ÉTICA ECONÔMICA DA ORDEM: OS DEBATES ECONÔMICOS DOS
CATÓLICOS NO PERÍODO PRÉ-CNBB (1921/52)

2.1 - INTRODUÇÃO

A Igreja Católica no Brasil manteve, durante longo período - notadamente na era Colonial e durante o império -, uma certa autonomia e mesmo o afastamento ante as discussões travadas no Vaticano e nas Igrejas do Velho Continente. A instituição do padroado, ⁽⁴⁰⁾ a realidade brasileira e mesmo a opção pastoral tomada pelo clero no País contribuem para explicar a relativa impermeabilidade da Igreja aos temas preferenciais da chamada Igreja Universal.

Contudo, vamos encontrar, no momento da fundação da CNBB, um movimento de leigos e parte significativa do clero com posições de influência neotomistas e maritanista, propondo-se a desenvolver uma ação social organizada em moldes semelhantes à empreendida em países europeus.

Não faz parte do escopo deste trabalho estudar como se deu a evolução do pensamento católico no Brasil e nem analisar as condicionantes do seu processo de formação. Os trabalhos de Villaza (1975) e Romano (1979) cumprem a tarefa de desvendar as características do pensamento católico ao longo da história do Brasil, enquanto Bruneau (1974) e (1979) e Alves (1979) dão-nos um quadro das principais causas que levaram a instituição eclesiástica a adotar diferentes posicionamentos. Não cabe aqui, portanto, retomar pontos sobre os quais já existe extensa e qualificada bibliografia.

No entanto, o objetivo da presente dissertação torna necessária a abordagem das principais idéias debatidas entre os católicos no período imediatamente anterior à fundação da CNBB. A análise da ética econômico-social dos católicos na era Vargas (incluindo o Segundo Governo) pode abrir o caminho para a compreensão do discurso que a CNBB apresentava ao nascer.

(40) O padroado, segundo a definição de Bruneau, consistiria na "outorga pela Igreja de Roma de certo grau de controle sobre a Igreja local, ou nacional, a um administrador civil, em apreço de seu zelo, dedicação e esforços para difundir a realização e como estímulo para futuras boas obras". Bruneau, 1974, p. 31). A instituição garantia ao rei, entre outras concessões, a nomeação de bispos, a administração do dízimo e o "placet" - a censura exercida sobre os documentos eclesiásticos.

Assim, da mesma forma que retomamos, na primeira parte deste trabalho, alguns momentos da evolução do pensamento econômico da Igreja Universal, procuramos identificar no presente capítulo as características gerais do pensamento econômico dos católicos no Brasil, no período de 1921 (fundação do Centro Dom Vital) a 1952 (fundação da CNBB). Procuramos com isso garantir uma melhor compreensão dos ensinamentos e propostas pastorais da CNBB, organismo que combina em seu discurso, como tentaremos mostrar mais adiante, uma "elaborada tradição no trato de questões sociais", construída pela Igreja Universal, com diferentes posições nascidas da sua inserção na realidade brasileira e de seu contato com "múltiplos elementos da cultura contemporânea", (Romano, 1979, pág. 20).

Utilizamos como fonte para essa parte do trabalho uma das principais revistas católicas do período: "A Ordem". A partir do exame dos números publicados no período (1921/52), foram selecionados artigos em que a reflexão sobre a realidade econômica se fizesse presente. A preferência recaiu sobre essa publicação por estar, ao contrário de sua concorrente "Vozes de Petrópolis", mais vinculada à hierarquia. Paulo Krischke considera-a órgão semi-oficial de D. Leme (Krischke, 1979, pág. 136).

A seleção dos artigos levou em conta a periodização, elaborada por Eduardo Hoornaert, do itinerário do Centro Dom Vital na fase pré-CNBB (Hoornaert, 1973, pág. 134). Assim, escolhemos artigos mais representativos do tom da ética econômica de cada um dos seguintes períodos:

- 1921/28: caracterizado pela liderança de Jackson de Figueiredo;
- 1928/36: Alceu Amoroso Lima dirige o Centro;
- 1936/52: período em que o Centro e "A Ordem" sofreram forte influência de Jacques Maritain, consolidando-se a liderança de Alceu Amoroso Lima.

Também os programas da Liga Eleitoral Católica (LEC) para as Constituintes de 1934 e de 1946 foram examinados por fornecerem

um material útil ao estudo da ética econômica da fase pré-CNBB.

2.2 - O EXCLUSIVISMO CATÓLICO E A BUSCA DA RESSACRALIZAÇÃO DA VIDA SOCIAL ⁽⁴¹⁾ - 1921/28

A proclamação da República trouxe para a Igreja o fim do padroado, evento saudado por ela como positivo, mas colocou-lhe, por outro lado, a necessidade de repensar-se enquanto instituição e de redefinir sua linha pastoral. A passagem de uma situação de tutelada pelo Estado para a de completo afastamento do poder político não lhe foi amena ou de fácil aceitação. Como bem explica Bruneau (1974). "A influência da Igreja tinha sido sempre definida através do poder do Estado e as estruturas do Estado eram usadas para criá-la e exercê-la. Sem esse apoio não havia influência".

Dois clérigos de tendências opostas tiveram um destacado papel nesse momento em que a Igreja buscava recompor a influência perdida: Pe. Júlio Maria e D. Leme (1882-1942). Pe. Júlio Maria pregava em suas obras e sermões uma maior aproximação com o povo e uma maior utilização no Brasil dos ensinamentos sociais de Leão XXII (Júlio Maria, 1950, pág. 250). As suas propostas, no entanto, não vingaram.

Assim, a forma de organização da instituição eclesiástica e sua linha pastoral seguiram o modelo proposto pelo Cardeal D. Leme, que incluía maior aproximação com o Governo bem como a mobilização da intelectualidade católica no sentido de ampliar a influência da Igreja.

A primeira parte do projeto de D. Leme já foi objeto de análise de um sem número de trabalhos ⁽⁴²⁾ e foge ao tema da presente dissertação. A mobilização do laicato, por sua vez, pode colocar-nos questões relevantes, a partir do estudo de principais documentos e publicações produzidos por organizações católicas leigas no período. Três organismos se destacaram na época por tentarem concretizar a tarefa que D. Leme lhes havia atribuído: O Centro Dom Vital, que edita a revista "A Ordem" desde o ano de sua fundação (1921), a Ação Católica Brasileira e a Liga Eleitoral Católica (LEC).

(41) As duas expressões são usadas por Montenegro (1972, pp. 154-158), para descrever o tom e o teor da Igreja Católica no período.

(42) Ver, por exemplo, Azevedo (1955) e Bruneau (1974, pp.73-97)

O período inicial de "A Ordem" não foi particularmente pródigo em textos de análise ou de ética econômica. Pelo contrário, os artigos, cartas pastorais de bispos e resenhas publicadas refletiam a preocupação da Igreja em reconquistar a influência perdida com a Constituição de 1891, através do tratamento de temas vinculados à ressacralização e à ética da vida familiar, bem como ao combate a correntes de pensamento não-vinculadas à Igreja.

Assim, são frequentes as críticas ao casamento civil, à laicização do ensino e à imoralidade dos tempos modernos. Mas o tom se tornava especialmente veemente no combate sem trêguas contra o "agnosticismo" oficial.

Em sua alocução de encerramento do Primeiro Congresso Eucarístico Nacional, publicada por "A Ordem", D. Leme (1922, pp. 52-53) esbravejava contra o "hiperlaicismo da nossa vida pública" e a "política agnóstica sem princípios, sem fé e sem ideais". Essas críticas se repetiam em um sem número de artigos da revista, como no caso de uma pequena nota onde, ao saudar o governador do Ceará, Idelfonso Albano como um "verdadeiro católico" e "perfeito reacionário", a revista o diferenciava dos demais homens públicos, cuja "mentalidade agnóstica" infelicitaria o país. (Nogueira, 1923, pág. 7)

Jackson de Figueiredo, o diretor do Centro e de "A Ordem" desde a fundação até 1928, ano de sua morte, imprimiu à publicação um estilo conservador e militante. Como destaca Paulo Krischke, Jackson era um "leal representante no Brasil das tendências católicas pró-fascistas européias" (Krischke, 1979, pág. 137).

Assim, não é de se estranhar a firme defesa do nacionalismo econômico adotada pela revista no período (e não abandonada na fase subsequente). Em editorial sobre Lloyd George, "A Ordem", em 1928, criticava a Inglaterra, "nação que se arroga o direito de governar o resto do mundo", e procurava demonstrar que o Brasil, apesar de não pertencer formalmente aos domínios britânicos, seria na verdade "uma das suas melhores colônias econômico-financeiras, dessas que só proporcionam vantagens sem ônus de qualquer espécie

para os seus dominadores" (A Ordem, 1928, pág. 7).

A perspectiva nacionalista se vê acompanhada de críticas ao liberalismo econômico e aos avanços do capitalismo (identificados no referido editorial de forma ambígua através da expressão mercantilismo). "É o chamado liberalismo britânico tão bem encarnado na pessoa faraisaica de Lloyd George, cujo País, dominado pelo mais puro mercantilismo, dividido por castas e onde permanentemente mais de um milhão de operários não encontra trabalho, apresenta-nos a singularidade de ser governado por uma sociedade anônima de judeus, enquanto ele rois s'amuse", (A Ordem, 1928, pág. 7).

A leitura do trecho acima poderia talvez delinear a imagem de uma Igreja extremamente preocupada com a questão social. Observe-se, contudo, que a ênfase no editorial, assim como em outros artigos da revista, centra-se sobretudo nas críticas ao capitalismo e não na necessidade de uma solução à questão social por ele criada.

Os temas econômicos aparecem no período intimamente ligados à busca de ressacralização da vida social: Os malefícios do capitalismo e a dependência econômica seriam problemas diretamente gerados pelo egoísmo humano, que precisaria, para ser tratado, da instituição religiosa e de fé (Montenegro, 1972, pág. 160).

2.3 - A REVOLUÇÃO DE 1930 E A BUSCA DE UMA ORDEM SOCIAL CRISTÃ - 1928/36

Os analistas da atuação da Igreja no Brasil apresentam percepções distintas acerca do relacionamento Igreja-Estado no período 1928/36 (que praticamente coincide com os tempos turbulentos do primeiro Governo Vargas pré-Estado Novo). Bruneau⁽⁴³⁾ e Marcio Moreira Alves (1979, pp. 36-39), por um lado, entendem que a

(43) Bruneau afirma, textualmente: "A Igreja e o Estado deram-se muito bem na era de Vargas e a situação não mudou com o golpe de 45", ou ainda: "a relação entre Igreja e Estado era provavelmente de cooperação /.../ Os objetivos no plano mais geral eram os de estabelecer a ordem cristã no Brasil", (Bruneau, 1974, p. 85).

colaboração entre as duas instituições foi muito intensa e que a Igreja aceitou, sem grandes restrições, as propostas de Vargas. Ambos partiram de uma mesma fonte, a biografia de D. Leme, elaborada pela Irmã Maria do Santo Rosário ⁽⁴⁴⁾, que dá grande destaque, em suas análises, às relações pessoais de amizade entre Vargas e D. Leme. Já Romano ⁽⁴⁵⁾ e Krischke (1979, pp. 154-154), relativizam esse apoio, caracterizando como "crítico" ou condicional, percepção que parece se confirmar com a leitura dos editoriais e artigos de "A Ordem" publicados na época.

Amoroso Lima, na edição de novembro/dezembro de 1930, revelava seus ressentimentos e temores em relação ao curso dos acontecimentos e colocava como única esperança a habilidade política de D. Leme, (1930, pág. 195). Na mesma direção, Sobral Pinto, (1931a, pág. 97), criticava os dirigentes políticos do novo Governo, por "desconhecimento do primado espiritual sobre o temporal", causa, segundo ele, de um "germen anarquizante" que tornaria vãos os esforços para a solução da crise econômica e financeira que afligia o País. Em outubro, as críticas de Sobral Pinto passaram a se dirigir à iniciativa do Governo de organizar um programa administrativo para enfrentar as graves dificuldades do início da década dos 30 (Sobral Pinto, 1931b, pág. 242). Essas primeiras reações ao Governo instalado após a Revolução de 30 podem ser caracterizadas como de desconfiança e de cautela, sentimentos que os intelectuais do Centro Dom Vital continuariam a nutrir nos anos seguintes.

Assim, parece mais adequada a caracterização das relações Estado-Igreja adotada pelo segundo grupo de autores acima citados. A Igreja, embora aceitando o papel que lhe fora reservado na viabilização do "pacto" getulista, dando inclusive seu aval à proposta de uma sociedade corporativa, não estava disposta a abandonar

(44) Observe-se que o texto tem um tom fortemente apologético, característico, aliás, de biografias de autoridades eclesiásticas, elaboradas dentro das estruturas da Igreja, (Santo Rosário, 1962).

(45) "Possuidora de revelação da ordem, a Igreja ofereceu ao Estado não sem condições (o grifo é nosso) uma formidável máquina burocrática de controle dos dominados", (Romano, 1979, pág. 146).

seu posto de farol (ressacralizador e moralizador) da vida social. Em outros termos, a Igreja não tinha a mínima intenção de diluir-se, como fizeram algumas instituições no período, no pacto que deu sustentação ao regime.

O relatório dos trabalhos do Centro Dom Vital em 1931/32 (A Ordem, 1932, p. 328) ilustra bem a condicionalidade do endosso às propostas de Vargas.

"/.../ A Revolução de 1930 veio mostrar, no Brasil, a crise gravíssima que está por toda a parte sofrendo o Estado-Individualista, que tentou organizar-se à revelia da Igreja ou em oposição a ela. Julgamos que o Estado ético-corporativo, baseado no direito gradual muito mais naturalmente cristão que o direito individual do estado burgês, está em condições de preencher muito melhor a finalidade natural do Estado, por cuja sorte tanto se interessa a Igreja, em sua tarefa duas vezes milenar de salvar as almas e para isso velar pela justiça e pela caridade social.

"Se a República dos sindicatos, entretanto, que hoje se pretende instaurar no Brasil, se fizer de novo à revelia dos nossos princípios, como fez há quarenta anos a República dos Políticos, teremos começado uma nova era política de desagregação crescente e de revolução latente /.../".

Na passagem acima coloca-se claramente a aceitação, por parte do Centro, da doutrina corporativa que, segundo Forjaz (1984), "permeia todo o pensamento político da época, colocando como propostas a harmonia social e a eliminação dos conflitos de classe, pela imposição de um Estado neutro, poderoso e benefactor, que realize a arbitragem dos dissensos sociais /.../ e do relacionamento entre Estado e Sociedade Civil concretizado através das corporações profissionais".

Por outro lado, o relatório é claro ao advertir o Estado de que o projeto corporativista só terá o aval da Igreja se a sua concretização se der nos marcos da visão social cristã.

A ética econômica da Igreja e de "A Ordem" no período

se viu profundamente marcada por esse apoio crítico ao Governo Vargas. Mas outros fatores também tiveram importante papel na elaboração do pensamento econômico católico da época:

- a crescente polarização e radicalização política que caracterizou o cenário ideológico da década dos 30 levou a Igreja a adotar "uma posição abertamente direitista" (Krischke, 1979, pág. 148);⁽⁴⁶⁾
- a preocupação do Vaticano com a questão social, explicitada em várias encíclicas sociais, impulsionou a Igreja no Brasil a dedicar maior atenção a esse tema, relevado até então;
- a liderança de Alceu de Amoroso Lima, sucessor de Jackson de Figueiredo na direção do Centro Dom Vital, imprimiu a "A Ordem" um tom mais cultural e menos polêmico.

Assim, "A Ordem" produziu no período um número muito grande de artigos, notas e editoriais na área econômica. Em todos, a mesma preocupação ética e normativa. O recurso à teoria econômica para subsidiar as análises foi esporádico e superficial.

O liberalismo econômico era apontado pelos articulistas de "A Ordem" como a fonte de quase todos os males que afligiam a sociedade na época. A miséria, o desemprego, a inflação, a superprodução, a crise econômica e até o surgimento do socialismo explicar-se-iam a partir do advento do liberalismo econômico e da constituição do sistema capitalista.

"Filosofia econômica da burguesia, fundada apenas sobre a força que levou a tirania do capital sobre o trabalho", na definição de Tristão de Athayde (Amoroso Lima, 1931, pág. 129), o liberalismo estaria associado a dois pecados graves: o abandono da ordem medieval e a preparação de um terreno fértil para o florescimento do comunismo. ⁽⁴⁷⁾

(46) Krischke se refere também ao "apoio semi-oficial de A Ordem ao movimento integralista". (p. 152).

(47) Tristão de Athayde (Amoroso Lima, 1931, p. 130), coloca a ascensão do proletariado e a revolta da burguesia como "consequência lógica" do liberalismo econômico. O Editorial de A Ordem de janeiro de 1931 coloca o capitalismo e o comunismo como filhos do "racionalismo do século XVIII" que teria preparado a "filosofia burguesa da vida".

Ao romper com a ordem medieval, ou com o que Amoroso Lima chama na "Introdução à Economia Moderna" (1933, pág. 85) de "medievalismo econômico", a burguesia teria desprezado a economia de consumo, garantia natural da vigência do preço justo (Dantas, 1931, pág. 43); a divisão profissional da sociedade, instrumento para prevenir a luta de classes (Testa, 1931, pág. 43) e sobretudo a "economia que reconhece sua dependência em face da moral". (48)

No entanto, embora olhares saudosos se dirigissem ao passado e alguns chegassem inclusive a defender explicitamente o retorno à Idade Média (Campos, 1932), o Centro dispunha de propostas mais concretas para o seu tempo, sem pressupor a exclusão do capitalismo. Essas propostas foram sintetizadas por Alceu de Amoroso Lima no famoso "Tríplice Decálogo" (Amoroso Lima, 1932, pág. 342-343), com o objetivo de se constituírem em um caminho para a constituição de uma Ordem Social Cristã. As principais orientações referentes à ordem econômica eram as seguintes:

- maior intervenção do Estado na economia, sobretudo através de um controle mais efetivo do mercado de trabalho e dos preços;
- formação de uma "economia nacional corporativa" para concretizar um projeto de colaboração de classes;
- instituição de um salário familiar;
- defesa da pequena propriedade agrícola, comercial e industrial, com viabilização das suas atividades econômicas garantidas através de crédito;
- nacionalização gradativa das empresas de energia elétrica.

Essas propostas foram posteriormente incorporadas com pequenas alterações, no Programa da LEC de 1933 (Lustosa, 1983, pp.

(48) Discurso reproduzido em "A Ordem", (Campos, 1932, pág. 148). Amoroso Lima caracteriza o medievalismo econômico como "a primeira tentativa de aplicação das forças espirituais à limitação das forças econômicas (Amoroso Lima, 1933, pág. 104).

104-123), que definiu as bandeiras de luta dos católicos na Constituinte de 1934. As modificações principais consistiram no acréscimo de dois novos preceitos ao conjunto de propostas sintetizados por Alceu no "Tríplice Decálogo": a necessidade de o Estado desenvolver uma política econômica internacional voltada para uma cooperação entre países e a colocação de restrições à intervenção do Estado na gerência de atividades econômicas privadas.

A Constituição de 1934 contemplou as exigências formuladas pela LEC em seu programa. A partir disso, as relações Igreja-Estado foram favorecidas e a Igreja ampliou significativamente sua influência sobre a vida social. Foi, no parecer de Bruneau, "uma grande vitória para a Igreja na obtenção do reconhecimento público daquilo que considerava o lugar próprio na sociedade" (Bruneau, 1974, pág. 83). ⁽⁴⁹⁾

2.4 - A BUSCA DE UMA NOVA CRISTANDADE - 1936/52

Dois acontecimentos marcaram profundamente o cenário em que se deu a produção intelectual católica no período:

- o envolvimento do Brasil na 2ª Guerra Mundial e as repercussões, em nosso país, da agonia do nazi-facismo;
- a publicação, em 1936, do "Humanismo Integral" de Maritain.

O primeiro fato mencionado teve sérias consequências na colaboração da Igreja à moribunda ditadura Vargas. Nos primeiros anos do Estado Novo, o projeto de apoio crítico às iniciativas do Estado continuara a ser concretizado. O golpe de Estado e o abandono da Carta de 1934 não haviam alterado a dinâmica da relação Estado-Igreja, e a defesa de uma economia nacional corporativa era assumida de comum acordo pelas duas instituições.

(49) Para uma descrição da atuação dos católicos na Constituinte, ver Silva (1976, pp.17-184).

A única restrição séria que a Igreja colocava ao corporativismo estatal era a subordinação dos sindicatos e do próprio movimento operário às estruturas do Estado Novo. A Igreja ambicionava maior influência sobre o operariado, consubstanciada na criação de sindicatos católicos.

No entanto, com o fim da guerra e com os novos ares democratizantes penetrando na atmosfera política brasileira, as relações Estado e Igreja precisavam ser redefinidas. Na própria Europa, a mesma questão também se havia colocado através do embate ideológico entre integristas e progressistas ⁽⁵⁰⁾ e ante a necessidade de se lidar com as chagas provenientes da colaboração com regimes totalitários.

Romano esclarece os motivos da mudança gradual do discurso católico no pós-guerra, na seguinte passagem de sua obra: "Respondendo ao fracasso do corporativismo teocrático e ao desastre da colaboração com o totalitarismo, rejeitando penosamente a aproximação entre doutrina social católica e as ditaduras de Vichy e as de pós-guerra (Salazar e Franco, com particularidade), a Igreja mudará gradativamente a terminologia com que, até Pio IX expunha o seu programa de ação junto à base social capitalista", (Romano, 1979, pág. 153).

O processo descrito pelo autor parece corroborar a tese de que a "débaçle" do Eixo trouxe para a Igreja a necessidade de reorientar o seu discurso, bem como de repensar sua política de alianças e sua atuação na Sociedade Civil.

O outro acontecimento acima mencionado, a publicação do "Humanismo Integral", contribuiu também para uma mudança no posicionamento dos católicos diante da situação política e da vida social em nosso País.

Na primeira parte do presente trabalho, tivemos a oportu-

(50) Ver, para uma análise do integrismo, Yves Congar, Vrai et fausse Réforme dans L'Eglise, Cerf, Paris, 1950, pp. 604-622.

tunidade de sintetizar as idéias básicas de Maritain referentes à ética econômica, bem como mostrar suas influências no pensamento católico brasileiro.

Seria útil, contudo, verificar em que medida as teses maritainianas informavam as análises e propostas do grupo reunido em torno da revista "A Ordem", no que diz respeito à vida econômica e social.

Em 1936, ano em que a obra foi publicada e que seu autor esteve no Brasil, os articulistas de "A Ordem" se empenharam na defesa das idéias de Maritain. Mas apenas alguns anos mais tarde o maritainismo se incorporou efetivamente às propostas políticas e às doutrinas econômicas do Centro Dom Vital.

Assim, em 1937, um artigo de Perilo Gomes ainda aprovava ferrenhamente a ação social de Getúlio (ação que incluía, embora no artigo isso não se explicita, um pressuposto vinculado à doutrina corporativista, (Gomes, 1937, pág. 280).

A influência de Maritain, no entanto, fez com que "A Ordem" abandonasse duas idéias básicas defendidas até então: a proposta de uma economia nacional corporativa, centrada num Estado forte e centralizador, e o ideal de retorno à ordem medieval. Essas idéias foram substituídas respectivamente pela defesa de um pluralismo político e econômico e pelo ideal histórico de uma nova cristandade (categorias explicitadas no capítulo anterior). Em um longo artigo publicado em 1945, Fábio Alves Ribeiro caracterizava a proposta de sociedade pela qual os católicos deveriam se bater: "A cristandade medieval é, entretanto, uma realidade que já passou. O ideal histórico de uma nova cristandade deverá conduzir à concretização dos mesmos princípios da sociedade medieval, mas aplicados de forma analógica", (1945, pág. 201).

A defesa de uma forma societária de propriedade, "uma sociedade não de capitais, mas de pessoas, co-proprietárias dos meios de produção, formando entidades voltadas de um lado ao bem-estar econômico de seus associados ou acionistas e do outro ao

bem comum social" (Ribeiro, 1945, pág. 203), completava a mudança no tom do discurso do autor. Esse regime societário, esclarecia o autor, seria "o que melhor atende às necessidades de nossa época e à dura experiência da opressão estatal dos últimos anos" (Ribeiro, 1945, pág. 204).

Essa clara mudança de posição da equipe de "A Ordem" encontrou, na figura de Alceu de Amoroso Lima, a sua expressão mais acabada. Antonio Carlos Villaça descreve a trajetória de Amoroso Lima, nela identificando claramente o papel desempenhado pela derrota do nazi-fascismo e pelas obras de Maritain: "Em 'Indicações Políticas' de 1936, ainda aparece muito claramente o direitismo do jovem mestre (Amoroso Lima), seu entusiasmo pela Espanha franquista, pelo Portugal salazarista, ou pelo integralismo brasileiro. A vitória da democracia, com os admiráveis discursos de Pio XII sobre cristianismo e democracia, fará que Amoroso Lima de fato se reconcilie profundamente com o ideal democrático, na linha do livro de Maritain 'Cristianismo e Democracia', (Villaça, 1975, pág. 117).

O endosso às teses de pluralismo econômico e político de Maritain não revolucionou, contudo, completamente, as doutrinas econômicas de "A Ordem". Os ataques ao liberalismo econômico e ao comunismo prosseguiram, colocando-se sempre como alternativa às duas formas sociais em luta uma sociedade calcada na ética cristã⁽⁵¹⁾. No mesmo sentido, continuavam a ser defendidas a função social da propriedade, a limitação dos lucros e a pequena propriedade, que constituiria, na expressão de Amoroso Lima, o "ideal do distributismo cristão a que aspiramos", (1945, pág. 185).

Nesse último ponto, a posição de Alceu foi endossada por intelectuais católicos da revista "Vozes de Petrópolis". Ernani Figueiredo, por exemplo, fez uma defesa incisiva da pequena propriedade, usando os seguintes argumentos: "É que o simples bom senso nos diz ser muito mais fácil governar-se um país, enorme como é o nosso, estando o solo pátrio repartido em pequenas propriedades, onde cada um sendo dono e amando e cultivando e usufruindo, certamente

(51) Ver, por exemplo, França (1945, pp.267-268).

defenderá com mais ardor, que havendo poucos donos, gananciosos quase sempre, tendo sob seu jugo uma infinidade de brasileiros, ou mesmo estrangeiros, irmãos nossos, como escravos, sem educação, sem higiene, sem afinal sentir, ao menos, a felicidade de se saber amado pelos demais brasileiros, para quem vivem trabalhando, embora servindo às especulações de seus desalmados patrões" (Figueiredo Jr., 1946).

A preferência pela pequena propriedade se completava com a proposta de uma política mais efetiva de favorecimento às atividades agrícolas. Vários artigos da "Vozes" e da "A Ordem" no período indicavam a necessidade de uma política agrária que fixasse o homem à terra, aumentasse a produção e a produtividade no campo, melhorasse o padrão de vida do trabalhador rural e garantisse o abastecimento das cidades. (52)

Para tanto, os instrumentos preconizados eram os mais diversos. Vão desde o crédito agrícola, passando pela extensão da legislação social aos trabalhadores rurais, até à polêmica proposta de desapropriação do latifúndio improdutivo (esse último instrumento passou a ser defendido com mais vigor apenas no início da década dos 50). (53)

Embora se afirmasse que "a base da economia nacional é o campo" (Costa, 1938, pág. 163) e que assim deveria continuar a ser, os colaboradores das duas revistas não desenvolveram uma atitude hostil em face da industrialização. O próprio episcopado, no "Manifesto sobre o Momento Político Social do País" de 1945, referia-se à "industrialização natural da sociedade moderna" e admitia que a técnica estivesse trazendo benefícios à sociedade (A Ordem, 1945, p. 525).

Os intelectuais católicos pressentiam que estaria ocorrendo uma "transformação estrutural da economia brasileira" (Gui-

(52) Ver, a respeito: Fernandes (1945, pág. 697) e Guimarães (1945, pp.761-762)

(53) Ver, por exemplo, as conclusões da Primeira Semana Social de Maceió publicadas em "A Ordem", maio de 1952, p. 375, em que se afirma que "visando a propriedade privada, o bem comum, o Estado, quando este bem comum o exigir, tem o direito de limitá-lo e mesmo suprimi-la com a desapropriação, mediante justa indenização, principalmente se há necessidade de modificar a estrutura social".

marães, 1945, p. 760) e se apressaram em oferecer a seus leitores um conjunto de preceitos para enquadrar essa transformação inevitável no código ético cristão. O Manifesto dos bispos afirmava que deveria haver um empenho para que a industrialização sempre se operasse dentro do respeito mais absoluto aos direitos essenciais da personalidade humana, da sua dignidade natural e de suas liberdades fundamentais (A Ordem, 1945, p. 525).

Guimarães Costa fornecia diretrizes mais específicas para o processo de industrialização: "a indústria de luxo deveria ser substituída pela indústria forte, como a conserva do peixe e da fruta, a siderurgia, a construção naval, o cigarro para exportação ...". No mesmo sentido, Guimarães Costa propunha medidas de proteção à produção industrial nacional que a "façam preferida à congênera estrangeira, tanto no preço como na qualidade" (1938, p. 563).

Esse nacionalismo econômico não foi assumido com as mesmas características pelos católicos nos anos que se seguiram. A guerra parece ter contribuído para refrear a exaltação nacionalista dos católicos nas décadas dos 20 e 30. Em 1950, Pe. Lemos Barbosa condenava as barreiras alfandegárias relacionando-as com um "nacionalismo egoístico e agressor" (1951, p. 10). Esse nacionalismo, "falsificação do verdadeiro patriotismo a serviço de interesses financeiros", esclarecia o clérigo, "pode entusiasmar professoras rurais e inspirar vibrações cívicas numa escola de cadetes, mas a nós não nos ilude, é fermento de guerra, é pai e filho do imperialismo, é responsável pelos maiores contra-sensos políticos e econômicos de toda a história: a destruição de mantimentos e rebanhos, para garantia de preços, enquanto fora ou dentro das fronteiras há penúria e miséria. Sempre a inversão do sentido da produção: o lucro, em vez do interesse comum. Sempre as consequências da abolição de Deus e da sua moral do domínio da vida pública. Em vez de todas as nações canalizarem os caudais da sua riqueza natural natural ou manufaturada para um oceano comum - o bem-estar da espécie humana cada Estado prefere os seus riachos em açude próprio para nele criar os peixinhos domésticos" (Barbosa, 1951, p. 37).

Ainda na mesma conferência, Pe. Lemos Barbosa colocava a necessidade de mudança do papel do Estado na economia, contrariando o ideário econômico católico da década dos 30 (ver segundo período): "o Estado não cometerá o velho erro de dissipar esses impostos em obras suntuárias e na manutenção de um funcionalismo crescente, de caráter político, cada vez mais inútil e insaciável. O Estado não será o diretor da economia. Será apenas o seu estimulador e policiador legal. Ficará destarte aliviado de um peso que não sabe carregar, nem se verá obrigado a ter um novo exercício de funcionários à custa das classes produtoras".

Observe-se que, no "Tríplice Decálogo", Amoroso Lima ainda pedia veemente uma maior intervenção do Estado na economia (1932, p. 342). Em 1950, Pe. Lemos Barbosa parecia mais preocupado com o agigantamento do Estado em termos de estrutura e de áreas de atuação. Aqui, novamente, o fim da guerra e da ditadura Vargas parece contribuir para explicar as novas posturas assumidas pelos católicos.

A nova conjuntura política de meados dos anos 40 se constituiu em um cenário favorável a uma sistematização dos valores dos católicos, referentes à organização da vida econômica. A Constituinte e as eleições presidenciais levaram os católicos a elaborarem um programa aos moldes do apresentado pela LEC à Constituinte de 1934, bem como a participarem da redação de programas de partidos políticos alinhados com as propostas da LEC.

Alceu de Amoroso Lima, foi segundo Hélio Silva (1976, p. 183), um dos articuladores do Partido Democrático-Cristão, para o qual escreveu "Sugestões para o Programa de um Partido Político" (Amoroso Lima, 1945b, pp. 110-114). Defendendo a edificação de uma "economia nacional democrática", Alceu colocou nesse programa propostas significativamente diferentes das apresentadas no "Tríplice Decálogo". Assim, em vez da defesa de uma maior intervenção do Estado na economia, empreendida no primeiro documento, Amoroso Lima afirmava agora que "o Estado normal tem funções supletivas, não po-

dendo intervir diretamente na gerência das atividades econômicas particulares" (1945, p. 110). No mesmo sentido, o tom nacionalista do texto-base para a Constituinte de 1933, foi atenuado pela fórmula: "evitando todo exagerado protecionismo nacionalista" (Amoroso Lima, 1945b, p. 110), acrescentada ao item referente à defesa de uma política de cooperação mais efetiva entre as nações, na troca de seus produtos.

Quanto à legislação social, Amoroso Lima incluía dois novos preceitos que seriam a base de uma democracia econômica: a "distribuição mais equitativa das riquezas entre todas as classes sociais" e a "participação crescente dos trabalhadores de toda a categoria, tanto na administração como nos lucros das Empresas empregadoras" (1945b, p. 110).

O programa do PDC incorporou as sugestões de Amoroso Lima. No entanto, a fusão do PDC com o Partido Popular do Rio de Janeiro resultou num novo programa em que as sugestões de Amoroso Lima foram omitidas. (54)

A LEC sustentava no período o propósito de se manter como entidade suprapartidária e apresentou para a Constituinte de 1946 um programa que considerou "praticamente idêntico" ao de 1933.

Realmente, a redação de muitos parágrafos manteve-se, no documento mais recente, inalterada. As mudanças, atribuídas à influência do Manifesto do Episcopado de 1945, foram, na verdade, mais profundas do que o preâmbulo do programa sugeria. Se as "Sugestões" de Alceu não foram incorporadas ao texto (o que, aliás, não era o objetivo do militante católico), sua liderança parece ter sido decisiva para que alguns preceitos-chave recebessem nova redação.

Assim, o quarto preceito, que colocava que a "interven-

(54) Ver, a respeito, Ribeiro (1945, p. 209).

ção do Estado, no sentido de coordenar as atividades particulares, visa à formação da economia nacional corporativa" (Lustosa, 1983, p. 121), foi substituído em 1945 pela exigência de que a "intervenção do Estado /.../ nunca poderá assumir o caráter de uma intervenção direta normal" (Lustosa, 1983, p. 138). Trata-se, evidentemente, de propostas de naturezas diferentes.

No mesmo sentido, duas outras recomendações parecem ter vindo da pena do Dr. Alceu: a referente à necessidade de regulamentação da participação dos trabalhadores nos lucros das empresas (Lustosa, 1983, p. 139) e o direito de greve pacífica (Lustosa, 1983, p. 140) (explicitamente vedado, anteriormente, aos funcionários público).

Merece, ainda, menção a retirada do 11º preceito, que exigia a participação de 2/3 de brasileiros nas diretorias das empresas (Lustosa, 1983, p. 123). O forte tom nacionalista do primeiro programa foi efetivamente atenuado.

Para concluir a análise desse terceiro período, seria importante considerar ainda dois fatores que viriam afetar o discurso dos católicos e da própria CNBB nos anos seguintes: a vinda de Lebrecht ao Brasil e a adoção do método "ver-julgar-agir" pela Ação Católica.

Os dois eventos, ocorridos no mesmo espaço temporal - fim da década dos 40 - combinaram-se para preparar o advento de uma postura desenvolvimentista por parte da Igreja. Essa postura caracterizou o pensamento social da Igreja a partir do segundo Governo Vargas e se consolidou, como vimos no capítulo anterior, na defesa do ideário cepalino. Entre os principais temas de desenvolvimentismo católico, ou do que Gotay (1983, p. 143) chama de "Teologia do Desenvolvimento", destaca-se o nacionalismo econômico, agora redefinido enquanto base para um programa nacional de desenvolvimento.

Isso significa, na verdade, que o nacionalismo, marca registrada da ética econômica católica no período de 20 a 45, voltou

a constar das plataformas católicas a partir do Governo de Juscelino Kubitschek, porém com um conteúdo novo, ligado ao planejamento e à busca do desenvolvimento econômico.

As palestras de Lebreton em 1947, no Centro Dom Vital, contribuíram para introduzir no meio católico as discussões que o pós-guerra propiciou sobre as relações entre "centro" e "periferia". As teses do dominicano (sintetizadas no capítulo anterior) foram assumidas por Alceu e por vários outros militantes da Ação Católica, que viam nas doutrinas expressas no "Economia e Humanismo" um complemento para a formulação do "ideal histórico" maritainiano.

O chamado "método francês", utilizado a partir de 1948 pela Ação Católica ⁽⁵⁵⁾ - ver/julgar/agir -, favoreceu a adoção de critérios mais consistentes para analisar a realidade em que se atuava. Abria-se, portanto, o caminho para que a doutrina eclesial se utilizasse do referencial teórico das ciências humanas, o que viria a ocorrer com mais intensidade no início dos anos 60, (Romano, 1979, p. 154).

A Juventude Universitária Católica - JUC é um exemplo representativo dos movimentos católicos do período, que incorporaram tanto as teses de Maritain e de Lebreton, como o método "francês". Frei Romeu Dale, Assistente Nacional da JUC de 1949 a 1961, teve importante papel na combinação dessas três influências em textos de análise e, sobretudo, em programas de ação. Os Boletins da JUC e o famoso Congresso dos Dez Anos refletiam a preocupação do movimento com a construção do Ideal Histórico e de "converter a JUC ao futuro, exigindo dos militantes uma presença concreta no presente, um conhecimento concreto do presente, uma inserção na História" (Dale, apud Sigríst, 1982, p. 23).

A referência à necessidade do "conhecimento concreto do presente", nessa passagem, coloca-se um dado novo no discurso católico. Se a perspectiva militante já estava presente nos mo-

(55) Ver, a respeito, Alves (1979, pp. 12-128).

vimentos do laicato desde os anos 20, o imperativo de subsidiar a prática com algum tipo de estudo acerca do cenário de atuação não foi colocado antes da década dos 50.

Ora, foi a partir dessa busca do "conhecimento do presente", bem como das influências decisivas de Lebreton, que a Igreja se deparou com as teses e com o instrumental de análise da CEPAL, rapidamente incorporados ao seu pensamento social e econômico.

CAPÍTULO 3 - O PENSAMENTO ECONÔMICO DA CNBB

3.1 - INTRODUÇÃO

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB foi fundada a 14 de outubro de 1952, sob a ativa liderança de Dom Helder Câmara, então bispo-auxiliar do Rio de Janeiro e vice-presidente nacional da ACB.⁽⁵⁶⁾ A fundação dessa que foi uma das primeiras conferências episcopais do mundo foi viabilizada graças aos contatos do então Monsenhor Helder Câmara (a nomeação para bispo-auxiliar do Rio de Janeiro deu-se em março de 1952) com Giovanni Battista Montini, Secretário de Estado do Vaticano e futuro Papa Paulo VI.

Nasceu com objetivos despretensiosos. Propunha-se a ser um espaço para os cadeais e arcebispos estudarem e discutirem, "em reuniões de caráter não-conciliar, mas amistoso, problemas do episcopado e de interesse comum".⁽⁵⁷⁾

Essa aparente simplicidade de propósitos não deve, contudo, ocultar a verdadeira vocação da CNBB, enquanto coordenadora da ação pastoral e porta-voz da Igreja Católica no Brasil. Bru-neau (1974, pp. 196-197) e Della Cava (1975, p. 35) associam o papel desempenhado pela CNBB, a partir da sua consolidação, com a atuação do Cardeal Leme nas três décadas que antecederam a fundação do organismo.

Os estatutos e a estrutura da CNBB foram sendo alterados ao longo dos anos.⁽⁵⁸⁾ Procurou-se adequar as finalidades expressas no Estatuto ao verdadeiro papel da CNBB dentro da Igreja e na sociedade civil. Além disso, a participação no organismo foi esten-

(56) D. Helder tornou-se o seu primeiro secretário-geral, cargo que ocupou por dois anos, e D. Carlos Motta assumiu a presidência da nascente instituição.

(57) Cf. Estatutos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil citados por Moura (1981, p. 13).

(58) Para uma síntese das alterações introduzidas nos estatutos e na estrutura da CNBB, ver Moura (1981, pp. 13-78).

dida, já em 1958, a todos os bispos do País, o que veio aumentar significativamente o peso e a repercussão das posições oficiais da CNBB.

A atual estrutura da CNBB coloca como instância principal de deliberação a Assembléia Geral, realizada anualmente em Itaici (São Paulo). Os demais órgãos que a compõem são: a Presidência, composta de presidente, vice-presidente e secretário-geral, órgão de decisão no intervalo entre as duas Assembléias, o Conselho Permanente que tem por função assessorar a Presidência na elaboração das diretrizes da ação pastoral e a Comissão Episcopal da Pastoral - CEP, responsável pelas linhas de trabalho do Plano de Pastoral da CNBB.

Não foram, contudo, apenas mudanças de estrutura que a CNBB conheceu. Nos 30 anos que interessam à presente dissertação, o órgão máximo do episcopado brasileiro redefiniu várias vezes sua posição diante de questões colocadas pelo contexto social em que se inseria e atuava.

Essas mudanças são, muitas vezes, negadas ou remetidas à necessidade de adaptação ao dinamismo da realidade social, nos documentos oficiais da CNBB. Como já nos referimos no Capítulo 1, a Igreja apresenta um discurso que procura integrar os múltiplos posicionamentos com a tradição milenar e consagrada. Assim, um esforço hermenêutico se faz necessário para identificar o verdadeiro sentido de muitas das assertivas contidas nos documentos da CNBB. Da mesma maneira, parece fundamental não perder de vista que as alterações de posicionamento em torno da questão social fazem parte do que Bruneau acertadamente denomina de "objetivo de influência" (1974, pp. 15-16), da instituição eclesiástica. Os pronunciamentos da Igreja colocam-se dentro de um determinado projeto de ampliação de sua influência sobre a sociedade civil. A necessidade de viabilizar esse projeto numa realidade cambiante explica as contínuas mudanças no tom e no teor dos documentos.

Neste terceiro capítulo serão abordadas as diversas posições que a CNBB adotou ao longo de sua história sobre a produção,

a distribuição e o consumo de bens. As razões específicas que levaram à introdução de novos preceitos de ética econômica serão eventualmente elucidadas, mas não analisadas em profundidade, já que transcendem o escopo deste trabalho.

Para proceder ao estudo do pensamento econômico da CNBB, delimitamos três períodos distintos na trajetória da instituição:

- 1952 a 1964: da fundação da CNBB à Declaração dos Metropolitans, saudando o Movimento de 64;
- 1964 a 1973: da Declaração dos Metropolitans a "Eu Ouvi os Clamores do meu Povo";
- 1973 a 1982: do "Eu Ouvi os Clamores do meu Povo" ao "Solo Urbano e Ação Pastoral".

Essa periodização privilegia os principais momentos da constituição da ética econômica e social da CNBB no Brasil.

O primeiro momento inicia-se com a CNBB assumindo o papel de porta-voz da Igreja no País. Foi marcado por uma atuação decidida da hierarquia em favor de reformas de base que tirassem o País do atraso e promovessem o seu verdadeiro desenvolvimento. A vitalidade da CNBB foi, contudo, golpeada pelo Movimento de 64.

No segundo momento, a Igreja e a CNBB, em especial, assumiram uma atitude geral de autodefesa, deixando um pouco de lado as trincheiras de luta por reformas nas estruturas sociais e econômicas. A palavra de ordem agora seria a defesa dos Direitos Humanos. Em vez de divulgar textos de ética econômica, a CNBB passava a fazer declarações defendendo o direito de opinar em matéria econômico-social.

O documento dos bispos do Nordeste, "Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo" (1973) inauguraria o terceiro momento. A CNBB, timidamente no início, mas logo caminhando com passos firmes, vol-

taria a divulgar textos sobre a vida econômica do País. As propostas se referiam aos temas sugeridos pelos ensinamentos mais recentes das Encíclicas Sociais de João XXIII, Paulo VI e João Paulo II, e sobre tudo, dos encontros da CELAM de Mar del Plata (1966) Medellín (1968) e Puebla (1979).

Em cada momento, alguns temas centrais para a teoria econômica e para a Doutrina Social da Igreja receberam tratamento diferenciado por parte dos textos episcopais. São eles: trabalho, propriedade privada, salários e lucros, empresa, questão agrária, desenvolvimento econômico e planejamento.

Antes, contudo, de iniciarmos a análise do pensamento econômico específico a cada período, a partir dos temas acima apontados, seria útil, para a reconstituição da trajetória da CNBB, reportarmo-nos rapidamente a alguns dos primeiros documentos episcopais acerca da questão social. Publicados em sua maioria no período imediatamente anterior à fundação da CNBB, essas cartas pastorais individuais ou coletivas prepararam o terreno para o advento de uma ética econômica daquela instituição.

3.2 - OS BISPOS E A QUESTÃO SOCIAL (1950/54)

Antes de expor alguns dos ensinamentos contidos em cartas pastorais e documentos coletivos de bispos no período anterior à consolidação da CNBB, ⁽⁵⁹⁾ caberia apontar alguns traços distintivos entre os discursos de leigos católicos e de bispos.

No capítulo anterior, tivemos a oportunidade de entrar em contato com artigos e documentos de intelectuais católicos congregados em torno do Centro Dom Vital ou da redação da Revista

(59) Estamos usando 1954 como data-marco da consolidação da CNBB, pois foi a partir daquele ano, com a chegada do novo Nuncio Apostólico D. Armando Lombardi, que a organização se tornou efetivamente o porta-voz da Igreja no Brasil.

Vozes. Nesses textos, podia-se notar, além do apoio ao projeto de influência da Igreja, uma tomada de posição inequívoca sobre temas relevantes colocados pelo contexto social em que a instituição atuava.

Nos documentos episcopais coletivos ou individuais, o tom era incisivo apenas quando se tratava do projeto de influência da organização. Isso poderia implicar, inclusive, a condenação ou o apoio a um movimento ou fato social nascido fora dos muros da Igreja. Contudo, com raras exceções, indicações mais precisas de como os católicos deveriam se locomover no cenário político eram deixadas a cargo do laicato organizado em torno da instituição.

Foi o que se deu, por exemplo, com D. Leme. Em suas cartas pastorais, era particularmente veemente na luta pela ressacralização da vida em sociedade, mas evitava prudentemente formular análises e propostas mais concretas relativas aos acontecimentos políticos que agitavam a população da época. Esse espaço de atuação era reservado, com sua bênção, ao Centro Dom Vital.

Vários bispos se preocuparam com a questão social antes de 1954. Alguns, como Dom João Becker (1945), chegaram antes mesmo da década dos 50, a abordar a relação capital-trabalho, categoria que está sendo utilizada nessa dissertação para caracterizar o pensamento econômico da CNBB.

Mas tratava-se, na verdade, de uma versão condensada e adaptada da Encíclica Rerum Novarum de Leão XXIII. A repercussão do texto foi extremamente reduzida, o que parece se justificar pelo fato de a Igreja ainda não ter incorporado, na época, o tratamento à questão social como um componente de sua estratégia de ampliação de influência institucional.

O documento episcopal que introduziu definitivamente a questão social nos debates da Igreja foi a Pastoral de Dom Inocên-

Engelke de 10 de setembro de 1950: (60) Com o sugestivo título de "Conosco, Sem Nós ou Contra Nós, se Fará a Reforma Rural", o texto surgiu como resultado da Primeira Semana Ruralista, organizada em Campanha, Minas Gerais, reunindo "60 párocos rurais, 250 fazendeiros, mais 270 professoras rurais, além de religiosos e religiosas representando os estabelecimentos de ensino secundário, cuja maioria dos alunos provém de zona agrícola" (Engelke, 1977, p. 43). Moreira Alves (1979, p. 174) chama atenção para a ausência de camponeses sem terra na reunião, o que refletia a visão elitista que a Igreja apresentava ao tratar de temas sociais. A leitura do documento nos leva a corroborar essa análise.

O apelo lançado, por exemplo, à constituição de uma nova cruzada para "desproletarizar o operário dos campos" destinava-se ao "Governo, à Igreja e aos proprietários" (Engelke, 1977, p. 51). Em outros termos, essa seria uma tarefa da qual os diretamente interessados estariam excluídos. No mesmo sentido coloca-se a indicação para que os "patrões cristãos" se antecipassem à legislação social rural (Engelke, 1977, p. 47). O atendimento às necessidades sociais mais prementes do homem do campo se colocava como um imperativo na luta contra a revolução, já que "os agitadores estão chegando ao campo" (Engelke, 1977, p. 45).

Dom Inocêncio reconhecia a necessidade de uma "reforma de base, capaz de afetar a própria estrutura da economia agrária e de, em consequência, oferecer vida mais justa e mais humana a quantos vivam da terra" (Engelke, 1977, p. 47). Apontava, no entanto, algumas medidas preliminares que deveriam compor um programa de ação social dos católicos.

Esse programa deveria fazer frente à situação de miséria do homem do campo, ao êxodo rural, ao baixo aproveitamento econômico da terra. "Da solução desse problema", esclarecia o Bispo de Campanha, "depende em larga escala a economia nacional e mais do

(60) Márcio Moreira Alves aponta Padre Antonio Godinho como o verdadeiro autor da Carta. Com intuito de garantir maior legitimidade e aceitação às idéias contidas no documento, Dom Inocêncio teria assumido a autoria da mesma (entrevista concedida a 22 de janeiro de 1985).

que isso, a sobrevivência das estruturas cristãs de nossa cultura e de nossa civilização" (Engelke, 1977, p. 52). Ou seja, a Igreja começava a perceber que seu projeto de influência organizacional estava colocado em risco.

As medidas de ação social propostas eram simples: melhorar as condições de trabalho no campo, difundir um sistema de ensino adaptado às necessidades do setor rural, proporcionar assistência médico-hospitalar, assegurar o homem do campo contra acidentes de trabalho e invalidez, promover o crédito rural e dar-lhes formação espiritual. Uma breve referência aparecia no documento quanto à necessidade de "facilitar-lhe o acesso à propriedade da terra para o cultivo".

Essa referência não é, contudo, acompanhada de nenhuma proposta mais concreta de como viabilizar o acesso à propriedade. É curioso que numa época em que, como vimos no Capítulo 1, dois Pontífices já haviam levantado a possibilidade de desapropriação de terras que não estivessem a serviço do bem coletivo ⁽⁶¹⁾ - leia-se improdutivas - a Igreja no Brasil se mostrasse tão tímida em suas proposições referentes aos problemas do campo.

O Plano de Ação Social acima descrito seria, como dissemos, um primeiro passo para a solução das graves dificuldades do trabalhador rural.

Algumas questões estruturais deveriam, contudo, merecer um tratamento a longo prazo. Porém, elas não dizem respeito diretamente à situação do trabalhador rural, mas à do fazendeiro (o que, dada a interdependência entre ambos, afetaria indiretamente o trabalhador rural). São apontadas, entre outras, a falta de uma política adequada de importação e exportação, a necessidade de crédito para modernização agrícola, a adequação da política de imi-

(61) São eles Pio XI na Encíclica *Firmissimam* e Pio XII na Mensagem de 19 de setembro de 1944, documentos já mencionados no Capítulo 1.

gração, a necessidade de incremento de iniciativas particulares e a desarticulação entre cidade e campo.

Aparece, pois no documento um rol de medidas que poderiam ser associadas às reivindicações dos fazendeiros. E o atendimento a essas reivindicações é colocado como pré-condição para uma vida harmônica no campo. Já a questão fulcral da estrutura fundiária, apesar de mencionada de passagem, como vimos, é relegada a um cômodo segundo plano.

Após a publicação de "Conosco, Sem Nós ou Contra Nós se Fará a Reforma Rural", um sem número de cartas pastorais individuais ou coletivas vieram à tona, trazendo como pontos centrais de discussão as estruturas sócio-econômicas do País e os planos governamentais de desenvolvimento elaborados no período (1950/1954).

Como esclarece Sonia Draibe em recente publicação (Draibe, 1985), embora o segundo Governo de Vargas não tivesse elaborado um documento aos moldes do Plano Salte, as ações governamentais seguiam "um plano de desenvolvimento econômico e social de grande envergadura, apoiado num diagnóstico profundo da economia e da sociedade brasileira" (Draibe, 1985, p. 182). Contendo um determinado projeto de desenvolvimento do capitalismo no Brasil, o plano varguista definia, segundo a autora "um programa de desenvolvimento da agricultura, um bloco de inversões visando à industrialização pesada, um projeto de desenvolvimento urbano e de vinculações orgânicas entre campo e as cidades" e, finalmente, uma concepção de "integração das massas trabalhadoras urbanas no processo de desenvolvimento, através de políticas específicas de bem-estar social" (Draibe, 1985, p. 182).

Ora, foram justamente esses programas que mereceram a atenção dos bispos no período. Entrando no debate acerca das condições econômicas do País e dos caminhos a serem trilhados para transformar o Brasil em nação desenvolvida, o episcopado procurava definir um novo modelo de relações entre Estado e Igreja.

Dois documentos refletem de forma bastante precisa a

preocupação da Igreja com os projetos governamentais: a "Declaração do Episcopado da Amazônia sobre a Igreja e a Amazônia" (Bispos da Amazônia, 1952), de julho de 1952, e "A Igreja e o Vale do São Francisco", declaração dos bispos, arcebispos e prelados do Vale do São Francisco, de agosto de 1952 (Bispos do Vale do S. Francisco, 1952).

O primeiro texto resultou de uma reunião dos prelados da Amazônia, convocada pelo Secretariado de Ação Católica. O encontro, que contou com a presença do nuncio apostólico Carlos Chiarlo, tinha por objetivo elaborar um "Plano de Valorização Espiritual" que completasse o Plano Governamental de Valorização Econômica da Amazônia. A discussão de formas possíveis de colaboração com o Governo na implementação do Plano, que seria colocado sob a responsabilidade da recém-criada Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) ⁽⁶²⁾, foi também apontada no documento como um objetivo do encontro.

O documento aplaudia as iniciativas tomadas por parte dos Poderes Públicos no sentido de promover o desenvolvimento da região, mas reclamava, ao mesmo tempo, a demarcação de um espaço reconhecido para a Igreja.

Se o Governo "vai tentar o soerguimento econômico destas regiões", ponderavam os prelados, "é urgente que um largo surto espiritual se antecipe aos progressos materiais, e os acompanhe, e os envolva, dando-lhes rumo seguro e feliz" (Bispos da Amazonia, 1952, p. 2).

Percebe-se com facilidade na assertiva a tentativa da Igreja, personificada em alguns de seus bispos, de se integrar ao debate mais amplo que se travava em torno do projeto de desenvolvimento a ser adotado no País. Mas essa integração não significava que a Igreja tivesse uma proposta acabada para apresentar à sociedade. Tratava-se, na verdade, de uma aceitação do desenvolvi-

(62) A Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) foi constituída para dar suporte organizacional à determinação da Constituinte de 46, no sentido de reservar 3% da renda tributária da União para a execução do Plano de Valorização Econômica da Amazônia.

mento, por um lado enquanto objetivo econômico a ser alcançado e, por outro, enquanto um elemento a ser considerado na elaboração de uma nova estratégia de ampliação da influência institucional.

O texto procurava discutir pontos considerados fundamentais para a Igreja nas propostas de valorização econômica da Amazônia, então em tramitação no Parlamento: saneamento e saúde, educação, imigração e colonização.

Para cada uma dessas questões, os bispos da Amazônia ofereciam os serviços da Igreja como um caminho seguro na superação dos graves problemas da região. A colaboração de religiosos e leigos à ação de órgãos governamentais como o Serviço Nacional de Malária ou o Serviço Especial de Saúde Pública (SESP) é considerada essencial para retirar o Brasil da condição de país "subevoluído em matéria de saúde" (Bispos da Amazônia, 1952, p. 2). No mesmo sentido, a Igreja teria um papel essencial no tocante à educação da população da Amazônia, inclusive dos índios. Com respeito à Imigração e Colonização, a Igreja punha sua "força moral" para concretizar aquilo que "seria sempre letra morta se só os trâmites oficiais fossem seguidos" (Bispos da Amazônia, 1952, p. 6). Além disso, reivindicava maior liberdade para atuar nesse campo, fosse criando instituições próprias de imigração e colonização, fosse abrindo educandários nas zonas de colonização.

Moreira Alves (1979) analisa com grande acerto que a Igreja se coloca em "A Igreja na Amazônia", "no direito de utilizar as organizações do Estado para o seu trabalho religioso".

No final do documento, os bispos apresentavam o seu Plano de Valorização Espiritual, que seria de reduzido interesse, para o presente trabalho, não fosse a rápida, porém clara, menção feita aos problemas do trabalhador rural. A solução apontada, contudo, permanece no nível das de Dom Inocêncio Engelke: "descobrir líderes nos dois campos (seringueiros e seringalistas) e formá-los no espírito de caridade e justiça, no reconhecimento mútuo dos respectivos direitos e deveres, na antecipação às leis escritas no papel, pelo respeito às leis eternas insculpidas em nossa consciência ou

revelada pelo Filho de Deus"(Bispos da Amazônia, 1952, p. 11). A proposta se estende às relações na fábrica; a formação de líderes, operários, antes mesmo da industrialização chegar à Amazônia, é considerada tarefa inadiável da Igreja na região.

Observe-se que nesse documento a valorização econômica da região aparece na forma de alocação de uma determinada verba orçamentária à Amazônia, de provação de algumas medidas pontuais de socorro à população carente ou de atendimento a reivindicações de seringalistas. A necessidade de adequação do sistema produtivo ou da estrutura fundiária a um programa mais geral de desenvolvimento não foi sequer considerada.

O mesmo não se pode dizer da Declaração surgida do encontro dos prelados do Vale do São Francisco, realizado em agosto de 1952. O documento de Aracaju, apesar de apresentar a mesma estrutura básica do "A Igreja e a Amazônia", aventurou-se a abordar temas desconsiderados em declarações anteriores do episcopado.

O encontro, convocado pelo Secretariado Nacional de Ação Católica e pelo núncio apostólico, teve como eixo de discussão - O Plano de Valorização Econômica do São Francisco. As causas do interesse dos prelados pelo assunto, explicitadas no preâmbulo do documento-síntese do encontro, vinculam-se a uma redefinição do papel da Igreja, no seu próprio discurso, "agora que motivos particulares tornam urgente a intensificação do apostolado da Igreja não só no domínio religioso, mas até no campo econômico-social" (Bispos, Arcebispos e Prelados do Vale do São Francisco, 1952, p. 4). É a partir dessa nova postura que devem ser analisados não só a "A Igreja e o Vale do São Francisco", como documentos posteriores de bispos e da própria CNBB.

"A Igreja e o Vale de São Francisco" aborda, ao discutir o Plano de Valorização Econômica, as formas possíveis de participação da Igreja em iniciativas governamentais. Nos moldes da declaração dos bispos da Amazônia, prevê uma atuação conjunta Governo-Igreja na área da saúde, saneamento, imigração, colonização e educação. Duas inovações, contudo, contribuem para diferenciar esse

documento das cartas pastorais e declarações coletivas anteriores: um maior rigor na observação da realidade econômico-social e a proposta, que mencionamos um pouco acima, de medidas mais concretas com relação ao sistema produtivo e à estrutura fundiária, para se promover o desenvolvimento da região.

A tentativa de observar com mais cuidado a realidade ia de encontro ao famoso método adotado pela Ação Católica - ver, julgar, agir-descrito no capítulo anterior. Por outro lado, antecipava uma prática institucional que viria a se consagrar na década seguinte. Romano (1972, p. 154), associa a preocupação com o secular ou "o mundo" a uma transferência do lugar da eficácia político-religiosa: "resultando impotente para transfigurar do interior a sociedade moderna e seus valores, a doutrina eclesiástica deveria ceder lugar, ou melhor, apropriar-se dos conteúdos das ciências humanas como instrumento de interpretação dos sinais dos tempos".

A segunda inovação diz respeito mais especificamente às propostas relativas à Reforma Agrária. Ao tecer considerações em torno das "Diretrizes para uma Reforma Agrária no Brasil", de autoria da Comissão Nacional de Política Agrária, ⁽⁶³⁾ o episcopado do Vale do São Francisco saiu da cômoda posição adotada tradicionalmente pelos bispos no Brasil de propor, frente aos gravíssimos problemas econômicos vividos pelo país, a "valorização espiritual" acompanhada de uma ou outra medida pontual a ser implementada pelo Governo, com a colaboração da Igreja. São indicados no documento caminhos bem mais concretos para se enfrentar os problemas do campo no País e mais especificamente no Vale do São Francisco.

Em primeiro lugar, o documento propunha um levantamento das terras de cada unidade federal, que considerasse dados referen-

(63) A Comissão Nacional de Política Agrária-CNPA foi criada em julho de 1951 com o objetivo de gerar políticas globais de racionalização e financiamento da produção para o setor agrário. Era composta por representantes de vários ministérios e de órgãos de classe, mas tinha como presidente o Ministro da Agricultura. Ver Draibe, (1985, pp. 215-216).

tes à propriedade da terra, ao seu aproveitamento econômico, a suas possibilidades financeiras e técnicas, à adequação do tamanho ao tipo de cultura e de tecnologia de exploração. Esse levantamento deveria servir de "base objetiva a qualquer projeto de reforma agrária" a ser implementado (Bispos, Arcebispos e Prelados do Vale do São Francisco, 1952, p. 23).

Uma outra medida proposta introduz uma novidade no discurso eclesiástico brasileiro. Trata-se da desapropriação da grande propriedade agrícola sempre que essa deixe de cumprir sua "função social". Embora, como vimos um pouco acima, Roma já houvesse apontado a possibilidade de desapropriação em diversos documentos, os bispos brasileiros evitavam prudentemente de tocar no assunto até então.

A declaração do Vale do São Francisco, no entanto, não só previa a desapropriação de terras improdutivas, como também de terras em que grande propriedade pudessem levar "a um monopólio rígido, em proveito de um pequeno número ..." ou a formas de pauperismo, devidas à exploração do trabalho ou a uma pressão demográfica que conduza a uma forte valorização da terra" (Bispos, Arcebispos e Prelados do Vale do São Francisco, 1952, p. 23). Em qualquer dessas situações, contudo, a desapropriação seria a última medida a ser adotada pelo Poder Público e deveria vir acompanhada de razoável indenização.

Considerou-se também a possibilidade de cessão da parte não explorada de propriedades fundiárias em troca de tecnologia para se evitar "desapropriações inviáveis" ou "taxações que forcem o desmembramento ...". Essa proposta de troca de terras por tecnologia foi, como bem lembra Abdias Vilar de Carvalho (1982, p. 79) incorporada posteriormente em documentos de vários organismos governamentais, inclusive da SUDENE.

As indicações referentes à situação do Vale do São Francisco previam a necessidade de se legalizar as formas aí presentes de arrendamento, de forma a se garantir os direitos e os deveres dos proprietários e arrendatários. Além disso, solicitava-se ao Governo que se mantivesse e ampliasse, para outras

áreas da Bacia do São Francisco, a experiência de irrigação desenvolvida no Núcleo Agro-Industrial de Petrolândia (Bispos, Arcebispos e Prelados do Vale do São Francisco, 1952, pp. 25-26).

É interessante observar que a declaração dos prelados do São Francisco se constitui em um momento marco nas relações Estado-Igreja. A Igreja passou a apresentar-se, a partir dessa época, como parceira e interlocutora do Governo na promoção de desenvolvimento, deixando um pouco de lado o seu posto de instituição voltada à ressacralização da vida social.

3.3 - A CNBB E O DESENVOLVIMENTISMO (1º PERÍODO - 1954/64)

3.3.1 - Introdução

A fundação da CNBB, em outubro de 1952, viria dar maior organicidade e peso político às manifestações dos bispos. Embora tivesse nascido à margem do Direito Canônico ⁽⁶⁴⁾, cedo assumiu o papel de porta-voz oficial da Igreja e de interlocutora privilegiada do Governo para assuntos sociais, condição que perdurou até a implantação do regime militar em 1964.

Com isso, as análises e propostas do episcopado puderam ser articuladas e receberam um aval institucional que lhes garantia uma repercussão bem mais significativa que no período pré-CNBB. Mesmo os encontros regionais de bispos, realizados agora sob os auspícios do órgão, passaram a merecer maior atenção da opinião pública e, sobretudo, do Governo.

Durante seu mandato, Juscelino Kubitschek esteve inúmeras vezes presente ao encerramento de encontros regionais e consultava frequentemente D. Helder, Secretário-Geral da CNBB, sobre programas e iniciativas governamentais na área social (Alves, 1979, pp. 178-179). Não se tratava, porém, de um mero reconhecimento

(64) As Conferências Nacionais de Bispos não existiam no Direito Canônico. Foram reconhecidas no Concílio do Vaticano II.

to, por parte do Presidente, de importância política da instituição. Houve, na verdade, uma intensa e ativa colaboração entre o Governo e a CNBB no período. A política e os objetivos da CNBB foram desenvolvidos, em sua maior parte - como analisa com acerto Della Cava (1975, p. 38) - "em harmonia com as metas do Estado Brasileiro, independentemente dos indivíduos momentaneamente no poder".

Mas o que levaria a instituição milenar, tradicional inimiga do "mundo burguês capitalista", a pactuar com um Governo que tinha como compromisso explícito promover a industrialização do País?

A Igreja foi chamada a assumir, nesse período, um papel de mediadora entre o aparelho estatal e a sociedade civil. Essa chamada, contudo, não foi feita pelo Governo. Nasceu da remontagem das estratégias de influência por parte da própria Igreja. Em outros termos, a Igreja percebeu que, para manter sua força institucional, necessitaria desenvolver ações que a levassem a se colocar como porta-voz dos interesses da sociedade civil e simultaneamente como consciência moral de um processo histórico. Ora, o desempenho desse papel exigia uma atitude de aceitação dos fundamentos sobre os quais se assentavam o Estado e a organização econômica da sociedade.

Ao advogar para si a situação de mediadora entre Estado e Sociedade Civil ⁽⁶⁵⁾, a Igreja foi, portanto, forçada a se defrontar com o "mundo moderno". No caso do Brasil, esse "mundo moderno" consistia numa sociedade capitalista que se industrializava sob o comando do Estado (Draibe, 1985, p. 24).

Octávio Ianni analisou com precisão essa modalidade de atuação do Estado na economia, característica do período populista: "O poder público passara a atuar no sistema econômico do País, lançando mão de todos os recursos disponíveis. Essa atuação destinou-se a acelerar o desenvolvimento econômico, particularmente a industrialização, e a impulsionar o setor privado nacional e

(65) A expressão foi retirada do esclarecedor artigo de Vanilda Paiva (1984, p. 82).

estrangeiro. A industrialização já não era mais um processo induzido pelo estrangulamento externo", (Ianni, 1979, p. 42).

Em outros termos, houve um empenho efetivo do Governo na promoção do desenvolvimento econômico via industrialização. E esse empenho encontrou seu fundamento ideológico no desenvolvimentismo.

Não cabe aqui fazer uma análise do desenvolvimentismo já que existe vasta bibliografia a respeito e a tarefa fugiria ao objetivo da dissertação. Seria útil, contudo, dada a importância que essa ideologia assumiu e ainda assume para o pensamento econômico da CNBB, arrolar algumas de suas principais características.

O desenvolvimentismo foi gestado e criado nos escritórios da Comissão Econômica para a América Latina-CEPAL, que elaborou e difundiu uma série de trabalhos envolvendo a problemática do desenvolvimento: suas causas, os obstáculos a sua efetivação e as condições em que ocorre. Teve grande influência sobre o pensamento e a formulação da política econômica nos países da América Latina e mais especificamente no Brasil. Guido Mântega considera o desenvolvimentismo como "a ideologia que mais diretamente influenciou a economia política brasileira" (Mântega, 1984, p. 23).

A partir de uma crítica ferrenha às teses do liberalismo econômico, a doutrina desenvolvimentista propunha a eliminação do atraso dos países periféricos por meio de uma maior participação do Estado na economia, criando condições para a efetivação do processo de industrialização nacional. Para isso, seria necessário implementar uma política deliberada de desenvolvimento industrial, consubstanciada em planos globais, que eliminasse o caráter agro-exportador dessas economias. As medidas propostas eram basicamente três: a promoção de uma reforma agrária, a melhoria da alocação dos recursos produtivos e a colocação de obstáculos à evasão da produtividade (Mântega, 1984, pp. 24-39).

O desenvolvimentismo cepalino passou a se fazer presente no Brasil a partir dos anos 50, não apenas enquanto corrente de pensamento econômico, mas informando planos de Governo e medidas

de política econômica. Embora Hirschmann (1963, p. 23) em seu "Ideologias do Desenvolvimento Econômico na América Latina" coloque em questão o grau de adesão efetivo dos Governos nacionais às propostas cepalinas, é inegável que, ao menos no caso brasileiro, a identificação dos governantes com a proposta de desenvolvimento, por meio de uma industrialização impulsionada pelo Estado e expressa em planos de desenvolvimento, foi completa.

O próprio Plano de Metas de Juscelino é um exemplo disso. Constituindo-se, nas palavras de Lessa (1981, p. 27), na "mais sólida decisão consciente em prol da industrialização na história econômica do Brasil", o Plano de Metas denota uma profunda influência do pensamento cepalino. Não apenas adotava soluções preconizadas pela CEPAL, como inversões na estrutura industrial pré-existente, ou instalação de um setor produtor de equipamentos, como chegava até a basear seu diagnóstico em documento elaborado em conjunto pelo BNDE e a CEPAL (BNDE-CEPAL, 1957).

Sem dúvida, a intelectualidade brasileira foi também profundamente marcada, na época, pelo desenvolvimentismo. O Instituto Superior de Estudos Brasileiros-ISEB agrupou, de sua fundação em meados da década dos 50 ao seu fechamento em 1964, intelectuais que pugnavam por um desenvolvimento "para dentro" e pela consequente destruição das bases agro-exportadoras de nossa economia, no mais genuíno estilo cepalino.

A Igreja não podia ficar alheia ao debate. Tendo aberto as portas ao mundo moderno, recebeu em cheio os ventos desenvolvimentistas. Lebrecht, como vimos no Capítulo 1, teve importante papel na conversão da Igreja ao desenvolvimentismo. A sua publicação "Economia e Humanismo" foi amplamente divulgada no Brasil pela Editora Duas Cidades e chegou-se mesmo a formar grupos de Economia e Humanismo. (66)

(66) Frei Romeu Dale op. que esteve ligado ao Movimento Economia e Humanismo, foi responsável pela constituição dos primeiros grupos no Brasil. Em artigo publicado na Ordem, em 1952, apontava a importante tarefa dos grupos aqui constituídos frente à aceleração do processo de industrialização do país, fato saudado pelo autor como positivo. Ver (Dale, 1952):

Isso não quer dizer, contudo, que toda a Igreja se tornou desenvolvimentista ou que o processo de modernização na Igreja teve como único reflexo, a nível ideológico, a doutrina desenvolvimentista. Bresser Pereira, ao descrever em artigo pioneiro a mudança na Igreja na década dos 60, mostra que a deserção das elites, tradicionais aliadas da Igreja, teria obrigado a instituição a procurar outros parceiros sociais não só entre os setores da burguesia em ascensão, mas entre as massas urbanas e rurais (Bresser Pereira, 1979, pp. 79-80). Ora, para esse público, o discurso teria que ser outro. O desenvolvimentismo não fornecia respostas às suas questões mais essenciais.

A Igreja não se dirigiu, contudo, a seu público-alvo no período, sem um programa próprio. A tradição havia sido, nos anos precedentes, enriquecida pelas Encíclicas Sociais, pelo maritanismo, pela contribuição de Lebreton, tal como descrevemos no primeiro capítulo. E essa tradição renovada apresentava alguns princípios éticos a serem propostos a qualquer sistema sócio-econômico.

"Tais princípios orientadores da conduta individual e das instituições" - esclarece Paiva (1984, p. 84) referindo-se à Igreja, "prendem-se à justiça distributiva e remetem à tradição rural e à produção independente (pequena propriedade, artesanato, pequena empresa) tanto do Estado quanto do grande capital, apresentando elementos ideológicos que aparecem no populismo clássico". A hierarquia, ao assumir o desenvolvimentismo no Brasil pôde fazê-lo pois encontrou "nessa ideologia pontos compatíveis com alguns de seus princípios éticos tradicionais, como por exemplo o distributivismo (Paiva, 1984, p. 87), que encontrava paralelo na necessidade, diagnosticada pela CEPAL, de promover medidas que favorecessem a criação de um mercado interno nos países latino-americanos.

Outro aspecto da ideologia desenvolvimentista que encontrava respaldo na doutrina tradicional da Igreja refere-se à união das classes sociais em torno de um projeto. Miriam Limoeiro, em sua análise do discurso desenvolvimentista, lembra que "nele não se discernem grupos ou classes sociais com diferenciação de

aspirações, interesses, projetos. Parece que o desenvolvimento os aglutina a todos, permitindo pensar não os grupos, mas a coletividade /.../ O desenvolvimento como projeto não se origina em nenhuma delas (camadas sociais) em particular, mas no seu conjunto. Neste sentido, ele é rigorosamente um projeto social. Dado que a coletividade como um todo receberá seus frutos, o conjunto das camadas que o compõem o formula e executa" (Cardoso, 1977, pp. 203-209). Ora, a Igreja considerava, na época, a coesão social não só uma possibilidade real, mas um imperativo que deveria nortear a prática das autoridades e das forças sociais em presença numa comunidade.

3.3.2 - Análise do Pensamento Econômico dos Bispos no Período

A CNBB produziu, na fase pré-64, um grande número de documentos relacionados à vida econômica do País. Os textos abordavam a questão agrária, disparidades regionais ou a situação de miséria do povo e apresentavam como remédio a realização, por parte do Governo, de reformas de base consubstanciadas em planos do desenvolvimento.

Os bispos não abandonaram, contudo, os temas mais "tradicionais" da Doutrina Social da Igreja. Referências ao salário justo, ataques ao comunismo e a crítica à usura permeavam mesmo as declarações especificamente voltadas à questão do desenvolvimento econômico.

Para proceder à análise do pensamento econômico do episcopado no período, tomaremos os principais documentos da CNBB (nacionais e regionais) e procuraremos deles extrair o corpo de ensinamentos referente a cada um dos temas apontados, no início do capítulo, como relevantes tanto para a Doutrina Social da Igreja como para a Teoria Econômica.

O mesmo procedimento será adotado nos dois outros períodos, o que nos permitirá traçar uma linha de evolução no tratamento dos temas ao longo desses 30 anos de história da CNBB abordados pela dissertação.

Antes, porém, de iniciar essa tarefa, seria interessante estabelecer um rápido contato com o conteúdo básico de cada um dos documentos selecionados. Dessa forma, não correremos o risco de, ao agrupar partes de um mesmo documento em temas distintos, perder a visão da unidade do texto.

3.3.2.1 - Os documentos analisados

O primeiro documento da CNBB sobre a vida econômica e social resultou da sua IIª Assembléia Geral, realizada em Aparecida (São Paulo) em 1954 (CNBB, 1977b, pp. 77-90). O texto aborda a necessidade e a conveniência de uma reforma agrária no Brasil, causa abraçada pelos bispos antes mesmo da fundação da CNBB (ver "Os Bispos e a Questão Social", no início do capítulo) e que ganharia, a partir da declaração da assembléia, a chancela da instituição.

A reforma agrária consistiria, segundo o documento, no "conjunto de medidas que modificam o atual estatuto jurídico-social da propriedade rural, no sentido de:

- vincular o homem à terra como seu proprietário;
- possibilitar, em larga escala, o acesso à terra àqueles que estejam aptos a se tornarem proprietários; e
- criar condições para que o homem obtenha pela posse e uso adequado da terra os meios de proporcionar uma existência digna a si e a sua família" (CNBB, 1977b, p. 79).

Além de definir, de forma mais precisa que em documentos anteriores da Igreja, o que entendia por reforma agrária, o texto lista as características essenciais que ela deveria apresentar no Brasil. A mais importante é, naturalmente, a garantia da propriedade privada, como "princípio básico da Reforma Agrária" (CNBB, 1977b, p. 84). A desapropriação só deveria ocorrer quando indispensável ao bem comum e deveria nesse caso, ser acompanhada da justa indenização ao proprietários.

Nos anos que se seguiram, a CNBB convocou diversos encontros de regionais de bispos, com o intuito de avaliar programas de desenvolvimento propostos pelo Governo e refletir sobre as possibilidades de atuação conjunta com as autoridades na solução dos problemas específicos de várias regiões. Alguns encontros produziram documentos de grande impacto e particularmente ricos em preceitos de ética econômica: a Declaração dos Bispos do Nordeste de 56, a Declaração dos Bispos do Nordeste de 59, a Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à reunião das Províncias Eclesiásticas de São Paulo (1960) e as Conclusões do Encontro dos Bispos do Vale do Rio Doce (1961).

A primeira Declaração dos Bispos do Nordeste foi produto de uma reunião realizada em Campina Grande, tendo como importante item de pauta um pedido de Juscelino Kubitschek, no sentido de se elaborarem propostas econômicas para a região. Para tanto, os bispos contaram com o auxílio de especialistas de diversos Ministérios que, além de marcarem uma presença atuante no encontro, forneceram as bases teóricas e analíticas sobre as quais se apoiou o documento. Alves, (1979, p. 177) observa, com acerto, que ao aceitarem o pedido do presidente, os bispos "consolidaram a sua aliança com um grupo de tecnocratas populistas que se manterá vários anos no Poder e modernizará a estrutura administrativa do País".

Efetivamente, o documento foi um momento importante na constituição dessa aliança do Governo, o que transparece com clareza em vários de seus trechos. A afirmação, por exemplo, sobre a necessidade de um plano geral de desenvolvimento para o Nordeste, em que "se dêem as mãos os Poderes Públicos, a iniciativa privada e a Igreja" (CNBB, 1956, p. 27), ilustra de forma inequívoca a adesão do episcopado ao projeto desenvolvimentista do Governo.

As propostas dos bispos nasceram da discussão, em subgrupos, de seis temas básicos: planejamento e investimento; agricultura, crédito rural e colonização; serviços sociais e educativos; o problema da eletricidade no Nordeste e a contribuição da CHESF para sua solução; programa de execução imediata e a Igreja

em face dos problemas do Nordeste.

Dentre as indicações feitas pelos seis grupos, uma se destacava como pré-requisito para a consecução das demais: a necessidade de articulação dos diversos órgãos oficiais que atuavam na região. No mesmo sentido, colocava-se a proposta de substituir os inúmeros programas isolados que se desenvolviam no Nordeste por um plano global e integrado de desenvolvimento.

Essas propostas tiveram um importante papel no processo de criação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE. Ainda em 1956, Juscelino constituiu o Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste (GTDN), com a tarefa de elaborar um estudo em profundidade da região e das verbas e órgãos federais aí alocados. Três anos mais tarde surgiria o Conselho de Desenvolvimento Econômico do Nordeste (CODENO), substituído em dezembro do mesmo ano pela SUDENE, que tem desde então o caráter de órgão responsável pelo planejamento regional.

O II Encontro dos Bispos do Nordeste realizou-se em Natal, de 24 a 26 de maio de 1959, novamente com a participação de técnicos dos órgãos federais e estaduais que atuavam no Nordeste. A reunião, realizada com apoio do Governo no ano de fundação da SUDENE, foi promovida, ao que parece, com o claro intuito de pressionar o Congresso a votar a criação daquele órgão (Alves, 1979, p. 177).

A declaração de Natal retomava alguns dados de diagnóstico sobre a região, já apontados no documento de 1956, como o des-nivelamento entre o Nordeste e o Centro-Sul ou as condições de vida do povo nordestino, e apresentava como solução a própria Operação Nordeste e o planejamento econômico "completado por aspectos humanos e por implicações sociais" (CNBB, 1959, p. 2).

O documento incluía também um balanço dos planos de ação, formulados durante o encontro de Campina Grande. O bom andamento de alguns desses projetos era atribuído à atuação da Igreja e ao "apoio absoluto que lhes deu o Excelentíssimo Presidente da República, Dr. Juscelino Kubitschek" (CNBB, 1959, p. 4). Um dos principais indica-

dores usados para avaliar o desempenho dos planos consistiu no entrosamento dos órgãos federais e estaduais responsáveis por sua implementação.

No ano seguinte, outro programa governamental ensejou uma declaração do episcopado paulista. Tratava-se do Projeto de Revisão Agrária do Governo do Estado de São Paulo, cuja aprovação pela Assembléia Legislativa encontrava resistência por parte dos parlamentares mais conservadores.

A declaração da hierarquia de São Paulo foi francamente favorável ao projeto. A revisão agrária viria não apenas atender às necessidades sociais concretas do homem do campo, como evitar a possibilidade de uma revolução no País. "Ou se tem o bom senso de aceitar um projeto de Revisão Agrária comedido, razoável, conduzido por um Governo democrático e não demagógico" - advertiam os bispos - "ou virá a Revolução Agrária, para a qual já há balões de ensaio em nosso próprio País" (CNBB, 1977c, p. 108).

O aviso reportava-se, evidentemente, às Ligas Camponesas que cresciam a cada dia em número e combatividade. Embora não estivessem em condições de pôr em risco a estrutura fundiária vigente no País, "dada a imensa reserva de potencial de injustiças, a mera sugestão de organização rural representava, para as classes privilegiadas, o fantasma da revolução" (Bruneau, 1974, p. 172).

Em 1961, outro encontro regional foi convocado pela CNBB para estudar os problemas do Vale do Rio Doce. Os bispos, reunidos em Coronel Fabriciano (Estado de Minas), debateram, durante quatro dias, os efeitos causados pelo processo de transformação da região, devido à exploração de vastas jazidas de minério e à produção das usinas siderúrgicas ali instaladas.

No documento-síntese do encontro, o episcopado da Bacia do Rio Doce saudava o desenvolvimento econômico da região, advertindo, contudo que ainda haveria uma "caminhada larga a empreender" (CNBB, 1977d, p. 113) na promoção material e espiritual do povo.

Para que o desenvolvimento da região fosse mais efetivo seria necessário, segundo os bispos, a elaboração de planos conjuntos em que se entrosassem os diversos órgãos oficiais que ali atuavam, a educação de base (para o que a Igreja pretendia, naturalmente, contribuir) e a melhoria de condições de vida e trabalho para o povo. O receituário, como se vê, não era muito diferente do utilizado pelos bispos do Nordeste.

Outro conjunto de documentos resultou de Assembléias Gerais e pronunciamentos da Comissão Central da CNBB diante da situação do País ou da publicação, pelo Vaticano, de textos que exigissem um posicionamento do episcopado.

A Declaração da IV Assembléia Geral da CNBB é um desses documentos. Realizada em Goiânia, de 03 a 11 de julho de 1958, a Assembléia teve como tema central a Renovação Paroquial, mas debateu também três outros temas, considerados fundamentais para o destino do povo: educação, ação social e política.

O documento não se detém em nenhum projeto governamental específico, como o fizeram as declarações de encontros regionais. A única obra governamental mencionada é Brasília e, mesmo assim, não para avaliar a conveniência da construção, mas para reforçar a importância de um correto tratamento aos problemas sociais do País. Caso contrário, "a capital da democracia que imaginamos construir poderá amanhã ser capital de mais uma das chamadas Repúblicas Populares" (CNBB, 1958, p. 823).

As medidas preconizadas pela Declaração para enfrentar os problemas sociais eram: a criação de um clima propício à reforma agrária; melhoria das condições de vida do povo, a partir de uma mudança de mentalidade dos proprietários e de uma atuação mais efetiva do Governo; e, finalmente, iniciativas que congregassem os trabalhadores "para sua promoção humana e cristã" (CNBB, 1958, p. 820).

A publicação da Encíclica "Mater et Magistra" (ver síntese no Capítulo 1) de João XXIII levou a Comissão Central

da CNBB a divulgar, a 05 de outubro de 1961, uma declaração relacionando os novos aspectos da questão social, indicados pelo pontífice, com a situação do meio rural brasileiro (CNBB, 1977e). A declaração partia do texto da Encíclica para propor uma série de medidas visando integrar a agricultura brasileira ao ritmo de desenvolvimento nacional. Dentre elas se destacavam: a modernização das técnicas de plantio e a adoção de uma política econômica favorável à agricultura, que incluísse a defesa dos preços dos produtos agrícolas.

Ainda na linha Encíclica, o texto lançava um apelo aos Poderes Públicos para que lutassem pela redução dos "desequilíbrios entre regiões economicamente desenvolvidas e regiões economicamente atrasadas" (CNBB, 1977e, p. 125). Nesse sentido, oferecia sua colaboração na programação do desenvolvimento da agricultura e do homem do campo, por meio de alguns de seus movimentos, como a Ação Católica Rural, o Movimento de Sindicalização Rural, a experiência das Frentes Agrárias, o MEB - Movimento de Educação de Base e os Cursos para um Mundo Melhor.

O documento termina com uma advertência aos cristãos frente aos avanços do comunismo no meio rural. A recomendação básica aqui é dirigida aos bispos para que protegessem o seu rebanho das investidas dos "agitadores vermelhos" (CNBB, 1977e, p. 127).

Outra manifestação de João XXIII teve papel decisivo na elaboração de um documento da CNBB. Trata-se da carta por ele endereçada ao episcopado da América Latina, sobre os avanços da revolução em Cuba. Nessa carta, datada de 08 de novembro de 61, o Papa solicitava ao episcopado que se empenhasse no sentido de integrar as diversas iniciativas e trabalhos das comunidades religiosas presentes na Igreja, "a fim de que as vossas solitudes pastorais obtenham o melhor e o mais eficazmente possível o seu efeito" (João XXIII, 1962, p. 461).

Atendendo ao apelo do Papa, a CNBB elaborou, em sua V Assembleia Geral, realizada de 02 a 05 de abril de 1962, o Plano de Emergência para tentar coordenar, em plano nacional, "a atividade

apostólica da Igreja no Brasil (CNBB, 1962, p.3).

O Plano de Emergência consistiu, na verdade, na tentativa de apresentar um caminho para a mudança de uma Igreja que ambicionava ampliar a sua influência. O próprio preâmbulo do Plano se refere à preocupação do episcopado com a real influência exercida pela instituição sobre a sociedade (CNBB, 1962, p. 9) e (Bruneau, 1974, pp. 265-266).

O Plano foi dividido em duas partes: a primeira englobando indicações referentes à renovação das estruturas internas da Igreja e outra apresentando diretrizes para a atuação da instituição no campo econômico-social.

Ao contrário da primeira parte, que descreve passos precisos e detalhados para promover a mudança de estruturas e de processos, a parte econômico-social contém apenas dois documentos, elaborados pela Comissão Central da CNBB após a realização da V Assembléia. ⁽⁶⁷⁾ Nos dois textos, as propostas aparecem como anseios do episcopado, sem contudo serem acompanhadas da prescrição de medidas visando a sua efetivação. O anseio mais enfatizado nos documentos refere-se à necessidade de promover reformas de base em diferentes setores da vida social. A Declaração chega, inclusive, a indicar algumas delas, consideradas inadiáveis: "Reforma Agrária, Reforma Tributária, Reforma Bancária, Reforma Universitária, Reforma Eleitoral Administrativa" (CNBB, 1962, p. 48). Contudo, para empreender essas reformas com a eficácia desejada, seria necessário, segundo a Comissão Central, que o Governo estivesse fortalecido e coeso, inspirando a confiança da sociedade (CNBB, 1962, p. 51).

Um ano após a publicação do Plano de Emergência, uma nova

(67) Trata-se da "Declaração da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil" e a da "Mensagem da Comissão Central dos Bispos do Brasil", datadas ambas de 14 de julho de 1962 e incluídas no texto do Plano.

Encíclica de João XXIII, a "Pacem in Terris", (ver síntese no primeiro Capítulo), era saudada no Brasil com uma declaração da CNBB. Considerada por Bruneau (1974, p. 211), e Alves (1979, p. 181) como um dos documentos mais avançados do episcopado no Brasil, a Mensagem significou um claro posicionamento da CNBB em prol das "reformas de base exigidas pela realidade brasileira" (CNBB, 1963, p. 1).

As reformas preconizadas pelo episcopado seriam etapas de uma transformação global que consubstanciasse a "passagem para uma outra estrutura social em que a pessoa recupere toda a sua dimensão humana" (CNBB, 1963, p. 7). Elas deveriam, para tanto, enfrentar os entraves colocados ao desenvolvimento do País.

As reformas propostas eram basicamente as mesmas do Plano de Emergência: reforma agrária, reforma da empresa, reforma tributária, reforma administrativa, reforma eleitoral e reforma educacional. A mensagem apresentava, contudo, não apenas uma mera listagem de reformas, como aparecia no Plano, mas uma descrição dos problemas a serem enfrentados por cada uma delas e a indicação do caminho a ser seguido para concretizá-las.

O documento causou grande impacto nos meios católicos do Brasil. Alceu Amoroso Lima (1966, p. 217), chegou a comparar a repercussão da mensagem episcopal com a das Encíclicas Sociais de João XXIII.

No entanto, as esperanças daqueles que viam na Mensagem um sinal de que o episcopado se havia tornado "progressista" foram desfeitas por duas declarações com que os bispos saudaram o golpe de 64: a "Declaração dos Bispos do Nordeste", por ocasião da posse de D. Helder Câmara na Arquidiocese de Olinda e Recife, e a "Declaração sobre os Acontecimentos de Abril e Maio de 1964", divulgada após a reunião extraordinária dos Metropolitans, convocada pela CNBB.

As duas Declarações apresentam conteúdo semelhante: em ambas, elogios ao Movimento de 64, que teria salvado a Nação do

perigo do comunismo, são acompanhados da manifestação da esperança de que os militares respeitem o espaço de atuação da Igreja e promovam as reformas de base propostas no Manifesto de 63. Há, contudo, uma diferença básica no tom e na linguagem utilizados nos dois documentos. Enquanto no texto dos bispos do Nordeste (CNBB, 1964, p. 38) e as menções elogiosas resumem-se à constatação de que havia desaparecido "os perigos de um imediato aproveitamento por parte do comunismo das reformas de base a serem promovidas", a Declaração dos Metropolitans agradece aos militares que "com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação" (CNBB, 1969, pp. 160-161).

A ênfase no primeiro documento é colocada, sobretudo, na defesa das reformas e mais especificamente na reafirmação das diretrizes doutrinárias definidas no Manifesto de 63. Já "A Declaração dos Metropolitans" está mais centrada no apoio ao golpe e na tentativa de garantir o espaço de atuação da Igreja.

Esse movimento de autodefesa, inaugurado pela Declaração, viria a ser, como poderemos observar mais adiante, a marca característica dos documentos episcopais do período seguinte (1964/74). (68)

3.3.2.2 - O pensamento econômico da CNBB no período

As colocações da CNBB sobre a vida econômico-social na fase pré-64 apoiaram-se em dois pilares básicos:

- a harmonia entre capital e trabalho;
- a necessidade de promover o desenvolvimento econômico do País.

(68) Francisco Weffort (1977, p. 119) é taxativo ao analisar a conduta da Igreja no período pós-64. "A Igreja não expressaria nestes últimos anos outra posição em relação ao Estado senão a que se derive de sua necessidade de defender-se perante um Estado autoritário que, como é de se esperar dos Estados de sua espécie, trata de limitar ao máximo possível a autonomia da sociedade civil e de suas instituições".

A coesão social seria, para o episcopado, simultaneamente um pressuposto de análise e uma meta a ser atingida. Explica-se: as principais diretrizes traçadas pelos bispos pressupunham a existência de uma identidade prévia de interesses entre capital e trabalho, ao menos com relação ao tipo de ordem social a ser construída. Mesmo quando a CNBB lançava apelos aos proprietários para que abrissem mão de privilégios e aos trabalhadores para que moderassem suas reivindicações, não passava a idéia de estar lidando com interesses contraditórios. O próprio fato de crer na possibilidade da eficácia do apelo encontra explicação na suposta existência de interesses comuns. Por outro lado, a harmonia social também aparecia como algo a ser construído, mediante empenho do Governo, proprietários e trabalhadores. Para tanto, seria indispensável a adoção de princípios distributivistas na política econômica e a adoção, por parte dos proprietários, de uma postura menos "egoísta". A participação dos trabalhadores na edificação dessa harmonia deveria ser fundamentalmente centrada na adesão aos ensinamentos da Doutrina Social da Igreja, única base segura para a defesa de seus direitos e para evitar o perigo de se deixar "iludir ou influenciar pela calculada agitação dos que nada querem além do agravamento dos males que nos afligem" (CNBB, 1962, p. 52).

Para alcançar uma verdadeira harmonia social, seria necessário promover o desenvolvimento econômico do País. Esse desenvolvimento deveria ser harmônico, atingindo a todas as regiões e, sobretudo, não excluindo nenhum ser humano de seus benefícios. A eliminação do atraso e a conseqüente elevação do Brasil ao status de País desenvolvido seriam conseguidos, segundo os bispos, mediante a adoção de um planejamento econômico global e a implantação de algumas reformas de base.

Entre as reformas propostas pela CNBB, uma merece ênfase maior: a reforma agrária. Entendida pelos bispos como forma de garantir aos trabalhadores do campo o acesso à propriedade privada da terra, a reforma agrária encontra-se associada, nos textos, às necessidades da família rural. O que não é, em absoluto, de se estranhar: a Igreja sempre viu o campo como o espaço fundamental de realização de seus ideais quanto a uma ordem social genuinamente

cristã. Ora, tanto no campo quanto na cidade, a unidade de produção mais adequada à realização dessa ordem social seria a família ou pelo menos a pequena ou média empresa "organizada em forma comunitária" (CNBB, 1963, p. 10).

Sobre esses dois pilares, harmonia social e desenvolvimento econômico, a CNBB construiu o seu pensamento econômico no período. Analisemos, agora, o tratamento que a instituição deu a cada um dos temas apontados no início do Capítulo, como componentes básicos de seu discurso ético em matéria econômica.

- Trabalho

Para os bispos, o trabalho não criaria as riquezas, contribuiria para a sua criação. O processo de produção só seria possível mediante a união entre capital e trabalho, o que deveria ocorrer em tudo o que se referisse à vida da empresa. A participação dos trabalhadores no processo decisório e nos lucros deveria ser, segundo a CNBB, estimulada para que a empresa cumprisse com sua verdadeira vocação, ser uma comunidade voltada à prestação de serviços à sociedade.

Ora, se a criação de valor não se dava por responsabilidade exclusiva do trabalho, a redistribuição de renda, preconizada pela CNBB, também não se colocava como forma de fazer retornar aos seus legítimos donos o fruto do trabalho. Pelo contrário, a necessidade de promover uma "equânime distribuição de riquezas" (CNBB, 1962, p. 51) justificava-se no pensamento episcopal, "pelas exigências de dignidade da pessoa humana, mais especificamente da dignidade do trabalho" (CNBB, 1963, p. 4), pelos imperativos do desenvolvimento econômico do País e por ser condição para um combate eficaz contra o comunismo.

Os documentos reportam-se, em diversos momentos, às condições de vida do trabalhador. Denunciam a situação de miséria, apontam o risco de uma revolta social, clamam por uma remuneração justa para os trabalhadores. Em suma, invocam a necessidade de melhoria de vida efetiva do mundo do trabalho, que envolveria, inclu-

sive no caso do homem do campo, o acesso à propriedade da terra e, no caso do trabalhador urbano, a participação nos lucros.

No entanto, em nenhum momento os textos da CNBB põem em questão as relações de produção vigentes no País. A "Declaração dos Bispos do Vale do Rio Doce" refere-se por exemplo, "à parceria, assalariamento agrícola, e à pequena produção familiar" (1977d, p. 117); mas o faz para sugerir a necessidade de pesquisas relativas às condições de vida e de trabalho dos personagens envolvidos nessas relações. A existência de relações de trabalho dessa natureza não é considerada, pelo documento, contrária aos ditames da fé cristã.

O anseio, revelado em vários documentos, de que o trabalhador se tornasse um proprietário rural não parece contradizer a afirmação acima colocada. Embora a Igreja lançasse olhares saudosos a um passado distante, em que a base da economia se encontrava na produção familiar, não se pode deduzir daí que ela julgasse as outras relações de trabalho perversas.

Essa possibilidade de o trabalhador rural transformar-se em proprietário é extremamente coerente com a tese mencionada há pouco, de que deveria haver uma identidade de interesses entre capital e trabalho. A propriedade privada seria um direito natural, um requisito básico para a realização da condição humana. Assim, era evidente que tanto os trabalhadores quanto os atuais proprietários rurais guiassem as suas ações, tendo em vista a expectativa de adquirir ou de manter a propriedade.

"Quando vos disserem que a família e a propriedade são termos correlatos e daí deduzirem um argumento em favor de vossas propriedades" - apelavam os bispos de São Paulo aos proprietários rurais - "pensai também nas famílias numerosíssimas sem propriedade" (1977c, p. 108). A lembrança de que havia no campo famílias sem terra não se colocava, como pode parecer, para justificar a proposta de acabar com a propriedade privada. Pelo contrário, as famílias sem terra deveriam, no pensamento dos bispos, ter também o acesso à propriedade privada da terra.

Mas essa identidade de interesses entre proprietários e trabalhadores não se resumia em ambicionarem ambos a propriedade privada ou mesmo a bens semelhantes. Ela existiria também com relação aos destinos do País. O desenvolvimento econômico seria simultaneamente um anseio coletivo da Nação (CNBB, 1962, p.49) e um caminho construído pela atuação conjunta do capital e do trabalho, o que seria possível se ambos dirigissem suas ações "ao bem de toda a comunidade" (CNBB, 1962, p. 52).

Assumindo a condição de co-responsáveis pela promoção do desenvolvimento, os trabalhadores deveriam participar também de seus frutos. Nesse sentido, a CNBB denunciava, na Mensagem de 63, a situação de trabalhadores do campo que viviam em condições miseráveis "sem poder participar dos benefícios do nosso desenvolvimento" (CNBB, 1963, p. 8).

A promoção do desenvolvimento e a participação dos trabalhadores nos seus frutos só se completariam, contudo, se houvesse uma educação de base, no que a Igreja, solícita, oferecia sua contribuição ⁽⁶⁹⁾ e a organização dos trabalhadores em associações que, "desejadas, planejadas, realizadas e dirigidas pelos seus membros, representam, realmente uma força ponderável na comunidade e um elemento de progresso do meio" (CNBB, 1977f, p. 90).

- A Propriedade Privada

A propriedade privada aparece nos documentos episcopais como um direito natural, inalienável, do homem, que deveria estender-se tanto aos bens de consumo como aos meios de produção. A garantia desse direito seria condição para defender-se a liberdade "ante o risco de uma organização exclusivamente estatal do processo produtivo" (CNBB, 1963, p. 10).

Mas a propriedade só poderia ser prescrita pela Igreja

(69) A 08 de novembro de 1960, foi aprovada pela CNBB a criação do MEB - Movimento de Educação de Base, que passou a receber, a partir do ano seguinte, suporte financeiro do Governo para organizar escolas radiofônicas em algumas das regiões mais atrasadas do País (Kadt, 1970, pp. 122-147).

se acompanhada de sua função social.⁽⁷⁰⁾ Como se vê, a tradição tomista no tratamento da questão da propriedade, descrita no primeiro Capítulo, manteve-se na sua formulação original.

Curiosamente, a função social é sempre lembrada nos textos da CNBB quando se discute a questão agrária. O documento - síntese da 2ª Assembléia Geral da CNBB, por exemplo, ao discutir os critérios a serem considerados num projeto de reforma agrária, colocava que a área não deveria constituir-se em preocupação maior, desde que houvesse o "aproveitamento parcial ou integral da propriedade e o preenchimento de sua dupla função: individual (familiar) e social" (CNBB, 1977f, p. 85). Em outro texto, ao se defender o caráter cristão da desapropriação por interesse social, necessária à realização da reforma agrária, os bispos a apontavam como "uma das formas viáveis de realizar, na atual conjuntura brasileira, a função social da propriedade" (CNBB, 1963, p. 8).

A função social da propriedade era lembrada com maior frequência, quando a discussão da reforma agrária remetia à questão da desapropriação, como no caso do trecho acima transcrito. A necessidade de defender o direito à propriedade e de, simultaneamente, propor caminhos para um desenvolvimento econômico, que deveria passar, necessariamente, pela solução do problema do acesso à terra, colocava os bispos em uma situação delicada. Mas as próprias declarações do Vaticano forneciam a saída para o impasse. Como vimos anteriormente, desde Pio XII a desapropriação passou a ser indicada pelos pontífices como medida passível de ser adotada pelo Estado quando o fim social da propriedade não estivesse sendo atingido.

Assim, a desapropriação não feriria o direito de propriedade, pelo contrário, seria uma garantia de realização da sua fun-

(70) Como vimos no primeiro Capítulo, o direito à propriedade privada, para Tomás de Aquino, envolveria um duplo aspecto: um aspecto individual, que consistiria no poder sobre os bens possuídos, e um aspecto social, que se referiria ao uso, ao destino dos bens. Assim, o proprietário teria, de forma legítima, o poder de gerir e de distribuir o bem possuído, mas não teria uma exclusividade absoluta no seu uso.

ção social; com a desapropriação, o exercício do direito de propriedade poderia ser estendido a maior número de pessoas.

Mas a desapropriação por interesse social só poderia ser considerada coerente com o direito de propriedade, se acompanhada da justa indenização. Essa indenização deveria, segundo a CNBB, incluir "não apenas o pagamento ao proprietário do preço da aquisição da terra, suas benfeitorias e juros legais, como também razoável acréscimo para atender à desvalorização da moeda" (CNBB, 1977f, p. 86).

Observe-se que, se no caso do meio rural, os bispos admitiam a possibilidade de desapropriação, o mesmo não acontecia com relação às propriedades urbanas. Ao se referir, por exemplo, às empresas industriais, os documentos sequer mencionavam a função social da propriedade.

Algumas medidas, no entanto, eram prescritas para que a propriedade urbana tivesse uma destinação mais universal. Nesse sentido se colocava, por exemplo, a proposta de incentivos fiscais à democratização do capital, o que resultaria numa "participação real da classe média e do operariado rural e urbano nos interesses econômicos das empresas" (CNBB, 1963, p. 11).

Os bispos aconselhavam ainda a adoção de uma reforma na política tributária, com o objetivo de dar-lhe caráter mais eficazmente progressivo. Na mesma direção, lançavam uma advertência aos proprietários para que não mantivessem seus capitais improdutivos, usando-os para especulação ou encaminhando-os para fora do País (CNBB, 1963, p. 11).

- Salários e lucros

Se capital e trabalho dão, cada um, a sua participação no processo de criação de riqueza, é natural que recebam, em troca, uma remuneração correspondente à sua contribuição. Assim, a hierarquia não punha em questão a existência do regime de assalariamento, ou a legitimidade do lucro.

O que merecia a condenação veemente dos bispos eram, por um lado, os lucros abusivos e, por outro, os salários que não garantissem a subsistência do trabalhador e de sua família. Os documentos episcopais não precisam, contudo, os critérios que deveriam ser utilizados para avaliar a justeza de um determinado montante de lucros ou de salários.

O "desejo imoderado de lucro" (CNBB, 1962, p. 48) era acusado de causar danos à economia do País, agravar a inflação e, sobretudo, desconsiderar as condições "morais, sociais e espirituais da comunidade humana ligada às empresas sob forma de serviço salariado" (CNBB, 1958, p. 819). Com isso, as relações entre capital e trabalho poderiam vir a tornar-se conflituosas, abrindo campo aos temidos "agitadores vermelhos".

Assim, a existência de salários insuficientes para prover as necessidades básicas do trabalhador era atribuída não a fatores estruturais mas à falta de consciência e ao egoísmo de determinados grupos econômicos. Que grupos eram esses, os bispos não esclareciam; apenas deixavam claro que não estariam se referindo às pequenas e médias empresas, nem à classe média, sempre mais sacrificada e rarefeita" (CNBB, 1962, p. 51).

A reprovação episcopal não se restringia, porém, apenas aos lucros excessivos. Apesar de o lucro não ser considerado em si um mal, ele não deveria constituir-se no único motor da atividade produtiva. A empresa não deveria ter o "êxito econômico como critério absoluto" (CNBB, 1958, p. 819), pelo contrário, deveria esforçar-se, sobretudo, para atender às necessidades reais da sociedade.

Ora, uma dessas necessidades se referia ao padrão de vida dos trabalhadores. Assim, pagar um salário justo aos seus empregados seria um dos deveres sociais dos proprietários de empresas.

No mesmo sentido, a CNBB considerava legítima as aspirações dos operários com relação a melhores condições de trabalho e, mais especificamente, a um salário adequado. Considerava, também,

positiva a auto-organização dos trabalhadores na defesa desse e de outros direitos. Não deixava, contudo, de alertá-los "para que ninguém se deixe iludir ou influenciar pela calculada agitação dos que nada querem além do agravamento indefinido dos males que nos afligem" (CNBB, 1962, p. 52).

- A Empresa, Investimentos e Créditos

Ao indicarem as reformas de base exigidas pela realidade brasileira na Mensagem de 63, os bispos incluíram entre elas a reforma da empresa. Haveria que se modificar a estrutura e a orientação de funcionamento das empresas para que elas pudessem constituir-se em instrumentos efetivos de promoção de um desenvolvimento econômico harmonioso.

A Igreja não colocava em questão, como vimos, a propriedade privada dos meios de produção, o assalariamento e o lucro, bases de sustentação do funcionamento da empresa no sistema capitalista. Fornecia, contudo, algumas diretrizes para que pudesse beneficiar não só os seus proprietários, como os trabalhadores e a sociedade em geral.

Basicamente, o que propunha era a participação dos trabalhadores na propriedade da empresa, nos seus lucros e nas suas decisões. Tratava-se de organizar a empresa em forma comunitária, nos moldes propostos por Maritain ⁽⁷¹⁾, sem que essa perdesse o seu caráter de unidade de capital.

Apesar de afirmar que o objetivo comum aos diferentes participantes dessa comunidade deveria ser o de transformá-la de um "mecanismo de lucro" em um "serviço eficiente" (CNBB, 1963, p. 10),

(71) Maritain defende uma "concepção comunitário-personalista da vida social", que viria a transformar os diversos grupos humanos em comunidades voltadas à promoção de interesses comuns e, sobretudo, à dignificação da pessoa humana. A empresa seria um desses grupos (ver Capítulo I da dissertação).

a hierarquia não estava oferecendo, com isso, uma alternativa à empresa capitalista. Pelo contrário, propunha apenas um caminho para torná-la mais humana.

Para tanto, seria necessário, antes mesmo de se completar a reforma na empresa, que fossem adotadas algumas medidas com o intuito de melhorar as condições de trabalho. A principal delas dizia respeito ao salário justo, como vimos no item anterior. Uma outra providência era indicada para se construir um clima de harmonia na empresa: que os dirigentes examinassem os "seus critérios de relações humanas em face de seus empregados e operários, comparando esses critérios com a doutrina social cristã, para uma revisão de tratamento, que muitas vezes se impõe" (CNBB, 1958, p. 820).

Ao formular os preceitos éticos que deveriam reger a vida da empresa, a CNBB preocupava-se particularmente com os estabelecimentos agrícolas. A preferência episcopal recaía, naturalmente, sobre a pequena produção independente, que deveria, contudo, receber a assistência técnica e o crédito necessários para garantir a operação em bases rentáveis (CNBB, 1977e, p. 124).

O crédito agrícola é apontado com frequência nos documentos do período, como instrumento fundamental para garantir a produção no campo, modernizar os estabelecimentos agrícolas e fixar o homem à terra. Isso, porém, só seria possível se ele fosse simultaneamente "rápido, barato e a longo prazo" (CNBB, 1963, p. 11), sem o que dificilmente surtiria os efeitos desejados.

A questão do financiamento da produção industrial não parece merecer grande atenção dos bispos. Embora se faça menção à necessidade de estimular a reinversão de capitais improdutivos em setores que "constituem forças decisivas do impulso econômico" (CNBB, 1963, p. 11), não aparecem propostas concretas quanto às condições ou mesmo à desejabilidade de empréstimos financeiros destinados a promover a produção industrial.

Também não se discute para onde deveriam dirigir-se os

investimentos das empresas. Embora a CNBB fizesse indicações precisas quanto aos setores a serem beneficiados por gastos do Governo, sobretudo nos dois documentos-síntese dos Encontros de Bispos do Nordeste (CNBB, 1956, pte II e V, e CNBB, 1959, pte. II), o mesmo não se dava com relação a empreendimentos da iniciativa privada. Observe-se que boa parte das medidas propostas pelos bispos nordestinos ao Governo Federal destinava-se a atrair investimentos para o Nordeste e, mais especificamente, a criar condições favoráveis à instalação de empresas industriais em algumas áreas da região.

- A Questão Agrária

A questão agrária estava no centro das preocupações da CNBB no período. Dos 11 documentos analisados, apenas um não se refere explicitamente à situação no meio rural - a Declaração dos Metropolitans que reafirmam, entretanto, a necessidade de promover "as reformas que a hora presente exige, de acordo com o espírito cristão e a Doutrina Social da Igreja que tantas vezes temos expedido" (CNBB, 1968, p. 162). Ora, entre as reformas defendidas pela hierarquia no período, destacava-se de forma especial a reforma agrária.

A proposta básica dos bispos consistia em integrar o campo no ritmo de desenvolvimento econômico do País, por meio de medidas que o tirassem do atraso em que estava mergulhado e permitissem que as populações rurais participassem dos benefícios do progresso. Para tanto, seria necessário que essas medidas visassem a três problemas básicos: as condições de vida do homem do campo, a baixa produtividade e o abastecimento das cidades.

O enfrentamento dos três problemas passaria, necessariamente, pela promoção de uma reforma agrária que permitisse o "acesso à propriedade da terra ao maior número possível de famílias rurais" (CNBB, 1977f, p. 83). Com isso, seria possível evitar o êxodo rural e acabar com a situação de miséria no campo, já que a terra seria um elemento de fixação e de provimento das necessidades básicas do homem do campo.

A reforma agrária deveria basear-se no princípio da propriedade individual. O que se pretendia, de acordo com os documentos, não era abolir a propriedade privada da terra, mas estendê-la a um número maior de pessoas (CNBB, 1963, p. 8). Assim, a desapropriação e o desmembramento de propriedades somente seriam justificáveis se a função social da produtividade rural não estivesse sendo cumprida.

Nesse caso, a desapropriação seria uma forma de realizar a função social e, portanto, de garantir o pleno exercício do direito à propriedade privada. Mesmo assim, caberia ao antigo proprietário uma indenização que o ressarcisse das perdas.

A desapropriação por interesse social não deveria dar-se com base no critério de área da propriedade. Deveriam ser desapropriadas para fins de reforma agrária apenas propriedades particulares beneficiadas por obras de saneamento, como drenagem ou açudagem (CNBB, 1963, p. 86) e latifúndios improdutivos.⁽⁷²⁾

As medidas visando ao aumento da produtividade rural deveriam preceder e acompanhar a reforma agrária. Afinal, o simples acesso à terra não forneceria, por si só, a solução para os graves problemas do meio rural.

O aumento da produtividade seria conseguido mediante a realização de transformações nas técnicas de produção, na escolha das culturas e na estrutura das empresas (CNBB, 1977e, p. 122). No entanto, a eficácia dessas medidas estaria condicionada à adoção de uma política econômica favorável às atividades desenvolvidas no campo, que incluíssem: incentivos fiscais à produção agrícola, o crédito rural, a defesa dos preços dos produtos e incentivos ao desenvolvimento de indústrias de transformação e à modernização de estabelecimentos agrícolas. O Governo deveria, no mesmo sentido, pro-

(72) O documento-síntese da 2ª Assembléia da CNBB (1977f, p. 86) justifica a desapropriação de terras improdutivas apenas em dois casos: quando estiverem próximas aos centros de consumo e forem necessárias ao abastecimento destes; ou quando estiverem situadas à margem de boas vias de comunicação. Já na Mensagem da Comissão Central (CNBB, 1963, p. 81), essa restrição não aparece mais. O documento considera a possibilidade de repartição de "latifúndios improdutivos" sem se referir à sua localização ou papel para a economia da região.

mover obras de infra-estrutura necessários à produção, armazenamento, transporte e comercialização dos produtos (CNBB, 1977e, pp. 122-124).

A ação do Estado em prol das atividades rurais tornava-se particularmente importante para o pensamento episcopal, dadas as características da pequena produção familiar, prescrita como a forma por excelência de produção. Os pequenos produtores não dispunham, naturalmente, de recursos suficientes para produzir, armazenar, transportar e comercializar seus produtos em condições rentáveis e, muito menos, para promover a modernização dos métodos de trabalho. Portanto, caberia ao Governo ajudar as famílias rurais, por meio de crédito barato, de facilidades para aquisição de máquinas e implementos agrícolas e outras medidas acima descritas.

Mas os pequenos produtores (assim como os trabalhadores rurais de maneira geral) apresentavam, segundo os bispos, outra carência básica: eles não tinham acesso aos conhecimentos necessários para garantir uma produção não-predatória e rentável. Para se lidar com esse problema, dois caminhos complementares eram indicados: a assistência técnica às unidades de produção e a educação dos agricultores.

A educação do homem do campo era considerada fundamental pela Igreja. Nesse terreno ela não apenas pedia uma participação do Estado, como chamava para si parte da responsabilidade.

O papel da educação rural não deveria, contudo, restringir-se ao fornecimento de informações sobre técnicas de plantio, características do solo ou condições sanitárias. Seria necessária a criação de cursos para formação de líderes rurais que, a par de incentivar a modernização agrícola, militassem em prol dos princípios da Doutrina Social da Igreja e promovessem iniciativas em prol da auto-organização dos agricultores. ⁽⁷³⁾

(73) A CNBB apresentava, como espaços de organização legítima dos agricultores, os sindicatos rurais, os movimentos ligados à Ação Católica Rural e as cooperativas. Seria importante lembrar que os sindicatos rurais foram criados no Brasil por setores ligados à Igreja para se constituir em uma alternativa à atuação das Ligas Camponesas de Julião. Sobre o movimento de sindicalização rural no período ver Hewith, 1969, pp. 383-398.

- O Desenvolvimento Econômico, a Dependência e o Planejamento Econômico

A adesão da CNBB ao nacional-desenvolvimentismo evidencia-se tanto pelas categorias de análise utilizadas nos documentos, quanto pelas próprias idéias neles defendidas. As alusões frequentes ao "atraso de nossa agricultura", ao "desnívelamento econômico" existente entre regiões do País, ou aos "entraves" (CNBB, 1962, p. 3) que obstaculizariam o desenvolvimento do País, parecem ter sido diretamente retiradas dos estudos da CEPAL no período. Mas essas categorias não foram exertadas nos textos, remetem a discussões e posicionamentos neles presentes.

Os documentos propõem uma estratégia para se enfrentar os entraves "ao desenvolvimento e suplantar a economia semifeudal" existente em algumas regiões, que consistiria fundamentalmente na promoção de reformas de base que transformassem a estrutura social e econômica do País. Essas reformas iriam colocar o País nas trilhas do desenvolvimento econômico, possibilitando, além do esperado progresso material, um ambiente de tranquilidade social, essencial para que os dias futuros não "nos reservem a surpresa de subversões imprevisíveis dos valores democráticos e cristãos" (CNBB, 1967, p. 6). A construção da paz social exigiria, contudo, que o desenvolvimento econômico desejado se voltasse à "recuperação do homem oprimido", de forma a permitir sua participação nos benefícios do progresso.

Já nos referimos, ao analisar a abordagem dada aos temas anteriores, a algumas das reformas de base propostas pela CNBB, como a reforma agrária, a reforma da empresa e a reforma tributária. Os bispos propunham também uma outra reforma, essencial à viabilização do desenvolvimento econômico: a reforma administrativa.

A reforma administrativa consistiria numa "mudança total de orientação da máquina burocrática a serviço do bem comum", devendo atingir o estatuto do funcionalismo público, oferecendo-lhe garantias, "mas sem constituir uma sedução de empreguismo e uma oportunidade de favoritismo" (CNBB, 1963, p. 13). A administração

deveria ser colocada acima de interesses político-partidários e ter o seu funcionamento agilizado.

A adesão dos bispos ao desenvolvimentismo não se expressava, porém, apenas na indicação de reformas estruturais necessárias à promoção do desenvolvimento econômico. Havia também a aceitação da idéia, que ganhava grande número de adeptos na época (74), de que o desenvolvimento econômico somente seria possível mediante a adoção da prática do planejamento econômico.

Os bispos condenavam a proliferação de pequenos programas pontuais que acarretavam a dispersão de recursos e que poderiam tornar-se fonte de manipulação política (CNBB, 1956, s.p.). A prática do planejamento econômico e a conseqüente elaboração de planos globais de desenvolvimento seriam mais indicados, de acordo com o pensamento episcopal, para promover-se para o desenvolvimento nacional e regional.

Ao associar o planejamento ao desenvolvimento econômico, a CNBB fornecia-lhe preceitos éticos para nortear a sua prática. A Declaração do II Encontro dos Bispos do Nordeste (CNBB, 1959, s.p.) refere-se, por exemplo, à "necessidade de ver o planejamento econômico, elaborado para o Nordeste, completado por aspectos humanos e por implicação sociais a bem do próprio planejamento".

A atividade de planejamento econômico estava no período voltada especificamente à aceleração da industrialização do País. Os bispos, pareciam contudo muito cuidadosos ao abordar o tema. Uma parte dos documentos episcopais sequer menciona as atividades industriais.

Os bispos preferiam defender a oportunidade da industria-

(74) Otávio Ianni (1979, p. 146) descreve o clima favorável existente, na sociedade da época, à idéia de planejamento econômico, nos seguintes termos: "... a idéia e a prática do planejamento haviam sido suficientemente incorporadas pela opinião pública dos grandes centros urbanos. Também os setores mais politizados da classe média e do proletariado haviam-se envolvido no debate dos mesmos problemas. Pouco a pouco, planejamento e desenvolvimento econômico passaram a ser conceitos associados tanto para governantes, empresários e técnicos como para boa parte da opinião pública".

lização rural, que deveria ser promovida por meio da instalação de empresas de transformação dos produtos agrícolas (CNBB, 1977e, p. 123-124). Nesse caso, a industrialização teria uma funcionalidade básica aos esforços para vencer o atraso do setor rural.

Entretanto, não há, por parte da hierarquia, uma atitude de condenação com relação às indústrias urbanas. A industrialização rural ou urbana contribuíram para o desenvolvimento econômico nacional e regional, devendo, portanto, merecer incentivos do Governo. A questão que se coloca é a ênfase dada pelos documentos episcopais à industrialização, significativamente menor que a proporcionada à agricultura.

O Estado teria um importante papel na Economia. Além de formular e executar uma política econômica que favorecesse o desenvolvimento econômico harmônico e integrado, deveria também atuar diretamente na Economia, através de investimentos em infraestrutura física, sobretudo no chamado binômio energia e transportes. Mas não caberia ao Estado substituir a iniciativa privada e sim somar-se a ela na promoção do desenvolvimento do País (CNBB, 1956, s.p.) ⁽⁷⁵⁾

Essa formulação das funções do Estado coincidia com a posição do Governo na época: "A posição que se atribui ao Estado - afirmava J. Kubitschek, nas Diretrizes Gerais do Plano Nacional de Desenvolvimento - será predominantemente a de um manipulador de incentivos e não de um controlador de decisões, a de um investidor pioneiro e supletivo, em vez de ser a de um Leviathan absorvente" (Cardoso, 1977, p. 167).

A coincidência também se estendia às posições sobre o

(75) O documento contém indicações bastante precisas sobre as áreas em que o Estado deveria atuar e os incentivos que deveria oferecer para o desenvolvimento da região e sobre o espaço específico da iniciativa privada. Afirma, contudo, a necessidade de um "plano superior em que se dêem as mãos os Poderes Públicos, a iniciativa privada e a Igreja", (CNBB. 1956, SP).

nacionalismo econômico. A CNBB reprovava o "nacionalismo exacerbado que recusa qualquer convivência e colaboração legítima com outras nações e que se exprime como uma forma aguda de egoísmo coletivo" (CNBB, 1958, p. 822). O "nacionalismo sã e equilibrado" consistiria, pelo contrário, na defesa da "soberania nacional", implicando a "valorização de nossas indústrias de base, de nossas riquezas naturais, elevação de nível de vida, recuperação de áreas subdesenvolvidas, independência econômica, aumento de capital, soerguimento político" (CNBB, 1958, p. 821), ou seja, a soberania nacional é associada, fundamentalmente, a progresso e autodeterminação, não excluindo, portanto, a cooperação internacional e a participação do capital estrangeiro no desenvolvimento econômico do País. Ora, trata-se claramente da perspectiva desenvolvimentista sobre a questão da soberania nacional, que pode ser vista Miriam Limoeiro Cardoso (1977, p. 81). ⁽⁷⁶⁾

Essa concepção de soberania está na base do apoio episcopal à Operação Pan-Americana, um programa de desenvolvimento econômico multilateral de longo prazo, proposto por Juscelino a Eisenhower. A proposta, que visava assegurar o suporte americano ao desenvolvimento econômico da América Latina, viria a se concretizar mais tarde, na Aliança para o Progresso (Skidmore, 1979, p. 125).

3.4 - A ÉTICA DO DESENVOLVIMENTO E O DIREITO DE ESTAR PRESENTE NO MUNDO (2º PERÍODO: 1964-1973)

3.4.1 - Introdução

O golpe de 64 marcou profundamente a vida e a atuação

(76) Miriam Limoeiro Cardoso descreve a concepção do desenvolvimentismo sobre soberania nos seguintes termos: "Os dois (prosperidade e ordem) se fundem no seu conceito de soberania como equivalente de autodeterminação, identificada como igualdade com os grandes Estados. Para o desenvolvimentismo num país economicamente fraco, a soberania não deixa de ser precária. Somente os países que se afirmam no terreno econômico e em que vigora o regime democrático podem exercer a sua soberania".

da CNBB. A repressão que se desencadeou sobre o País atingiu de modo especial os movimentos de leigos organizados em torno da instituição, implicando, em alguns casos, o seu esfacelamento ou inviabilização financeira. (77) Inúmeros padres foram presos, bispos ameaçados e a perseguição a lideranças católicas leigas foi particularmente feroz.

Diante desse quadro, a CNBB, que havia saudado o Movimento Militar como redentor, oferecendo-lhe, inclusive, leal colaboração, teve que rever toda a sua estratégia de atuação. Os termos em que se daria o diálogo com o Governo, a linguagem e o conteúdo dos documentos pastorais, a linha de conduta do clero e dos movimentos leigos, em suma, todos os componentes da ação da CNBB sobre o temporal tiveram que ser postos em questão.

Desse questionamento nasceria uma nova postura organizacional, alicerçada basicamente no recuo e na autodefesa. Agora, em vez de posicionar-se sobre questões levantadas pela vida econômica do País, a CNBB iria, preferencialmente, defender o direito de fazê-lo. Ameaçada no que considerava o seu dever de estar "presente no mundo de hoje", (78) a CNBB optou por evitar novas áreas de atrito com o poder e passou a assumir a defesa do seu

(77) Um exemplo típico de esfacelamento é o caso dos sindicatos rurais, organizados por leigos cristãos com apoio da CNBB. Após 64, vários deles foram fechados e as perseguições a suas lideranças tornaram-se uma constante. Um movimento que apresentou problemas de continuidade, ante o corte de verbas governamentais essenciais ao seu funcionamento, foi o MEB. Surgido de um convênio entre o MEC e a CNBB, dependia de suporte financeiro governamental. A partir de 64, as verbas começaram a escassear e, apesar das garantias formuladas por autoridades da época, de que o convênio seria revitalizado o MEB viveu uma lenta mas irremediável agonia.

(78) Essa expressão, usada com frequência nos textos episcopais desse 2º período, vem da Constituição Pastoral do Concílio do Vaticano II, A Igreja no Mundo de Hoje. O esquema inicial elaborado em conjunto pela Comissão Teológica e pela Comissão para o Apostolado dos Leigos e que preparou o caminho para o "Gaudium et Spes", chamava-se "Da praesentia Ecclesiae in mundo hodierno". O uso da expressão está associado a uma redefinição da Igreja a partir do Concílio, como presença mais que como palavra.

espaço tradicional de atuação. Não teve, contudo, muito sucesso: as perseguições não diminuíram e os militares continuaram a interferir no exercício da função pastoral da Igreja.

Outro fato veio trazer marcas diferentes aos pronunciamentos e à postura da CNBB: o Concílio do Vaticano II. Tivemos a oportunidade de analisar, no primeiro Capítulo, o impulso renovador que o Concílio trouxe para a Igreja Universal. O "aggiornamento" não se restringiu, no entanto, apenas às manifestações externas da Igreja, as próprias estruturas das instituições milenar foram remontadas em bases novas.

Esse movimento já se processara no Brasil alguns anos antes, promovido pela própria CNBB. Assim, vivia a hierarquia uma situação paradoxal: a CNBB aproximava-se "mais da estrutura e da orientação da Igreja institucional, na mesma ocasião em que se realizava o Concílio do Vaticano II, que engajava a Igreja Universal numa posição quase idêntica a que tinha sido promovida pela CNBB" (Bruneau, 1979, p. 72-73).

Mas a CNBB não deixou de ser influenciada pelos ventos conciliares. Se não se manifestou mais sobre os caminhos do desenvolvimento brasileiro, serviu-se dos documentos do Concílio para apoiar um apelo repetido em vários textos, no sentido de que o desenvolvimento fosse acompanhado de seus imperativos éticos. A Encíclica "Populorum Progressio", publicada por Paulo VI em março de 67, veio fornecer subsídios adicionais a esses pronunciamentos. A Igreja Universal colocava, cada vez com maior clareza, que o desenvolvimento não seria sinônimo de crescimento econômico. "Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo" (Paulo VI, 1980, § 14).

Os pressupostos desenvolvimentistas não foram abandonados pela CNBB. Ela continuou preocupada, nesse segundo período, em explicar o atraso da economia brasileira e em propor formas de superá-lo. Essas propostas foram enriquecidas pela contribuição dos debates presentes nos meios intelectuais, que colocavam,

na época, duas novas questões: a integração dos mercados latino-americanos e a noção de dependência.

A primeira questão já havia sido tratada no Manifesto de Raul Prebisch (1950, p. 19) que propunha um esforço combinado dos países latino-americanos para enfrentar o parcelamento dos mercados. Mas a idéia só ganhou força a partir de 1958, quando a CEPAL passou a propor e a implementar a formação de "mercados comuns" latino-americanos. A justificativa básica residia nos problemas trazidos pela estreiteza dos mercados e na conseqüente necessidade de se formarem blocos para contrapor aos interesses dos países centrais.

A noção de dependência foi introduzida nas reflexões teóricas do período, com o lançamento do ensaio "Dependência e Desenvolvimento na América Latina" (Cardoso & Faletto, 1967). Nesse trabalho, que inaugurava a chamada "teoria da dependência", os autores defendiam a tese de que estaria colocada, para os países latino-americanos, uma nova situação de dominação externa, centrada na possibilidade de um desenvolvimento dependente. Essa situação superaria "a oposição tradicional entre os termos desenvolvimento e dependência, permitindo incrementar o desenvolvimento e manter, redefinindo-os, os laços de dependência" (Cardoso & Faletto, 1977, p. 141).

Essas duas questões - dependência e integração dos mercados - se incorporaram ao pensamento do episcopado brasileiro na época, sobretudo pela mediação da Conferência de Medellín. ⁽⁷⁹⁾ No mesmo sentido, a atuação conjunta dos países latino-americanos, com vistas a superar o esfacelamento dos mercados e, portanto, enfrentar um dos obstáculos colocados a sua industrialização, foi prescrita pelos bispos latino-americanos como um dos mecanismos básicos para promover o desenvolvimento econômico da região.

(79) Como podemos observar no primeiro Capítulo, Medellín debatia-se com as diferenças entre os países ricos centrais e os países pobres periféricos. A contribuição da teoria da dependência forneceu-lhe algumas pistas para interpretação do fenômeno. Ver a respeito Libâneo (1982, p. 89).

Outro evento que marcou o discurso episcopal na época foi o surgimento do chamado "milagre econômico". As altas taxas de crescimento da economia e o crescimento acelerado das cidades foram acompanhados discretamente pela instituição. Apesar de, repetidas vezes, elogiar os avanços da economia nacional, a CNBB chamava a atenção das autoridades para a "situação trágica em que vive boa parte da população, sobretudo no interior, no meio rural e na periferia das grandes cidades, pelo índice irrisório dos salários e pelo baixo poder aquisitivo do dinheiro" (CNBB, 1970, p. 423). Ou seja, mostrava a sua desaprovação ao incremento simultâneo do desenvolvimento e da miséria.

No final do período, a CNBB promoveu uma campanha nacional em prol dos direitos humanos. Atuando em contexto de sérias restrições à liberdade de expressão, manifestação e organização, o episcopado já se havia pronunciado diversas vezes sobre o assunto. As denúncias de torturas e o aumento constante do número de presos políticos haviam dado origem a protestos de setores importantes da Igreja em todo o País.

A comemoração do 25º aniversário da Carta de Direitos Humanos da ONU constituiu a oportunidade ideal para o lançamento, com o impacto esperado, da campanha que teve como um de seus momentos mais significativos a publicação da declaração final da XIII Assembléia da CNBB (1973), abordando os direitos humanos e sua situação no Brasil. O documento consagrava a defesa dos direitos humanos como princípio a ser garantido na promoção do desenvolvimento econômico do País (CNBB, 1973, pp. 1282-1384).

3.4.2 - OS DOCUMENTOS ANALISADOS

Os documentos publicados no período 1964/73 marcam a nova postura adotada pela CNBB, baseada, como vimos acima, no recuo e na autodefesa. O tom engajado e as propostas reformistas da fase pré-64 desaparecem e dão lugar a um discurso centrado na defesa da legitimidade da atuação da Igreja.

Essa atitude de recuo não pode ser atribuída a todo o

episcopado. Enquanto os documentos nacionais da CNBB revelavam a prudência da instituição ao abordar determinados assuntos, alguns bispos faziam declarações corajosas, denunciando situações de opressão e propondo mudanças estruturais (Casaldáliga, 1971).

Bruneau (1974, p.232) detectou as alterações ocorridas na CNBB nessa fase e descreveu o fenômeno nos seguintes termos: "O engajamento social foi o aspecto distintivo do modelo de influência da CNBB, e se tornou um 'valor precário'. A discussão sobre reformas básicas, mudança estrutural e outros tópicos semelhantes não ocorre mais a nível nacional depois de 1964, mas o grupo de bispos da CNBB, individualmente e às vezes em conjunto, continuou a promover a ideologia da CNBB".

Embora não nos pareça adequado associar os temas básicos da CNBB no período pré-64 a uma "ideologia da CNBB", a verdade é que o engajamento social foi efetivamente deixado de lado nos documentos nacionais da instituição.

Assim, como seria de se esperar, os pronunciamentos sobre a vida econômica do País tornaram-se mais raros. Além disso, nos poucos textos em que existe alguma referência ao assunto, ela aparece, muitas vezes, mais como uma declaração de princípios extraídos da tradição do que na forma de uma posição ante a questões concretas.

Dos 11 documentos selecionados para a reconstituição do pensamento econômico da CNBB no período, apenas cinco abordam prioritariamente temas econômicos. ⁽⁸⁰⁾ Os demais apenas se referem, ao desenvolverem assuntos de outra natureza, às exigências éticas a serem consideradas no processo de desenvolvimento econômico do País.

(80) Ver Anexo I - Temas dos Documentos Selecionados.

Os documentos mais antigos do conjunto datam de 1967, ano da publicação da Encíclica "Populorum Progressio", de Paulo VI. Os textos: "Nossas Responsabilidades em face da 'Populorum Progressio' e das Conclusões de Mar del Plata", "Avaliação das Atividades Nacionais da CNBB de setembro de 1966 a setembro de 1967", e "Missão da Hierarquia no Brasil de Hoje", refletem claramente a delicada situação de um episcopado que, retornando do Concílio imbuído de ideais renovadores, vê-se imobilizado ante as condições de atuação da Igreja no Brasil.

O primeiro documento listado foi aprovado durante a VIII Assembléia Geral da CNBB, realizada em maio de 1967. A instituição pretendia, com esse texto, mostrar a possibilidade de aplicação de alguns preceitos contidos na "Populorum Progressio", no contexto brasileiro e latino-americano. Para tanto, recorria à declaração final da X Assembléia Extraordinária do CELAM, realizada em Mar del Plata, em outubro de 1966 - "A Presença Ativa da Igreja no Desenvolvimento e na Integração da América Latina" (CELAM, 1967, pp. 453-466). O texto do episcopado latino-americano continha diretrizes bastante precisas para a promoção do desenvolvimento na região, nos moldes preconizados pelo Papa.

O documento da CNBB apresenta 10 trechos diferentes da Encíclica e aponta as conseqüências práticas de cada um. Os trechos escolhidos pelos bispos reportam-se a algumas questões colocadas pelo desenvolvimento latino-americano, tais como, os imperativos éticos do desenvolvimento, a promoção humana, a urgência de reformas e a perspectiva de integração de países subdesenvolvidos.

O episcopado procurava, por esse texto, reafirmar teses endossadas no passado, que contavam agora com o aval pontifício. A necessidade de reformas estruturais e a denúncia da situação de miséria vivida por parcela significativa do povo já constavam dos documentos do período pré-64. Aqui, no entanto, elas reaparecem inseridas num discurso bem mais prudente e vago. Para se ter uma idéia, a reforma agrária, tema preferencial da CNBB desde sua fundação, sequer foi mencionada no documento. A alusão feita à propriedade fundiária reportava-se, curiosamente, às terras "que certas

Dioceses herdaram, outrora" (CNBB, 1967, p. 470) e que deveriam ser distribuídas para as famílias pobres da comunidade. Dessa forma, a Igreja poderia "servir de exemplo indiscutível ao Governo e aos proprietários de latifúndios" (CNBB, 1967, p. 41).

Nesse documento, uma nova proposta foi acrescentada ao ideário econômico da CNBB: a integração dos mercados da América Latina. Com a concretização da idéia, os bispos esperavam que se eliminassem alguns empecilhos colocados ao desenvolvimento econômico dos países do Continente.

O segundo documento selecionado de 1967, "Avaliação das Atividades Nacionais da CNBB" (1967b, pp. 1-16) consiste num balanço da situação da Igreja no Brasil, elaborado durante o IIº Encontro dos Secretariados Nacionais e do Secretariado Geral da CNBB. Essa avaliação tomou como ponto de partida as seis linhas de ação prescritas pelo Plano Pastoral de Conjunto (CNBB, 1966) publicado em 66 para servir de guia à atuação da Igreja no período 1966/70. (81)

A análise das iniciativas desenvolvidas para se concretizar o objetivo da linha nº 6 - "Levar todos os homens a uma autêntica promoção humana" - foi acompanhada de longa descrição da situação econômica do País, em que se identificavam os "fatores decisivos do desenvolvimento econômico brasileiro". Esses fatores seriam a necessidade de absorver produtivamente a mão-de-obra, a necessidade de acumulação de capital, a reforma agrária, a necessidade de provocar maior mobilidade social, a necessidade de um Governo capaz de realizar a coordenação do processo de planejamento econômico e a promoção da integração latino-americana.

(81) O Plano Pastoral de Conjunto foi aprovado pelos bispos do Brasil na VII Assembléia Geral Extraordinária da CNBB, reunida em Roma durante os três meses da última sessão do Concílio do Vaticano II. Consiste num instrumento para se coordenarem os esforços de renovação pastoral, dando-se assim continuidade às iniciativas desenvolvidas a partir do Plano de Emergência. O Plano previa seis grandes linhas de trabalho a serem implementadas pela Igreja, no período de 1966 a 1970, de forma a concretizar o objetivo geral do Plano: "criar meios e condições para que a Igreja no Brasil se ajuste, o mais rápida e plenamente possível, à imagem da Igreja do Vaticano II", (CNBB, 1966, p. 13).

Como se pode depreender da leitura dos fatores considerados vitais ao desenvolvimento econômico brasileiro, os bispos preocuparam-se, ao elaborar esse documento de avaliação, em dar maior consistência teórica a suas propostas éticas. Essa preocupação não se evidencia, porém, apenas pela substituição dos usuais apelos às autoridades e aos proprietários em prol da promoção humana por um corpo de propostas concretas visando ao desenvolvimento econômico do País. O recurso a dados estatísticos para completar o diagnóstico sobre a situação econômica foi outro expediente utilizado pelos bispos para fundamentar melhor suas colocações.

Esse esforço de fundamentação não transparece, contudo, nos outros documentos do período. Ao que tudo indica, o documento do II Encontro destinava-se a fornecer subsídios teóricos e empíricos à elaboração de outros documentos pela CNBB, daí a necessidade de maior precisão nas informações e propostas.

O terceiro documento selecionado de 1967 - "Missão da Hierarquia no Brasil de Hoje" (CNBB, Comissão Central, 1967) - foi divulgado pela Comissão Central da CNBB em resposta às crescentes restrições colocadas pelo Governo à atuação da Igreja. Nesse sentido, a Comissão Central defendia, no documento, a legitimidade da intervenção dos bispos na discussão dos problemas do País.

O episcopado teria, de acordo com o documento, uma missão a desempenhar junto a seus fiéis, que consistiria no exercício das funções de magistério, de santificação e de Governo. Essas funções não poderiam, em absoluto, ser definidas ou limitadas por indivíduos ou instituições alheias à Igreja, advertiam os autores do documento.

Lembrando a tradicional contribuição da Igreja para a manutenção da "verdadeira ordem social" (CNBB, Comissão Central, 1967, p. 1010), a Comissão Central da CNBB declarava-se disposta a participar de um diálogo com as autoridades constituídas, "no sentido de dissipar dificuldades e resolver eventuais problemas" (CNBB, Comissão Central, 1967, p. 1010). Como se pode perceber, a instituição ainda ficava surpresa com os ataques que sofria por

parte de uma "revolução" que havia recebido seu apoio explícito.

A CNBB alertava, porém, aos seus possíveis interlocutores, que continuaria a cumprir com seu dever de formação da consciência dos fiéis. Nesse sentido, prosseguiria sua pregação em prol de reformas, da superação da ética individualista e da promoção humana.

No ano seguinte, 1968, a CNBB publicou vários documentos em que se discutiam a situação de tensão política vivida no País e os caminhos do nosso desenvolvimento. Seleccionamos dentre eles dois documentos nacionais - "Declaração Final da IX Assembléia Geral da CNBB" e "Sobre Problemas da Atualidade Brasileira" - e um documento regional, o "Memorial dos Bispos e Prelados da Amazônia ao Governo Federal e ao Povo Brasileiro".

A "Declaração Final da IX Assembléia" (CNBB, 1968b, pp. 445-447) é um exemplo típico de documento em que se discutem as exigências éticas do desenvolvimento. O assunto estava, aliás, colocado na ordem do dia, devido à emergência do "milagre econômico", que associava altas taxas de crescimento do PIB a arrocho salarial e marginalização social. Além disso, o documento-consulta da IIª Conferência da CELAM, que seria realizado em Medellín no mês seguinte, e a próprio "Populorum Progressio", a que já nos referimos, traziam como tema principal a questão do desenvolvimento. Assim, a discussão do assunto era, praticamente, obrigatória.

Segundo o texto, a promoção do desenvolvimento deveria passar, necessariamente, pela implementação de duas medidas básicas: "a promoção de reformas estruturais e a criação de condições para uma participação consciente de todos no processo de desenvolvimento integral" (CNBB, 1968b, p.446). O documento não esclarece quais reformas deveriam ser promovidas, mas indica o caminho para efetivação da participação: "A promoção das massas marginalizadas mediante educação de base e a atuação sindical" (CNBB, 1968b, p. 446).

O "Memorial dos Bispos da Amazônia" (CNBB, Regional Norte, 1969, pp. 961-986) consistiu num longo documento enviado

pelo episcopado da região, em agosto de 1968, ao então Presidente Costa e Silva. O trabalho apresentava um diagnóstico da situação econômica e social da Amazônia (Continental e Brasileira), que fundamentava a proposta de algumas diretrizes de ação a serem consideradas pelo Governo.

A Amazônia Continental estaria sofrendo, de acordo com o documento, "as consequências da falta de integração econômica dos países, de um sistema comum de defesa dos interesses econômicos regionais e de elevação geral do nível de vida das populações" (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 969). Essa carência seria agravada pela precariedade do sistema de transporte e comunicações. Seria desejável, segundo o documento, enfrentar o problema com a construção de estradas que interligassem todos os países amazônicos.

A Amazônia Brasileira estaria às voltas com problemas típicos de uma região atrasada. A natureza das atividades econômicas, basicamente extrativistas, traria grande instabilidade à renda regional, sempre sujeita às oscilações dos processos internacionais.

Além disso, a riqueza e a renda estariam mal distribuídas entre classes sociais e regiões. As desigualdades, porém, não se referiam apenas, segundo os prelados, à renda. Haveria também diferenças de nível de civilização. "O amazônida médio" - descrevia o documento - "é alguém que vive fora de seu tempo, situado em modos de ser, trabalhar e pensar muito anteriores ao que a civilização industrial proporcionou ao progresso da humanidade como um todo" (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 971).

Os bispos chamavam também a atenção do Governo para a presença estrangeira na economia amazônica, considerada por eles particularmente significativa no que se referia ao vulto da aquisição de terras na região. Os bispos não apontavam os possíveis inconvenientes dessa situação, mas manifestavam a sua apreensão ante os fatos.

A mesma atitude foi adotada pelo episcopado ao considerar

a presença dos capitais estrangeiros. O documento contém apenas uma listagem dos principais grupos internacionais que estariam participando diretamente da economia da região.

O Memorial aponta para a ineficácia dos programas de incentivos governamentais ao desenvolvimento da Amazônia. Os programas e declarações oficiais estariam-se tornando letras mortas e as providências necessárias não estariam sendo tomadas. O Governo deveria proceder a uma avaliação do efeito de sua política de desenvolvimento na região, para o que os bispos sugeriam alguns critérios, tais como: o volume de empregos gerado, o salário pago aos novos empregados, o efeito sobre a distribuição de rendas, ou a criação de condições para um crescimento auto-sustentado da região (CNBB, Regional Norte, 1969, pp. 984-985).

O segundo documento nacional selecionado de 1968, "Sobre Problemas da Atualidade Brasileira" (CNBB, Comissão Central, 1968, pp. 961-962), mantém o tom das outras declarações da Comissão Central no período. Adotando uma atitude de defesa do direito de se pronunciar sobre assuntos temporais, a Comissão Central abordava no documento de forma extremamente cuidadosa, os problemas associados ao clima de tensão política que existia no País.

Os autores do documento sugeriam às autoridades que adotassem prioritariamente medidas preventivas para lidar com os movimentos de contestação social. A atuação de alguns bispos em prol das massas marginalizadas poderia servir de exemplo nesse terreno: ao lutar por melhores condições de vida para o homem brasileiro, eles estariam-se constituindo, segundo a Comissão Central, em uma força contra a violência, tanto a da rebelião quanto a das estruturas injustas, e em uma força "em favor da paz, com justiça e dignidade, cujo nome é desenvolvimento" (CNBB, Comissão Central, 1968, p. 962).

Mas a CNBB não teve sucesso em suas advertências às autoridades. A 13 de dezembro de 1968, foi editado o Ato Institucional nº 5, que consagrava e ampliava os poderes coercitivos do Governo. A partir daí, aumentaram significativamente os atritos

entre Igreja e Estado, ocasionados tanto pelas prisões, torturas de alguns elementos do clero, quanto pela decisão tomada pela hierarquia de defender os direitos humanos.⁽⁸²⁾

A primeira declaração da CNBB, após a publicação do AI-5, foi a "Declaração dos Membros da Comissão Central da CNBB" (1969, pp. 1331-1334). O documento mantém-se na mesma linha dos anteriores: lamenta as incompreensões em torno da ação da Igreja, oferece a colaboração dos bispos, defende a realização de reformas. Percebe-se, contudo, uma crítica sutil à nova ordem de coisas que transparece em diferentes passagens do texto.

A crítica evidencia-se, por exemplo, na passagem em que se afirma que a doutrina social cristã "exige reformas, cuja necessidade o próprio Governo tem reafirmado e que, agora, mediante os poderes de exceção de que agora dispõe, poderá concretizar de maneira expedita" (CNBB, Comissão Central, 1969, p. 1031). A observação, semelhante ao comentário feito pelos Bispos do Nordeste em 64⁽⁸³⁾ contém, inequivocamente uma dose de ironia.

Para que não pairassem dúvidas sobre a posição da Igreja, os signatários do documento alertavam para as prováveis consequências do ato institucional. Apontavam a possibilidade de arbitrariedades, como a violação de direitos e a obstrução dos canais de co-

(82) Márcio Moreira Alves (1979, pp. 184-188) lembra que, embora a ação da hierarquia em defesa dos direitos humanos tivesse começado como uma reação de autodefesa, o recrudescimento da repressão os levou a uma nova prática. Inicialmente de força isolada, os bispos passaram a protestar contra as torturas e o abuso da repressão. A partir de 1969, a Igreja resolveu centrar sua atuação política na defesa dos direitos humanos.

(83) O documento continha a seguinte afirmação: "Se em voz quase unânime se afirmava ser o desejo de todos uma modificação em nossa estrutura sócio-econômica, hoje desaparecidos os perigos de imediato aproveitamento por parte do comunismo, resta levá-los à prática de forma prudente, corajosa e eficaz ..." (CNBB, 1964, p. 138).

municação entre governantes e governados, como alguns dos riscos peculiares à situação.

Ainda em 1969, outro memorial foi enviado ao Presidente Costa e Silva, desta vez pelo episcopado gaúcho. O "Memorial sobre Reforma Agrária" (CNBB, Regional Sul, 1969, pp. 482-486) saudava a publicação de uma nova legislação sobre a questão fundiária⁽⁸⁴⁾, que interpretava como sinais do propósito do Governo Federal "de tomar providências efetivas no sentido de modificar a defeituosa e injusta estrutura agrária vigente no país" (CNBB, Regional Sul, 1969, p. 428).

Efetivamente, verificou-se naqueles anos a aceleração do processo de modernização da agricultura, decorrente, em grande parte, de medidas promovidas pelo Governo. Seja por meio do crédito subsidiado, da defesa dos preços dos produtos agrícolas de exportação ou de incentivos fiscais, o Estado conduziu um processo de transformação no campo.

Não era essa, no entanto, a forma de modernização que a Igreja tradicionalmente defendia. A política oficial favorecia, como bem situa Graziano da Silva (1978, pp. 257-258), a capitalização da grande propriedade que teria maiores condições de acesso ao crédito subsidiado e poderia beneficiar-se da política de preços ou dos recursos provenientes dos incentivos fiscais. Apesar de alguns documentos governamentais se referirem à promoção do homem do campo, ou à redistribuição da terra,⁽⁸⁵⁾ essa não era a tônica da política oficial. Tampouco a criação de todo um aparato institucional voltado à promoção da reforma agrária significava, como os textos dos bispos gaúchos dão a entender,⁽⁸⁶⁾ a existên-

(84) Tratava-se do Ato Institucional nº 9, de 25/04/69, do Decreto-lei nº 554, de 25/04/69 e do Decreto-lei nº 582, de 15/05/69.

(85) É o caso do próprio relatório do Grupo Interministerial citado pelo Memorial, que se refere à reforma agrária como um processo de melhor distribuição de terra em áreas selecionadas e implantação de novas unidades produtivas.

(86) O Memorial (CNBB, Regional Sul, 1969, p. 483), refere-se à instalação do Grupo da Reforma Agrária (GERA), como órgão vinculado ao Ministério da Agricultura, em termos extremamente elogiosos.

cia, por parte do Governo, da vontade política de efetivá-la.

A partir da interpretação dos sinais de boa vontade governamental, o episcopado gaúcho pedia ao Presidente que considerasse o Rio Grande do Sul área prioritária para realização da reforma agrária. A sua efetivação, segundo os bispos, deveria dar-se tanto pela desapropriação e desmembramento de latifúndios e áreas beneficiadas por obras públicas, quanto pelo remembramento de minifúndios antieconômicos.

No ano seguinte, a CNBB publicou uma declaração de grande impacto, abordando novamente a situação política do País, o "Documento Pastoral de Brasília" (1970, pp. 415-425). O texto, aprovado pela XI Assembleia Geral da CNBB apresentava uma linguagem menos tímida que a de documentos anteriores. No entanto, não se deve fundamentalmente a isso a repercussão alcançada pela declaração e sim às próprias condições em que a Assembleia se realizou.

Diante do agravamento da situação política e sobretudo das repetidas denúncias de torturas, a CNBB havia encarregado o Professor Cândido Mendes de Almeida de fazer um relatório sobre as torturas a presos políticos. O relatório, que continha denúncias assinadas pelas vítimas e por duas testemunhas, foi apresentado nessa XI Assembleia.

O Governo, ao ser informado do trabalho, enviou o Ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, para conversar com os bispos, o que ocorreu no penúltimo dia da Assembleia. No encontro, o ministro procurou negar tanto o envolvimento do Governo em atos de tortura, quanto a existência de um conflito entre Igreja e Governo (Alves, 1979, pp. 189-190).

A fala de Buzaid não convenceu a maioria, mas teve, segundo Alves (1979, p. 90), o "efeito de suavizar as afirmações que o documento poderia ter feito".

Assim, se aparecem no texto condenações à prática da tortu-

ra, elas são acompanhadas da manifestação da certeza de que os casos de tortura; "se comprovados por fatos, dificilmente poderiam corresponder a uma orientação oficial do Governo, que reputamos forte para reprimi-los e puni-los com decisão, em nome da consciência nacional" (CNBB, 1970, p. 422). No mesmo sentido, apesar de apontar os riscos da violência repressiva, o episcopado reconhecia a legitimidade da atuação do Governo contra "as manifestações de violência por parte de elementos que subvertem a ordem" (CNBB, 1970, p. 423).

Os bispos admitiam, além disso, o sucesso de algumas medidas da política econômica do Governo no campo econômico-financeiro, administrativo, dos transportes, da energia, das comunicações e da habitação. Ressaltavam, no entanto, a importância de se considerar o homem no "horizonte dos planejamentos globais" (CNBB, 1970, p. 423), o que exigiria a adoção de nova ênfase nos programas governamentais, centrada "numa reforma agrária eficaz e imediata, nos problemas de educação, de saúde, de trabalho, de participação nas responsabilidades públicas" (CNBB, 1970, p. 423).

Nos anos seguintes, no entanto, a repressão continuou a se abater sobre os adversários do Governo, usando os mesmos métodos condenados pelo episcopado. Além disso, o conflito entre Igreja e Estado via-se enriquecido a cada dia por novos episódios. Seleccionamos dois documentos elaborados sob o impacto desses fatos: a "Declaração da Comissão Episcopal da Regional Centro-Oeste" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Centro-Oeste, 1972, pp. 71-74) e o "Comunicado Final da Presidência sobre a XIII Assembléia Geral", divulgado em fevereiro de 1973. Em ambos a denúncia de desrespeitos aos direitos humanos aparece acompanhada de crítica ao modelo de desenvolvimento adotado no País.

A Declaração dos Bispos da Regional Centro-Oeste prenuncia o estilo que será usado nos documentos do período seguinte. O repúdio às perseguições políticas- característico das declarações episcopais dessa segunda fase, não é mais veemente, no documento, que a denúncia da "exploração permanente" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Centro-Oeste, 1972, p. 72), sob a qual viveriam os

lavradores. Além disso, foi abandonada, nesse documento, o habitual tom moderado do discurso. "A incidência de injustiças que se multiplicam assustadoramente no país" - advertiam os bispos do Centro-Oeste - "não mais nos permite vangloriar-nos do título de 'grande país cristão' " (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Centro-Oeste, 1972, p. 73).

O último documento analisado, o "Comunicado Final da Presidência sobre a XIII Assembléia" não vai pelo mesmo caminho. O cuidado em não bloquear a comunicação com o Governo, que transpõe nos principais documentos nacionais da CNBB desse período, parece continuar a cumprir o seu papel na declaração. A Presidência revelou-se particularmente hábil em cortar assertivas mais diretas, em denunciar situações sem nomear culpados.

No entanto, ao centrar a abordagem sobre os direitos humanos na questão da marginalização social, mostrando que a maior parte da população "sequer teria condições de conhecer, muito menos de gozar dos benefícios que os Direitos Humanos lhes garantem" (CNBB, 1973, p. 1384), a Presidência deslocava o local privilegiado de atuação pastoral. O discurso sobre direitos humanos daria lugar, na nova fase que se iniciava, a um discurso sobre injustiças sociais.

3.4.3 - RECONSTITUIÇÃO DO PENSAMENTO ECONÔMICO DA CNBB NO PERÍODO 1964 A 1973

Os pressupostos de análise do período anterior mantiveram-se os mesmos, nesse segundo período, definindo as possibilidades e os limites colocados ao pensamento econômico da CNBB. De fato, a harmonia social entre classes sociais continuou a ser vista ora como situação prévia, ora como ideal a ser buscado. No mesmo sentido, o desenvolvimento econômico aparecia ainda como projeto que interessaria a toda a sociedade.

No entanto, se a CNBB manteve a harmonia social e o desenvolvimento como os pilares de seu pensamento, eles já não ti-

nham mais o mesmo significado de antes. Valeria a pena, portanto, determo-nos um pouco nas novas feições apresentadas por essas premissas no período.

A harmonia social, tratada por vezes na fase pré-64 como um dado de realidade, passou a merecer entendimento distinto. Teria efetivamente existido uma paz social prévia, embasada na comunhão de interesses e na realização plena da condição humana. No entanto, essa harmonia teria sido rompida, não existiria mais. Cumpriria, agora, de acordo com o pensamento episcopal, recompô-la, o que só seria possível mediante a edificação de uma ordem social justa, que recriasse as condições anteriormente existentes para a realização da condição humana. Essas condições repousariam fundamentalmente na garantia de respeito aos direitos da pessoa humana.

O desenvolvimento também passou a ser entendido de outra maneira. O sentido atribuído ao termo, no primeiro período, era basicamente de prosperidade, crescimento econômico. Isso não significa que os bispos não empunhassem mais todo o seu arsenal ético. Pelo contrário, saudavam o desenvolvimento econômico (prosperidade) como a realização do anseio nacional e forneciam-lhe as diretrizes morais necessárias para que cumprisse melhor sua vocação.

Agora, o desenvolvimento passava a ser entendido, sobretudo, como sinônimo de promoção humana. Mantendo em um ou outro texto o sentido de prosperidade anteriormente associado ao termo, os bispos preferiram, no entanto, fazer eco ao Papa que, na Encíclica "Populorum Progressio", afirmava: "O desenvolvimento não se reduz a um simples crescimento econômico. Para ser autêntico deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo" (Paulo VI, 1980, § 14).

- O Trabalho

Manteve-se, no segundo período, a abordagem que considerava o trabalho e o capital como fatores de produção co-responsáveis pela criação de riqueza. Essa formulação aparece, inclusive, no documento-síntese do encontro da CELAM em Mar del Plata,

considerado pela CNBB como o "roteiro para a atividade da Igreja no Brasil no terreno da ação social". ⁽⁸⁷⁾ O texto afirma que seria necessário promover, nas empresas, "uma justa distribuição do produto comum e da responsabilidade entre todos os participantes da empresa" (CELAM, 1967, p. 458).

O produto social não deveria, portanto, ser destinado exclusivamente a um dos parceiros, capital ou trabalho. A sua destinação ao trabalho, aliás, seria não apenas ilegítima como também indesejável, pois impediria o desenvolvimento econômico, já que este teria como um de seus fatores decisivos "a necessidade de acumulação de capital, indispensável ao investimento" (CNBB, 1967b, p. 9).

Os documentos do segundo período não põem em questão as relações de produção existentes no País. Mesmo quando se discutiam as vantagens da redistribuição da terra, que viria a "formar a classe média rural, cuja existência /.../ será sustentáculo da estabilidade social, política e econômica da nação brasileira" (CNBB, Regional Sul, 1969, p. 483), não pareciam movidos por uma oposição às relações de trabalho estabelecidas no meio rural. Não as consideravam injustas ou baseadas na exploração do homem. ⁽⁸⁸⁾ Sequer propunham que a pequena produção familiar substituísse as demais relações de trabalho no campo. Pelo contrário, os bispos chegaram, inclusive, a considerar a extração da pequena produção familiar pelo remembramento de minifúndios antieconômicos, "com a concomitante abertura de novas frentes de trabalho, onde os agricultores minifundistas excedentes, bem como seus filhos, possam, em benefício da coletividade e do soerguimento social e econômico da classe, aplicar produtivamente suas energias criadoras" (CNBB, Regional Sul, 1969, pp. 483-484).

Embora não emitisse um julgamento desfavorável quanto ao caráter das relações de produção, o episcopado continuou denunciando

(87) Citado na Introdução à versão brasileira do documento da CELAM, (1967, p. 453).

(88) Essa constatação não aplica à "Declaração da Comissão Episcopal Regional Centro Oeste", de 1973, que se refere, como já observamos, à situação de exploração permanente a que estariam sujeitos os lavradores.

do, nesse segundo período, as condições de vida e de trabalho a que estava submetida boa parte da população economicamente ativa. A principal denúncia dizia respeito ao baixo salário e à concentração de renda, considerados particularmente injustos por se estar vivendo uma fase de acentuado crescimento econômico. Essa situação, lamentavam os bispos, estaria acarretando não só condições de vida insatisfatórias para os trabalhadores mas, pior ainda, uma dolorosa e potencialmente violenta convivência entre riqueza e miséria.

O quadro estaria sendo agravado pelas características da industrialização e da modernização da agricultura adotadas no País. O uso de uma tecnologia poupadora de mão-de-obra estaria resultando em crescente desemprego e, conseqüentemente, em marginalização social. Diante desse fenômeno estaria colocado, para os técnicos, um importante desafio: "como enfrentar o progresso, como entrar na luta implacável das tecnologias e, ao mesmo tempo, não sacrificar milhares e milhares de operários que irão sobrar de vez, por lhes faltar até um mínimo de possibilidade de reajustamento profissional em novas empresas?" (CNBB, 1967, p. 473).

Os bispos não se referiam apenas ao desemprego tecnológico. Segundo eles, o ritmo insuficiente de crescimento industrial também não estaria permitindo a absorção da mão-de-obra proveniente do setor primário. Essa população poderia tanto contribuir para a elevação dos índices de desemprego, como vir a se candidatar ao "disfarce ocupacional dos subempregos" (CNBB, 1967b, p. 9).

Outra modalidade de desemprego seria a decorrente do subdesenvolvimento relativo de algumas regiões, que acarretaria a redução das oportunidades de trabalho. A solução desse problema exigiria a efetiva superação do atraso; no entanto, medidas paliativas poderiam ser promovidas, especialmente, com o uso de incentivos fiscais. (89)

(89) Ver CNBB, Regional Norte, "Memorial dos Bispos e Prelados da Amazônia ao Governo Federal e ao Povo Amazônico", op. cit., pág. 974. Observe-se que as expectativas dos bispos amazônicos foram totalmente frustradas. De 1969 a 1979, a SUDAM criou, através do sistema de incentivos fiscais, apenas 38 mil empregos na Amazônia, conforme Martins (1980, p. 112).

Os bispos condenavam também o cerceamento às atividades sindicais e à participação dos trabalhadores no processo político brasileiro. A negação do direito ao uso de um mecanismo legítimo e pacífico de defesa de seus interesses poderia pôr em risco a estabilidade social necessária à promoção do desenvolvimento econômico. Além disso, a participação colocava-se para a CNBB, nesse segundo período, como um elemento constitutivo do desenvolvimento econômico. Assim, ao não permitir a participação, as autoridades estariam impedindo a concretização do desenvolvimento.

A atuação governamental no mundo do trabalho não mereceu somente críticas da Hierarquia: os bispos saudavam a evolução da legislação trabalhista no tocante à política salarial, fundo de garantia e unificação dos Institutos de Previdência. Esses avanços não estariam, contudo, conseguindo deter a marginalização social e a miséria. Uma autêntica promoção social exigiria "um esforço decidido para romper as estruturas que condicionam esta marginalização e permitir uma maior mobilidade social e maior participação responsável do povo" (CNBB, 1967b, p. 8).

- Propriedade Privada

A propriedade privada continuou a ser considerada um direito a ser preservado. Curiosamente, porém, começaram a escassear nos documentos as referências, antes frequentes, quanto a sua legitimidade. Parece mesmo haver uma intenção deliberada em evitar o tema. Para se ter uma idéia, o documento elaborado por ocasião da XIII Assembléia Geral da CNBB, sobre direitos humanos, sequer menciona, em sua longa lista de direitos a serem respeitados, o direito à propriedade privada, preferindo propor a defesa do "Direito à posse da terra para os que nela trabalham" (CNBB, 1973b).

Mas, se os textos não se detêm sobre o direito à propriedade privada, o mesmo não se dá com os limites ao seu exercício. O episcopado recorria à "Populorum Progressio" e ao "Documento de Mar del Plata" para afirmar a função social da propriedade e combater a concentração da propriedade em mãos de poucos.

Fiel a esse preceito, dispunha-se a ceder suas terras para realização de experiências de reforma agrária. Assim, acreditava, estaria dando o exemplo ao Governo e aos grandes proprietários. A beleza do gesto, contudo, não pôde ser completa: as terras que deveriam constituir-se em objeto de cessão seriam "terras sobre as quais mais têm (as Dioceses que as receberam) ônus que vantagens. São terras de propriedade e limites quase sempre difíceis de definir com precisão e de posse de outras pessoas; terras que, por vezes, rendem foros inglórios e inexpressivos; terras que, de certo modo, só deixam a fama de riqueza" (CNBB, 1967, p. 470).

A CNBB propunha também que se disciplinasse o direito de propriedade de terras exercido por estrangeiros. Sugeria que se condicionasse esse direito a alguns requisitos, como domicílio e residência efetivas na área, extensão máxima de propriedades, restrições a certas localizações ou ocupação e exploração econômica real (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 983). Pretendia-se com isso evitar riscos à segurança nacional e garantir que essas propriedades contribuíssem, de forma efetiva, para a economia do País ou da região. Pode-se observar, no entanto, que dificilmente se poderia assegurar a participação dessas propriedades no crescimento econômico nacional apenas mediante a exigência de cumprimento daqueles requisitos citados. Mesmo que se cobrasse a "ocupação e exploração econômica real" das propriedades, isso não garantiria que os frutos dessa exploração beneficiassem o País ou sequer que nele permanecessem.

Junto com os limites ao exercício do direito de propriedade, a CNBB continuava a considerar a hipótese de desapropriação. Introduziu, no entanto, uma novidade a esse respeito. Agora, deveriam ser passíveis de desapropriação, para fins de reforma agrária, não apenas o latifúndio e as terras beneficiadas por obras públicas. Aventava-se a possibilidade de desapropriar-se minifúndios antieconômicos. A desapropriação poderia resultar, portanto, tanto em divisão como em remembramento de propriedades.

Os bispos passaram, nesse segundo período, a adotar uma nova postura em face da questão da propriedade da terra. Se antes

'pregavam a extensão ao maior número de famílias do direito de propriedade particular, agora consideravam a importância do acesso à posse da terra'. Não se trata de um problema semântico. O próprio episcopado estabelecia a distinção dos termos ao se referir à "necessidade de fixação de critérios seguros para se lidar com o problema da posse e da propriedade da terra" (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 983), ou quando sugere que se preserve a propriedade pública para que seja destinada à posse de "autênticos produtores" (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 983).

Isso não quer dizer que o episcopado tivesse passado a apoiar a instituição da propriedade coletiva ou estatal da terra como um mecanismo para realizar a reforma agrária no País. A Igreja sempre foi tradicional inimiga de soluções estatizantes. A propriedade pública a ser preservada, no exemplo acima, referia-se a terras situadas em beiras de estrada, fonte de frequentes conflitos e especulação.

Os documentos selecionados desse período não se detêm na discussão sobre a propriedade dos meios de produção nas cidades. O assunto, aliás, foi apenas mencionado na Declaração da Comissão Central, de fevereiro de 1969, ao se defender a necessidade de reformas estruturais. Essas reformas, esclarecem os autores do documento, não poderiam visar "à defesa ou à melhoria accidental de um 'status quo' em que o lucro é o valor supremo do progresso econômico, a concorrência é a lei única da economia, a propriedade privada dos bens de produção o direito absoluto" (CNBB, 1969, p. 1331).

- Salários e Lucros

A CNBB manteve, nesse segundo período, a abordagem dada anteriormente à questão dos salários e lucros. Condenou os excessos do egoísmo humano, considerando-os responsáveis tanto pela edificação do lucro como critério supremo da atividade econômica, quanto pela redução dos índices de salário, mas não pôs em questão a justiça do instituto do salário e do lucro.

A conjuntura pós-64 trazia a necessidade de enriquecer o

tratamento do tema com alguns aspectos novos. O cerceamento das atividades sindicais, as mudanças na política salarial, que excluiu a barganha entre sindicatos de empregados e empregadores, e o próprio crescimento econômico evidenciavam um elenco de questões que a CNBB não poderia deixar de enfrentar.

O episcopado empenhou-se particularmente em denunciar os inconvenientes da nova política salarial, sobretudo em seus efeitos. Descrevia-a como uma "política de contenção dos salários" (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 981) e responsabilizava-a pelo empobrecimento dos trabalhadores que viviam no meio rural, no interior e na periferia das grandes cidades.

Um dos mecanismos básicos de redução dos salários, segundo os bispos, seria o seu reajuste a níveis inferiores à inflação. Esse expediente estaria agravando particularmente as condições de vida dos trabalhadores que percebem salários mais baixos. "Os trabalhadores urbanos beneficiados por este salário (salário mínimo oficial)" - alertava a CNBB - "vêm progressivamente a diminuição de seu valor real, apesar do seu aumento periódico de valor nominal" (CNBB, 1967b, p. 7).

Efetivamente, a política salarial do período foi responsável pela queda do salário real dos trabalhadores não-qualificados, caracterizando o fenômeno que ficou conhecido como "arrocho salarial". A expressão, aliás, era endossada pelo episcopado (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 981), que via na sua concretização um dos mais sérios obstáculos ao estabelecimento da paz no mundo do trabalho e à promoção do desenvolvimento integral.

A política salarial era criticada, sobretudo, por seus efeitos perversos sobre a distribuição da renda. A redução dos níveis de salário real dos trabalhadores não-qualificados, numa conjuntura de crescimento econômico e aumento de riqueza, estaria contribuindo para agravar ainda mais o problema de concentração da renda e do desnível entre classes sociais.

Mas a CNBB não fornecia apenas motivos éticos para se

enfrentar esses problemas. Indicava também razões ligadas às próprias necessidades de crescimento da economia. Seria necessário, segundo os bispos, "estimular-se o mercado interno, instrumento indispensável à expansão industrial" (CNBB, Regional Sul, 1969, p. 483). Ora, numa situação de contenção salarial, dificilmente ocorreria um aumento significativo no consumo.

Além disso, os bispos consideravam essencial, à promoção do desenvolvimento, a criação de incentivos a uma maior mobilidade social. A rigidez do sistema social brasileiro poderia causar, além da perigosa insatisfação social, uma falta de vitalidade das atividades produtivas e o conseqüente comprometimento dos níveis de crescimento econômico.

A CNBB denunciava, em especial, as situações de injustiça associadas ao salário no meio rural. Ali, as reduções dos salários reais teriam agravado as já precárias condições de trabalho, marcadas por um constante desrespeito à legislação trabalhista. Em conseqüência, estaria crescendo assustadoramente o êxodo rural, levando à periferia das cidades inúmeras famílias que viriam a aumentar as estatísticas de desemprego.

A questão dos lucros não mereceu a mesma atenção dispensada pela CNBB aos salários. Chamava-se apenas atenção para que ele não se convertesse em finalidade única da atividade econômica ou medida do progresso de um País. Embora não se condenasse o lucro, essencial, aliás, à acumulação de capital defendida pela hierarquia (CNBB, 1967b, p. 9), sugeria-se que a nova ordem social a ser instituída não lhe desse lugar de destaque. Haveria que se buscar uma ética mais comunitária, "fundada na participação de todos no bem comum", em substituição à atual ética individualista, "fundada exclusivamente no lucro e no prazer" (CNBB, Comissão Central, 1967, p. 1011).

- Empresa, Investimento e Crédito

A empresa sempre foi considerada pelo episcopado como uma unidade de produção voltada à prestação de um serviço à co-

munidade. E é em função desse serviço que se deveriam orientar os bens da empresa, o processo produtivo e o produto social do trabalho. Além disso, a própria organização interna da empresa deveria refletir a existência de uma comunidade prestadora de serviços. Para tanto, seria necessário instituir-se uma justa distribuição do produto comum e da responsabilidade entre todos os seus participantes.

A realização da verdadeira vocação da empresa exigiria, no entanto, a promoção de reformas de mentalidade e de estruturas que lograssem retirar ao lucro o seu caráter de valor supremo da economia. Só assim a produção poderia constituir-se em serviço, os bens da empresa cumpririam com sua função social e o produto poderia atender, simultaneamente, às necessidades dos consumidores e dos membros da empresa-comunidade.

A acumulação de capital, como já vimos, era considerada essencial ao investimento. O seu lugar de realização, no entanto, não seria a empresa em sua relação com o mercado. Pelo contrário, "essa acumulação será fruto das possibilidades de reduzir o consumo não apenas das camadas médias e inferiores da população mas, sobretudo, das camadas superiores" (CNBB, 1967b, p. 9).

Essa afirmação, feita numa fase de expansão da produção de bens de consumo duráveis, ⁽⁹⁰⁾ é no mínimo intrigante. A redução da demanda por esses produtos teria, evidentemente, o efeito de diminuir as receitas das empresas e, conseqüentemente, os recursos disponíveis à inversão industrial e a formação bruta de capital fixo das empresas. Com isso, a acumulação do capital cairia, contrariando as expectativas do episcopado.

Os investimentos também teriam que obedecer, segundo a CNBB, ao princípio do serviço. Assim, deveriam destinar-se não apenas à aferição de lucro, mas à promoção do desenvolvimento eco-

(90) Ver a respeito Suzigan et alii (1974, pp. 112-113). Observe-se que, segundo os autores, entre 1966 e 1967, período coberto pela avaliação presente no documento da CNBB, a produção de automóveis, por exemplo, aumentou em cerca de 10%.

nômico e do bem-estar social. Para tanto, não se poderia contar só com a boa vontade e espírito comunitário dos investidores. Caberia ao Estado, no exercício de sua função seletiva e orientadora, criar incentivos a inversões em regiões e setores decisivos ao desenvolvimento nacional. Esses motivos integrariam uma "política de investimentos" (CNBB, 1967b, p. 13), que deveria privilegiar as regiões atrasadas, a pesquisa tecnológica; a modernização da indústria e a indústria de base e de bens de capital.

Os bispos eram favoráveis a um maior controle sobre os investimentos estrangeiros realizados no País. Advertiam as autoridades dos possíveis riscos de uma presença crescente de capitais estrangeiros, sobretudo quando investidos em terras ou na exploração de riquezas naturais. Não indicavam, porém, mecanismos mais concretos para se exercer esse controle, como faziam setores nacionalistas da oposição na época, que prescreviam, por exemplo, a aplicação de uma lei mais severa de remessa de lucros.

A CNBB manteve, nesse segundo período, as suas posições básicas com relação ao crédito. Continuou a defender o crédito rural como condição necessária ao desenvolvimento de atividades agrícolas, mas não estendeu a proposta ao meio urbano. O financiamento da produção industrial e do consumo não mereceu uma linha sequer nos documentos do segundo período.

- Questão Agrária

A questão agrária continuou a concentrar as atenções do episcopado no período. Embora poucos documentos incluíssem análises e propostas sobre o meio rural, a bandeira da reforma agrária foi levantada, pelo menos, pela maior parte deles.

Um dos principais problemas do campo, segundo os bispos, era a existência de uma estrutura fundiária altamente concentrada, responsável pela situação de miséria e tensão social vivida pelo agricultor. O episcopado considerava-a "um dos obstáculos que impedem a aceleração do desenvolvimento brasileiro" (CNBB, 1967b, p.9), por perpetuar uma situação de atraso, dificultar o aumento da produção e da produtividade rural e acarretar graves conseqüências so-

ciais, tais como: o êxodo rural, desemprego rural ou urbano e conflitos pela posse da terra.

A concentração da propriedade da terra estava implicando, segundo o episcopado, a inconveniente presença, no meio rural, de latifúndios e minifúndios. A CNBB condenava ao latifúndio não a sua dimensão territorial, mas a falta de desempenho de sua função social. Assim, o problema não seria a existência de grandes propriedades, mas a ausência de aproveitamento econômico das terras, o que caracterizaria a existência de "latifúndio por exploração" ⁽⁹¹⁾ (na nomenclatura do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária - IBRA), endossada pelo bispos (CNBB, Regional Sul, 1969, p. 483). O minifúndio, por sua vez, era reprovado por ser "inapto a proporcionar vida digna ao agricultor" e por apresentar "baixos índices de produtividade" (CNBB, Regional Sul, 1969, p. 483).

A solução apontada para o problema da inadequada distribuição da propriedade da terra era a reforma agrária, compreendida como um "processo de redistribuição maciça da produtividade da terra" (CNBB, Regional Sul, 1969, p. 483). Pretendia-se com isso permitir o acesso à propriedade da terra de numerosas famílias rurais que contribuiriam, assim, para o aumento da produtividade agrícola e ampliação do mercado interno. Essa proposta, acreditavam os bispos, coincidia com as diretrizes governamentais, consubstanciadas na legislação do Governo militar sobre o campo.

(91) O Estado da Terra (Lei nº 4504, de 30/11/64) estabelecia quatro categorias de imóveis rurais: minifúndio, empresa rural, latifúndio por dimensão e latifúndio por exploração.

Para essa classificação, parte-se do conceito de módulo rural, que corresponde à área da propriedade familiar, entendida como o "imóvel rural que, direta e pessoalmente explorado pelo agricultor e sua família, lhes absorva toda a força de trabalho, garantindo-lhes a subsistência e o progresso social e econômico". Sua dimensão é fixada em função da região e do tipo de exploração.

O latifúndio por exploração, segundo o Estatuto, é o imóvel rural com área de um a 600 módulos, que seja mantido inexplorado com fins especulativos, ou seja, deficiente ou inadequadamente explorado. Conforme Graziano da Silva, coord. (1978, p. 38).

A redistribuição da propriedade exigiria, como condição prévia, a desapropriação dos latifúndios por exploração, dos minifúndios e das terras beneficiadas por obras públicas. A desapropriação deveria ser acompanhada de indenização justa e, no caso da desapropriação de minifúndios, da criação de oportunidade de trabalho para os agricultores minifundistas excedentes. A proposta completava-se com a divisão do latifúndio e das terras beneficiadas por obras públicas, com o remembramento dos minifúndios antieconômicos e a distribuição dos novos imóveis rurais às famílias. Aos novos proprietários, deveria garantir-se crédito, assistência técnica e proteção no mercado.

A reforma agrária proposta pela CNBB, no período, apresentava efetivamente alguns pontos de contato com a concepção de reforma agrária contida na legislação rural do Governo. A necessidade de redistribuir a propriedade da terra, a não-inclusão do latifúndio por dimensão entre os imóveis a serem desapropriados, o caráter gradual da reforma eram posições defendidas tanto pelos bispos quanto por documentos dos órgãos governamentais responsáveis pelo setor rural. (92)

No entanto, essa aparente coincidência de propósitos se revelou enganosa nos anos que se seguiram. O Governo deixaria bem clara a sua intenção de não se empenhar pela promoção da reforma agrária, mesmo que com o caráter gradual e restrito apresentado nos documentos oficiais. Além disso, o próprio episcopado modificaria substancialmente a sua percepção sobre as origens dos problemas no campo. Assim, a reforma agrária passaria a constituir, a partir do final do período, um dos mais graves pontos litigiosos entre Estado e Igreja. (93)

Além da reforma agrária, a CNBB propunha algumas medidas para aumentar a produtividade agrícola e fixar o homem à terra. Consistiam elas, basicamente, na assistência técnica aos estabele-

(92) O próprio documento episcopal se encarrega de apontar as posições semelhantes, reportando-se, especialmente, ao Relatório do Grupo de Trabalho Interministerial, criado pelo Decreto nº 63.250, de 18/09/68.

(93) Ver Romano (1979, p. 224). Observe-se que a "Declaração da Comissão Episcopal Regional do Centro Oeste" foi escrita sob o impacto dos crescentes atritos entre Igreja e Estado referentes à questão agrária.

cimentos, no investimento em educação de populações rurais e na concessão de crédito rural à agricultura.

A assistência técnica e a educação eram considerados instrumentos essenciais à elevação do nível técnico da exploração agrícola. Somente com uma formação e orientação adequadas poderia o homem do campo vencer o atraso do meio rural, produzir mais e participar do desenvolvimento nacional.

O crédito rural deveria destinar-se ao financiamento da produção agrícola, à modernização dos estabelecimentos e, sobretudo, à defesa do produtor contra os intermediários. A falta de sistemas de financiamento ao agricultor e as dificuldades de obtenção de créditos oficiais pelos pequenos produtores estariam contribuindo não para diminuir a produtividade agrícola, mas para agravar a situação de subordinação do agricultor ao intermediário, como ocorre na Amazônia com o sistema de "aviamento" (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 973). (94)

A CNBB colocava ainda em questão a natureza da produção rural realizada no País. A predominância de uma agricultura de exportação estaria tornando a economia vulnerável às oscilações dos mercados mundiais e dificultando, simultaneamente, o abastecimento alimentar das cidades e do próprio meio rural. Caberia, pois, ao Estado incentivar preferencialmente a produção de alimentos.

O Poder Público deveria também empenhar-se na criação de condições mais adequadas para o armazenamento e comercialização dos produtos. "A existência de numerosas áreas chamadas 'faminhas' " - denunciavam os bispos da Amazônia - "coincide com a perda de safras em algumas zonas dos planaltos amazônicos, por falta de infra-estrutura de armazenagem, comercialização ou transporte" (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 972).

(94) O "aviamento" é um tradicional sistema de crédito usado na Amazônia. Originou-se durante o surto da borracha, mas está hoje ligado à maioria dos tipos de produção agrícola na região. Funciona através de um intermediário (aviador) que fornece capital de giro (normalmente em espécie: roupas, ferramentas, alimentos) ao agricultor, em troca da produção deste. As condições do 'empréstimo', muitas vezes, mantêm o 'aviado' em débito perpétuo para com o 'aviador'. Conforme Mahar (1978, p. 205).

Além da instalação de armazéns e da realização de outras obras de infra-estrutura, os bispos defendiam uma política de proteção aos preços agrícolas. A fixação de preços mínimos satisfatórios seria não só um incentivo à produção, mas uma maneira de se garantir uma remuneração digna do trabalho do agricultor (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 972).

- Desenvolvimento, Planejamento e Dependência

O desenvolvimento foi um dos temas centrais dos pronunciamentos da CNBB no período. Ocupou lugar de destaque em todos os textos selecionados e ensejou grande número de preceitos éticos por parte da instituição.

O interesse pelo assunto não era novo. Já no período anterior, o desenvolvimento econômico concentrara a atenção do episcopado. No entanto, com a publicação da "Populorum Progressio", em 1967, e a realização dos encontros da CELAM em Mar del Plata e Medellín, a CNBB encontrara todo um arsenal novo para informar os seus pronunciamentos sobre o tema. E o recurso a esse arsenal se faz particularmente necessário, dada as restrições colocadas pelo regime militar à ingerência da Igreja em assuntos considerados de competência exclusiva do Governo. Assim, para falar sobre desenvolvimento, a CNBB reportava-se quase sempre aos textos pontifícios ou do episcopado da América Latina, como parte de sua estratégia para validar as suas posições e defender seu espaço de atuação.

Na trilha dos ensinamentos de Paulo VI, a CNBB considerava o desenvolvimento não apenas como um anseio nacional, mas como uma necessidade concreta, colocada pelo momento histórico vivido pelo País. O desenvolvimento econômico seria o único caminho para superar o atraso e a miséria e alcançar o status de nação soberana.

Para tanto, porém, o desenvolvimento não poderia ser compreendido como mero crescimento econômico. Deveria estar "enraizado na justiça e no intransigente respeito à liberdade e aos direitos da pessoa humana" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Centro-Oeste, 1972, p. 73).

O "desenvolvimento integral" exigiria ainda a realização de uma autêntica promoção humana que visasse à participação da comunidade tanto nos frutos quanto na própria definição dos caminhos do desenvolvimento nacional. Nenhuma parcela da população poderia, portanto, ser excluída do processo de desenvolvimento.

Essa formulação ganhava especial significado diante do contexto em que era apresentada. A aceleração do crescimento econômico, verificada no período, não havia sido acompanhada pela superação da miséria e das condições precárias de vida de boa parte da população. Pelo contrário, a queda no salário real dos trabalhadores não-qualificados e a intensificação do êxodo rural levaram o País a uma situação de forçada convivência entre crescimento e pobreza. Além disso, o cerceamento às atividades sindicais e a movimentos políticos excluía do cenário em que se davam as definições dos rumos da economia brasileira uma parte significativa senão de seus antigos atores, ao menos de seus figurantes.

Diante desse quadro, a CNBB, no exercício do que considerava o seu "dever de colaborar com aqueles que tem o encargo do bem comum" (CNBB, Comissão Central, 1968, p. 962), alertava as autoridades sobre os riscos da adoção de um modelo de desenvolvimento excludente. "A participação consciente de todos no processo de desenvolvimento", advertiam, "é indispensável à segurança que a nação aspira" (CNBB, 1968b, p. 446).

Para se enfrentar as exigências do desenvolvimento brasileiro, a CNBB prescrevia o mesmo remédio indicado no período anterior: a realização de "urgentes e corajosas reformas de mentalidade e de estruturas" (CNBB, 1968b, p. 445). No entanto, apesar da frequência com que se referia à necessidade dessas reformas, a instituição não esclarecia a natureza das transformações a serem introduzidas e os setores que deveriam ser por elas afetados, ao contrário do que aconteceu no primeiro período. A única reforma explicitada nos textos era a reforma agrária.

Mas se não apareceram mais nos documentos listagens de reformas a serem promovidas, isso não significa que os bispos es-

tivessem evitando de fazer propostas. Continuavam a fazê-las, porém com o cuidado próprio de quem não tem mais o interlocutor como aliado certo.

A CNBB propunha, em primeiro lugar, uma melhor distribuição da renda nacional. A concretização da proposta, acreditava-se, acarretaria tanto a desejável paz social como a ampliação do mercado interno, indispensável ao progresso industrial. Criaria, também, condições para provocar maior mobilidade social, necessária para tornar o "sistema mais funcional e dinâmico, capaz de elevar rapidamente os níveis de crescimento econômico e social" (CNBB, 1967b, p. 9).

Outra proposta formulada pela hierarquia, para se promover o desenvolvimento econômico, era a realização de uma reforma agrária que alterasse profundamente a estrutura fundiária vigente no País. Só assim seria possível, segundo os bispos, vencer o tradicional atraso do setor rural e enfrentar, simultaneamente, um dos principais obstáculos colocados ao desenvolvimento industrial.

Com relação às atividades industriais, prescreveram a intensificação da pesquisa tecnológica voltada ao aproveitamento de matérias-primas brasileiras e à absorção de mão-de-obra. Propunham também a promoção das indústrias de base e de bens de capital, consideradas "setores autopropulsores do desenvolvimento industrial" (CNBB, 1967b, p. 13).

Os bispos indicavam, ainda, a necessidade de integrar as diversas regiões no processo de desenvolvimento do País. Para tanto, seria necessário o empenho efetivo do Poder Público para superar as disparidades inter-regionais de renda e de nível de civilização.

Os documentos regionais selecionados abordam a problemática específica de três regiões: a Amazônia, o Sul e o Centro-Oeste. As análises elaboradas apresentam, contudo, níveis de profundidade diferentes. Apenas no caso da Amazônia foi feito um diagnóstico mais completo da economia da região. Seria útil, pois,

determo-nos um pouco sobre as propostas episcopais para o desenvolvimento amazônico.

Os prelados da Amazônia consideravam a região subdesenvolvida. Propunham a adoção de uma política de desenvolvimento regional, financiada por incentivos fiscais, que a retirasse da situação de atraso e lhe permitisse acompanhar o progresso do resto do País.

Essa política deveria enfrentar os problemas básicos da economia da região, decorrentes, em grande parte, do peso excessivo do extrativismo na geração de renda e emprego. A predominância dessa atividade estaria levando, segundo os bispos, à dispersão da população rural e a uma crescente instabilidade da economia, dada a destinação de seus produtos aos mercados internacionais. Além disso, a precariedade das demais atividades produtivas e o interesse de grupos estrangeiros nos produtos do extrativismo fariam com que uma parcela grande da renda fosse remetida para fora da Amazônia.

Outra ordem de problemas apontada referia-se ao isolamento da região em relação ao resto do País. Essa situação estaria sendo particularmente agravada pela manutenção de um deficiente sistema de estradas. Com isso, seria afetado não só o frágil comércio amazônico, como também o nível de civilização dos habitantes locais, concretizado em modos de ser, trabalhar e pensar anteriores ao que a civilização industrial teria proporcionado ao progresso da humanidade como um todo (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 917). Esse isolamento traria, ainda, um grave risco à segurança nacional. Afinal, apesar dos graves problemas que estariam condenando a economia da região ao atraso, a Amazônia encerrava riquezas francamente exploráveis. Assim, "a Amazônia brasileira", alertavam os bispos, "é como se fosse uma porção de terras expostas ao mundo, sem defesa" (CNBB, Regional Norte, 1969, p. 974).

A Hierarquia reconhecia os esforços governamentais para enfrentar o subdesenvolvimento da região. Saudava, em especial, o lançamento da "Operação Amazônia", que havia resultado na criação

da SUDAM. ⁽⁹⁵⁾ Considerava, contudo, as medidas tomadas insuficientes e ineficazes. Essa ineficácia se devia, segundo os prelados, à ambigüidade da ação governamental, que promovia movimentos para desenvolver a Amazônia e, simultaneamente, cortava-lhe os recursos necessários a esse desenvolvimento. ⁽⁹⁶⁾

A CNBB continuou a associar, nesse segundo período, desenvolvimento a planejamento. "Na atual situação de um país subdesenvolvido" - afirmava - "o desenvolvimento não poderá surgir como geração espontânea. O desenvolvimento brasileiro requer planejamento, em função de objetivos preestabelecidos". (CNBB, 1967b, p.9). O planejamento teria a finalidade básica de imprimir racionalidade aos processos econômicos e sociais.

Para que cumprisse sua função seria necessário, contudo, que o planejamento fosse participativo, ou seja, que contasse com a participação da comunidade na definição de seus objetivos. Caso contrário, o processo de planejamento poderia tornar-se "tecnocracia, instrumento de dominação" (CNBB, 1968, p. 446).

Mas não bastaria que o planejamento fosse participativo

(95) A "Operação Amazônia" consistiu num conjunto de leis aprovadas em fins de 1966 e início de 1967, com o intuito de implementar uma nova política de desenvolvimento regional para a Amazônia. Definiu um modelo de desenvolvimento semelhante ao aplicado no Nordeste, baseado na industrialização via substituição de importações, financiado por capital privado externo e interno. Esse capital deveria ser atraído por meio de mecanismos monetários e fiscais apropriados. Criou também a estrutura administrativa básica para implantação da nova política de desenvolvimento regional. Substituiu a antiga SPVEA pela SUDAM - Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia e fundou o Banco da Amazônia para ser o seu agente financeiro. Conforme Mahar (1978, pp. 22-23).

(96) Os bispos se referiam à supressão do dispositivo constitucional, a que já nos referimos, que concedia 3% da Renda Tributária da União, para serem aplicados na Amazônia. Ver CNBB, Regional Norte, 1969, p. 979.

para realizar sua verdadeira vocação. Deveria também ter por objeto central o homem, possibilitando-lhe, assim não só o progresso técnico como também uma descoberta de seu valor como pessoa. A ausência do homem no horizonte dos planejamentos globais poderia levar, segundo a CNBB à "trituração da pessoa pela máquina do Estado ou da Economia" (CNBB, 1970, p. 18).

A CNBB atribuía ao Estado o papel de subsidiar a iniciativa privada, coordenando-lhe os esforços para promover o desenvolvimento integral do País. Assim, caberia ao Poder Público, além de zelar pelo bem estar social, criar incentivos fiscais e obras de infra-estrutura para dirigir os investimentos privados para os setores autopropulsores do desenvolvimento.

O episcopado defendia a maior independência da economia nacional ante os países desenvolvidos. Não parecia acreditar que o mero crescimento econômico assegurasse a independência. Pelo contrário, apesar de reconhecer a aceleração do ritmo de crescimento, apontava a necessidade de adotar um modelo alternativo de desenvolvimento, fundado no melhor aproveitamento de nossos recursos naturais e na expansão das indústrias de base e de bens de capital.

A independência econômica, porém, só poderia-se efetivar se houvesse maior integração entre os países da América Latina. "Nenhum país do continente" - explicavam os bispos - "poderá sozinho enfrentar as grandes forças e ambições que pretendem dividir, entre si, o Mundo" (CNBB, Comissão Central, 1969, p. 473). Assim, propunham a criação de um Mercado Comum Latino-Americano para fazer frente à estreiteza dos mercados. Advertiam, porém, que de nada serviria o Mercado Comum se nascesse como satélite de algum dos blocos econômicos mundiais ou se surgisse sob a hegemonia de um dos países latino-americanos.

3.5 - A CRÍTICA AO MODELO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO (3º PERÍODO: 1973-1982)

A 06 de maio de 1973, dois documentos episcopais foram publicados em duas regiões diferentes do País, aparentemente com o mesmo propósito: desnudar os efeitos perversos do modelo brasileiro de desenvolvimento: o "Eu Ouvi os Clamores de Meu Povo", elaborado por bispos e superiores religiosos do Nordeste, (1973) e o "Marginalização de um Povo", assumido por seis bispos do Centro-Oeste (1973). Os documentos não levavam a assinatura da CNBB e a linguagem que neles aparece também não era a usada em textos oficiais da instituição. No entanto, esses documentos regionais inauguraram uma nova postura diante do regime e da sua política econômica, que seria endossada integralmente pela CNBB.

De fato, nesse terceiro período, a CNBB iria abandonar a atitude de excessiva prudência com que apontava os descaminhos da ação governamental na fase anterior. A partir de 1973, passou a imprimir à sua análise do desenvolvimento econômico brasileiro uma abordagem mais orgânica e articulada, procurando identificar as raízes comuns dos diversos problemas observados. Assim, não mais se atribuía o papel de mera defensora das exigências éticas do desenvolvimento, responsável por alertar as autoridades sobre eventuais desvios da política econômica. Propunha-se, agora, a pesquisar as causas dos desvios e, quando as descobria, denunciava-as sem medo.

Três fatores básicos contribuíram para sedimentar a nova postura adotada pela instituição: a divulgação da Teologia da Libertação, que ganharia inúmeros adeptos do meio católico; a desaceleração do ritmo de crescimento econômico, verificada a partir de 74; e a crescente utilização, entre os teóricos, de modelos para explicar a realidade econômica (Cf. Mântega, 1984, pp. 77-78).

A Teologia da Libertação nasceu da necessidade de parcelas do clero brasileiro e latino-americano de fundamento teológico a experiência de trabalho pastoral popular, que se desenvolvera a partir do início dos anos 60. Os princípios básicos da teologia tradicional, centrados na busca da salvação eterna in-

dividual, pareciam-lhe limitados e insuficientes. Cumpria, pois, estruturar uma nova modalidade de reflexão teológica que privilegiasse o engajamento social específico à prática adotada. Assim surgiu a Teologia da Libertação, com a proposta de exprimir "o caminho da uma Igreja libertadora, que se insere no meio do povo, que deseja a transformação social a partir da fé" (Boff & Boff, 1979, p. 24).

A Conferência de Medellín teve um papel importante na gestação da Teologia da Libertação. Consagrou o discurso sobre a libertação, apontou a existência do "pecado social", responsável pela "injustiça estrutural" que estaria dominando o contexto social latino-americano. Porém, foi apenas a partir de 1971, com a publicação da obra "Teologia da Libertação", do teólogo peruano Gustavo Gutierrez, que se pôde constatar a presença de um conjunto sistematizado de preceitos teológicos efetivamente distintos dos da teologia tradicional. (97)

A Teologia da Libertação reestruturava a reflexão teológica em alguns aspectos básicos. Abandonava, em primeiro lugar, o dualismo céu-terra da teologia tradicional e afirmava a história terrena como a única história existente (Gutierrez, 1976, p. 129). Definia a salvação não mais como um caminho individual, mas como um "processo de libertação que se dá na única história que existe, para o qual é essencial a libertação econômico-social e política, como infra-estrutura para a erradicação do pecado do homem e para a criação do homem novo" (Gotay, 1987, p. 156). Com isso, procurava-se romper com a interpretação essencialista de pecado, substituindo-a por uma concepção do pecado como fato social e histórico. O pecado, para a Teologia da Libertação, existiria em "estruturas opressoras, na exploração do homem pelo homem, na dominação e escravidão de povos, raças e classes sociais" (Gutierrez, 1976, p. 153). A sua superação exigiria, portanto, a remoção das estruturas opressivas, o que se daria pela concretização do projeto histórico de

(97) Estamos chamando de teologia tradicional à teologia de raízes tomista e agostiniana nas formulações que recebeu na América Latina, especialmente antes da Conferência de Medellín. Assim, incluímos nessa categoria também a Teologia de Desenvolvimento.

construção do Reino de Deus.

Para tanto, seria necessária uma iniciativa histórica que assegurasse a "passagem do processo de produção capitalista ao processo de produção socialista" e que se orientasse para "uma sociedade em que, dominada a natureza, criadas as condições de uma produção socializada da riqueza, supressa a apropriação privada da mais valia, estabelecido o socialismo, possa o homem começar a viver livre e humanamente" (Gutierrez, 1976, p. 37).

A Teologia da Libertação foi introduzida no Brasil no início dos anos 70, tendo desde então, influência decisiva sobre o trabalho pastoral da Igreja. A partir daí, os principais movimentos leigos católicos e setores significativos do clero não só endossariam as teses da Teologia da Libertação como as assumiriam como verdadeiro roteiro da ação. No mesmo sentido, os debates travados no interior da Igreja, os cursos oferecidos para padres e leigos e as publicações de teólogos passaram a ter como um dos temas básicos a libertação. Em suma, a Teologia da Libertação colocou-se como alternativa concreta de reflexão teológica que não podia ser relevada por qualquer instância da organização eclesiástica e, muito menos, pela Hierarquia.

Embora a CNBB não tivesse, em momento algum, assumido como suas as teses da Teologia da Libertação, os documentos oficiais da instituição, nesse terceiro período, revelam forte influência daquela corrente teológica. A extensão dessa ascendência, porém, varia de documento para documento, evidenciando a existência de um intenso embate de idéias no interior da CNBB.

O segundo fator que contribuiu para definir uma nova postura por parte da CNBB foi a desaceleração do ritmo de crescimento da economia, verificada a partir de 1974. O esgotamento do "milagre econômico" ou do excepcional desempenho da economia brasileira entre 1968/73 havia posto a nu os limites de uma política econômica voltada, basicamente, para a maximização da taxa de crescimento do produto a curto prazo (Malan & Luz, 1977, pp. 34-48). Além disso, os mecanismos de financiamento do milagre foram aos poucos mostrando a sua outra face, sobretudo por meio do aumento das dívidas ex-

terna e interna, dos desequilíbrios do balanço de pagamento, do agravamento das condições de vida dos trabalhadores, consequência direta do "arrocho salarial".

A CNBB havia denunciado, no período anterior, as consequências sociais da política econômica do Governo. Mas foi apenas a partir de 73, quando se tornaram claros os efeitos perversos do "milagre", que ela se empenhou numa crítica mais completa ao que chamava, em inúmeros documentos, de "modelo brasileiro de desenvolvimento". Assim, passou a abordar as dificuldades sociais e econômicas do período pós-milagre não mais como meras consequências da má condução da política econômica, mas sobretudo como aspectos inerentes ao próprio "modelo". Para se lidar, com as consequências da política econômica, os bispos recomendavam "que as autoridades questionem a própria política, segundo a qual vêm pautando o planejamento nacional", já que "não é mais possível atenuar os efeitos sem atingir as causas", (CNBB, 1979, pp. 34-48).

A CNBB foi também influenciada pela crescente utilização, nos meios teóricos, de modelos para explicar a realidade econômica ou social. O uso de modelos econômicos havia surgido no Brasil no início dos anos 60, com Celso Furtado e Ignácio Rangel, tendo-se ampliado significativamente desde então. Com esses modelos, procurava-se analisar a economia brasileira não mais a partir de aspectos parciais, mas por meio de sistemas conceituais mais complexos e abrangentes.

Esse esforço de sistematização não passou despercebido pelo episcopado. A CNBB via-se às voltas, por essa época, com os limites de suas próprias formulações sobre a vida econômica e social. Assim, procurou introduzir em seus documentos a mesma tentativa de articulação e integração de elementos de análise que os modelos privilegiavam.

Isso não significa que a CNBB tivesse utilizado em suas análises algum dos modelos econômicos em voga no período. Embora buscasse identificar as raízes comuns dos principais problemas econômicos e sociais do País e fizesse frequentemente alusão às

"contradições a que o modelo de desenvolvimento adotado pela país tem levado" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul 1, 1981, p. 32), a instituição não definia as características básicas desse modelo, apenas elencando suas consequências. A-sim, torna-se difícil, e até precário, identificar uma pretensa filiação teórica da CNBB a alguma linha de interpretação constituída a partir do uso de um modelo econômico.

Os documentos do período 1973/82 levam a marca dos três fatores assinalados: a Teologia da Libertação, a desaceleração econômica e a utilização de modelos. A conjunção das três influências resultou em textos mais analíticos, mais críticos e, portanto, mais polêmicos. Assim, como era de se esperar, não foram bem recebidos pelo Governo. Pelo contrário, a sua publicação acarretou certa intensificação dos conflitos entre Igreja e Estado. As autoridades não podiam ver com bons olhos a divulgação de documentos que, além de condenar a política econômica do Governo, avalisavam toda uma prática pastoral voltada à organização dos trabalhadores e marginalizados, para pôr fim a uma ordem social "fundada sobre uma injustiça estrutural" (CNBB, 1979, p. 8).

3.5.1 - Os Documentos Analisados

Os documentos do terceiro período revelam uma CNBB menos voltada à autodefesa e efetivamente engajada num processo de transformação social. Os longos trechos em que a instituição defendia, nos documentos do segundo período, o seu direito de se posicionar ante a problemas da atualidade foram substituídos, nos textos dessa terceira fase, pela denúncia de uma ordem social opressiva e pelo anúncio de uma nova sociedade, mais fraterna e justa.

Isso não significa, no entanto, que a Hierarquia tivesse deixado de defender o seu espaço de atuação. Na verdade, a Igreja percebeu que não poderia contar com o Poder Público e que não compensavam tantos esforços para atrair a boa vontade de um Governo que permanecia surdo a seus apelos, ignorando-a ao tomar decisões, e interpretava como subversão qualquer referência a imperativos

éticos do desenvolvimento.

Por outro lado, desenvolveu-se na instituição, como descreve acertadamente Bruneau (1979, p. 95), uma "///.../ consciência de que a Igreja não tem influência na sociedade". O grupo de católicos que efetivamente seguia os ensinamentos eclesiásticos e praticava os ritos, diminuía a cada dia e a Igreja não dispunha mais de um laicato preparado e engajado. "A presença e a atuação direta da Igreja institucional nas realidades terrestres, no conjunto, parecem ter diminuído", diagnosticavam os bispos (CNBB, 1975, p. 470). Fazia-se, pois, necessária uma revisão do projeto de influência institucional adotado pela Igreja. Foi o que aconteceu, como vimos há pouco. Definiu-se, nos fins dos anos 70, um novo modelo de influência, no qual a Igreja opta por trabalhar principalmente com as camadas sociais mais baixas, ajudando-as a buscar a sua libertação (Cf. Bruneau, 1979, p. 94).

Selecionamos 12 documentos para servir de base à reconstituição do pensamento econômico da CNBB no período. Desses documentos, três são regionais e nove nacionais.

Os dois documentos que inauguraram o terceiro período - "Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo" e "Marginalização de um Povo" - foram incluídos no conjunto de textos a ser analisado, apesar de não se constituírem em documentos oficiais da CNBB. Os motivos da inclusão prendem-se ao papel que tiveram na formação do pensamento da instituição característico do terceiro período. Nos dois textos aparecem, com contornos bem nítidos, o novo projeto de influência da Igreja e alguns elementos de análise que seriam endossados pela CNBB nos anos que seguiram à sua publicação, como a busca das causas especificamente econômicas (e não apenas morais) dos problemas vividos pelo povo oprimido ou a identificação das consequências do modelo de desenvolvimento vigente no País.

"Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo", a declaração de bispos e superiores do Nordeste, consistiu num veemente libelo contra a opressão, a marginalização e a miséria do homem nordestino. O texto contém um diagnóstico bastante desfavorável sobre as con-

dições de vida na região, marcadas pelo desemprego e subemprego, pela fome, pelos contrastes sociais e por insuficiências no setor educacional e sanitário. Esses problemas eram atribuídos pelos bispos à política econômica do Governo militar e à própria existência de relações capitalistas de produção que "dão obrigatoriamente origem à uma sociedade de classes marcada pela discriminação e pela injustiça" (1973, p. 29). A situação, de acordo com o episcopado da região, não estaria sendo corrigida ou atenuada pelo advento do "milagre econômico". Ao contrário, o milagre teria aprofundado as disparidades de desenvolvimento entre regiões, fomentando a marginalização social e aumentando a dependência do País com relação ao capital estrangeiro.

O documento teve sua publicação proibida na imprensa do País, mas foi amplamente divulgada no Exterior. Aqui obteve grande repercussão, não apenas pelo seu conteúdo, desconhecido, aliás, da maioria dos católicos na época, mas pela polêmica que suscitou, envolvendo, por um lado, o jornal "O Estado de S. Paulo" e o Pe. Antonio da Fonseca, cuja identidade não pôde ser estabelecida nos meios eclesiásticos e, por outro, a Arquidiocese de São Paulo.

O "Estado de S. Paulo" acusava o documento de pregar uma doutrina econômica baseada "nos princípios ditados por Marx e Lenin" (O Estado de S. Paulo, 1973, p. 3) e, para reforçar sua posição, publicou num artigo do Pe. Antonio da Fonseca que procurava provar que o documento se contrapunha à Doutrina Social da Igreja (Fonseca, 1973, p. 20). A Cúria Arquidiocesana, contudo, veio a público esclarecer que não existia um padre com esse nome nos arquivos da Igreja. Alguns dias depois, o jornal publicou um novo artigo, dessa vez por um sacerdote reconhecido, Pe. José Narino de Campos, contendo um parecer um pouco menos desfavorável à declaração dos Bispos Nordestinos (Campos, 1973, p. 21).

O documento dos Bispos do Centro-Oeste, "Marginalização de um Povo - Grito das Igrejas", foi elaborado em linguagem extremamente didática, sinal evidente de que se destinava a um público diverso dos tradicionais leitores de declarações eclesiásticas. Abordava as condições de vida da população e a estrutura

da produção agrícola na região, enveredando-se, a seguir, por uma análise mais geral da situação no meio rural e do funcionamento do capitalismo no Brasil. Numa linha semelhante ao documento "Eu Ouvi os Clamores do meu Povo", os bispos do Centro-Oeste denunciavam o empobrecimento crescente dos trabalhadores e desempregados, a concentração da propriedade da terra, a exploração do trabalho e o desrespeito à legislação rural. Essa ordem de coisas estaria associada ao sistema capitalista, "o mal maior", o pecado acumulado, a raiz estragada, a árvore que produz esses frutos que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria" (Bispos do Centro-Oeste, 1973, p. 42). Cumpriria, pois, vencê-lo e substituí-lo por um mundo novo que superasse a propriedade privada dos meios de produção.

Dois anos após a publicação dos dois documentos, a CNBB divulgou um texto extenso - "Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja" -, em que definia as suas linhas de ação para o período de 1975/78. O documento resultou das discussões realizadas na XIV Assembléia Geral da CNBB, reunida em Itaici, de 19 a 27 de novembro de 1974. Pretendia-se constituir em um instrumento de planejamento da ação pastoral da Igreja no Brasil, dentro da proposta do Plano Pastoral de Conjunto aprovado em 1965.

O documento se inicia com uma análise da sociedade brasileira em que se contatava a perda da influência da Igreja ante a predominância da religiosidade popular no campo e a crescente secularização do meio urbano. Esse processo estaria sendo agravado pela rápida modernização da sociedade brasileira, responsável por alterações profundas nas relações sociais, costumes e, em especial, por ameaçar a existência da família com a veiculação, nos meios de comunicação social, de "uma concepção de sexualidade e do lucro" que "contrasta com a concepção cristã dos valores familiares" (CNBB, 1975, p. 467).

Com base nesse diagnóstico, os bispos propunham um extenso plano de ação, com o claro intuito de recompor a influência perdida. Mantendo os objetivos gerais e as linhas de trabalho do

Plano Pastoral de Conjunto, a CNBB programava uma modificação da estrutura interna da Igreja, valorizando o papel das Comunidades Eclesiais de Base ⁽⁹⁸⁾ e a participação do laicato. No mesmo sentido, indicava os novos rumos de sua ação pastoral, centrados agora numa mensagem de "libertação dos homens da escravidão do pecado e de todas as suas conseqüências, como são todas as formas de injustiça e de opressão" (CNBB, 1975, p. 595).

Em 1976, diante do agravamento dos conflitos envolvendo a Igreja e o Estado, foi publicada uma declaração da Comissão Representativa da CNBB, intitulada "Comunicação Pastoral ao Povo de Deus" (CNBB, 1977). A divulgação do documento, que havia sido elaborada em outubro de 1976, foi adiada para fins de novembro, depois das eleições municipais, para que não se acusasse os bispos de estar fazendo política.

Nessa declaração, a CNBB relatava uma série de episódios ocorridos na época, que caracterizavam a intensificação da perseguição a elementos do clero e a opositores do regime militar. Entre esses fatos se destacavam o assassinato dos sacerdotes Pe. Rodolfo Lunkenbein, Pe. João Bosco Penido Burnier e o sequestro do bispo Dom Adriano Hipólito, da Diocese de Nova Iguaçu. A situação de violência, segundo os bispos, teria sua origem em problemas decorrentes do modelo econômico e político adotado no País, tais como: as injustiças sofridas pelos pobres, a impunidade de policiais criminosos, a má distribuição da terra, o massacre dos índios e o sacrifício da segurança individual em nome da ideologia da segurança nacional. Diante disso, os bispos prescreveram o engajamento efetivo da Igreja em defesa dos fracos e oprimidos e na

(98) As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) consistem em pequenos grupos de católicos organizados em torno da paróquia (urbana) e da capela (rural) por iniciativa de leigos, padres ou bispos. Surgiram nos anos 60, na Arquidiocese de Natal, e rapidamente se espalharam pelo País. São hoje tomadas como "instrumentos privilegiados para uma intervenção da Igreja na realidade social" (Cf. Frei Betto, 1981; Pierucci, 1982, Camargo, 1982 e Cardoso, 1982).

luta contra uma "ordem social marcada por injustiças e propícia à violência" (CNBB, 1977g, p. 21).

Posição semelhante foi defendida no documento "Exigências Cristãs de uma Ordem Política" (CNBB, 1980b), aprovado pela XV Assembleia Geral da instituição, realizada em fevereiro de 1977. O texto denuncia algumas situações de injustiça, como a existência de marginalização social e falta de participação política da população, e oferece a colaboração da Igreja na discussão sobre o modelo de sociedade política adotado no País.

Para tanto, partia de uma análise do papel do Estado, enquanto "organização da autoridade política". Nessa acepção, o Estado seria "uma instância relativamente recente na história da humanidade; muito antes deles, já existiam pessoas humanas, famílias e instituições, com deveres e obrigações definidas e com direitos naturais e inalienáveis" (CNBB, 1980b, p. 8). O Estado teria surgido a partir da própria natureza social dos homens, com a tarefa de realizar um bem comum que eles, isoladamente, não poderiam alcançar. Nesse sentido, o Estado não poderia sobrepor-se à pessoa humana. Só essa seria o "sujeito de naturais inalienáveis", a "origem, centro e fim da sociedade" (CNBB, 1980b, p. 10). As pessoas deveriam subordinar-se ao Estado apenas no que se refere à execução desse fim, ou seja, ao bem comum e à plena realização da condição humana.

Os bispos defendiam, no documento, a instituição de um Estado de Direito, caracterizado por uma situação jurídica estável "na qual as pessoas, as famílias e as instituições gozam de seus direitos, e têm possibilidade concretas e garantias jurídicas e eficazes para defendê-los e reivindicá-los legalmente" (CNBB, 1980b, p. 10). Assim constituído, o Estado deveria promover os grupos intermediários e, com o seu apoio, buscar o fim da marginalização social e dos demais problemas que estariam afligindo a população.

Outro documento foi divulgado no início de 1978. Trata-se do

texto-base da Campanha da Fraternidade daquele ano, o "Fraternidade no Mundo do Trabalho" (CNBB, 1977). Elaborado numa época em que o movimento operário se preparava para voltar à cena, o documento não poderia ter escolhido tema mais propício. De fato, naquele mesmo ano, parte das exigências éticas elencadas pela Comissão Episcopal da CNBB como postulados da justiça no campo de trabalho, reapareceriam sob a forma de reivindicações dos trabalhadores de São Paulo em greve. Dentre elas, se destacavam as exigências de salários justos e suficientes, de direitos de livre associação e a criação de condições justas e humanas no trabalho. Esses postulados de justiça decorreriam de uma Teologia do Trabalho, segundo a qual o homem cooperaria por meio de seu trabalho com o Criador e, portanto, deveria "assumir na alegria o seu trabalho e o direito do trabalhador a condições dignas e justas para trabalhar" (CNBB, 1977h, p.9).

Em 1979, a CNBB divulgou dois documentos relevantes para nossa análise: "Subsídios para uma Política Social" (CNBB, 1979) e "Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil" (CNBB, 1980c). Nos dois havia o compromisso explícito de procurar concretizar para o Brasil as conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla, naquele mesmo ano.

O primeiro documento consiste num estudo encomendado ao IBRADES, (99) e assumido pela Comissão Episcopal de Pastoral da CNBB, sobre a crise econômica e os caminhos para sua superação. Contém severas críticas à "política econômica brasileira" que "historicamente funcionou, atingindo até mesmo por vezes taxas miraculosas de crescimento, mas sempre apoiada sobre uma injustiça estrutural. Durante muito tempo - conforme os autores - a economia foi bem ou supostamente bem e o povo realmente mal" (CNBB, 1979, p. 8).

O documento detinha-se particularmente sobre as consequências dessa política econômica, atribuindo-lhe a responsabilidade pelas precárias condições de vida da população, pela concentração da renda, pelo aumento da dependência em relação ao capital estar

(99) O IBRADES - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento é um órgão anexo à CNBB, criado em 1968 por convênio entre a Conferência e a Província Centro-Oeste dos jesuítas do Brasil. Seu objetivo é colaborar com a CNBB na área de Pastoral social, através de estudos e pesquisas, assessoria à linha 6 da CNBB e formação de agentes pastorais.

geiro e pela especulação. Propunha a adoção de uma política alternativa que promovesse a defesa dos salários reais, incentivasse os investimentos voltados para destinação social e coletiva, regulasse o estatuto do uso e da posse do solo urbano, promovesse a reforma agrária e incentivasse a produção para o consumo interno. Para tanto, sugeria-se a reorientação do modelo de desenvolvimento que estaria inspirando a política econômica do Governo de forma a melhorar a qualidade de vida da população. Seria necessário, nesse sentido "buscar a paz interna pela justiça, buscar a justiça pelo atendimento das mais humildes aspirações de um povo que sofre, descobrir formas de realização humana a menores custos ecológicos" (CNBB, 1979, pp. 35-36).

O texto desagradou ao Governo na época. O líder governista no Senado, Jarbas Passarinho, criticou violentamente o documento, afirmando que ele estaria interferindo no domínio temporal e nos assuntos reservados às políticas governamentais. Contestou também as críticas feitas pela CNBB ao modelo econômico brasileiro, alegando que a concentração de renda não seria consequência exclusiva da política econômica dos Governos pós-64. "Ela foi concentradora em Governos populistas, em Governos populares e continuou concentradora até 1978" (O Estado de S. Paulo, 1979, p. 11).

O senador, ao que parece, deve ter feito uma leitura muito apressada do texto. Os autores do "Subsídios" consideravam a concentração da renda, como vimos, como consequência da política econômica historicamente adotada no País. Ou seja, não atribuíram a esse ou àquele Governo a responsabilidade pelo seu surgimento.

Além disso, Jarbas Passarinho revelou desconhecer a identidade de seus adversários ao ponderar que a Igreja estaria respaldando as afirmativas de uma facção econômica: a do IBRADES" (O Estado de S. Paulo, 1979, p. 11). Ora, o IBRADES era um organismo anexo à CNBB; assim seria natural que a Igreja respaldasse suas colocações.

Outro documento publicado em 1979, "Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil", consistiu em um instrumento

de definição dos grandes rumos a serem tomados pela Igreja no período 1979/82. Nos moldes do documento congênere, aprovado para a fase 1975/78, incluía uma análise da sociedade brasileira, a definição de um objetivo geral e a discriminação de linhas de ação pastoral.

A sociedade brasileira era descrita como uma sociedade em transformação, marcada pela constituição de novos valores religiosos e pelo agravamento das conseqüências do modelo de desenvolvimento imposto ao País. Existiriam, contudo, convivendo com as tendências que "conspiram contra uma sociedade fraterna" (CNBB, 1980c, p. 11), forças opostas que tenderiam a levar à criação de formas de vida social mais comunitárias e participativas. Essas forças deveriam ser apoiadas e promovidas pela instituição eclesiástica.

A definição do objetivo geral da ação pastoral incorporava os principais elementos dessa caracterização da sociedade brasileira. Em vez de reproduzirem, como fizeram ao fixar as diretrizes para o período 1975/78, o objetivo geral do Plano Pastoral de Conjunto, os bispos formularam um novo, mais coerente com o tipo de reflexão teológica e com o projeto de influência característico dessa terceira fase. O objetivo geral da ação pastoral passou a ser expresso nos seguintes termos: "Evangelizar a sociedade brasileira em transformação, a partir da opção pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando à construção de uma sociedade fraterna, anunciando, assim, o Reino definitivo" (CNBB, 1980c, p. 7). (100)

A partir desse objetivo, definiam-se as linhas de ação pastoral, que permaneceram as mesmas do Plano Pastoral de Conjunto. A perspectiva de opção preferencial pelos pobres foi, contudo, destacada na descrição de cada linha, marcando assim a diferença entre esse instrumento de planejamento pastoral e os anteriormente aprovados pela CNBB.

(100) A virgulação é nossa; o texto apresenta a frase na forma de tópicos sequenciais.

Em fevereiro de 1980, a CNBB divulgou outro documento de grande impacto, intitulado "Igreja e Problemas da Terra" (CNBB, 1980). O texto, aprovado pela XVIII Assembléia da CNBB, abordava a preocupação tradicional da instituição com a problemática da posse da terra no País. Contudo, o tema ganhava novo alento com a fundação, em 1975, da Comissão de Terras, futura Comissão Pastoral da Terra (CPT), que viria a ter presença atuante na defesa dos trabalhadores rurais, posseiros e agricultores sem terra.⁽¹⁰¹⁾

A declaração partia de um diagnóstico sobre a situação no meio rural, em que se apontava a crescente concentração da propriedade da terra no País e as graves consequências sociais da política econômica adotada para o setor. Os lavradores estariam sendo progressivamente expulsos das terras em que trabalhavam e encontrando cada vez menos oportunidades de trabalho. Quando encontravam, lamentavam os bispos, as condições eram desumanas e insatisfatórias.

A solução para essa ordem de coisas passaria necessariamente por uma reforma agrária que possibilitasse ao homem do campo o acesso à terra e condições favoráveis para o seu cultivo. A problemática dos trabalhadores rurais e urbanos, no entanto, só seria superada mediante uma modificação da mentalidade e da estrutura em que funciona a sociedade. "Enquanto o sistema político-econômico estiver a favor dos lucros do pequeno número de capitalistas, e enquanto o modelo educacional servir de instrumento de manutenção

(101) A Comissão Pastoral da Terra - CPT nasceu de um encontro de bispos, preladados e assessores que atuavam na Amazônia legal, realizado em Goiânia, de 19 a 22 de junho de 1975. O encontro foi patrocinado pela CNBB e pela Comissão Nacional de Justiça e Paz.

Surgiu com o propósito de "interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem terra e trabalhadores rurais, e estabelecer ligação com outros organismos afins" ("Encaminhamentos Pastorais do Encontro de Goiânia em CNBB, 1977, p. 35).

Embora não seja um organismo interno da CNBB, a CPT conta com um membro da CEP da CNBB, responsável pela ligação entre a CNB e a CPT.

Ver a esse respeito CPT, 1983, pp. 70-78, 92-105; e CNBB, 1977, pp. 5-37.

desse sistema, inclusive desestimulando a vida rural e seus valores, então não terá solução verdadeira a situação de injustiça e de exploração de trabalho da maioria" (CNBB, 1980, p. 37). Para contribuir com a solução dos problemas do campo, a CNBB assumia o compromisso pastoral de dar destinação social aos bens da Igreja, denunciar situações de injustiça e violência e apoiar as justas iniciativas e organizações de trabalhadores. Comprometia-se, ainda, a apoiar os esforços do homem do campo por uma autêntica reforma agrária e defender as aspirações dos trabalhadores urbanos.

O documento provocou, como era previsível, violentas reações por parte dos grandes proprietários rurais. A Confederação Nacional da Agricultura chegou, inclusive, a acusar a Igreja de "querer levar o país à comunização" (O Estado de S. Paulo, 1980, p. 41). Posição semelhante foi assumida pelo jornal O Estado de São Paulo que, em editorial publicado na época, comentava: "/.../ se eles (os bispos) exageram ao falar em subvenção da ordem fundiária /.../ simplesmente retratam uma situação criada pela Igreja, incentivando o conflito social no campo em nome da justiça" (O Estado de S. Paulo, 1980b, p. 3).

No ano de 1981, foram publicados dois outros documentos importantes para nossa análise. Trata-se do texto de estudos da Comissão Episcopal Regional Sul-1: "Necessidade de Novos Projetos Sócio-econômico-políticos" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1) e da declaração do Conselho Permanente "Reflexão Cristã sobre a Conjuntura Política" (CNBB, 1981).

O primeiro documento foi elaborado por uma equipe de especialistas coordenada por Dom Cândido Padin, bispo de Bauru, e teve sua publicação aprovada pela Assembléia Ordinária da Regional Sul-1. Incluía cinco estudos, sendo dois voltados a uma análise crítica mais global das estruturas sociais e políticas vigentes; dois outros referentes a projetos que integravam a política social adotada no País e um último sobre o papel dos movimentos populares na transformação da ordem social brasileira. Em todos eles, um tema comum: o processo de planejamento no Brasil, seus resultados no campo social e as estratégias de participação

na definição de diretrizes.

O planejamento desenvolvido no Brasil, no período pós-64, era acusado de ser definido a partir de decisões de um grupo restrito e de não ter seus objetivos claramente apresentados à coletividade. Assim, a população acaba sofrendo consequências de decisões tomadas sem seu conhecimento e, pior, contra seus interesses.

Essa situação estaria reproduzindo-se no campo da saúde e nos projetos energéticos. O Pró-Álcool seria um exemplo típico das características que planejamento e do modelo de desenvolvimento, que o estaria inspirando, adotaram no País. "Quem foram os consultados pelo Governo sobre o seu interesse e as suas consequências?" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p. 33), perguntavam os autores do documento. A resposta era clara: "Os capitalistas e seus assessores" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p. 33). Os trabalhadores rurais ou urbanos viram-se excluídos, segundo o documento, das consultas referentes ao programa e aos gastos com a sua execução. Apesar disso, seriam eles as maiores vítimas das consequências sociais do Pró-Álcool e os "grandes pagadores dessa vultosa soma" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p. 34).

O outro documento de 1981, "Reflexão Cristã sobre a Conjuntura Política", detém-se sobre a crise econômica que afligia o País, procurando identificar suas causas e suas consequências sociais. Polemizando com a versão do Governo sobre os motivos que teriam precipitado a crise, a CNBB atribuía à política econômica desenvolvida nos anos que a precederam a maior responsabilidade pelo agravamento da situação sócio-econômica. Acusava essa política de ter-se apoiado em um modelo de desenvolvimento concentrador de rendas e estimulado de consumismo sofisticado. Esse modelo estaria na origem não apenas da crise, mas sobretudo das péssimas condições de vida da população, agora pioradas pelas "demissões em massa dos trabalhadores, que devem pagar, com os salários perdidos, os custos da recessão da qual não são culpados" (CNBB, 1981, p.11).

A solução apresentada para os momentos vividos pelo País incluía, a par da proposta presente nos outros documentos do período, de se implantar uma "nova ordem que promova o bem de todos" (CNBB, 1981, p. 7), um verdadeiro programa tático. Prescreviam, nesse sentido, as seguintes medidas: "No campo político, a garantia definitiva de que será aceita a vontade popular nas eleições; no campo ético, a solução dos problemas do desemprego, a contenção de êxodo rural, a superação do iminente colapso do sistema da Previdência Social" (CNBB, 1981, p. 15).

O último documento analisado foi o "Solo Urbano e Ação Pastoral" (CNBB, 1982). O texto, aprovado na XXª Assembléia Geral da CNBB, em fevereiro de 1982, abordava o problema do uso e da propriedade do solo urbano.

O assunto já vinha preocupado o episcopado há algum tempo. A maior parte dos documentos do período fazia menção ao inchaço das cidades e aos problemas habitacionais. O documento "Igreja e Problemas da Terra", de 1980, indicava a necessidade de se dar um tratamento mais aprofundado à situação do solo urbano. No ano seguinte, foi apresentado, na XIXª Assembléia da CNBB, um painel sobre propriedade e uso do solo urbano, tendo como expositores bispos representantes de diferentes regiões e situações urbanas no Brasil, entre eles D. Aloísio Lorscheider, Arcebispo de Fortaleza, D. Paulo Evaristo Arns, Arcebispo de São Paulo, e D. Afonso Gregory, Bispo auxiliar do Rio de Janeiro (CNBB, 1981b).

O "Solo Urbano e Ação Pastoral" partia dessas reflexões, procurando articulá-las e dar-lhes maior organicidade. Para tanto, consolidava as conclusões dos bispos em três grandes unidades temáticas: situação do solo urbano no Brasil, elementos para uma reflexão ético-teológica e pistas inspiradoras para uma ação concreta.

Na primeira unidade, eram analisados alguns aspectos da realidade do solo urbano e a dinâmica de sua apropriação e valorização em relação ao problema da moradia nas cidades. A situação

era descrita como alarmante, ante o desordenado crescimento das cidades desde a década de 60 e as crescentes dificuldades de acesso à terra para moradia. A população mais carente estaria vivendo os efeitos de um duplo processo de expulsão: a expulsão do meio rural, por não ter acesso à terra e, ao chegar às cidades, a expulsão para a periferia ou para as favelas, por não poder dispor de uma parcela do solo urbano com a infra-estrutura necessária à instalação de habitações.

O problema teria origem, porém, não só na aceleração da urbanização e no aumento das correntes migratórias. A especulação imobiliária seria também um importante fator para explicar o agravamento da situação habitacional do País. A presença, no cenário urbano de "solos de especulação" (CNBB, 1982, p. 9), estocados e ociosos, estaria tornando ainda mais difícil a obtenção de solo para moradia. Como conseqüências teríamos a proliferação de sub-moradias, como favelas, cortiços ou loteamentos clandestinos, e uma queda dramática na qualidade de vida nas cidades. O ambiente social também iria deteriorando-se, pela escalada da violência e do crime, causados, em parte, pela existência, no mesmo espaço urbano, de grandes contrastes sociais.

Numa segunda parte do documento, os bispos associavam toda essa situação de injustiças à estrutura econômica do País, fonte da distribuição desigual de riqueza e da marginalização social. Mas essa estrutura não seria em si o pior obstáculo a uma solução humana dos problemas relacionados ao uso do solo urbano. A manutenção de tal ordem de coisas resultaria, sobretudo, de uma "opção política contrária aos legítimos interesses do povo" (CNBB, 1982, p. 32).

Para superar esses problemas, a CNBB prescrevia um conjunto de reformas a serem implantadas de imediato. Entre elas se destacavam: a regularização das áreas de ocupação, formas alternativas de urbanização e alterações no código tributário. Essas medidas, teriam, contudo, alcance limitado. A eliminação da situação de injustiça estrutural somente seria possível, segundo o episco-

pado, mediante a "mudança do modelo sócio-político-econômico vigente" (CNBB, 1982, p. 39).

3.5.2 - Reconstituição do Pensamento Econômico da CNBB no Período

A CNBB manteve, nesse terceiro período, os pressupostos básicos de análise da fase anterior. Continuou a considerar a harmonia social como um dos objetivos principais de sua ação pastoral e um princípio que deveria nortear a política social do Governo. Prosseguiu sua pregação em prol do desenvolvimento, entendido não como mero crescimento econômico, mas num sentido mais abrangente que incluía uma dimensão social.

Houve, no entanto, uma mudança na formulação desses pressupostos, que lhes alterou significativamente o sentido. Ela se operou a partir da crescente influência da Teologia da Libertação e do novo modelo de prática pastoral, consistindo basicamente numa redefinição das condições em que se concretizariam o desenvolvimento e a harmonia social.

No segundo período, predominava uma concepção segundo a qual a harmonia social teria existido num estado prévio de organização da sociedade, mas fôra destruída pelo egoísmo humano. Assim, cumpriria reconstituí-la, o que só seria possível por meio da edificação de uma ordem social baseada no pleno respeito aos direitos da pessoa humana.

Agora, a questão recebia uma nova formulação. A coesão social prévia havia sido, segundo a nova percepção da CNBB, efetivamente rompida. Mas não por um abstrato "egoísmo humano". Os motivos da ruptura estariam associados a uma opção deliberada em prol de modelos econômicos que privilegiam os interesses de alguns grupos econômicos em detrimento de outros. Essa opção, no entanto, não deveria ser atribuída às pessoas individualmente, mas às estruturas e às ideologias que condicionam o processo de decisão política na sociedade.

A recuperação da harmonia perdida passaria também pela construção de uma nova ordem social. Essa, porém, não se limitaria, apenas, a criar um terreno favorável ao respeito dos direitos humanos. Traria consigo a eliminação da opressão e o fim da exploração do homem pelo homem.

O desenvolvimento, no mesmo sentido, não envolveria apenas um crescimento econômico que realizasse os princípios da justiça distributiva. O verdadeiro desenvolvimento consistiria na libertação dos pobres e oprimidos da situação de injustiça e desumanização que estaria marcando suas condições de vida.

- Trabalho

Houve uma modificação significativa na abordagem do tema nesse terceiro período. O trabalho, que antes era apresentado como um dos fatores de produção, passou a ser tratado como o único responsável pelo processo de criação de riqueza. Seriam os trabalhadores os "verdadeiros criadores da riqueza nacional" (Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste, 1973, p. 20). uma vez que transformavam a natureza e dela retiravam os bens necessários à vida.

Essa evolução doutrinal resultou de dois movimentos básicos: a dinâmica própria da reflexão teológica e ética da Igreja no País e os avanços do magistério da Igreja Universal, que culminaram com a publicação da encíclica "Laborem Exercens", em 1981. O primeiro movimento se deu a partir da crescente difusão da Teologia da Libertação, que incorporava em seu discurso alguns elementos do pensamento marxista e, entre eles, a concepção de trabalho enquanto processo social que resulta na criação de valores de uso. A "Laborem Exercens" consagrou, como vimos no primeiro Capítulo, essa nova formulação sobre o papel do trabalho, ao considerar que o próprio capital⁽¹⁰²⁾ teria sido criado pelo trabalho humano.

Dessa nova abordagem, a CNBB extraía um preceito ético importante. Os produtos da riqueza e do progresso do País não po-

(102) Lembremos que João Paulo II chamava de capital os meios de produção.

deriam ser excluídos dos benefícios deles resultantes. Os bispos não reivindicavam para os trabalhadores a destinação de todo o produto do trabalho social. Defendiam apenas que a distribuição fosse mais equitativa, o que seria possível com o pagamento de salários justos e suficientes.

Outra decorrência da nova formulação surge ao se definirem as bases em que se deveria dar a relação entre capital e trabalho. O capital deveria, segundo os bispos, "ficar sempre a serviço das pessoas e, portanto, do trabalho" (CNBB, 1977h, p. 9).

Segundo a CNBB, o trabalho teria um papel muito positivo para o homem. Através do trabalho, o homem não apenas criaria os bens necessário à vida, como tornar-se-ia "mais homem" e afirmaria a sua vocação de "ser o artífice do seu próprio mundo" (CNBB, 1977h, p.7).

No entanto, apesar do importante significado que assumia para o ser humano, o trabalho teria-se tornado "duro, penoso e fonte de injustiças" (CNBB, 1977h, o, 8). Esse desvirtuamento da função do trabalho seria causado pela condição pecadora do homem e pela conseqüente edificação de sistemas econômico-sociais que contribuem para torná-lo "desumanizante e opressor" (CNBB, 1977h, p.9).

Seria esse, ao que parece, o caso do sistema econômico vigente no país. No Brasil, acusava o episcopado, as condições de trabalho levavam a marca de uma injustiça flagrante. Os salários seriam insuficientes, a carga horária diária excessiva, os ambientes físico e moral inadequados. Não estariam sendo oferecidas possibilidades de preparo e habilitação profissional aos trabalhadores e a segurança contra acidentes seria precária.

Esses obstáculos a um exercício mais humano do trabalho estariam sendo agravados pela insegurança do emprego e pelo excesso estrutural de mão-de-obra, que viriam diminuir o "poder de barganha" do trabalhador quanto à luta pela conquista e preservação de seus direitos" (Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste, 1973, p. 25). Com isso, iria deteriorar-se ainda mais a situação

de vida do trabalhador e dos marginalizados em geral.

O desemprego seria, de acordo com a CNBB, um subproduto do modelo de desenvolvimento adotado no País. A estrutura agrária brasileira e o processo de modernização do latifúndio estariam jogando nas cidades um enorme contingente de homens do campo, que não conseguia ser absorvido pelo ritmo de desenvolvimento do setor industrial. Ali engrossariam as fileiras dos já expulsos pelo sistema de rotatividade próprio ao sistema capitalista. Restaria, pois, a esses marginalizados do processo produtivo, duas alternativas: o subemprego ou a fome (Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste, 1973, p. 25).

A situação teria-se tornado particularmente séria com o advento da crise econômica. A política econômica adotada para enfrentar os desequilíbrios da economia estaria acarretando, além de um agravamento da própria crise, demissões em massa de trabalhadores. Com isso, estaria se delineando uma situação particularmente desumana, dado que no Brasil "não existe ainda o salário-deemprego" (CNBB, 1979, p. 20).

Mas o episcopado não se deteve apenas sobre as condições de trabalho, nesse terceiro período. Denunciou o "processo de exploração do trabalho" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p. 16), e se aventurou abordar o tema, até então evitado, das relações de trabalho.

Os bispos do Centro-Oeste denunciavam, no início do período, a existência no País de uma organização do trabalho condenada pelo Concílio Vaticano II (1980, p. 67), por se transformar em prejuízo para o trabalhador e levá-lo a ser escravizado pela própria obra. E apresentavam, de forma didática, o seu diagnóstico: "o que faz essa pobreza de quase todos é esse jeito de organizar (ou desorganizar?) o trabalho. Isso aí é que vai enriquecendo mais quem já é rico e empobrecendo mais quem já é pobre" (Bispos do Centro-Oeste, 1973, p. 13).

No mesmo sentido, colocava-se o texto dos bispos e superiores do Nordeste. Associavam a miséria presente no País, e em especial na região, à organização do trabalho com base nas relações capitalistas de produção, fonte de injustiças e discriminação (Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste, 1973, p. 29).

Essa formulação não reapareceu, ao menos de forma tão clara, nos demais documentos. Mas a denúncia da exploração do trabalho e da injustiça estrutural inerente ao modelo econômico brasileiro, presente em praticamente todos os textos, faz supor que a CNBB não via com bons olhos a forma que as relações de trabalho vinha assumindo no País. A suposição confirma-se especialmente pela leitura do documento "Subsídios para uma Política Social" onde se afirmava que: "a sociedade brasileira de hoje, em termos reais, nas linhas essenciais de sua estrutura, não se distanciou muito da sociedade escravagista, na qual se originou" (CNBB, 1979, p. 11). Os bispos justificavam a estranha comparação considerando que, embora os operários tivessem a possibilidade jurídica de vender sua força de trabalho a qualquer patrão, trabalhariam sob condições semelhantes às dos antigos escravos (CNBB, 1979, p. 11).

O episcopado tornava-se particularmente veemente ao denunciar as consequências sociais das relações de trabalho presentes no meio rural. Apontavam os inconvenientes para o trabalhador dos contratos de parceria, arrendamento e de diária. Em todos, o lavrador ficaria à mercê do proprietário rural e teria que viver em condições de extrema pobreza. Os pequenos proprietários rurais não teriam melhor sorte. Os rendimentos de seu trabalho agrícola estariam sendo absorvidos pelas grandes empresas de que se tornaram fornecedores. Por meio de mecanismos quase compulsórios de comprometimento e comercialização das safras, essas empresas estariam levando os lavradores, em alguns casos, a trabalhar como seus subordinados de fato (CNBB, 1980, pp. 15-16).

Para enfrentar toda essa situação de injustiça que estaria marcando o mundo do trabalho, a CNBB prescrevia um conjunto de medidas concretas. A principal delas seria a mudança do modelo

sócio-econômico-político vigente e, conseqüentemente, das estruturas iníquas por ele geradas. Outras propostas mais pontuais eram também apresentadas, tais como: a garantia de trabalho para todos, o fim da discriminação contra o trabalho da mulher, a criação de condições mais humanas no trabalho, especialmente no que diz respeito a horários, descanso, ambiente, lazer ou segurança contra acidentes, e o pagamento de salários adequados. Indicava-se ainda a necessidade de promover maior participação do trabalhador, tanto no interior da empresa, como na definição dos rumos do desenvolvimento econômico do País. Para tanto, o trabalhador deveria ter garantido seu direito de livre associação. Só através de sindicatos autênticos e livres seria possível conseguir-se a "verdadeira promoção da classe trabalhadora" (CNBB, 1977h, p. 10) em benefício de toda a sociedade.

- Propriedade

A CNBB continuou a defender o direito de propriedade privada nesse terceiro período. Justificava sua posição pela fórmula já consagrada na Doutrina Social da Igreja, segundo a qual "Deus deu aos homens o uso dos bens da natureza para sua realização humana. Todos têm, portanto, direito de acesso ao uso desses bens. Condição normal para garantir tal direito é o exercício de trabalho produtivo e transformador desses bens /.../. A propriedade desses bens, principalmente do primeiro deles, que é a terra, justifica-se na medida em que é necessária para a realização dos valores humanos de ordem material, cultural, moral e espiritual, especialmente para a garantia da liberdade" (CNBB, 1982, p. 24). Em outros termos, a destinação universal dos bens não excluiria a apropriação individual. Pelo contrário, a apropriação seria uma forma de concretizar a destinação universal. A aquisição de propriedade nasceria, ou pelo menos deveria nascer, do trabalho humano aplicado sobre os bens dados ao mundo por Deus.

Mas se a CNBB manteve a defesa da propriedade privada, o fez de forma bem mais discreta que nos períodos anteriores. Boa parte dos textos analisados sequer se referia ao direito de pro-

priedade. Outros, quando o mencionavam, lembravam logo a função social da propriedade, afirmando que "toda a propriedade privada está, de certo modo, penhorada, gravada pelo compromisso de sua destinação social", (CNBB, 1980, p. 29). O episcopado manteve a formulação de São Tomás, segundo a qual o aspecto individual do direito de propriedade "é antes de tudo, um poder de gestão e administração, que, embora não exclua o domínio, não o torna absoluto nem ilimitado" (CNBB, 1980, p. 29).

Tal posição, porém, não foi comungada pelos documentos dos bispos do Nordeste e do Centro-Oeste. Elaborado fora da instituição e à margem do discurso oficial, os textos continham uma inequívoca condenação à "estrutura de propriedade privada dos meios de produção" (Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste, 1973, p. 19). Essa estrutura, característica do capitalismo, deveria perecer junto com ele. "É preciso vencer o capitalismo" - proclamavam os bispos do Centro-Oeste. "(...) é preciso que a propriedade privada dos meios de produção (das fábricas, da terra, do comércio, dos bancos, fontes de crédito) seja superada" (Bispos do Centro-Oeste, 1973, p. 42).

Como se vê, não é essa a tese defendida pela CNBB. A instituição permaneceu fiel ao magistério pontifício que consagrava o direito de propriedade privada, inclusive dos bens de produção. Não associava, porém, à propriedade o princípio liberal de competição e exclusão dos derrotados. ⁽¹⁰³⁾ Propunham a plena realização do direito de propriedade por meio da criação de condições para que todos se tornassem proprietários (CNBB, 1982, p. 25). Relacionava-se, dessa forma, a defesa do direito de propriedade aos postulados da justiça distributiva.

Essa relação aparece especialmente no caso da propriedade da terra. Contraditando os bispos do Centro-Oeste, segundo os quais a propriedade da terra seria uma doença (1973, p. 17), a CNBB defendia a propriedade privada da terra, definindo-a como aquela que "é usada como instrumento de trabalho do próprio trabalhador e de sua família, ou cultivada pelo proprietário com mão-de-obra assalariada, tendo função social e respeitando os direitos da mão-de

(103) Ver a respeito da concepção liberal clássica de propriedade Vachet, (1970, pp. 226-227).

obra assalariada" (CNBB, 1980, p. 32). Contrapunha, porém, essa forma de propriedade à propriedade capitalista da terra, fonte de exploração do trabalho alheio. Em todo o caso, a propriedade privada da terra deveria ser estendida a todos aqueles que efetivamente quisessem cultivá-la de modo produtivo.

Coerente com sua visão de propriedade privada, a CNBB condenava a expropriação de que estariam sendo vítimas os pequenos proprietários rurais. Através dos mais diversos mecanismos, grupos econômicos estariam levando, com o apoio da política econômica do Governo, os pequenos proprietários a vender e, por vezes, até a perder suas terras. Diante desse quadro, a CNBB comprometia-se a defender o regime de propriedade familiar e a denunciar as violências contra ele cometidas (CNBB, 1980, p. 34).

A Hierarquia reprovava particularmente o uso da propriedade rural ou urbana para fins especulativos. Como a apropriação deveria dar-se pelo trabalho, de acordo com os preceitos extraídos da Doutrina Social da Igreja, a manutenção de uma propriedade estéril, sem a marca do trabalho do proprietário, configurava um flagrante desrespeito aos planos de Deus. "É o trabalho, sobretudo" - alertavam os bispos - "que legitima a posse da terra" (CNBB, 1980, p. 32).

- Salários e Lucros

Para a CNBB, a justiça social referia-se, sobretudo, à distribuição do produto social do trabalho. A instituição sempre prescreveu que a distribuição fosse equânime e que não excluísse ou prejudicasse nenhum setor social. Só assim, advertia, seria possível manter a desejável paz social.

Nos dois primeiros períodos, a instituição partia de sua concepção de produto enquanto resultado do esforço combinado do capital e do trabalho, para indicar a necessidade de uma distribuição de renda que contemplasse a participação específica de cada um deles. Assim, o lucro e o salário seriam remunerações pelo esforço

desprendido, respectivamente, pelo capitalista e pelos trabalhadores no processo de produção.

Com a nova abordagem sobre o papel do trabalho na criação de riquezas, inaugurada na terceira fase, essa posição teria que ser revista. Se o trabalho é o único responsável pela produção de bens, então qual o significado do salário e do lucro?

A CNBB não forneceu, contudo, uma resposta clara a essa questão. Apenas ampliou o objetivo de suas condenações, anteriormente restrito aos lucros abusivos ou à insuficiência de salários. Agora, o que passou a merecer as críticas do episcopado era o "modelo orientado para o lucro" (CNBB, 1975, p. 11). Ou seja, a existência em si do lucro não seria reprovável, mas a estruturação de todo um sistema econômico com base no lucro caracterizaria uma "situação estrutural de injustiça" (CNBB, 1975, p. 11).

A condenação estendia-se ainda aos ganhos com especulação. Investir em atividades produtivas e delas extrair um lucro justo não configuraria um ato contrário aos planos de Deus. Mas, especular com terras, imóveis ou empreender investimentos não-produtivos seria fugir à função social da propriedade.

As propostas distributivistas dos bispos não se restringiam, porém, ao binômio salários-lucros. Abarcavam também as disparidades entre altos salários percebidos pelos "altos e médios escalões da administração pública e privada" (CNBB, 1979, p. 9) e os salários insuficientes do restante da população empregada. A CNBB admitia que maiores qualificações e responsabilidades merecessem salários mais elevados. Reconhecia também que a distribuição de toda a renda dos altos salários não representaria um grande aumento dos salários baixos. Mas considerava a permanência de disparidades tão acentuadas "uma situação de injustiça que não se encontra nem nos países capitalistas avançados" (CNBB, 1979, p. 10).

Essa situação teria sua origem na política econômica historicamente adotada no País, responsável pela crescente concentração social da renda. Ao estabelecer prioridades favorecedoras das

classes de altos rendimentos, sem levar em conta as necessidades e interesses dos desfavorecidos, o Governo estaria aprofundando o "abismo que separa os excessivamente ricos, pouco numerosos, das grandes multidões dos pobres, daqueles que vivem na miséria /.../" (João Paulo II, Sermão proferido na favela do Vidigal, apud CNBB, 1981, p. 8).

A Hierarquia denunciava, ainda, a drástica redução dos salários reais, ocorrida após 1964. Essa queda do poder aquisitivo dos assalariados seria resultado de uma política deliberada do Governo para combater a inflação e, sobretudo, para elevar as taxas de crescimento da economia.

A política antinflacionária estaria embasada na falsa concepção de que os aumentos salariais acima dos níveis apontados pelos índices do custo de vida seriam a maior causa da inflação. Esses aumentos acarretariam o aumento da demanda global que se tornaria maior que a oferta global disponível. Assim, segundo descrição da CNBB, haveria meios de pagamento excessivos para adquirir o que seria ofertado. A solução apontada pela política antinflacionária do Governo, de acordo com os bispos, seria uma política de contenção dos meios de pagamento, através sobretudo, de medidas de arrocho salarial.

A CNBB questionava a eficácia dessa política, procurando demonstrar que os salários não poderiam ser responsabilizados pela inflação. Afinal, consideravam, o salário teria reduzida participação no custo de produção. Sugeriam, além disso, que as raízes do fenômeno inflacionário no caso brasileiro deveriam ser buscadas especialmente nos "lucros do capital, que não dirigem necessariamente à reiversão, mas que são absorvidos no consumo privatista, nos ilimitados gastos com supérfluo, na consolidação do patrimônio particular" (CNBB, 1979, p. 15).

A redução dos salários também teria resultado das medidas tomadas para estimular o crescimento da economia. Assim, ela teria um papel no sentido de financiar esse mesmo crescimento. "O ilusório milagre brasileiro" - denunciava a CNBB - "foi pago, em grande parte, pela erosão dos salários do pobre, pelo arrocho

salarial por ele sofrido durante tantos anos" (CNBB, 1979, p. 27).

- Empresa, Investimento e Crédito

A CNBB manteve, nesse terceiro período, a proposta de fazer da empresa uma comunidade humana. Preconizava que as "empresas se convertessem em autênticas comunidades, onde houvesse respeito, participação, cordialidade" (CNBB, 1977h, p. 10). Só assim, ponderava, seria possível construir uma verdadeira fraternidade entre os trabalhadores e entre os trabalhadores e os patrões.

Reconhecia, contudo, que essa transformação no cenário do trabalho não dependeria apenas da boa vontade do patrão. A empresa estaria sendo palco de conflitos de classe que obstaculizariam propostas mais comunitárias ou participativas. Ora, esses conflitos não poderiam resolver-se por ações magnânimas do empregador. Dependeriam da construção de uma ordem social alternativa, baseada na justiça e no espírito de fraternidade.

O processo de construção dessa nova ordem social seria, no entanto, lento e trabalhoso. Deveriam-se criar condições para a maior participação do trabalhador na vida da empresa, de forma que não se reduzisse a um "executor irracional" (CNBB, 1977h, p. 10). Nesse sentido, a CNBB indicava a necessidade de promover "uma justa e humana ciência da Administração" que, certamente, iria "encontrar as melhores formas de tal participação" (CNBB, 1977h, p. 10).

De qualquer forma, a empresa deveria organizar a produção de forma a não explorar o trabalho humano. Isso seria possível mediante a preservação da função social da propriedade e o respeito aos direitos dos trabalhadores. Caso contrário, estaria-se caracterizando uma situação de exploração e de injustiça, merecendo a empresa, portanto, a reprovação episcopal.

A CNBB deteve-se, especialmente, na questão da empresa agrícola. Manteve, a respeito, a posição de que a empresa ideal

era a de dimensões familiares (CNBB, 1980, p. 31), organizada sob a forma comunitária.

Atribuía o nascimento das grandes empresas rurais à política agrícola do Governo, centrada basicamente na modernização da produção e no incentivo à criação de indústrias ligadas à agropecuária. Seriam elas, na verdade, latifúndios modernizados e comprometidos com um plano de criação de gado ou de plantio, definido a partir da obtenção de financiamentos governamentais. Mas, esclareciam os bispos do Centro-Oeste, "para nós, povo, latifúndio é sempre uma grande propriedade de terra. Pode ser cultivada ou não, produtiva ou improdutiva. De qualquer modo, não é para nós que está produzindo /.../. Neste caso, empresa rural é o próprio latifúndio com outro nome" (Bispos do Centro-Oeste, 1973, p. 25).

O episcopado condenava ainda o favorecimento dado pela política econômica do Governo às empresas transnacionais. Ao se oferecer vantagens aos investimentos dessas empresas, mesmo que para enfrentar os problemas econômico-financeiros do País, o Governo estaria tornando a economia nacional mais dependente das economias centrais.

Mas não era apenas devido ao risco de maior dependência que os bispos reprovavam o estímulo governamental às empresas multinacionais. Elas eram acusadas, na verdade, de utilizar uma tecnologia inadequada às necessidades do País, por ser poupadora de mão-de-obra, produzir mercadorias destinadas a um "consumo sofisticado e conspícuo" (CNBB, 1979, p. 11) e beneficiar-se dos baixos preços da mão-de-obra e da matéria-prima para produzir no País produtos destinados a outros mercados (Bispos do Centro-Oeste, 1973, p. 32).

Os investimentos privados deveriam se voltar, segundo os bispos, a atividades produtivas. É veemente a condenação dirigida à especulação, à compra de terras para serem utilizadas como reserva de valor e, sobretudo, ao privilegiamento do capital financeiro no modelo econômico adotado no País. Mas não bastaria, contudo, que se empreendessem investimentos produtivos. Seria necessário

estimular "investimentos populares para destinação coletiva e social" (CNBB, 1979, p. 28). O Governo deveria criar condições para tornar mais lucrativa a produção de "abundantes e baratos alimentos populares, tecidos populares, casas populares, remédios de primeira necessidade" (CNBB, 1979, p. 28).

No mesmo sentido, a CNBB aconselhava o Governo a desestimular investimentos suntuários destinados ao consumo superfluo, e, sobretudo, à modernização das empresas por meio de investimentos do tipo intensivo de capital" (CNBB, 1979, p. 14). Só assim, advertia, seria possível transformar a política econômica e social de instrumento de dominação e exploração em fonte de valorização do homem e de realização da justiça social.

O episcopado continuou a defender, nesse período, a concessão de crédito rural aos pequenos produtores rurais. Pretendia-se com isso garantir a permanência desses produtores na propriedade (ou posse) e viabilizar a produção de alimentos aí realizada. Acusava-se a política agrícola do Governo de ser responsável por uma distribuição injusta do crédito, que "beneficia os grandes mais do que os pequenos" (CNBB, 1980, p. 7). A situação seria ainda mais grave, segundo os bispos, uma vez que os pequenos produtores que tiveram acesso ao crédito estariam vivendo sob o constante risco de execução de hipotecas.

Na cidade, também, o crédito não estaria a serviço da parcela mais pobre da população. Estaria havendo um favorecimento a grupos econômicos, ao financiarem-se projetos imobiliários que, muitas vezes, resultariam em mera especulação imobiliária, em detrimento do necessário subsídio ao acesso de moradia pelos mais carentes e à construção de habitações populares. Ante esse quadro, os bispos lembravam a advertência de Pio XI na *Quadragesimo Anno*: "Este despotismo torna-se intolerável naqueles que, tendo nas mãos o dinheiro, são também senhores absolutos do crédito e por isso dispõem do sangue de que vive toda a economia, manipulam de tal maneira a alma da mesma, que não se pode respirar sem sua licença" (apud CNBB, 1982, p. 31).

- Questão Agrária

A estrutura de propriedade fundiária presente no Brasil continuou a ser condenada pelo episcopado no terceiro período. Os bispos criticavam a acentuada concentração da propriedade da terra, responsabilizando-a pela situação de miséria do homem do campo e pelo êxodo rural.

Houve, no entanto, uma clara mudança no enfoque dado à questão, em relação aos períodos anteriores. Até 1973, a estrutura agrária era considerada um entrave ao desenvolvimento econômico do País. Esse entrave só poderia ser removido por uma Reforma Agrária que promovesse a redistribuição maciça das terras agricultáveis. No terceiro período, a estrutura da propriedade da terra já não seria um entrave ao desenvolvimento. Pelo contrário, garantiria uma forma de desenvolvimento, característica do modelo econômico vigente no País. Esse modelo e o desenvolvimento dele resultante seriam, porém, fonte de exploração e injustiça social.

A concentração fundiária estaria sendo estimulada pelo "processo demasiadamente acelerado de expansão de um capitalismo agrário" (CNBB, 1979, p. 31), centrado na modernização do latifúndio. Esse processo, viabilizado pela política de incentivos fiscais às grandes empresas rurais, estaria provocando a crescente expropriação dos pequenos proprietários de terra e excluindo do acesso à terra grande número de lavradores. "que dela necessitam para trabalhar e não para negociar" (CNBB, 1980, p. 5). Tal situação se torna particularmente injusta, por ter a política de incentivos fiscais possibilitado intensa especulação fundiária. A terra estaria "cada vez mais sendo utilizada como reserva de valor" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p. 38), elevando-se significativamente o número de desempregados rurais. Estes, sem poder contar com as terras em que trabalhavam, viriam engrossar as fileiras de migrantes que estariam promovendo o crescimento desordenado das cidades.

Os bispos denunciavam também a existência, no meio rural,

de "relações de trabalho que, de certa maneira, perpetuam formas de exploração próprias do regime de servidão" (Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste, 1973, p.23). As relações de parceria e de arrendamento seriam caracterizadas por uma intensa exploração do trabalho humano, tanto no que se refere à remuneração percebida pelos trabalhadores, quanto às condições de trabalho a eles oferecidas.

A situação não seria mais fácil para os assalariados rurais. Viveriam eles os mesmos problemas dos operários urbanos, sofrendo ainda maior instabilidade no trabalho e o freqüente desrespeito, por parte dos empregadores, à legislação trabalhista.

A política agrícola do Governo estaria contribuindo para a acelerada proletarização do homem do campo. "Os que não conseguem resistir a essas diferentes pressões e agressões, 'resultantes do violento processo de expropriação do camponês', não conseguem continuar como posseiros, colonos, parceiros, arrendatários, moradores, transformam-se em proletários, em trabalhadores a procura de trabalho /.../" (CNBB, 1980, p. 18). Esses trabalhadores avulsos teriam que enfrentar grandes dificuldades para obter empregos sazonais, em que não se lhes asseguraria qualquer direito trabalhista.

Em substituição a essas injustas relações de trabalho, a CNBB propunha a promoção de pequena produção familiar. Embora saudasse o surgimento de formas de propriedade alternativas à exploração capitalista, que abrissem caminho para o trabalho comunitário, tais como a posse e a propriedade tribal e comunitária, a sua proposta redistributivista era claramente voltada à constituição de um conjunto de pequenos proprietários. Essa posição se evidencia na defesa à propriedade privada, que acompanha a proposta de reforma agrária no texto "Igreja e Propriedade da Terra". Recorrendo a textos da tradição, em que reafirmam a função social da propriedade para justificar a distribuição das "propriedades insuficientemente cultivadas" (CNBB, 1980, p. 28), os bispos estavam inequivocamente endossando que o princípio da propriedade pri-

vada deveria ser preservado na reforma agrária. Eles próprios, aliás se encarregaram de esclarecer melhor sua posição ao defender a propriedade privada da terra em contraposição à propriedade capitalista da terra. A propriedade privada, para a CNBB, seria aquela utilizada como instrumento de trabalho do próprio trabalhador e de sua família ou cultivada pelo proprietário com mão-de-obra assalariada, mas respeitando-lhe os direitos.

Não se trata, evidentemente, da propriedade familiar defendida por José de Souza Martins, no estudo em que se basearam os bispos para redigir o seu documento sobre a terra. ⁽¹⁰⁴⁾ O autor contrapunha à propriedade capitalista a propriedade familiar que, segundo ele, "não é propriedade de quem explora trabalho de outrem; é propriedade direta de instrumentos de trabalho por parte de quem trabalha" (Martins, 1980b, p. 59). O termo exploração não tem, no texto de Martins, um sentido estritamente ético; não equivale a maltratar os trabalhadores e sim a extrair-lhes a mais valia.

Os pequenos produtores poderiam ser estimulados, segundo a CNBB, por meio de subsídios e da concessão de crédito em bases mais favoráveis. No entanto, se não se detivessem os avanços do capitalismo agrário, esse esforço resultaria inútil. As grandes empresas continuariam a estrangular economicamente as pequenas propriedades rurais. Impunha-se, pois, uma "séria revisão da política da terra e da estrutura fundiária" (CNBB, 1979, p. 31), para viabilizar a pequena produção que teria, como méritos, a fixação do homem na terra, a não-exploração do trabalho humano e a produção

(104) Trata-se do texto "Terra de negócio e terra de trabalho: Contribuição para o Estudo da Questão Agrária no Brasil", que aparece transcrito de forma quase literal no documento da CNBB. As únicas modificações introduzidas pelo episcopado foram no sentido de "cristianizar" o seu conteúdo e suavizar algumas colocações. Essa "cristianização" resultou, contudo, numa alteração profunda no sentido de algumas assertivas contidas no texto, especialmente as referentes à questão da propriedade privada, (Martins, 1980b, p. 45-66).

de alimentos para o mercado interno.

A produção de alimentos era destacada entre as principais vantagens econômicas da pequena propriedade familiar sobre a grande empresa rural. O abastecimento das cidades estaria sendo garantido, em grande medida, pelos alimentos oriundos da pequena lavoura. A grande empresa, embora produzisse alimentos, teria a sua produção voltada especialmente para o mercado externo. A política oficial de incentivos à grande empresa rural teria importante responsabilidade nesse fato, por priorizar na sua formulação a agricultura de exportação.

Os bispos denunciaram também os efeitos negativos do Pró-Álcool sobre a estrutura agrária e sobre a organização da produção agrícola. Acusavam o programa de ter favorecido a concentração de terras, por meio do "processo de empurrar o pequeno produtor para as áreas mais distantes da fábrica, que absorve a cana e em condições mais difíceis de cultivo", o que estaria levando "à venda de suas terras aos grandes proprietários e ao encarecimento dos alimentos na cidade" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p. 36).

Mas não consideravam o programa, em si, negativo. A desativação do Pró-Álcool não era sequer sugerida. Pelo contrário, prescreviam medidas que deveriam acompanhar a segunda e a terceira etapas do programa, para fazer com que ele cumprisse sua função social. Essas medidas consistiriam num "esquema de redistribuição de terras", a ser acoplado ao programa, que viesse a "atender, pelo menos em parte, ao grande reclamo da massa trabalhadora rural, que é a reforma agrária" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p. 35).

A reforma agrária continuou a ser a principal proposta do episcopado para resolver os problemas do meio rural. Consideravam os bispos que, sem uma redistribuição maciça da propriedade da terra, a situação de injustiça estrutural vigente no campo e os conflitos dela resultantes não poderiam ser superados. A Hierar-

quia contestava a eficácia de programas pontuais, formulados pelo Governo para solução de dificuldades específicas no campo. Coerente com seu diagnóstico, que identificava como mal maior no meio rural a concentração da propriedade da terra, advertia: "Uma 'reforma agrária' que não mexe na posse das propriedades não é verdadeira /.../. É só remendo" (Bispos do Centro-Oeste, 1973, p. 27).

A proposta da CNBB estava centrada na redistribuição de terras, que seria viabilizada pela desapropriação das terras insuficientemente cultivadas e pela sua destinação àqueles que nela trabalhassem. Com isso viriam terminar, segundo a instituição, os violentos conflitos pela posse da terra, o êxodo rural e problemas do abastecimento das cidades. As famílias rurais, beneficiadas pela reforma agrária, teriam, desde que lhes fossem asseguradas as condições técnicas e materiais para o cultivo, maiores chances de se fixar na terra e de se empenhar numa produção socialmente útil.

- Desenvolvimento Econômico, Dependência e Planejamento

Os bispos mantiveram, nesse terceiro período, a essência do discurso desenvolvimentista construído nos dois períodos anteriores. Embora não considerassem mais a estrutura fundiária ou a dependência econômica como "entraves ao desenvolvimento", continuaram a defender a importância do desenvolvimento enquanto projeto nacional que poderia envolver os mais amplos setores sociais na sua formulação e beneficiar toda a comunidade com seus resultados. O desenvolvimento estava, pois, colocado na base da proposta de pacto social da CNBB: as classes sociais deveriam dirimir suas diferenças e unir-se para viabilizar o desenvolvimento do País.

Mas, para que isso fosse possível, seriam necessários sacrifícios por parte de toda a sociedade. Como esses sacrifícios tenderiam a não ser assumidos espontaneamente pela Nação, caberia ao Estado intervir no sentido de garantir a colaboração de todos ante as "urgências do bem comum" (CNBB, 1980b, p. 19).

Seria desejável que o preço social do desenvolvimento

fosse equitativamente distribuído, ou seja, que não recaísse mais pesadamente sobre um setor social. Se o desenvolvimento era efetivamente um projeto nacional, não haveria sentido em obrigar uma parcela da Nação a pagar sozinha a conta. No mesmo sentido, o desenvolvimento deveria ter seus frutos repartidos entre todo o povo, de forma a não dar ensejo à formação de classes privilegiadas.

Foi a partir dessa concepção de desenvolvimento que a CNBB se propôs a questionar o modelo de desenvolvimento implantado no País após 64. Para tanto, abandonou o enfoque fragmentado com que abordava, nos dois primeiros períodos, os problemas econômicos e sociais e o substituiu por uma visão mais integrada da vida econômica, em que a origem comum desses problemas era ressaltada. A concentração da renda, o êxodo rural, ou outras dificuldades que penalizam a população mais carente não eram mais tratados como problemas isolados. Ao contrário, eram considerados como alguns dos muitos efeitos negativos do modelo brasileiro de desenvolvimento.

Esse modelo teria sido transplantado para o Brasil, sem adaptação, das economias capitalistas avançadas, onde obtivera algum êxito. Revelara-se, porém, segundo os bispos, totalmente inadequado às características da realidade brasileira e às exigências da justiça social. Assim, em vez de solucionar os graves problemas vividos pela população, o modelo teria possibilitado, mesmo numa conjuntura de crescimento econômico, o seu agravamento e reprodução em escala ampliada.

A CNBB não chegava a descrever as características básicas do modelo. Apenas se detinha sobre alguns de seus aspectos para, em seguida, apontar as consequências sociais deles decorrentes. Nesse sentido, criticava a orientação que o modelo imprimia à economia, voltando-a para a produção de bens de consumo de luxo ou de produtos de exportação. Dessa orientação resultaria, de acordo com a instituição, boa parte das dificuldades sociais presentes no País, como a concentração de renda, o desemprego e a marginalização social. Uma vez que a produção não estaria precisando de amplo mercado interno que a absorvesse, tornava-se des-

necessário para o modelo, lamentavam os bispos, integrar toda a população ao processo de desenvolvimento. Daí a preferência por investimentos capital-intensivos e a adoção de uma política de contenção salarial, responsáveis pela exclusão do mercado consumidor de parcelas significativas da população.

Mas o episcopado não condenava a natureza da produção gerada a partir desse modelo apenas pelos seus efeitos de exclusão social. Alertava para os inconvenientes éticos da produção de bens de consumo supérfluo num contexto de miséria e de marginalização social. A vinculação de comerciais destinados a aumentar as vendas desses produtos, por diferentes meios de comunicação social, teria envolvido a sociedade brasileira na "escalada do 'ter mais'", do consumismo. Em consequência, ela estaria "anestesiando-se aos clamores da justiça e permitindo às pessoas, às classes sociais e às regiões mais favorecidas ficarem mais ricas à custa da pobreza crescente dos mais pobres" (CNBB, 1975, pp. 11-12).

Outro aspecto do modelo de desenvolvimento econômico descrito pelo episcopado era a ênfase emprestada à modernização do aparelho produtivo. A política econômica do Governo estaria estimulando a modernização das empresas rurais e urbanas, através de incentivos fiscais e financiamentos, com o intuito declarado de aumentar a produtividade e viabilizar, dessa forma, o crescimento econômico. Embora reconhecessem o relativo êxito dessa política, com relação aos objetivos fixados, os bispos a consideravam extremamente prejudicial à necessária promoção do "desenvolvimento social" (CNBB, 1981, p. 13). A modernização das empresas estaria sendo feita, tanto no campo como nas cidades, à custa da expulsão em massa de trabalhadores e da conseqüente deterioração da qualidade de vida da população. Além disso, estaria aprofundando a dependência econômica do Brasil diante das economias capitalistas desenvolvidas, por se basear, fundamentalmente, na tecnologia e em equipamentos produzidos naqueles países.

Outra consequência perversa da política de incentivos à modernização, apontada pela CNBB, era a redução dos investimentos

sociais. Como a prioridade , em termos de alocação de recursos públicos e incentivos aos investimentos privados, seria a "indústria sofisticada" e a grande empresa rural, a educação, a saúde, a habitação e outras necessidades básicas da população estariam sendo claramente deixadas para segundo plano (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, pp. 6-7).

A CNBB atribuía esse ímpeto modernizante ao projeto político assumido pelo Governo a partir de 1964, que teria o seu eixo central orientado para a "meta de um Brasil-grande potência no contexto da América Latina e, em seguida na dimensão mundial" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p. 9). Esse projeto estaria na origem não apenas da política de incentivos à modernização, como também do apoio oficial ao desenvolvimento da indústria de armamentos e aviões e da instalação de usinas nucleares no País. Tudo isso em detrimento dos interesses da maioria da população.

O Estado seria o principal responsável pela adoção e manutenção do modelo de desenvolvimento econômico vigente no Brasil. Ele teria optado deliberadamente por esse modelo e, agora, estaria lutando para preservá-lo num contexto em que sua eficácia era questionada ante o agravamento da situação sócio-econômica. No mesmo sentido, "as tecnocracias oficiais" estariam-se empenhando para defender as prioridades estabelecidas pelo Governo, "preservando a todo custo a política econômica contra as pressões que vem sofrendo das bases insatisfeitas" (CNBB, 1979, p. 7).

Mas o Estado não estaria defendendo apenas os seus interesses institucionais ao procurar manter o modelo e a política dele decorrente. Atendia fundamentalmente, às aspirações das "classes de altos rendimentos" (CNBB, 1981, p. 7) que teriam seus ganhos econômicos assegurados e que poderiam, dessa forma, usufruir dos bens de consumo de luxo à venda no mercado.

Para o episcopado, o Estado, ao proceder dessa maneira, fugiria à sua função primordial de garantir a realização do bem comum. O exercício dessa função não poderia implicar discrimina-

ções ou o estabelecimento de privilégios. As decisões do Governo não poderiam, portanto, ser tomadas em função dos "interesses de classes ou grupos", mas apenas em benefício dos "interesses de todo o povo" (CNBB, 1980b, p. 12).

Nesse sentido, o planejamento econômico deveria contemplar os diversos setores da sociedade, tanto no processo de sua formulação como nos objetivos e metas fixados nos planos. Não se tratava, porém, de planejar, levando em conta as necessidades sociais, e sim de promover a efetiva participação popular em todas as fases do planejamento. Não haveria, segundo os bispos, ninguém melhor que o povo para defender os seus próprios interesses: "Os diferentes grupos de interesse, como os que trabalham no campo, nas fábricas, as mulheres, os estudantes, os velhos, os inválidos /.../ que no seu próprio viver sabem quais são suas necessidades, têm que participar em todo o processo de planejamento" /.../. "Só assim poderíamos definir os verdadeiros objetivos, metas políticas setoriais, regionais, nacionais" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, p. 13).

Contudo, não seria esse o tipo de planejamento no Brasil. De acordo com os Bispos, o planejamento seria pautado pela tentativa de impor, à toda a sociedade, diretrizes construídas a partir dos interesses específicos de um de seus setores que, assim estaria monopolizando "o controle dos recursos e a visão do futuro desejado" (CNBB, Comissão Episcopal da Regional Sul-1, 1981, p.11). Esse monopólio seria uma das principais armas do Governo e das classes privilegiadas para preservar o modelo econômico vigente no País.

Para a CNBB, o planejamento nacional estaria consagrando uma das mais graves consequências do modelo: o aumento da dependência do Brasil em relação aos países mais avançados. Ao favorecer a atividade das empresas transnacionais, que estariam preferindo produzir aqui, com menores custos de mão-de-obra, produtos voltados à exportação ou ao mercado de consumo de luxo, adotando uma política de aumento da produtividade através do uso de tecnologia

e equipamentos estrangeiros, o Governo estaria reduzindo, significativamente, a autonomia nacional e tornando nossa economia "ainda mais dependente das economias centrais" (CNBB, 1979, p. 13).

Essa dependência revelava, segundo os bispos, a forma particular de inserção do "nosso sistema econômico e capitalista" no "grande capitalismo do mundo" (Bispos do Centro-Oeste, 1973, p. 39). A divisão internacional do trabalho teria-nos reservado, como atividades preferenciais, a agricultura de exportação e a produção de manufaturados a baixo custo variável para o exterior e para os estratos de mais alta renda do mercado interno. Mas o teria feito, contudo, de forma a garantir a manutenção da nossa condição de País dependente. E essa condição, alertava a CNBB, seria um dos sérios obstáculos colocados à "legítima autodeterminação" do povo para definir os caminhos de sua "libertação integral" (CNBB, 1975, pp. 19-20).

CAPÍTULO 4 - À GUIA DE CONCLUSÃO

Ao elaborar este trabalho, propusemo-nos a desvendar o discurso social da CNBB, para nele buscar os elementos necessários à reconstituição do pensamento econômico da instituição. Utilizamos, para tanto, um grande número de documentos nacionais e regionais em que o episcopado procurava prescrever, com base numa determinada análise da realidade, a conduta econômica a ser privilegiada pelos cristãos. A leitura desses documentos permitiu-nos confirmar a hipótese inicial de trabalho: a CNBB construiu efetivamente um pensamento econômico articulado e não apenas um conjunto de preceitos éticos dissociados.

A preocupação, explicitada em diversos momentos, em permanecer no campo do "dever ser" não impediu que a instituição produzisse um corpo sistematizado de doutrinas, onde um preceito ético se explica a partir dos outros. Em outros termos, apesar de não ter elaborado uma teoria sobre o econômico, a CNBB construiu, com base em teorias disponíveis no cenário cultural brasileiro, um programa econômico claramente definido.

Mas não foi só a partir de teorias que a CNBB elaborou o seu programa econômico. Esse programa resultou, na verdade, da confluência de três elementos básicos: a tradição, a inserção dos militantes leigos católicos nos movimentos políticos e culturais que marcaram a história do País e, finalmente, uma reflexão original da instituição produzida com base em sua própria prática pastoral. Os três elementos, que aparecem, aliás, de maneira clara no discurso social do episcopado, não foram reunidos aleatoriamente. Ao contrário, a forma de utilização de cada um deles na composição do discurso era precisada e delimitada por meio da ação organizadora de um fator fundamental para a definição do teor dos pronunciamentos da Igreja sobre assuntos temporais: o seu modelo de influência institucional.

O objetivo último que a Igreja estabelece para si é contribuir para a salvação das almas pela difusão da fé. Para concretizar esse objetivo, ela tem que se preocupar continuamente com a extensão da sua influência sobre a sociedade civil. E é o que ela

faz. A Igreja sempre lançou olhares saudosos a um passado em que reinava soberana sobre um universo cristianizado. Mas isso não a deixou impotente para enfrentar as novas questões colocadas pelo mundo moderno secularizado. Fixou novas estratégias de atuação, definiu um novo público-alvo e reestruturou-se internamente sempre que sua influência organizacional esteve colocada em risco.

Como se pode deduzir, essas estratégias, a escolha do "rebanho", em suma, o modelo de influência adotado tem papel decisivo na elaboração do discurso social da Igreja. É a partir desse modelo que ela propõe uma normatização ética da vida econômica e social. Com base nele, também elege os elementos da tradição que incluirá em seus documentos. E, ainda, é esse modelo que condiciona a militância dos leigos nos movimentos sociais e a ação pastoral da Igreja, definindo, no mesmo sentido, a forma de incorporação no discurso da reflexão produzida a partir da prática.

Assim, o projeto de influência dá direção ao discurso e harmoniza os seus múltiplos componentes. Mas não é ele que o produz. Supor que a Igreja almeje apenas ampliar a sua influência e, em nome dela, sacrificar a sua própria identidade, seria uma simplificação grosseira e perigosa.

A Igreja não é uma instituição amorfa em busca de viabilização no "mercado". Não é por outro lado, uma espécie de mata-borrão da história, que apenas leva as marcas do contexto social em que atua sem deixar, em contrapartida, sinal de sua presença. A Igreja tem, como já apontamos, um objetivo escatológico que não pode ser esquecido. Mais ainda, defende um conjunto de valores, que foi sendo construído ao longo de sua história, para garantir o atingimento daquele objetivo. Esses valores, como tivemos a oportunidade de mostrar ao descrever os pressupostos de análise da CNBB, dizem respeito à dignificação da pessoa humana e à necessidade de se edificar uma nova ordem social, baseada no respeito aos preceitos éticos da Igreja e na desejável harmonia social.

Como se vê, a Igreja nunca abandonou o programa de ressacralização da vida social, a que nos referimos no segundo capítulo.

Haveria que se recuperar, segundo ela, a paz e a honra que o homem sacrificara aos falsos ídolos do materialismo e da ânsia do "ter mais". Isso, no entanto, somente seria possível se a organização da sociedade fosse recristianizada, ou seja, reconstruída a partir dos valores defendidos pela Igreja. Assim, a ressacralização da vida social caminha junto, na ética da Igreja, com o modelo maritainiano de neocristandade, de constituição de uma sociedade regida por princípios cristãos.

Esse conjunto de valores que integra a identidade da Igreja enquanto instituição compõe também o que vimos referindo como "tradição", isto é, não os ensinamentos mais antigos ou mesmo consagrados por pronunciamentos oficiais da Igreja, mas o pensamento católico em seu permanente processo de constituição e consagração. Ou seja, procuramos extrair do termo o seu sentido dinâmico de construção histórica e não a acepção mais estática de produto do passado que se procura aplicar ao presente.

É com esse sentido que utilizamos o termo quando afirmamos que a CNBB se apropriou da tradição para elaborar o seu pensamento econômico. O episcopado não foi buscar apenas num passado distante as teses necessárias à formulação desse pensamento. Ao contrário, procurou pôr-se em dia com a evolução da "tradição" e incorporou, dessa forma, os ensinamentos mais recentes dos pontífices e mesmo de pensadores católicos leigos.

No primeiro capítulo da dissertação, propusemo-nos a apontar as linhas gerais da trajetória do Pensamento Econômico da Igreja. Tratava-se, na verdade, de destacar da "tradição" os elementos que viriam a contribuir para a constituição do pensamento econômico da CNBB. Apresentamos, nesse sentido, uma síntese dos ensinamentos econômicos de São Tomás de Aquino, dos pensadores católicos reformistas do Século XIX, do Código Social de Malines, de Jacques Maritain, de Lebreton e, especialmente, das principais encíclicas sociais e documentos da Igreja Católica na América Latina.

Esse rápido estudo nos permitiu identificar as principais influências sofridas pelo discurso social da CNBB, em seu proces-

so de gênese e evolução. Como pudemos mostrar em vários momentos do texto, a CNBB nasceu neotomista graças a Maritain e manteve em seus principais documentos uma atitude de adesão às teses do pensador francês e, mais especificamente de São Tomás. Toda a discussão da CNBB sobre propriedade privada, produção e comércio se dá com base em formulações tomistas. A ênfase na função social da propriedade, na pequena produção e na autonomia econômica revela a forte influência tomista no pensamento do episcopado brasileiro. No mesmo sentido, a proposta de uma "ordem social mais justa", que caracteriza o modelo de neocristandade que a CNBB, como afirmamos acima, nunca abandonou, é claramente de filiação maritainiana.

Mas não foi só o neotomismo que marcou o pensamento econômico da CNBB. Duas outras linhas de influência se fizeram presentes. A primeira delas foi o magistério oficial da Igreja sobre a questão operária, que aparece nas encíclicas sociais de Leão XIII, Pio XI, Pio XII e, mais recentemente, de João Paulo II. Nesses documentos pontifícios, a CNBB foi buscar não só a fonte de legitimação para suas posições, mas a própria doutrina sobre as relações entre capital e trabalho. Incorporou, num primeiro momento, a abordagem do papado sobre a responsabilidade conjunta do capital e do trabalho no processo de criação de riquezas e sobre as condições necessárias para que imperasse a paz social, a garantia de condições dignas de vida e trabalho aos operários e a adoção de uma atitude de moderação e prudência por parte dos trabalhadores ao colocarem suas reivindicações. Posteriormente, com os avanços da doutrina oficial, a CNBB sentiu-se segura para modificar o seu enfoque sobre a questão operária. A paz social desejada passou a ser associada ao fim da exploração do homem pelo homem (no sentido estritamente ético do termo) e o trabalho foi considerado como o único responsável pela criação de novas riquezas.

A outra linha de influência advém das posições de Lebreton, consagradas por João XXIII e Paulo VI, sobre a questão do desenvolvimento. Como pudemos ver no primeiro capítulo, Lebreton baseara-se em análises da CEPAL para afirmar a necessidade de se vencer o atraso dos países periféricos mediante um programa de reformas econômicas e sociais e, sobretudo, uma definição mais justa de papéis na

economia internacional. A abordagem de Lebrete ganhou grande repercussão nos meios católicos do Brasil, inspirando inclusive a prática dos principais movimentos leigos que aqui atuavam nos anos 50 e 60. A CNBB, evidentemente, não poderia ficar à margem das discussões que essa abordagem introduzia entre os católicos. Mesmo antes da publicação da "Mater et Magistra", em que João XXIII endossava as teses de Lebrete, o episcopado brasileiro converteu-se ao "desenvolvimentismo".

A análise dos documentos da CNBB na fase pré-64 revela a adesão dos bispos ao ideário cepalino, cristianizado por Lebrete. O desenvolvimento foi considerado, desde as primeiras declarações da instituição, como um anseio legítimo da nação e uma condição necessária para se promover a dignificação da pessoa humana. Mas ele só poderia ocorrer se fossem enfrentados os "entraves" responsáveis pela manutenção do atraso no País. Para tanto, os bispos prescreviam um programa de reformas que incluía, como vimos no terceiro capítulo, as principais propostas de Lebrete e de João XXIII.

Mas a preocupação com o desenvolvimento não se restringiu ao primeiro período de vida da CNBB. Ela manteve, nos trinta anos considerados nesta dissertação, um interesse constante pelo tema e, mais ainda, um enfoque nitidamente desenvolvimentista acerca da organização econômica do País. Embora a Teologia da Libertação, assimilada em parte pela CNBB no período 1978/82 tivesse uma abordagem diferente sobre o desenvolvimento econômico do País, os documentos oficiais da instituição continuaram a defender a necessidade de conquistar maior autonomia econômica para o País, por meio da eliminação dos obstáculos ao aumento da produtividade, ao progresso técnico e ao crescimento econômico. Tal proposta exigiria, segundo os bispos, a substituição do modelo de desenvolvimento adotado no Brasil por outro que viabilizasse, simultaneamente, a libertação dos pobres e oprimidos e a superação do atraso.

Para manter essa posição, a CNBB contou com outra influência decisiva: o pensamento do episcopado latino-americano, explicitado nos documentos-síntese dos encontros da CELAM. Como pudemos observar no primeiro capítulo, o organismo máximo dos bispos da

América Latina também sustentava teses desenvolvimentistas.

Mas não foi, contudo, apenas na tradição que a CNBB buscou os elementos necessários à composição de seu discurso social. Ela desenvolveu também, conforme afirmamos acima, uma reflexão original, com base em sua prática pastoral e nas contribuições advindas da militância dos leigos em movimentos políticos e culturais brasileiros.

A análise desses movimentos ou mesmo da prática pastoral da Igreja não faz parte do escopo desta dissertação. Mas procuramos, mesmo assim, apresentar as principais contribuições que os leigos trouxeram, no período imediatamente anterior à fundação da CNBB (1921-1952), à constituição do discurso social da instituição.

Nesse sentido, acompanhamos a evolução do pensamento econômico dos intelectuais católicos organizados em torno do Centro Dom Vital, o principal ponto de difusão de idéias e propostas para os movimentos católicos leigos no período. Identificamos três fases distintas na produção do ideário econômico desse grupo de intelectuais. A primeira fase, da fundação do Centro em 1921 à morte de Jackson de Figueiredo em 1928, foi marcada por uma postura de defesa do espaço de atuação da Igreja, diante da difusão de outras crenças religiosas e, em especial, do agnosticismo que, segundo os pensadores católicos, se teria constituído em filosofia oficial do Governo a partir da promulgação da Constituição de 1891. A segunda fase, de 1928 a 1936, caracterizou-se pela adesão dos articulistas da Ordem à proposta corporativista de organização do Estado e da sociedade. A terceira, que se iniciou em 1936, marcou profunda e dolorosa ruptura em relação às teses defendidas pela Ordem nos dois períodos anteriores. O laicato organizado em torno do Centro Dom Vital passou a assumir, a partir de então, uma proposta mais pluralista de organização do social, abandonando as pretensões a um exclusivismo católico e à instalação de uma economia corporativa.

Quando a CNBB foi fundada, em 1952, a Igreja vivia sob o impacto dessa ruptura. Os ecos dos conflitos ocorridos entre facções católicas rivais ainda ressoavam e as chagas deixadas pelo

processo de crítica, ocorrido entre os leigos após a guerra ante às opções autoritárias anteriormente assumidas, não haviam cicatrizado. Construía-se, ao mesmo tempo, uma nova proposta de atuação pastoral e de análise da realidade social que iria ser testada, nos anos seguintes, pelos movimentos católicos organizados em torno da nascente instituição.

A CNBB teve, pois, que equacionar as questões levantadas a partir dessa ruptura, ao mesmo tempo em que buscava legitimar-se enquanto porta-voz da Igreja. Ou seja, mal surgiu, teve que dar conta da difícil tarefa de conseguir a coesão dos católicos em torno de um novo projeto social. E foi bem sucedida. Exorcizou o passado por uma veemente defesa da democracia e pela adoção de uma atitude mais ecumênica diante de outras denominações religiosas. Substituiu o exaltado tom nacionalista dos artigos da Ordem, na fase pré-Maritainiana, pela defesa da formulação de Juscelino sobre a necessidade de promover a soberania nacional por meio do progresso econômico. Deixou de lado, em suma, o corporativismo, colocando em seu lugar um plano de ação desenvolvimentista.

Os movimentos leigos continuaram a ter, ao longo dos 30 anos de história da instituição que analisamos, importante papel na elaboração do pensamento econômico e social da CNBB. As atividades da JUC, da Ação Católica Operária e, mais recentemente, das Comunidades Eclesiais de Base marcaram vigorosa influência sobre as posições assumidas pelo episcopado. Essa influência, porém, só foi assimilada à medida que se coadunava com o projeto de influência institucional e, mais ainda, com os elementos do programa econômico que a CNBB construía, a partir da tradição e da sua própria leitura do social. O episódio do encerramento, ordenado pela própria CNBB, de experiências da Ação Católica ilustra bem os limites do poder de influência do laicato sobre a linha de ação institucional.

Mas, em todo o caso, a composição do discurso social da CNBB contou com a participação das análises e reflexões produzidas a partir da prática dos movimentos leigos. A tradição definiu os contornos básicos desse discurso; as experiências do próprio episcopado e a ação do laicato forneceram o recheio. Assim nasceu não ape-

nas o discurso social da CNBB, mas, mais especificamente, o programa econômico que nele se insere.

Os elementos constitutivos desse programa foram abordados, em seu processo de evolução, no terceiro capítulo da dissertação, onde apresentamos os pressupostos básicos de análise adotados pelo episcopado para nortear sua abordagem sobre as estruturas da vida econômica, bem como o tratamento dado a alguns dos principais temas colocados pela Teoria Econômica em três períodos distintos. Esses períodos coincidiam com momentos no processo de elaboração do programa econômico da CNBB.

O primeiro período, de 1954 a 1964, foi caracterizado pela adesão da CNBB aos princípios desenvolvimentistas de ação em governamental. A instituição surgiu defendendo a união nacional em prol do desenvolvimento do País. Mais do que isso: participou diretamente nesse esforço, comparecendo a reuniões com técnicos do Governo Federal, sugerindo programas concretos e avalizando, por meio de seu magistério, propostas governamentais. O ponto forte de sua participação não foi, no entanto, a defesa da política econômica do Governo em documentos institucionais. Foi, isso sim, o desenvolvimento de ações que viabilizassem o pacto social de sustentação ao Governo, para que ele pudesse implantar, com a necessária tranquilidade, a sua política de desenvolvimento. Nesse sentido, foram criados os sindicatos rurais, o MEB e as escolas radiofônicas. Era ainda a adesão popular ao projeto desenvolvimentista que se buscava, em parte, com o programa de reformas propostos nos documentos desse período.

O pensamento econômico da CNBB na fase pré-64 refletia claramente essa posição. Partindo da fórmula consagrada pela tradição, referente à natural colaboração entre capital e trabalho no processo de criação de riqueza, os bispos propunham uma união dos dois no esforço maior para retirar o País do atraso em que estaria mergulhado. Para tanto, deveria ser implantado, segundo o episcopado, um programa de reformas de base, tendente a modernizar o aparelho produtivo e, simultaneamente, promover uma distribuição de rendas e propriedades que garantisse a ampliação do mercado in-

terno e a realização da justiça social. Isso, porém, advertiam os bispos, só seria possível mediante decidida intervenção do Governo no sentido de garantir a implantação das reformas, incluindo-as em planos nacionais e regionais de desenvolvimento e orientando os investimentos privados, por meio de subsídios e incentivos fiscais, para atividades que possibilitassem um crescimento harmônico e integrado dos diferentes setores produtivos do País.

No segundo período, de 1964 a 1973, a CNBB adotou uma postura claramente defensiva. Apesar de seu apoio explícito ao Movimento de 1964, a instituição não pode contar com as boas graças do novo Governo, que não aprovava a ação do episcopado e, sobretudo, dos movimentos leigos organizados em torno da CNBB no campo social. A ajuda, oferecida em vários momentos pela CNBB ao poder instituído no País, foi rejeitada. Os militares não pretendiam, ao que parece, contar com colaboradores incômodos que lhes lançassem a cada momento apelos éticos. Essa recusa e, mais ainda, a repressão que se abateu sobre as atividades da Igreja e de outros setores organizados da sociedade estão na origem da nova postura adotada pela CNBB no período.

O episcopado não queria tornar suas difíceis relações com o Governo ainda mais tensas. Mas o seu projeto social permanecia basicamente o mesmo, importando a necessidade de se promover a coesão social por uma distribuição mais equânime de riquezas e pela organização de movimentos que pautassem sua ação pelos preceitos éticos da Igreja. Isso, porém, era agora considerado "subversivo" pela lógica excludente do regime militar. Assim, a CNBB optou por amenizar o tom de suas colocações e críticas no terreno econômico e social, sem abrir mão, no entanto, de seu projeto.

Os documentos produzidos pela CNBB nessa fase levam a marca dessa opção. Neles se percebe o cuidado e a prudência com que temas mais polêmicos eram tratados. Gastava-se, em geral, nos textos das declarações, mais espaço com a defesa do direito de opinar sobre matérias de ordem temporal que com propostas em si.

A CNBB não pôde avançar muito, portanto, em sua reflexão

sobre a organização da vida econômica. Continuou a lamentar o atraso que estaria marcando a economia brasileira e a prescrever reformas para tirá-la dessa situação. Essas reformas, para serem eficazes, deveriam, segundo a CNBB, enfrentar alguns entraves que poderiam impedir a manutenção das altas taxas de crescimento econômico. Mais do que isso, as reformas deveriam garantir a realização da justiça social, por meio de uma distribuição mais igualitária da renda e da propriedade. Só assim, advertiam os bispos, seria possível promover o desenvolvimento integral, a única forma de desenvolvimento coerente com os planos de Deus.

Essa ética do desenvolvimento não se reportava, porém, apenas à justiça distributiva. Incluía o respeito aos direitos da pessoa humana. Não se deveria chamar de desenvolvimento, segundo os bispos, o crescimento econômico conseguido às custas do sacrifício da liberdade e da dignidade dos cidadãos ou da marginalização social.

O terceiro período, de 1973 a 1982, se caracterizou por uma nova postura institucional. Apoiada na crescente influência da Teologia da Libertação e na constatação dos limites do "milagre econômico", a CNBB modificou radicalmente o tom do seu discurso social. Passou a criticar com veemência o modelo brasileiro de desenvolvimento, pela sua ineficácia para resolver os problemas do País e promover a justiça social. Numa análise retrospectiva, procurou demonstrar que a política econômica adotada historicamente no Brasil havia favorecido a concentração de rendas e propriedades e o aumento da dependência da economia brasileira em relação aos países centrais. Assim, não mais sugeriu que o desenvolvimento fosse acompanhado da realização de alguns preceitos de justiça social, passando a exigir a adoção de um novo modelo de desenvolvimento que não se baseasse na exploração do homem pelo homem e promovesse a efetiva participação de todos na riqueza criada pelo trabalho humano e nos benefícios advindos do progresso material. Esse modelo deveria, nesse sentido, voltar-se para a eliminação de "entraves" colocados não à promoção do crescimento econômico, mas à realização da condição humana. Para isso, não bastariam reformas parciais. Haveria que se promover, segundo a CNBB, uma completa mudan-

ça de mentalidades e estruturas que preparasse o caminho para a consecução de seu projeto utópico: a libertação dos pobres e oprimidos.

Em cada um dos três períodos, como pudemos mostrar no terceiro capítulo, a CNBB forjou instrumentos diferentes para a análise da organização econômica da sociedade. Prescreveu, ao longo desses trinta anos, medidas distintas para lidar com os mesmos problemas econômicos. Mas, se houve um sentido de mudança, houve também um de permanência. A CNBB manteve, de 1952 a 1982, praticamente intactos os pontos-chave que compõem o seu programa econômico.

O primeiro ponto-chave é a defesa da pequena propriedade e da pequena produção rural. A CNBB sempre considerou a pequena propriedade como aquela que reuniria maiores condições para realizar os preceitos de justiça social. Os bispos apontavam-na como excelente instrumento para promover a união das famílias, fixar o homem no campo e produzir bens socialmente significativos. Atribuíram-lhe ainda o mérito de não se basear na exploração do trabalho humano e de promover valores genuinamente cristãos quanto à organização da vida social e econômica. O pequeno proprietário rural dificilmente seria contaminado pelos "pseudovalores" e pelas formas de ostentação característicos da sociedade de consumo. Ao contrário, trabalhando a terra com sua família, produzindo os bens de que necessita para viver e, sobretudo, organizando-se em cooperativas, o agricultor tenderia a desenvolver um espírito comunitário e de valorização das coisas simples, que seria o melhor freio contra a ética da competição na busca do "ter mais".

Mas não é só com base em preceitos éticos que a CNBB defendia a pequena propriedade rural. Considerava-a, também, a forma de propriedade potencialmente mais produtiva, desde que tivesse o respaldo de uma política econômica favorável e de uma cooperativa de produtores. O pequeno proprietário rural não poderia, segundo os bispos, deixar a terra inculta, já que teria nela a sua única fonte de sustento. A baixa produtividade verificada no campo não se deveria à existência de pequenas produções, mas à falta de um supor-

te técnico e econômico adequado às suas necessidades. Além disso, apesar dos incentivos do Governo à modernização dos latifúndios, não estaria ocorrendo nessas propriedades o esperado aumento de produtividade. A terra, lamentavam os bispos, estaria sendo cada vez mais usada como reserva de valor.

A pequena propriedade teria, ainda, outro ponto em seu favor. Enquanto as grandes empresas rurais orientavam a sua produção agrícola para os mercados externos, a pequena propriedade estaria produzindo alimento destinado ao abastecimento dos centros urbanos. Haveria, pois, que se abandonar a política de estímulo às grandes empresas rurais, e à agricultura de exportação nelas realizada, sob pena de por em risco o abastecimento das cidades.

A proposta de Reforma Agrária da CNBB partia dessa defesa da pequena propriedade. Para a instituição, dever-se-ia promover uma redistribuição maciça da propriedade da terra a partir da desapropriação das terras não-cultivadas ou beneficiadas por obras públicas. Assim, acreditava, poder-se-ia enfrentar um dos principais entraves colocados, senão ao desenvolvimento econômico, como se pretendia no segundo período, ao menos à libertação do homem do campo: a injusta e arcaica estrutura fundiária existente no País. Com a constituição de um exército de pequenos proprietários acabariam, segundo os bispos, a concentração da propriedade da terra e todos os problemas dela decorrentes: a expropriação, o desemprego, o êxodo rural e, especialmente, as tensões sociais. A pacificação do campo passava necessariamente, para o episcopado, pela promoção da pequena propriedade.

A CNBB não se opunha à utilização de trabalho assalariado nessas propriedades. Considerava legítima a forma de apropriação da terra como "terra de produção", em que, apesar de o trabalho não ser realizado apenas pela família do proprietário; houvesse respeito aos direitos dos trabalhadores, segundo as exigências da Doutrina Social da Igreja. Como se vê, a CNBB não propunha o fim da propriedade privada dos meios de produção, mas a sua subordinação a um projeto ético de realização da condição humana. A instituição nunca deixou de lado a fórmula tomista que conferia esta-

tuto de legitimidade ao direito de propriedade privada, desde que essa cumprisse com sua função social.

O segundo ponto-chave do programa econômico da CNBB é a distribuição de rendas e bens de consumo imediato. Numa atitude de fidelidade à tradição, a CNBB sempre apelou aos Governos e aos proprietários para que se promovesse uma partilha mais equitativa das riquezas. Nesse sentido, prescrevia alguns mecanismos que, acreditava, poderiam contribuir para realizar a justiça distributiva. Entre eles se destacavam: o pagamento de salários mais justos; o aperfeiçoamento do sistema tributário com a introdução de um dispositivo de progressividade na taxação e a adoção de uma política econômica que favorecesse a produção de bens de consumo popular a baixo custo. Essas medidas, no entanto, não deveriam ser promovidas de forma isolada. Integrariam, segundo os bispos, um projeto mais amplo de reformas estruturais, que visasse à substituição do modelo econômico em vigor no País por outro mais coerente com os preceitos éticos cristãos. Sem uma mudança de estruturas e mentalidades, advertiam, não poderia haver medidas com efeitos duradouros.

Ora, um dos efeitos mais perversos do modelo existente seria justamente a concentração econômica. Esse fenômeno estaria acarretando um aumento da marginalização social e uma perigosa convivência entre opulência e miséria, que poderia preparar o terreno para o agravamento da violência no País.

Os bispos não apontavam a existência de disparidades de rendas apenas entre capitalistas e trabalhadores. Procuravam mostrar, inclusive com base em dados empíricos, as enormes diferenças salariais existentes entre os próprios trabalhadores. Tal situação constituiria, segundo os bispos, uma flagrante injustiça e uma afronta aos pobres. Seria também um dos principais pilares de sustentação da indústria de bens de consumo de luxo: o consumo dos altos e médios escalões da administração pública e privada seria responsável, junto com o consumo dos capitalistas, pela viabilização econômica desse tipo de produção.

A proposta de distribuição de riquezas colocava-se como forma de acabar com a distância criada pelo modelo econômico entre luxo e indigência, entre ricos e pobres. A adoção, por parte do Governo, de medidas redistributivistas poderia eliminar esse problema e estancar o processo de pauperização absoluta.

Como se pode perceber, a CNBB abordava a questão exclusivamente a partir da esfera da distribuição. Não buscava na produção as causas geradoras da pobreza e da marginalização social ou a solução para tais injustiças. A Igreja, esclarece José de Souza Martins (1985, p. 119), sempre trabalhou o problema "não na perspectiva da acumulação, mas na perspectiva da distribuição. É o que vai marcar toda a posição dela até hoje, trabalhar com a idéia do pobre e da pobreza e não com a idéia da acumulação".

O terceiro ponto-chave do programa econômico da CNBB se refere à orientação da produção para o mercado interno. A CNBB considerava a ampliação do mercado interno uma exigência do desenvolvimento do País e uma pré-condição para a instauração da justiça social. Recomendava, nesse sentido, que se integrasse toda a população ao processo de desenvolvimento econômico do País, permitindo-lhe participar dos benefícios dele resultantes. Haveria que se acabar com a marginalização social e garantir a todos a possibilidade de ter acesso aos bens produzidos. Para tanto, a CNBB recomendava a substituição da política de estímulo à produção de bens de exportação e de consumo supérfluo por outra que privilegiasse a produção de bens que pudessem ser absorvidos internamente pelo conjunto da população.

No primeiro e no segundo período, a CNBB apontava a ausência de um mercado interno forte como um dos entraves colocados ao desenvolvimento econômico do Brasil. Já no terceiro, a abordagem era outra. Passou-se a considerar essa insuficiência do mercado interno não mais como obstáculo ao desenvolvimento, mas como característica de um modelo de desenvolvimento injusto, que não precisava dos setores populares para garantir a realização do excedente econômico.

Dessa forma, não bastaria, segundo os bispos, reorientar a produção alterando a política econômica. Era necessário, acreditavam, redefinir o modelo de desenvolvimento adotado no País, de forma a torná-lo menos concentrador e excludente. Nesse sentido, deveriam ser promovidas reformas que levassem à melhoria do nível de vida da população, habilitando-a a reforçar o mercado interno.

O quarto e último ponto-chave do programa da CNBB consiste na defesa da autonomia nacional. A CNBB condenava com veemência a situação de dependência em que o País se encontrava diante das economias centrais e dos interesses do capital estrangeiro investido nas mais diversas atividades da economia brasileira. Advertia para os riscos que a aquisição de terras por parte de grupos internacionais poderia trazer à segurança interna e criticava o favorecimento propiciado pela política oficial às empresas multinacionais. Atribuía a essas empresas a responsabilidade pelos aspectos mais perversos do modelo econômico, como a ênfase na produção de bens de luxo e no uso de tecnologias popadoras de mão-de-obra.

Esse discurso nacionalista não era novo para a Igreja Católica no Brasil. Como vimos no segundo capítulo, já na década dos 20 os católicos clamavam contra o imperialismo de Lloyd George. E o faziam com apoio institucional. Desde o início de sua história no País, a Igreja sempre considerou os interesses econômicos estrangeiros como ameaça ao Brasil, especialmente à preservação dos "autênticos valores nacionais". Assim, completou sua tradicional crítica ao sistema capitalista com ataques ao "capital internacional", a quem responsabilizava, em última instância, pela implantação de uma forma de vida econômica contrária às necessidades do povo brasileiro.

A CNBB atualizou essa posição fundamentando-a no desenvolvimentismo e na teoria da dependência. A abordagem resultante dessa mediação mantém, no entanto, a mesma suposição quanto ao risco inerente aos investimentos estrangeiros no País e à dependência da economia em relação ao mercado externo. Romano (1979, p. 253) sintetiza essa nova abordagem institucional nos seguintes termos: "Esta sujeição econômica seria a fonte de uma modernização parcial e desordenada, que frearia o desenvolvimento dos países atrasados em proveito dos centros

hegemônicos. Entre a miséria popular e os benefícios resultantes do desenvolvimento capitalista, interpor-se-iam, cada vez mais, as sombras do capital estrangeiro e dos grupos dominantes no interior do país, impedindo o Estado de cumprir o que dele se espera: garantir a soberania do país e identificar-se com o ser nacional".

É, pois, na ação perniciosa do capital estrangeiro e não no capitalismo que teria origem, segundo a CNBB, a maior parte dos problemas nacionais. O capitalismo, enquanto sistema de produção baseado na propriedade privada dos meios de produção, no emprego de trabalho assalariado e na produção voltada para a acumulação de capital, não mereceu, em momento algum, a reprovação da CNBB. Ao contrário, propondo a extensão da propriedade da terra a um maior número de famílias e a ampliação do mercado interno mediante distribuição de renda e produção de bens de consumo popular, a CNBB indicava o caminho não para a extinção do capitalismo, mas para a integração de um maior contingente de pessoas aos benefícios por ele criados.

A análise mais acurada da posição da CNBB ante o capitalismo transcende o reduzido escopo da presente dissertação. Contudo, fica aqui registrada essa avaliação preliminar que poderá servir de hipótese de investigação para trabalhos posteriores.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430.

1964 Cidade de Deus [Civitas Dei]. São Paulo, Ed. Americas, c413-426. Livro XIX.

ALVES, Marcio Moreira

1979 A Igreja e a política no Brasil. São Paulo, Brasiliense.

AMOROSO LIMA, Alceu (Tristão de Athayde)

1930 A ordem. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 10, v.2 (Nova Série), n.10, pp.189-197 nov./dez.

1931 Agonia burguesa? A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 9, v.4, pp. 129-135, mar.

1932 Tríplice decálogo. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 12, v.7 (Nova Série) pp. 340-344, out. Extraído com pequenas alterações, de uma entrevista concedida ao "O Globo", do Rio de Janeiro.

1933 Introdução à economia moderna. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.

1945 Discurso. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 25, n.9, pp. 175-187. set.

1945b Sugestões para o programa de um partido político. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 25, n.7/8 pp. 105-120. jul./ago.

1966 João XXIII. Rio de Janeiro, José Olympio Ed.

1966b Entre imobilistas e açodados (23-V-63). In: João XXIII. Rio de Janeiro, José Olympio Ed. pp. 216-218.

ARNS, Evaristo, Cardeal

1981 O que é igreja. São Paulo, Brasiliense.

ÁVILA, Fernando Bastos de, Padre, S.J.

1972 O pensamento social cristão antes de Marx. Rio de Janeiro, José Olympio Ed.

1980 Igreja e propriedade; fundamentação doutrinal. In: LENS, Matias M., S. J., coord. A igreja e a propriedade da terra no Brasil. São Paulo, Loyola.

AZEVEDO, Thales de

1955 O catolicismo no Brasil. Rio de Janeiro, MEC.

BARBOSA, A. Lemos, Padre

1951 Façamos a revolução. A Ordem. Rio de Janeiro, Ano 31, v.45, pp. 5-46. jan./fev.

BARROS, Raimundo Caramuru de, Padre

1967 Brasil; uma igreja em renovação. Petrópolis, Ed. Vozes.

BECKER, João, Dom

1945 A igreja católica e a pacificação mundial; 33ª Carta Pastoral. Porto Alegre, Tipografia do Centro S.A.

BEOZZO, José Oscar

1981 As novidades desta encíclica que parece feita de encomenda para o Brasil. Folha de S.Paulo, São Paulo, 27 set. Folhetim nº 245.

BIGO, Pierre, Padre S.J.

1969 A doutrina social da igreja. Trad. por uma equipe de Professores da PUC-RJ, sob orientação de Pe. Fernando Bastos de Ávila. São Paulo, Loyola.

BIGO, Pierre & ÁVILA, Fernando Bastos de, Padres, S.J.

1982 Fé cristã e compromisso social. São Paulo, Ed. Paulinas.

BISPOS, ARCEBISPOS E PRELADOS DO VALE DO SÃO FRANCISCO

- 1952 A igreja e o Vale do São Francisco. ago. Cópia mimeografada do Arquivo Pessoal de Frei Oscar de Figueiredo Lustosa, OP.

BISPOS DA AMAZÔNIA

- 1952 A igreja e a Amazonia. jul. Cópia mimeografada do Arquivo Pessoal de Frei Oscar de Figueiredo Lustosa, OP.

BISPOS DO CENTRO-OESTE

- 1973 Marginalização de um povo; grito da igreja. s.l.p., s.c.p. (Documento de Bispos do Centro Oeste).

BISPOS E SUPERIORES RELIGIOSOS DO NORDESTE, Salvador

- 1973 Eu ouvi os clamores do meu povo. Salvador; Ed. Beneditina. (Documentos de Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste).

BNDE - CEPAL, Rio de Janeiro

- 1957 Análises e projeções do desenvolvimento econômico. Rio de Janeiro, BNDE.

BOA NOVA, Antonio C.

- 1979 O catolicismo latino-americano nos anos 60. Cadernos CERU, São Paulo, n.12, pp. 203-250, set.

BOFF, Clodovis & BOFF, Leonardo

- 1979 Da libertação; o teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis, Ed. Vozes.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos

- 1979 As revoluções utópicas; a revolução política na igreja - a revolução estudantil. 2ed. Petrópolis, Ed. Vozes.

BRUNEAU, Thomas C.

- 1974 O catolicismo brasileiro em época de transição. Trad. de Margarida Oliva. São Paulo, Ed. Loyola.

1979 Religião e politização no Brasil; a igreja e o regime autoritário. Trad. de Margarida Oliva. São Paulo, Ed. Loyola.

BURCCULERI, Angelo

1943 Il giusto salario. 4ed. Roma, La Civiltà Cattolica.

CAD. CEAS

1979 Repressão na Igreja no Brasil; reflexo de uma situação de opressão 1968/78. Cad. CEAS, São Paulo, n.60, pp. 56-78, mar./abr.

CALADO, Antonio

1964 Tempo de Arraes, padres e comunistas na revolução sem violência. Rio de Janeiro, José Álvaro Editor.

CALVEZ, J. Y. & PERRIN, G.

1959 Eglise et société économique; l'enseignement social des Papes de Leon XIII à Pie XII. 2^{ème} ed. Paris, Editions Montaigne.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de

1971 Igreja e desenvolvimento. São Paulo, CEBRAP.

1982 A Igreja do povo. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, v.1, n.2, pp. 49-53, abr.

CAMPOS, José Narino de, Padre

1973 A opinião dentro da Igreja católica. O Estado de S. Paulo, São Paulo, 28 out. p. 21.

CAMPOS, Ruy Barbosa

1932 Discurso. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 12, v.6 pp.145-149, fev.

CARDOSO, Fernando Henrique

1980 As idéias e seu lugar; ensaios sobre as teorias do desenvolvimento. Petrópolis, Ed. Vozes. (Cadernos CEBRAP, 33).

CARDOSO, Fernando Henrique & FALETTO, E.

1977 Dependência e desenvolvimento na América Latina; ensaio de interpretação sociológica. 4ed. Rio de Janeiro, Zahar.

CARDOSO, Miriam Limoeiro

1977 Ideologia do desenvolvimento J.K-J.Q. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

CARDOSO, Ruth

1982 Duas faces de uma experiência. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, v.1, n.2, pp. 53-58, abr.

CARDOSO DE MELLO, João Manuel

1984 O capitalismo tardio. 3ed. São Paulo, Brasiliense.

CARVALHO, Abdias Vilar de

1982 A Igreja católica e a questão agrária; análise de suas declarações no período de 1950/64. Revista de Cultura e Política, São Paulo, n.8, pp. 73-89, jul.

CASALDÁLIGA, Pedro, Dom

1971 Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. s.l.p., s.c.p.

CELAM - Conferência Episcopal Latino Americana, Mar del Plata; Argentina

1967 Conclusões de Mar del Plata sobre a presença ativa da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.27, fasc. 2, pp. 453-466, jun.

CELAM - Conferência Episcopal Latino-Americana, Medellin, Colômbia. 1980

1969 A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio; conclusões de Medellin. 7ed. Petrópolis, Ed. Vozes.

CELAM - Conferência Episcopal Latino-Americana, Puebla, México, 1979.

1980 A evangelização no presente e no futuro da América Latina.
3ed. Petrópolis, Ed. Vozes. Texto oficial da CNBB.

CHARBONEAU, Eugêne, Padre

1967 Desenvolvimento dos povos. São Paulo, Herder.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

1956 Declaração dos Bispos do Nordeste. s.l.p. Cópia mimeografada do Arquivo Pessoal de Frei Oscar de Figueiredo Lustosa, OP.

1958 Declaração dos Cardeais, Arcebispos e Bispos do Brasil reunidos em Goiânia de 03 a 11 de julho de 1958.. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.18, fasc. 3, pp. 815-823, set.

1959 Declaração dos Bispos do Nordeste. s.l.p. Cópia mimeografada do Arquivo Pessoal de Frei Oscar de Figueiredo Lustosa, OP.

1962 Plano de emergência para a Igreja do Brasil. Rio de Janeiro, Dom Bosco Ed.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

1963 Mensagem da Comissão Central da CNBB (30-IV-1963). Belo Horizonte, Governo de Minas Gerais. (Coleção Bem-Comun, 5 - série Pronunciamentos de Nosso Tempo).

1964 Declaração dos Bispos do Nordeste. Comunidade Mensal, s.l.p., n.139, abr./maio.

1966 Plano pastoral de conjunto (66-70). Rio de Janeiro, Dom Bosco Ed.

1967 Nossas responsabilidades em face da "Populorum Pregres-

- sio" e das conclusões de Mar del Plata. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.27, fasc. 2, pp. 469-4747, jun.
- 1967b Avaliação das atividades nacionais da CNBB (setembro de 1966 a setembro de 1967) Nacionais Informam, s.l.p., n. 41/42, pp. 1-16, out.
- 1968 Declaração sobre os acontecimentos de abril a maio de 1964. Paz e Terra; O cristianismo em questão, Rio de Janeiro, v.2, n.6, pp. 160-162.
- 1968b Delcaração final da IX Assembléia Geral, SEDOC, Petrópolis, pp. 445-447, set. Número Especial.
- 1970 Documento pastoral de Brasília. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.30, fasc. 118, jun.
- 1973 Comunicado final da Presidência sobre a XIII Assembléia Geral. SEDOC, Petrópolis, n.5, pp. 1383-1386, maio.
- 1973b Declaração sobre direitos humanos. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.33, fasc. 130, pp. 443-450, jun.
- 1975 Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja (1975/78). SEDOC, Petrópolis, n.8, c.464-477 e c.582-617, nov.
- 1977 Pastoral da terra. 2ed. São Paulo, Ed. Paulinas. (Estudos da CNBB, 11).
- 1977b A Igreja e a reforma agrária; conclusões da 2ª Assembléia Geral da CNBB. In: _____. Pastoral da terra. 2ed. São Paulo, Ed. Paulinas. (Estudos da CNBB, 11).
- 1977c Declaração dos Arcebispos e Bispos presentes à Reunião das Províncias Eclesiásticas de São Paulo. In: _____. Pastoral da Terra. 2ed. São Paulo, Ed. Pulinas. (Estudos da CNBB, 11).

- 1977d Declaração do Encontro dos Bispos do Vale do Rio Doce.
In: _____. Pastoral da Terra. 2ed. São Paulo, Ed. Paulinas. (Estudos da CNBB, 11).
- 1977e A Igreja e a situação do meio rural brasileiro; declaração da Comissão Central da CNBB. In: _____, Pastoral da Terra. 2ed. São Paulo, Ed. Paulinas. (Estudos da CNBB, 11).
- 1977f Conclusões da 2ª Assembléia Geral. In: _____. Ed. Paulinas. (Estudos da CNBB, 11).
- 1977g Comunicação pastoral ao povo de Deus. 3ed. São Paulo, Ed. Paulinas. (Documentos da CNBB, 8).
- 1977h Campanha da fraternidade de 78; fraternidade no mundo do trabalho. Rio de Janeiro, CNBB/Escola Salesianas.
- 1979 Subsídios para uma política social. São Paulo, Ed. Paulinas. (Estudos da CNBB, 24).
- 1980 Igreja e problemas da terra. São Paulo, Paulinas. (Documentos da CNBB, 17).
- 1980b Exigências cristãs de uma ordem política. 8ed. Porto Alegre, Ed. Paulinas. (Documentos da CNBB, 10).
- 1980c Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil 1979/82. São Paulo, Ed. Paulinas. (Documentos da CNBB, 15).
- 1981 Reflexão cristã sobre a conjuntura política. São Paulo, Ed. Paulinas. (Documentos da CNBB, 22).
- 1981b Propriedade e uso do solo urbano; situações, experiências e desafios pastorais. São Paulo, Ed. Paulinas. (Estudos da CNBB, 30).

1982 Solo urbano e ação pastoral. São Paulo, Ed. Paulinas.
(Documentos da CNBB, 23).

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Comissão Central

1967 Missão da hierarquia no Brasil de hoje. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.27, fasc. 4, pp. 1008-1012, dez.

1968 Sobre os problemas da atualidade brasileira. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, n.28, fasc. 8, pp. 961-962. dez.

1969 Declaração dos membros da Comissão Central da CNBB.
SEDOC, Petrópolis, n.10, pp. 1331-1334. abr.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Comissão Episcopal da Regional Centro-Oeste.

1972 Declaração da Comissão Episcopal Regional. Comunicado Mensal, s.l.p., m.238, pp. 71-74, jul.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Comissão Episcopal da Regional Sul-1

1981 Necessidade de novos projetos sócio-econômico-políticos.
São Paulo, Ed. Paulinas.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Regional Norte

1969 Memorial dos Bispos e Prelados da Amazônia ao governo federal e ao povo amazônico. SEDOC, Petrópolis, n.7, pp. 951-986, jan.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos. Regional Sul

1969 Memorial sobre a reforma agrária. SEDOC, Petrópolis, n.2, pp. 482-484. out.

CONCÍLIO VATICANO II, 1966

1980 Gaudium et spes; constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. 13ed. Petrópolis, Ed. Vozes. (Documentos Pontifícios, 155).

CONGAR, Yves

1950 Vrai et fausse réforme dans l'église. Paris, Ed. Cerf.

COSTA, S. Guimarães

1938 Produção e economia. Vozes de Petrópolis, Petrópolis.
Ano 32, v.1, pp. 560-563, jan./fev.

CPT - Comissão Pastoral da Terra

1983 Pastoral e compromisso. Petrópolis, Ed. Vozes.

DALE, Romeu, Frei, op.

1952 Equipes de economia humana. A Ordem, Rio de Janeiro,
v. 48, pp. 180-184, ago./set.

1983 Jacques Maritain; apenas um depoimento. In: MACHADO,
Geraldo Pinheiro et alii. Encontro com Jacques Maritain.
São Paulo, PUC. mimeo.

DALE, Romeu, Frei apud SIGRIST, José Luiz

1982 A JUC no Brasil; evolução e impasse de uma ideologia.
São Paulo, Cortez; Univ. Metodista de Piracicaba.

DANTAS, Thiago, San

1931 Catolicismo e fascismo (Ensino para um estudo sobre a
doutrina fascismo e a questão social. A Ordem, Rio de Janeiro,
Ano 9, v.4, pp. 36-43. jan.

DEELEN, Godofredo

1967 O episcopado brasileiro. Revista Eclesiástica Brasileira,
Petrópolis, v.27, fasc. 2. jun.

DELLA CAVA, Ralph

1975 Igreja e estado no Brasil do século XX; sete monografias
recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64.
Estudos CEBRAP, São Paulo, n.12, abr./jun.

DENIS, Henri

1978 História do pensamento econômico. Trad. de Antonio Borges
Coelho. 3ed. Lisboa, Livros Horizonte.

DRAIBE, Sonia

- 1985 Rumos e metamorfoses; um estudo sobre a constituição do Estado e as alternativas da industrialização no Brasil - 1930-1960. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

DUSSEL, Enrique et alii

- 1981 Hipótese para uma história da teologia na América Latina. In: _____. História da teologia na América Latina. São Paulo, Ed. Paulinas. (Teologia em Diálogo).

ENGELKE, Inocêncio, Dom

- 1977 Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural. In: CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Pas-total da terra. 2ed. São Paulo, Ed. Paulinas. (Estudos da CNBB, 11).

EQUIPO DEI - Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica

- 1982 Comentário desde una perspectiva económico social. In: JOÃO PAULO II. Sobre el trabajo humano [Laboren exercens]. San José, C.R. pp. 69-96.

O ESTADO DE S.PAULO

- 1973 Um manifesto de Bispos do Nordeste. O Estado de S.Paulo. São Paulo, 25 maio, p.3. Editorial.
- 1977 O governo e o problema missionário. O Estado de S.Paulo, São Paulo, 2 jan. Editorial.
1979. Igreja pode dividir-se, diz senador. O Estado de S. Paulo, São Paulo, 29 set. p. 11.
- 1980 Igreja é acusada de comunizar. O Estado de S.Paulo, São Paulo, 27 mar. p. 41.
- 1980b A pastoral que semeia pânico. O Estado de S.Paulo, São Paulo, 30 mar. p.3. Editorial.

GILSON, Etienne & BOEHNER, P.

1985 História da filosofia cristã. Trad. de Raimundo Vier,
O.F.M. 3 ed. Petropolis, Vozes.

FERNANDES, J. Sampaio

1945 O trabalho rural. Vozes de Petrópolis, Petrópolis,
v.3, pp. 674-694 set./out. Ideias e Fatos.

FIGUEIREDO JR, Ernani Esmeraldo

1946 Reflexões à margem de um decreto-lei (nº 9 218 de 1º de
maio de 1946 sobre a casa própria). Vozes de Petrópolis,
Petrópolis, v.4, pp. 813-825, nov./dez. Idéias e Fatos.

FOLHA DE S.PAULO

1980 Igreja condena regime vigente. Folha de S.Paulo, São
Paulo, 15 de fev.

FOLLIET, Joseph

1950 Catholicisme social In: JACQUEMET, G. et alii, dir.
Enciclopedie Catholicisme - hier, aujourd'hui - demain.
Paris, s.c.p.

1958 Le catholicisme mondial aujourd'hui. 7^{eme}, Paris, CERF.
(Rencontres, 54).

FONSECA, Antonio da, Padre

1973 Documento dos bispos é contra doutrina da igreja. O
Estado de S.Paulo, São Paulo, 14 out. p. 20.

FORJAZ, Maria Cecilia Spina

1984 Industrialização, estado e sociedade no Brasil (1930/45).
Revista de Administração de Empresas, Rio de Janeiro, v. 24,
n.3, pp. 35-46, jul./set.

FRANÇA, Leonel, Padre, S.J.

1945 Catolicismo e totalitarismo. Vozes de Petrópolis, Pe-
trópolis. v.3, pp. 259-278, mar./abr. Através das Revis-
tas.

FREI BETTO

- 1981 O que é comunidade eclesial de base. São Paulo, Brasiliense. (Coleção Primeiros Passos, 19).

GARAUDY, Roger et alii

- 1970 Igreja velha, Igreja nova. Trad. de Antonio José Massano, Antonio Pescada e Guilherme Valente. Lisboa, Publicações Dom Quixote.

GOMES, Perilo

- 1937 O labor social do governo. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 17, pp. 276-281, mar. Registro.

GOTAY, Samuel Silva

- 1981 Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: DUSSEL, Enrique et alii. História da teologia na América Latina. São Paulo, Ed. Paulinas (Teologia em Diálogo).

GOZZINI, Mario et alii

- 1968 O diálogo posto à prova. Trad. Fausto Ricca. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

GRAY, Alexander

- 1939 The development of economic doctrine; an introductory survey. London, Longmas.

GUIMARÃES, J. Nunes

- 1945 A margem de alguns problemas brasileiros. Vozes de Petrópolis, Petrópolis, v.3, pp. 759-767. nov./dez.

GUTIERREZ, Gustavo

- 1976 Teologia da libertação. 2 ed. Petrópolis, Vozes.

HEWITT, Cynthia N.

1969 Brazil; the peasant movement of Pernambuco, 1961/64.

In: LANDSBERGER, Henry S. Latin American Peasant movements.
New York, Cornell University. pp. 374-398.

HIRSCHMAN, Albert

1963 Ideologia do desenvolvimento econômico. In: _____
Monetarismo versus estruturalismo; um estudo sobre a América
Latina. São Paulo, Ed. Lidador.

HOBSBAWN, Eric

1979 A era do capital. Trad. Luciano Costa Neto. 2 ed.
Rio de Janeiro, Paz e Terra.

HOORNAERT, Eduardo

1973 Para uma história da Igreja no Brasil. Revista Eclesiás-
tica Brasileira, Petrópolis, v.33, fasc. 129, mar.

HOUTART, François & ROUSSEAU, André

1972 L'Eglise face aux luttes revolutionnaires. Bruxelles,
Editions Vie Ouvrière.

IANNI, Octávio

1979 Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970).
3 ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

JOÃO XXIII. Papa (1958-1963). Igreja Católica

1962 Carta ao episcopado da América Latina. Revista Eclesiás-
tica Brasileira, Petrópolis, v. 22, fasc. 2, pp. 461-463, jun.

1963 Mater e Magistra. Trad. e comentários Luis José de
Mesquita. Rio de Janeiro, José Olympio Ed., c1961.

JOÃO PAULO II. Papa (1978-). Igreja Católica

1980 Discurso inaugural pronunciado no Seminário Palafoxiano
de Puebla de Los Angeles, a 28 de jan. de 1979. In: CELAM.
A evangelização no Presente e no futuro na América Latina.
3 ed. Petrobrás, Ed. Vozes. Texto oficial da CNBB.

- 1982 Sobre el trabajo humano. [Laborem Exercens]. San José, C.R. Departamiento Ecuménico de Investigaciones, c1981.
- JOÃO PAULO II. Papa (1978-). Igreja Católica apud CNBB Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.
- 1981 Reflexão cristã sobre a conjuntura política. São Paulo, Ed. Paulinas. (Documentos da CNBB, 22). Sermão proferido na favela do Vidigal, R.J.
- JULIO MARIA, Padre
- 1950 O catolicismo no Brasil. Rio de Janeiro, Ed. Agir.
- KADT, Emanuel de
- 1970 Catholic radicals in Brazil. London, Oxford University.
- KRISCHKE, Paulo José
- 1979 A Igreja e as crises políticas no Brasil. Petrópolis, Ed. Vozes.
- LACORDAIRE, Henri Dominique
- 1972 Cristianismo e propriedade. In: ÁVILA, Fernando Bastos de, Padre, S.J. O pensamento social cristão antes de MARX. Rio de Janeiro, José Olympio Ed.
- LAMENNAIS, Félicité Robert de
- 1972 As formas modernas de escravidão. In: ÁVILA, Fernando Bastos de, Padre, S.J. Rio de Janeiro, José Olympio Ed.
- LEÃO XIII. Papa (1878-1903). Igreja Católica
- 1980 Condição dos operários. [Rerum novarum ou De conditione opificium]. 13ed, Petrópolis, Vozes, c1891. (Documentos Pontificius, 2).
- LEBRET, J.L.
- 1960 Le drame du siècle. Paris, Ed. Ouvrieres. (Economie et Humanisme).

LEME, Sebastião, Dom

1922 Alocução de encerramento. A Ordem, Rio de Janeiro, ano 2, nº 15 out. 1922. p.49-59.

LENS, Matias M., S.J., coord.

1980 A Igreja e a propriedade da terra no Brasil. São Paulo, Ed. Loyola.

LESSA, Carlos

1981 Quinze anos de política econômica. 2ed. São Paulo, Brasiliense.

LIBÂNEO, João Batista

1982 O que é pastoral. São Paulo, Brasiliense, (Coleção Primeiros Passo, 69).

LOCKE, John

1983 O segundo trabalho sobre o governo. Trad. de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3ed. São Paulo, Abril Cultural.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo, Frei, O.P., org.

1983 Igreja e política no Brasil - do Partido Católico à LEC (1874-1945). São Paulo, Ed. Loyola.

LUXEMBURGO, Rosa de

s.d. O socialismo e as igrejas; o comunismo dos primeiros cristãos. Porto Ed. Afrontamento. (Coleção Zero, 7).

MACHADO, Geraldo Pinheiro et alii

1983 Encontro com Jacques Maritain. São Paulo, PUC. mimeo.

1983b Jacques Maritain - filosofo da inteligência. In: Encontro com Jacques Maritain. São Paulo, PUC. mimeo.

MAHAR, Dennis J.

1978 Desenvolvimento econômico da Amazônia; uma análise das políticas governamentais. Rio de Janeiro, IPEA/INPES.

MALAN, P. S. & LUZ, J. A. da

- 1977 O desequilíbrio do balanço de pagamentos; retrospecto e perspectivas. In: CARNEIRO, Dionísio Dias, coord. Brasil: dilemas da política econômica. Rio de Janeiro, Campus. (Contribuições em Economia, 1).

MANDEL, Ernest

- 1975 Origens, auge e declínio da economia política. Porto Alegre, Diretório Acadêmico de Economia e Administração. mimeografado.

MÂNTEGA, Guido

- 1984 A economia política brasileira. São Paulo, Pólis, Vozes.

MARITAIN, Jacques

- 1945 Humanismo integral; uma visão da Nova Ordem. Trad. Afranio Coutinho. São Paulo, Nacional.

MARTINS, José de Souza

- 1980 Expropriação e violência. São Paulo, Hucitec.

- 1980b Terra de negócio e terra de trabalho; contribuição para o estudo da questão agrária no Brasil. In: _____. Expropriação e violência. São Paulo, Hucitec, pp. 45-66.

- 1985 A igreja face à política agrária do estado. In: PAIVA, Vanilda, org. Igreja e questão agrária. São Paulo, Ed. Loyola. pp. 110-126.

MARX, Karl

- 1974 O capital; crítica da economia política - Livro Terceiro; o processo global da produção capitalista. Trad. de Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. v. 5 (Perspectivas do Homem, 38-D Série Economia).

MERCIER, Cardeal

- 1945 Código social de Malines. Trad. J.S. da Silva Dias. Lisboa, Pro Domo Ed.

MONTALEMBERT, Conde

- 1972 O trabalho das crianças nas manufaturas. In: ÁVILA, Fernando Bastos de, Padre, S.J. O pensamento social cristão antes de Marx. Rio de Janeiro, José Olympio Ed.

MONTENEGRO, João Alfredo

- 1972 A evolução do catolicismo no Brasil. Petrópolis, Ed. Vozes.

MORAIS, João Francisco Régis de

- 1982 Os bispos e a política no Brasil; filosofia social da CNBB. São Paulo, Cortez; Autores Associados.

MOTTA, Fernando C. Prestes & BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos

- 1980 Introdução à organização burocrática. São Paulo, Brasiliense.

MOUNIER, Emmanuel

- 1964 O personalismo. Trad. João Bénard da Costa Lisboa, Moraes Editores.

MOURA, Antonio Carlos

- 1981 A CNBB e o compromisso com o povo. In: SALEM, Helena, org. A Igreja dos oprimidos. São Paulo, Ed. Brasil Debates. (Brasil Hoje, 3).

NOGUEIRA, Hamilton

- 1923 Estado do Ceará. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 3, n.25/26, ago./set.

A ORDEM

- 1928 Lloyd George. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 7, n.57, jan. Editorial.

- 1931 Posição. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 11, v.4, pp.3-8. jan.

- 1932 Mais um ano de trabalho; relatório dos trabalhos do Centro Dom Vital em 1931-1932. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 12, v.7, pp. 325-339.

1945 Manifesto do Episcopado do Brasil sobre o momento político-social do país, divulgado em 22 de maio de 1945. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 25, n.6, pp. 514-528.

1952 Conclusões da primeira semana social de Maceió. A Ordem, Rio de Janeiro, v.47, n.5, pp. 371-377.

OZANAM, Antonie Z.

1972 Passemos para o lado dos Bárbaros.

ÁVILA, Fernando Bastos de, Padre, S.J. O pensamento social cristão antes de Marx. Rio de Janeiro, José Olympio Editora.

OZANAM, Didiper, org.

1978 Lettres de Frédéric Ozanam. Paris, Celse.

PAIVA, Vanilda

1980 Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.

1984 Teses sobre a Igreja moderna no Brasil. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v.1, n.11, abr.

PAULO VI. Papa (1963-1978). Igreja Católica

1980 O desenvolvimento dos povos [Populorum progressio].

Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. 15 ed. Petrópolis, Vozes, c1967 (Documentos Pontificius, 165).

PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira

1982 Origens e desenvolvimento. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, v.1, n.2, pp. 48-49, abr.

PINSKY, Jaime

1979 O modo de produção feudal. São Paulo, Brasiliense.

PIO XI. Papa (1922-1939). Igreja Católica

1962 Sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social, [Quadragesimo anno]. 6ed. Petrópolis, Ed. Vozes, c1931.

PIO XI. Papa (1922-1939). Igreja Católica, apud CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

1982 Solo urbano e ação pastoral. São Paulo, Ed. Paulinas. (Documentos da CNBB, 23). Advertência de Pio XI feita na Quadragésimo anno, c1931.

PREBISCH, Raul

1950 El desarrollo economico de America Latina y algunos de sus principales problemas. Boletín Económico de America Latina. s.l.p., v.7, n.1.

RIBEIRO, Fabio Alves

1945 Os católicos e o momento nacional. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 25, n.9, pp. 196-223, set.

ROCHA, Edgar Aquino, S.D.B.

1967 Manual de economia política. 29 ed., São Paulo. Editora Nacional.

ROMANO, Roberto

1979 Brasil: Igreja contra Estado; crítica ao populismo católico. São Paulo, Kairós.

SANDERS, Thomas G.

1970 The church in Latin America. México, CIDOC.

SANTO ROSARIO, Maria Regina do, Irmã

1962 O Cardeal Leme. Rio de Janeiro, José Olympio.

SCHUMPETER, Joseph A.

1964 História da análise econômica. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura.

SIGRIST, José Luiz

1982 A JUC no Brasil; evolução e impasse de uma ideologia. São Paulo, Cortez; Univ. Metodista de Piracicaba.

SILVA, Helio

- 1976 1945: porque depuseram Vargas. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.

SILVA, José F. Graziano da, coord.

- 1978 Estrutura agrária e produção de subsistência na agricultura brasileira. São Paulo, Hucitec.

SKIDMORE, Thomas

- 1979 Brasil de Getúlio a Castelo (1930-1964). Trad. brasileira coordenada por Ismênia Tunes Dantas. 6ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

SOBRAL PINTO, Heráclito

- 1931 Crítica à desordem reinante. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 9, v.5, pp. 97-107 ago.

- 1931b Chronica política de 18/08 a 17/09. A Ordem, Rio de Janeiro, Ano 11, v.5, pp. 241-252.

SOUZA, Luiz Alberto Gomez de

- 1982 Puebla e as práticas populares na América Latina. In: _____. Classes populares e a Igreja nos caminhos da história. Petrópolis, Ed. Vozes.

SUZIGAN, Wilson et alii

- 1974 Crescimento industrial no Brasil; incentivos e desempenho recente. Rio de Janeiro, IPEA/INPES.

SWEEZY, Paul

- 1977 Uma crítica. - In: _____. A transição de feudalismo para o capitalismo. Trad. de Isabel Didonnet. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

TAWNEY, R.H.

- 1971 A religião e o surgimento do capitalismo. Trad. Janete Meiches. São Paulo, Perspectiva.

TESTA, José Zamorim da

- 1936 Como se há de construir no Brasil o Estado corporativo?
A Ordem, Rio de Janeiro, v.5, pp. 249-251, mar.

TOMÁS DE AQUINO, Santo, 1225-1274

- 1937 Do governo dos princípios ao Rei do [De regimine principium]. Rio de Janeiro, Editora ABC c1266. Livro II.
- 1953 Suma contra los gentilis [Summa contra gentiles]. Madrid, La Editorial Catolica, c1259. t.2.
- 1954 Suma teológica/Summa theologica. São Paulo, Fac. Filosofia Sedes Sapienti, c1266-1272. Edição Português/Latim.

VACHET, André

- 1970 L'ideologie liberale. Paris, Anthropos.

VILLAÇA, Antonio Carlos

- 1975 O pensamento católico no Brasil. Rio de Janeiro, Zahar.

VILLELA, Hugo

- 1979 A relação Igreja-direitos humanos; conceitualização de uma prática social. R. Cultura Vozes, s.l.p., v. 73, n.6, pp. 429-448, ago.

WEFFORT, Francisco C.

- 1977 E porque não a Igreja na política. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n.2, pp. 119-121, nov.

ZOLO, Danilo

- 1968 Da propriedade capitalista à propriedade humana. Paz e Terra; O cristianismo em questão Rio de Janeiro, v.2, n6.

ANEXO 1 - TEMAS DOS DOCUMENTOS ANALISADOS

TEMAS DOS DOCUMENTOS ANALISADOS ⁽¹⁾

1º PERÍODO

1954/64

TEMAS TÍTULOS	PRINCIPAL	SUBSIDIÁRIOS dois a três mais significativos
Conclusões da 2ª Assembleia Geral da CNBB (1954)	- Questão Agrária	- Propriedade - Desenvolvimento Econômico
Declaração dos Bispos do Nordeste (1956)	- Desenvolvimento Econômico/Desenvolvimento Regional/Planejamento Econômico	- Questão Agrária - Investimentos
Declaração dos Cardeais, Arcebispos e Bispos do Brasil reunidos em Goiânia (1958)	- (Educação, Ação Social e Política)	- Desenvolvimento Econômico/Nacionalismo Econômico - Trabalho - Questão Agrária
Declaração dos Bispos do Nordeste (1959)	- Desenvolvimento Econômico/Desenvolvimento Regional/Planejamento Econômico	- Questão Agrária - Investimentos
Declaração dos Arcebispos e Bispos Presentes à Reunião das Províncias Eclesiásticas de São Paulo (1960)	- Questão Agrária	- Propriedade - (Perigo da "Agitação Vermelha")
Conclusões do Encontro dos Bispos do Vale do Rio Doce (1961)	- Desenvolvimento	- Questões Agrária - Investimentos - Trabalho
A Igreja e a Situação no Meio Rural Brasileiro (1961)	- Questão Agrária/Modernização Agrícola	- Desenvolvimento Econômico - Trabalho - (Perigo da "Agitação Vermelha")

TEMAS TÍTULOS	PRINCIPAL	SUBSIDIÁRIOS dois a três mais significativos
Plano de Emergência (1962)	-(Renovação Pastoral)	- Desenvolvimento Econô- mico/Reformas de Base - Trabalho -(Perigo da "Agitação dos que nada querem além do agravamento indefinido dos males que nos afli- gem")
Mensagem da Comissão Central (1963)	- Desenvolvimento Econô- mico/Reformas de Base	- Questão Agrária - Salários e Lucros - Empresa
Declaração dos Bispos do Nordeste (1964)	-(Acontecimentos de março de 64 a Ação da Igreja)	- Desenvolvimento Econômi- co/Reformas de Base - Trabalho
Declaração sobre os Metropolitanos (1964)	-(Acontecimentos de março de 64 a Ação da Igreja)	- Desenvolvimento Econômi- co/Reformas de Base - ("Perigo Comunista?")

(1) Esse Quadro, assim como os outros dois, foi elaborado a partir da leitura dos próprios documentos. Foram considerados os mesmos temas utilizados para a análise dos documentos, seguidos, sempre que necessário, de expressão que denotasse a ênfase dada pela CNBB à abordagem dos mesmos. Alguns documentos tinham como temas (principais ou subsidiários) assuntos alheios à Teoria Econômica. Em tais casos, optamos por registrar os temas, colocando-os entre parênteses.

TEMAS DOS DOCUMENTOS ANALISADOS

2º PERÍODO

1964/73

TEMAS TÍTULOS	PRINCIPAL	SUBSIDIÁRIOS dois a três mais significativos
Nossas Responsabilidades em Face da Populorum Progressio ... (1967)	- Desenvolvimento Econômico/Exigências Éticas	- Propriedade - Dependência Econômica
Avaliação das Atividades Nacionais da CNBB (1967)	-(Avaliação das Atividades Pastorais ante a Situação "em que vivem os brasileiros")	- Desenvolvimento Econômico - Questão Agrária - Trabalho
Missão da Hierarquia no Brasil de Hoje (1967)	-(Defesa da Ação Pastoral da Igreja ante Ataques Sofridos)	- Desenvolvimento Econômico/Exigências Éticas -(Perigo de atitudes que possam "provocar o desespero da juventude pelo endurecimento de posições")
Declaração Final da IX Assembléia Geral da CNBB (1968)	- Desenvolvimento Econômico/Exigências Éticas	- Salários e Lucros -(Direitos Humanos)
Sobre Problemas da Atualidade Brasileira (1968)	-(Defesa da Ação Pastoral da Igreja ante Ataques Sofridos)	-(Violência) - Desenvolvimento Econômico/Exigências Éticas
Memorial dos Bispos e Prelados da Amazônia ao Governo Federal e ao Povo Amazônico (1968)	- Desenvolvimento Econômico/Desenvolvimento Regional	- Dependência - Trabalho - Questão Agrária
Declaração dos Membros da Comissão Central da CNBB (1969)	-("Agravamento da Situação Nacional a partir de 13 de dezembro" - data da publicação do AI-5)	- Desenvolvimento Econômico/Reformas -(Direitos Humanos) -(Defesa da Ação da Igreja)

TEMAS TÍTULOS	PRINCIPAL	SUBSIDIÁRIOS dois ou três mais significativos
Memorial sobre a Reforma Agrária (1969)	- Questão Agrária/Reforma Agrária	- Desenvolvimento Económico/Política Económica - Propriedade
Documento Pastoral de Brasília (1970)	-(Ação Pastoral e unidade interna da Igreja)	-(Violência) - Desenvolvimento Económico/Planejamento Económico/Exigências Éticas -(Direitos Humanos)
Declaração da Comissão Episcopal Regional Centro-Oeste (1972)	- Desenvolvimento Económico/Desenvolvimento Regional/Exigências Éticas	- Trabalho - Questão Agrária -(Direitos Humanos)
Comunicado Final da Presidência sobre a XIII Assembléia (1973)	-(Ação Pastoral da Igreja)	-(Direitos Humanos) - Desenvolvimento Económico/Marginalização Social

TEMAS DOS DOCUMENTOS ANALISADOS

3º PERÍODO

1973/82

TEMAS TÍTULOS	PRINCIPAL	SUBSIDIÁRIOS dois ou três mais significativos
Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo (1973)	- Desenvolvimento Econômico/Desenvolvimento Regional/Crítica ao "presente modelo de crescimento econômico"	- Trabalho/Exploração - Questão Agrária - Propriedade
Marginalização de um Povo (1973)	- Desenvolvimento Econômico/Desenvolvimento Regional/Crítica ao "novo capitalismo mundial"	- Dependência Econômica - Questão Agrária - Trabalho/Exploração
Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja (1975)	-(Ação Pastoral da Igreja)	- Desenvolvimento Econômico/Crítica ao "modelo de desenvolvimento nacional" - Trabalho -(Processo de Secularização)
Comunicação Pastoral ao Povo de Deus (1976)	-(Denúncia de acontecimentos relacionados ao Conflito Igreja-Estado)	- Desenvolvimento Econômico/Crítica ao "sistema sócio-político e econômico" - Questão Agrária - Salários e Lucros/Distribuição de Renda
Exigências Cristãs de uma Nova Ordem Política (1977)	-(Estado de Direito e Exercício da Cidadania)	- Desenvolvimento Econômico/Participação/Marginalização Social -(Direitos Humanos)
Fraternidade no Mundo do Trabalho (1978)	- Trabalho	- Salários - Empresa -(Organização Sindical)

TEMAS TÍTULOS	PRINCIPAL	SUBSIDIÁRIOS dois ou três mais significativos
Subsídios para uma Política Social (1979)	- Desenvolvimento Econômico/Crítica ao Modelo de Desenvolvimento que inspira "nossa política econômica"	- Salários e Lucros/Distribuição de Renda - Trabalho - Investimentos
Diretrizes Gerais de Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1979)	-(Ação Pastoral da Igreja)	- Desenvolvimento Econômico/Crítica ao "tipo de desenvolvimento imposto à sociedade brasileira" - Questão Agrária -(Processo de Secularização)
Igreja e Problemas da Terra (1980)	- Questão Agrária	- Propriedade - Trabalho - Desenvolvimento Econômico/Política Econômica
Necessidades de Novos Projetos Sócio-Econômico-Políticos (1980)	- Desenvolvimento Econômico/Planejamento Econômico/Crítica a Projetos Governamentais	- Investimentos - Questão Agrária - Salários e Lucros/Distribuição da Renda
Reflexão Cristã sobre a Conjuntura Política (1981)	- Desenvolvimento Econômico/Crise Econômica/Condicionantes Políticos e Consequências Sociais	- Trabalho/Desemprego - Salários e Lucros/Distribuição de Renda -(Democracia)
Solo Urbano e Ação Pastoral (1982)	- "Uso do Solo Urbano"	- Desenvolvimento Econômico/Política Econômica - Investimentos - Propriedade