

Cruzada pela democracia: militantes católicos no Brasil republicano

Crusade for democracy: catholic activists in republican Brazil

Ana Maria Koch*

RESUMO

A expressão ‘cruzada democrática’, utilizada por militares em 1964, demonstra raízes ideológicas no catolicismo e no discurso anticomunista norte-americano. Estudar a fundamentação desse uso na tradição do catolicismo brasileiro permite vislumbrar o modo pelo qual o ultramontanismo – o projeto antiliberal do papado católico romano desde o início do século XIX – se manifestou na política brasileira republicana até o período da ditadura de 1964.

Palavras-chave: cruzada democrática; ultramontanismo; militância católica.

Abstract

The expression ‘democratic crusade’, used by the military in 1964, demonstrates ideological roots in Catholicism and in North American anti-communist speech. Studying the reasoning of this use in the tradition of Brazilian Catholicism allows glimpsing the way ultramontanism – the antiliberal project of the Roman Catholic papacy since the beginning of the nineteenth century – manifested itself in Brazilian politics from 1889 to 1964.

Keywords: democratic crusade; ultramontanism; catholic activism.

Essa é a guerra – total, permanente, global, apocalíptica – que se desenha, desde já [em 1952], no horizonte sombrio de nossa era conturbada. E só nos resta, nações de qualquer quadrante do mundo, prepararmo-nos para ela, com determinação, com clarividência e com fé.

Golbery do Couto e Silva (1967, p.12)

Desde a *Carta pastoral* de 1916, do então arcebispo de Olinda, dom Leme – que devemos perceber como respaldado na teoria política da Pastoral coletiva de 1890 –, estavam expostos, na avaliação do brasilianista Ralf Della Cava (1975, p.11), os “princípios para a reunião Igreja-Estado”; nela o bispo recorreu

* Universidade Federal do Piauí (UFPI), Departamento de Letras – Campus de Picos. anamariakoch@icloud.com

“à interpretação acrítica, quase mítica, da Nação Católica – interpretação até hoje bastante difundida – nos círculos eclesiais e seculares”. Para o prelado “o Brasil, por tradição, história e fé de seu povo, é essencialmente católico”. A República de 1889 levou “ao poder uma minoria discreta [sic], deixando os crentes, que constituíam a maioria, sem poder de decisão a respeito dos problemas da nação”, e dom Leme buscava “inverter esta situação” mobilizando “uma cruzada de militantes católicos, a fim de reeducar a nação mediante seus ensinamentos e, fundamentalmente, assegurar para a Igreja o reconhecimento jurídico de sua legítima posição”. Propunha outra ação, diferente da “do Pe. Júlio Maria” porque “Leme exigia que se ‘recatolizasse’ o Brasil ‘de cima para baixo’. Em suma, exigia um retorno a um passado de privilégios, sem os impedimentos [definidos pelo regalismo] impostos à Igreja pelo Império” (Della Cava, 1975, p.11).

Dois pontos podem ser indicados desde o comentário à exposição do prelado católico que, desde 1916, tomou para si a liderança do processo de implantação da política ultramontana no Brasil: (a) o antagonismo entre as concepções orgânica e contratualista de sociedade, referido nas oposições entre crentes e descrentes, maioria e minoria e também entre Nação e República, respectivamente; e (b) o tratamento do tema do poder de decisão a respeito dos problemas desta sociedade que recebeu o estatuto de nação. A interpretação, denominada de acrítica, quase mítica em Della Cava, foi apresentada por Artur César Isaia (1998, p.72) como presente também na elaboração sistemática de dom João Becker, que a enquadrou como “ideia”, na relação com a “preocupação com que o pontificado de Leão XIII tratou de colocar a doutrina católica acima das contingências das formas de governo”. A preocupação parte do pressuposto de que “a coletividade social elege uma forma de poder” sustentada por “dois elementos essenciais”: “a autoridade, ou o direito de dirigir os membros da sociedade, de maneira que se consigna o fim social de um modo eficaz, e a força precisa para que esta eficácia seja real e verdadeira”. A meta é “a obtenção do bem comum” para o qual “o poder político reveste-se de um caráter moral. Justamente o abandono da ética cristã como princípio ordenador da sociedade e legitimador do poder civil pelo liberalismo abria caminho para o caos do mundo moderno e a crise do poder temporal” (Isaia, 1998, p.72).

A “legitimidade do poder civil” advinha, para dom Becker, da adoção da concepção orgânica de sociedade; ela “baseava-se em parâmetros muito diversos da ideia de soberania das maiorias ou do contratualismo liberal” (Isaia, 1998, p.72). Como consequência desse fundamento, colocado para sustentar

a noção de exercício do poder, foi tornada possível a discussão levada por católicos quanto à *legitimidade* do poder vigente, repetida também pelos militares Pedro Aurélio de Góes Monteiro e Juarez Távora. Para o prelado católico, esse “estado moderno, prescindindo de uma base moral que lhe balizasse as ações, caía facilmente na anarquia social”, e o “laicismo, liberando o homem desses princípios morais” tornava possível a “‘utopia igualitária’, fundamentada no ‘sufrágio universal’. A suspeição posta pelo arcebispo [dom Becker] à instituição do sufrágio universal como fundamento de participação política popular e instituição capaz de construir o ‘bem comum’” é afirmada e chamada de “‘ficção igualitária’ baseada no individualismo e viabilizada pelo sufrágio universal, que confere a todos os cidadãos o mesmo direito político, ‘exclui toda a superioridade, e conseqüentemente, toda a coação de um sobre o outro’”. Justamente esse “individualismo de feição igualitária” permitiria

o triunfo do temido comunismo. O ponto nevrálgico da ‘deturpação’ de princípios efetivados pelo laicismo, não era a instituição em si do sufrágio universal, mas antes a ausência de uma fundamentação moral que servisse de referencial às instituições, estruturadas, para dom João Becker, simplesmente a partir das ideias amorais como contrato e individualismo. (Isaia, 1998, p.72-73)

Essa tensão assinalada pelos membros da hierarquia católica entre as duas concepções tinha irrompido no Brasil na forma do debate em torno do Partido Católico no contexto da eleição da Constituinte de 1890 e perdurou no século XX, do mesmo modo que esteve presente na história dos Estados nacionais europeus desde o século XIX. O tema ganhou características específicas de acordo com mudanças conjunturais e/ou estruturais. A abordagem da temática do sufrágio universal sob o pontificado de Leão XIII apareceu no Brasil não como debate, mas em instituição de direito com a formação de um Partido Católico, paralelamente ao encaminhamento dos documentos emitidos sob a orientação do primaz do Brasil, dom Macedo Costa, estudados por Oscar de Figueiredo Lustosa (1990, p.59-63). O tema dos documentos é o “Programa” do “Partido Católico” (publicado em *A Cruz do sertão de Goiás*, 10 mar. 1890). A análise de Lustosa é a de que o texto sinaliza “que a consciência social dos católicos, abalada com o choque da ideologia republicana, acorda para a necessidade de articulação das forças da Igreja” e como “eco do que acontece um pouco por toda a parte do território nacional”, procede à “convocação dos católicos para a militância política, se possível, sob o controle dos vigários de um lado e, de outro, a plataforma de reivindicações e reclamações que são as

mesmas postuladas nos maiores centros urbanos do País”. O “programa” aprovado pelo “Diretório Central do partido” refletia sobre “o que fazer nesse caso concreto, nesse novo regime, nesse novo *modus vivendi* ... imposto pela força das circunstâncias, no período perturbado e incerto que vamos atravessando”; continua afirmando que, em 1890, os “deveres cristãos na nova era que se inaugura para o Cristianismo Católico no nosso Brasil” estavam fundamentados na premissa de que “a Igreja é indiferente a todas as formas de governo; acrescenta em outro ponto a luminosa *Pastoral* [de 1890]. Ela pensa que todos podem fazer a felicidade temporal dos povos, contanto que estes e os que governam não desprezem a Religião” e, sob inspiração “no amor pátrio, o Partido Católico não deixará de recomendar a seus eleitos o mais acurado estudo e prudência na decretação das leis que entendam com a liberdade individual, que tanto deve ser respeitada nos governos democráticos”, elevado o “nível moral, o engrandecimento e o progresso material do país; o maior escrúpulo, enfim na votação dos orçamentos, quer da despesa quer da receita federal”; esse Partido teria “um programa definido, destinado à luta dentro do terreno legal e nestes dois campos de ação – o do parlamento –, o da imprensa”. (A cruz, citada em Lustosa, 1990, p.61-62).

Sob o pontificado de Pio X (1903-1914) e Bento XV (1914-1922) foram divulgados dois documentos pelo médico “católico e republicano convicto” Joaquim José de Carvalho: (a) “um rápido estudo histórico-filosófico” sobre *O catolicismo na República*; e (b) o “programa” de um Centro Católico. A defesa do regime republicano apresentada em 1906 (Lustosa, 1990, p.103-119) argumentava pela autonomia obtida pela hierarquia católica diante do governo brasileiro, e seu objetivo era o de advogar contra a fundação de jornal e de um partido católico, ressaltando que a preocupação dos leigos e do clero com a situação do país deveria ser dirigida para a organização cooperativista da agricultura. O médico católico utilizava tema e terminologia reproduzidos em período posterior na formulação da proposta política de, por exemplo, Juarez Távora. O posicionamento do médico seguia a indicação do programa de atuação da hierarquia católica (Beozzo, 1992, p.210) e não aceitava a formação de um Partido Católico. Outro dos documentos transcritos por Lustosa (p.143-146) – a conferência de Plácido de Mello, de 1912, sobre o Centro Católico – indicava que a oposição à atuação de um *partido* não era a única vertente de pensamento então em curso. Esse debate reproduzia no Brasil o confronto interno da *ecclesia* na Europa. Nesse período político, que José Murilo de Carvalho (1978, p.218) denomina de *hermismo* (1904 a 1922), e “para escapar ao já batido problema da criação de um *Partido Católico*, que os bispos brasileiros

não aceitavam, criou-se no Rio de Janeiro (1910/1911), o CENTRO CATÓLICO”, formando “uma corporação” para “a formação de um eleitorado constituído de homens que, professando o catolicismo, exerçam o direito de voto de maneira a garantir nos cargos eletivos e, portanto, na direção política do país, a manutenção de princípios, normas e praxes consoantes aos ensinamentos da Igreja” (Lustosa, p.143).

Como indicado por Monica Pimenta Velloso (1978, p.144), os intelectuais – leigos católicos – tinham em vista aplicar no Brasil a experiência constitucional e também a prática política norte-americana; reivindicavam de fato uma mudança da situação legalmente instituída em 1891, ressaltando seus interesses: “para o protestante (observa Carlos de Laet), por todos os caminhos se vai ao céu; eis o vício gerador do sistema americano. Não assim, senhores, para o católico que, intolerante dentro da verdade, proclama: fora da Igreja não há salvação”. A “restauração dos direitos de um povo essencialmente católico”, por isso, pretendia ser obtida com o “banir o ateísmo do governo” republicano brasileiro. Se as reivindicações dos leigos, no essencial, eram as mesmas levantadas pela hierarquia católica, cabia, de acordo com Carlos de Laet, “reclamar ... o exercício de uns tantos princípios liberais, claros ou implícitos”, entre eles o da “adoção do culto público”, com o argumento de que “o Pe. Júlio Maria já o requereu do púlpito da catedral ... suscitando a ideia de iniciar-se entre nós a prática norte-americana do *Thanks-giving day* por um decreto que designasse o dia conveniente para o uso oficial, em todo o Brasil, da ação de graças a Deus pelos benefícios à República”. Isso porque a forma, isto é, “o decreto, exclamou o Padre, não fere a liberdade religiosa; todas as religiões reconhecem Deus!” (Velloso, 1978, p.143-144). A conferência de Plácido de Mello (Lustosa, 1990, p.146) para a apresentação do programa da “Instauração da Política no Cristo”, do Centro Católico, encerrava com um chamado para o seguimento do exemplo do “grito de guerra dos católicos belgas”, com um apelo “contra o ensino leigo” e “reclamando a subvenção pelos cofres públicos para as escolas fundadas por iniciativa particular dos católicos”. “Senhores!”, afirmava então imperativo, “Levantemos muralhas de corações, que é sobre eles que tripudiam, pelo ensino neutro, os inimigos da fé. Suplantemos a avalanche. Todos os sacrifícios, eis a marcha batida do Centro Católico do Brasil, tudo, tudo pelo ensino primário cristão”.

Se consideramos para fins de análise (a) esse chamamento do Centro Católico, espelhado nos exemplos do “regime de subvenção” da Holanda, da Inglaterra e do tema que era “a chave política da Bélgica” com o argumento de que deviam “aprender a governar e legislar na Bélgica, a terra da experiência,

o mais próspero país do mundo” (Lustosa, 1990, p.146); (b) o estudo *Revolution und Kirche – zur frühgeschichte der christlichen Demokratie* [Revolução e Igreja: para a origem da história da Democracia Cristã], de Hans Maier para a Europa; (c) os dados relativos à formação de Partido do Centro na Europa; e (d) o dado do início do movimento de catolização dos oficiais do Exército brasileiro promovido no início do século XX, é possível, então, elaborar uma compreensão inicial sobre o significado da liderança de dom Leme, no Brasil, a partir de 1916.

O contexto (1) evidencia o esforço do prelado para garantir a consecução do projeto ultramontano no Brasil, isto é, o projeto antiliberal romano, para atender – mediante o direcionamento da atuação de variada gama de instituições católicas desde então criadas – a demanda por influência em decisões do governo na esfera dos poderes constituídos no Brasil; e (2) situa a forma da prática política fundada nesse projeto para fazer frente à ideologia materialista do primeiro governo Vargas.

A historiografia registra que o tema, na década de 1920, foi tratado pelo jurista Jonatas Serrano. O capítulo “O Estado e a ordem econômica” (de seu livro *Filosofia do Direito*, Rio de Janeiro, 1920, transcrito por Ana Maria Moog Rodrigues, 1981, p.155-165) aborda “As doutrinas exageradas”, incluindo estudo dos “Caracteres gerais do socialismo; O comunismo; Coletivismo; Crítica ao socialismo; O catolicismo social; Leão XIII e a *Rerum Novarum*; Sindicatos profissionais”. Numa exposição que situa autores e analisa ideias então em curso com base na fundamentação do direito positivo e na respectiva noção de Estado moderno – indicando a atualidade do trabalho acadêmico brasileiro –, o jurista, em 1920, se posiciona: “autores há que falam em *socialismo cristão* e até em *socialismo católico*. Em rigor há contradição intrínseca na aproximação dos termos: nenhum dos dois qualificativos se pode aplicar de modo conveniente ao substantivo em discussão. Há irredutibilidade fundamental entre as duas doutrinas...” (em Rodrigues, 1981, p.160-161). As ideias desse documento podem ser relacionadas ao novo contexto europeu, que incluem o pontificado de Pio XI (1922-1939), a vitória eleitoral que levou os fascistas ao governo da Itália (1925) e a publicação de *Mein Kampf* por Hitler. Em 1925 se reuniu o XVI Congresso do Partido Comunista, na União Soviética, quando um grupo rompe com o governo Stalin (1924) e compõe, com Trotsky, a tendência Oposição Unificada, de curta duração. Nessa década, no Brasil, foi realizado o II Congresso do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e fundado o Partido Socialista Brasileiro (PSB). Foi a época em que Jackson de Figueiredo promoveu novamente o tema da formação de partido católico, indicando a

persistência do problema interno para a Igreja. O conceito soldado-cidadão, utilizado para defender a atuação política dos militares brasileiros desde a década de 1880, foi atualizado para o contexto dos objetivos delineados pelos intelectuais católicos e na direção indicada pela liderança então crescente de dom Leme. Submetendo-se à liderança do prelado desde a conversão ao catolicismo, Figueiredo assumiu a tarefa de organizar o movimento leigo na direção do Centro Dom Vital com o objetivo de cumprimento do papel político destinado à elite brasileira católica. O debate sobre o tema continuou, e a pressão exercida por dom Leme se expressou ainda na tentativa, em 1925, de obtenção de emenda constitucional para definir o catolicismo como religião oficial do Estado, além de promover localmente a diretriz anunciada por Pio XI que instituiu a Ação Católica (Roma, 1925) e fundou o Colégio Pio-Brasileiro (Roma, 1929) para formação do clero.

Sob o governo provisório de Vargas as atitudes de dom Leme foram canalizadas para a mobilização das massas e para a participação da elite também nas eleições, especialmente visando o trabalho da Constituinte de 1932. Sob essa estratégia foi formada a Liga Eleitoral Católica (LEC), estabelecida no Brasil à semelhança da *Unione Elettorale Cattolica*, criada por Pio XI em 1905 e por ele controlada (Della Cava, 1975, p.16). Em 1932 passaram a operar também no Brasil os Círculos Operários, instituições duramente criticadas por Távora (1974, v.2, p.135-137). Na avaliação de Thomas C. Bruneau (1974, p.82) a LEC obteve sucesso: “nas eleições para a assembleia constituinte de maio de 1933, a maioria dos que foram apoiados pela LEC foi eleita”, e a nova Constituição brasileira – aprovada no mesmo ano em que dom João Becker saudava em discurso a “Marcha triunfal dos fascistas sobre Roma” – contemplou as exigências da LEC. O brasilianista ressalva a relatividade do sucesso católico, pois “a Constituição” foi “talhada conforme as necessidades e prioridades de Vargas”.

Historiadores e brasilianistas incluem a fundação da Ação Católica Brasileira (1935) entre as atividades de dom Leme em continuidade à linha de reação contra a formação de um partido católico; nesse mesmo período Vargas reprimiu a intentona comunista – repressão saudada por dom João Becker (Bruneau, 1974, p.84). As iniciativas institucionais do âmbito eclesial são relacionadas pelos autores mais ao dinamismo de dom Leme do que à definição da política ultramontana, ao ponto de Della Cava (1975, p.31-32) referir o ano da morte do prelado como de “colapso da liderança” da hierarquia e de “colapso das estruturas leigas”, tais como a Confederação das Associações Católicas, a Ação Católica e os Círculos Operários, e de mudança de linha de trabalho

no Centro Dom Vital, além de ter sido nesta situação que apareceu a afirmação de que “definitivamente” Alceu Amoroso Lima se afastou “do Fascismo, depois de 1937, para abraçar e advogar o centrismo democrático do ‘Humanismo Integral’ de Jacques Maritain”. A “mística específica da Ação Católica – moldada, como lembra Alves, segundo o modelo italiano autoritário”, garantia, afirma Della Cava (1975, p.16), “a sua ‘clericalização’ e a obediência à hierarquia”; acrescentando que a instituição “pode ter sido implantada pela mesma razão que levou Pio XI a preferir a Ação Católica ao invés do incipiente Partido Democrata Cristão de Luigi Sturzo, então chamado Partido Popolare Italiano: a hierarquia poderia controlar melhor uma entidade sob sua própria jurisdição do que sob uma jurisdição de civis (cuja plataforma social, no caso de Sturzo, já era progressista demais para se adequar ao Papado)”.

Parece possível aceitar a avaliação dos autores, desde que levados em consideração exclusivamente os dados relativos ao âmbito interno da instituição eclesial no Brasil. Para a análise histórica é necessário assinalar a relação entre o referido colapso e as grandes mudanças ocorridas exatamente nessa época de plena Segunda Guerra Mundial e da definição das posições que, no Brasil, direcionam para o golpe que encerrará a ditadura que caracteriza a segunda fase do primeiro governo Vargas. Ampliada a perspectiva, deve-se considerar também que o colapso da liderança centralizadora de dom Leme – apresentada como de “origem de muitos experimentos” e de “surgimento de ‘vários bispos de talento’ no Brasil, entre eles Eugênio Sales, Vicente Scherer e Vasconcelos Mota” (Della Cava, 1975, p.31) – foi avaliada positivamente com base no recorte adotado por historiadores da Igreja e brasilianistas. A busca desses estudiosos é a de estabelecer nessa mudança da hierarquia católica a origem da preocupação de segmento do clero católico brasileiro com a situação da população em estado de pobreza e, desde meados do século XX, de participação ativa no debate sobre as consequências da implantação do capitalismo como forma econômica predominante na América Latina, além do crescente envolvimento nas manifestações em defesa da dignidade humana.

Com base nos dados analisados, no entanto, a década de 1940 não pode ser considerada como o marco do início da preocupação da hierarquia católica com os temas econômico-sociais, mas sim como o marco do colapso do projeto ultramontano na forma política pela qual vinha sendo encaminhado desde o início do século XIX, e que no século XX está caracterizado pelas concordatas ou pelo estabelecimento de acordos informais com os Estados nacionais que adotaram o modelo orgânico de exercício do poder, isto é, organização do Estado como um corpo único, oposto ao modelo liberal de divisão partidária.

Dito de outro modo, o projeto de relação Estado-*ecclesia*, promovido desde a Santa Sé, precisou ser redirecionado dado o contexto da Segunda Guerra Mundial e dos problemas causados para as relações internacionais com a evidência de que a adoção do sistema político-econômico organicista desembocou na expansão territorial e na necessária eliminação de qualquer oposição a ela, externa ou interna.

Dois pontos devem ser indicados por sua importância nessa conjuntura política no caso do Brasil: (1) foi nesse período que Golbery do Couto e Silva, que reproduzia a necessidade de defesa do Brasil contra a ameaça comunista, foi designado para o estágio em escola militar nos Estados Unidos da América; (2) os bispos militantes da Ação Católica na década de 1930, os mesmos que apoiaram o golpe de 1964 – dom Antônio de Castro Meyer e dom Geraldo Proença Sigaud – com o fundador da instituição “Tradição, Família e Propriedade” (TFP), Plínio Correa de Oliveira, denunciavam então o ‘modernismo’ (isto é, o Maritainismo) da Ação Católica Brasileira e, desde 1951, colaboravam juntos no semanário católico conservador *O Catolicismo* (Della Cava, 1975, p.36). Por isso, o tema da atuação da hierarquia católica não pode ser tratado somente pelo aspecto da “profunda descentralização da Igreja Católica [no Brasil] no exato momento em que o sistema político do país caminhava firmemente rumo à acentuada centralização” (Della Cava, 1975, p.32), mas deve levar em conta que esse posicionamento do catolicismo social, fundamentado já desde a *Rerum novarum*, passava a ser conduzido pelo menos por dois caminhos principais, diferentes e opostos entre si, dos quais o segundo configura o objeto de estudo proposto aqui: um segmento da hierarquia católica – expressando-o *grosso modo* – aceitou a convivência do sistema orgânico, na forma do ultramontanismo, com o sistema liberal; outro segmento, operando o sistema a partir do fundamento organicista, reorganiza-se para agir dentro do país realizando determinada leitura da conjuntura internacional, encaminhando o projeto sob novo canal de liderança e aliando segmentos participantes da instituição eclesial e segmentos participantes da instituição militar que compartilhavam ideias ao mesmo tempo antiliberais e anticomunistas.

A primeira vertente citada foi a que, atuando dentro da instituição católica no Brasil, assumiu na prática um novo papel na relação com um Estado fundamentado teoricamente no contratualismo. No contexto do Brasil essa vertente apareceu claramente com a formalização, em 1952, da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criada contando no Brasil com a liderança de dom Helder Câmara – vinculado ao Integralismo na década de 1930 e desde 1947 dirigente da Ação Católica. A nova forma institucional da ação

católica em âmbito nacional assumiu os canais anteriormente abertos pelos leigos para a participação no processo político brasileiro e, ao mesmo tempo, passou a constituir mais um canal de comunicação hierárquica com o Vaticano, além do representado pelo cardeal arcebispo dom Jaime de Barros Câmara. A adoção dessa forma de atuação institucional permite deduzirmos a preocupação com a abertura de novo espaço político pela Santa Sé no pós-Segunda Guerra Mundial e afirmarmos que estava em processo a busca por uma forma específica de influência junto à sociedade e às instâncias governamentais, e também que o referido colapso foi um fenômeno complexo e abrangente. Indica ainda – claramente evidenciado pelos dados que indicam a iniciativa da diplomacia do Vaticano para a implantação da CNBB e na ação concreta da nomeação dos novos membros da hierarquia – estar em curso, no início da década de 1950 e desde dentro do pontificado de Pio XII (1939-1958), a formulação de uma mudança de direção encaminhada pela Santa Sé para a relação diplomática com os Estados nacionais via concordatas.

Duas outras iniciativas, consideradas como de menor importância, no Brasil e na época, podem ser consideradas para elucidar o caminho tomado pela segunda vertente de atividade da instituição católica que estava em formação nesse período. Uma delas, a TFP, considerada por Della Cava (1975, p.37) “um movimento ‘minúsculo e fanático’ que, em mais ou menos cinco anos, arranhou apenas a superfície da vida política brasileira”; outra, registrada também por Della Cava (1975, p.32-33), a indicação da fundação, “sob a ascendência ideológica de Maritain”, do Movimento Democrata Cristão para a América Latina, em 1946, por Alceu Amoroso Lima – definitivamente afastado do fascismo depois de 1937 – e pelo chileno Eduardo Frei; bem como, em 1948, do estabelecimento de partido com esse nome: *democrata cristão*, “desde os seus primórdios, ligado ao clero, mas àqueles elementos do clero menos vinculados às políticas em nível local e estadual”: em 1962, no “auge” da sua atuação, esse *partido* reuniu “5,7% dos votos do Congresso”.

A formação do Partido Democrata Cristão (PDC) – possível no novo contexto hierárquico eclesial de meados do século com a participação de Alceu Amoroso Lima, um dos importantes intelectuais ligados ao projeto ultramontano na forma que assumiu sob a liderança de dom Leme – pode ser interpretada como tentativa de dar continuidade àquela proposta da elite católica diante da mudança de direção sinalizada pela atuação da hierarquia brasileira, via CNBB, e da renovação da linha política adotada pelo Vaticano. Os sinais da mudança deviam estar claros desde o início da década e foram institucionalizados em 1959, quando o papa e doutor em Teologia João XXIII convocou o

Concílio Vaticano II (1962-1965). Com essa moldura é possível situar a observação de Bruneau (1974, p.90), de que “o sucesso inicial da LEC, e seu rígido controle pela hierarquia, tornava-o muito atraente para a Igreja [sob a liderança de dom Leme] e desencorajava [até então] as tentativas de formar um Partido Democrata Cristão como os que iniciaram em muitos países da Europa e alguns da América Latina (principalmente no Chile e na Venezuela)”. A pergunta de Della Cava (1975, p.33) aponta a questão do motivo que fez falhar a iniciativa de Alceu Amoroso Lima “como novo instrumento” de inserção política católica no contexto brasileiro; o historiador conclui – por não considerar a existência de outro caminho pelo qual foi cooptado o resultado eleitoral obtido por esse partido – que “não nos parece forçado sugerir que o fracasso relativo do PDC foi inversamente proporcional ao sucesso do esforço alternativo” configurado pela institucionalização da CNBB.

São os dados relativos a essas iniciativas que introduzem e salientam a importância do estudo da outra vertente importante – como fato ocorrido – para a compreensão do processo que se reorganizou no Brasil nessa época e a partir do fundamento no projeto ultramontano. Della Cava (1975, p.21) a estuda sob o critério da “crise dupla” que afetou “o catolicismo brasileiro no final dos anos [19]40 e início dos [19]50”, creditada pelo autor aos fatores da “erosão do monopólio religioso” e do colapso de liderança, “que durou uma década”. O tema é abordado sob os aspectos do Sacerdócio, da Religiosidade leiga e dos Credos alternativos, considerados como tais o Pentecostalismo e o Marxismo, e no conteúdo dos três subtítulos enunciados merecem atenção os dados que têm relação com as atividades do catolicismo norte-americano no mesmo período.

Della Cava refere, quanto ao problema da falta de vocações sacerdotais no Brasil, que faz parte de um “terceiro e último esforço” para suprir as vagas de uma estrutura eclesial em crescimento, como também no caso brasileiro, o “empreendido nos anos [19]40”, quando “padres [norte-]americanos, retirados pela guerra das missões da Ásia, aproveitaram-se da política de boa vizinhança para fazer um reconhecimento da América Latina” e “aumentaram suas incursões pelo sul, refletindo a integração crescente da região na esfera de influência dos Estados Unidos. Essas viagens de inspeção, porém, revelavam o interesse da minoria católica americana em se apossar da vida católica da América Latina” (Della Cava, 1975, p.25). A ameaça vinha dos “compatriotas protestantes, pelo seu proselitismo religioso e sua considerável influência sobre as formulações governamentais estadunidenses com respeito à política interamericana” e da observação quanto a “uma Igreja estruturada rigidamente em termos de

classe, composta de leigos privilegiados e desengajados e de uma massa de pobres ‘semi-homens supersticiosos’, nenhum deles capaz de resistir às ideologias rivais”, principalmente do comunismo; na avaliação de um jesuíta, “viam o ‘desastre escrito nos céus’” diante do “proselitismo protestante financiado pelos norte-americanos’ e a ‘agitação sindical instigada pela União Soviética’” a ser enfrentados com “treinamento em massa de seminaristas mexicanos no Texas” e “o lançamento de um ‘apelo por 40 mil missionários’, para que descessem imediatamente para a América Latina e levassem à terra firme o barco de Pedro prestes a submergir” (Della Cava, 1975, p.25).

A divergência entre as duas vertentes fica salientada sob a figura de linguagem fundamental para a tradição do cristianismo: na entrevista ao *Jornal do Brasil*, de 1947, em que dom Helder Câmara afirmou “pela primeira vez” a reorganização da atuação da hierarquia; o bispo refere a necessidade da “construção de uma barca totalmente nova para que a Igreja pudesse velejar no mar dos tempos modernos” (Della Cava, 1975, p.34). O esforço para levar à terra firme o barco prestes a submergir é dirigido pelos católicos norte-americanos para os três Estados latino-americanos “onde as missões protestantes eram mais ativas: Porto Rico, Brasil e Cuba”, países que receberam “já em 1946 ... 40% dos missionários norte-americanos e mais de 50% dos religiosos”, afirma Della Cava (1975, p.25). Sem referir expressamente tal disponibilidade como resultado da guerra, isto é, do conflito por mercado entre os diferentes modelos de expansão capitalista, aborda que esse número de militantes católicos aumentou “depois que as missões da China e das antigas colônias da Ásia e da África fossem fechadas nos anos [19]50 e [19]60, respectivamente”. O apelo de 1945, do padre John Considine, da ordem religiosa Maryknoll, foi apresentado como frente contra o “protestantismo” que crescia “por todo lado em toda a América Latina e em nenhum lugar mais rapidamente do que no Brasil”. Se consideramos a relação necessária estabelecida já na década de 1920 pelos leigos católicos brasileiros entre protestantismo e liberalismo, é possível perceber a dimensão do desafio para o projeto ultramontano que, nessa conjuntura de 1960, significava um novo esforço para “mobilizar e enviar 20 mil missionários norte-americanos para a América Latina, no espaço de uma década” (Della Cava, 1975, p.27, 25). Sob o “comando nacional” do padre Considine, assumido por solicitação do papa João XXIII, a consequência a curto e a longo prazo desse esforço da “Igreja Católica Norte-americana – enriquecida pela prosperidade dos anos [19]50” foi a de, imediatamente, passar a “desempenhar dois outros papéis significativos: tornou-se uma das principais fontes do Vaticano para financiar a Igreja Latino-americana (a outra era a Alemanha

Ocidental)” e, mediatamente, organizar o “programa de excedente alimentar, conhecido como *Caritas*, e desenvolvido em associação com o Departamento de Agricultura dos EUA, [que] tornou-se, em pouco tempo, o sangue vital dos programas de bem-estar social patrocinados pela Igreja Latino-americana”. Esse esforço significou a escalada política de atuação de segmentos de determinadas ordens religiosas norte-americanas como, por exemplo, a dos Maryknoll, que passaram a atuar com os movimentos revolucionários latino-americanos das décadas de 1970 e 1980. É necessário anotar que os trabalhos sociais e programas das instituições católicas na América Latina promovidos com subsídios de instituições como a *Caritas* foram avaliados por Della Cava (1975, p.25) como “de tendência impressionantemente paternalista”, sem o rastreamento da origem ideológica dessa prática e sem que esteja, no texto, indicada a fonte de enriquecimento dessa instituição católica nos Estados Unidos.

Enquanto no Brasil de 1946 o Partido Comunista foi novamente reprimido e obrigado à clandestinidade pelo governo Dutra depois das conquistas eleitorais de 1945, o processo de expansão da União Soviética estava em curso. Em 1948, quando ocorreu a invasão da Tchecoslováquia, “as linhas contrárias ao Marxismo se fortaleciam por toda parte”, afirma Della Cava (1975, p.30). Nessa época, “sob a liderança dos EUA e com o apoio da Igreja Católica Romana foi lançada a cruzada contra o Comunismo, também chamada de ‘Guerra Fria’”, exatamente no entremeio daquelas que foram avaliadas por Golbery do Couto e Silva (1993, p.118) na palestra de 1980 como as “perigosas cruzadas redentoras em terras distantes” a que se lançaram os Estados Unidos da América. Nesse novo período perturbado e incerto para o programa católico, foi concretizada a atuação da Força Expedicionária Brasileira (FEB) sob comando norte-americano na Segunda Guerra Mundial sob o governo Vargas; nesse contexto mediatamente anterior ao do conflito entre diferentes e opostas correntes entre os militares brasileiros que ficou evidente nas eleições para a diretoria do Clube Militar brasileiro, em 1952, quando a saída do general Estillac Leal da direção do Ministério da Guerra favoreceu as modificações estruturais e o reinício da repressão no âmbito militar, foi efetivada com a colaboração de oficiais norte-americanos – o Acordo Militar entre Estados Unidos e Brasil é dessa data – para facilitar a vitória da corrente da Cruzada Democrática (que disputava contra os nacionalistas Estillac Leal e Horta Barbosa), e que operava sob a bandeira do nacionalismo sadio, com missão que visava afastar o Clube Militar das influências totalitárias da direita ou da esquerda, isto é, por um nacionalismo racional. A atuação destacada de Golbery do Couto e Silva, que postulava por um nacionalismo sadio, na rearticulação da Cruzada Democrática

favoreceu a eleição de Humberto de Alencar Castelo Branco para a presidência do Clube e o direcionamento da política anticomunista. Como apoio programático foi publicado o “Manifesto dos Coronéis” (1954), pelo qual Golbery do Couto e Silva – indicado como principal autor do documento – pressionava por um posicionamento dos militares brasileiros quanto à atuação na política nacional.

A mudança de relação institucional da hierarquia católica com o Estado nacional no pós-1930 foi um fenômeno histórico paralelo ao da mudança – na prática – de comportamento político interno e externo do Executivo federal dos Estados Unidos. Diante da recessão interna e da necessária concorrência com o sistema econômico também expansionista do mercado soviético, os Estados Unidos tornam-se agressivos quanto à conquista dos mercados da Ásia e do Pacífico e acirram o domínio sobre as áreas do Pacífico então consideradas sob seu controle. Ocorreu, então, que os grupos que nas décadas de 1920 e de 1930 reagiam e defendiam o crescimento do Estado por meio de sistemas autoritários e expansionistas – os que obtiveram o poder na Europa e na Ásia – levaram ao descrédito a teoria política de neutralidade e de acordos simbolizada pela Liga das Nações. O mesmo aconteceu no pós-Segunda Guerra Mundial, quando foi promovida pelos Estados Unidos a política de alianças militares bi e multilaterais.

No quadro que resultou na Segunda Guerra Mundial, a política do Estado brasileiro sob o governo Vargas foi a de crescimento industrial e de não alinhamento aos Estados Unidos, prática política que a partir do segundo governo Vargas recebeu a caracterização de multilateral nas relações exteriores, e que não obteve adesão de todos os segmentos políticos internos, principalmente daqueles que pensavam a economia brasileira como agroexportadora e dependente ou complementar à norte-americana. Esse é o fator que permite colocar em discussão a análise de Della Cava (1975, p.39): entre outras expressões depreciativas do papel do governo brasileiro no período, o autor afirma que “as viagens a Washington dos Srs. Kubitschek, Quadros e Goulart não foram meramente simbólicas, na medida em que a campanha interna contra o Comunismo era exatamente a moeda para pagar o pato”, isto é, o que na época seria denominado de moeda de barganha, e que, relativamente ao Brasil, “a excessiva dependência em relação aos EUA, que três décadas de industrialização haviam estabelecido, tornou essencial a existência de relações cordiais”. Ao pretender demonstrar a afirmação de “harmonia ideológica que aproxima Igreja e Estado” no período de 1954 a 1964 e a existência da “política essencialmente anticomunista realizada por todas as administrações brasileiras,

desde 1930”, o autor sustenta que “nos anos [19]50, o anti-Comunismo fazia parte da ‘Guerra Fria’, sendo o Estado [brasileiro, com crescente e intenso componente nacionalista] teórico da defesa da ‘civilização ocidental e cristã” (Della Cava, 1975, p.38). Essa afirmação tem validade somente quando atribuída ao segmento expoente da economia brasileira que era, ao mesmo tempo, parte da elite católica.

A reordenação do panorama de confronto econômico no pré-Segunda Guerra Mundial – polarizando sistemas de mercado concorrentes com base em sistemas de Estado antagonônicos na prática – mobilizou diferentes segmentos políticos no Brasil. Considerado o lapso de tempo entre o início do segundo governo Vargas e o golpe de 1964 como de continuidade da política de multilateralização, essa proposta representa a iniciativa de um segmento que vinha atuando no Estado e na economia nacional desde a década de 1930, o qual admitia relações econômicas com a União Soviética e a China comunista e era caracterizado no Brasil pela qualificação simplificadora de nacionalista.

Outro segmento que operava nesse período – denominado de “nacionalismo sadio” por Golbery do Couto e Silva (1967, p.101) para antagonizar com o nacionalismo varguista – teve oportunidade de se reorganizar na nova conjuntura e, novamente tendo como origem um problema de definição institucional de poder e autoridade interna do Estado nacional, discutida sob o critério da legitimidade, subordinou-se a uma aliança externa com os Estados Unidos sem fazer uma leitura do quadro político-econômico mais amplo que explicitaria a nova estrutura de hegemonia econômica que estava lá em formação. Nessa estrutura de poder norte-americana, em que os partidos políticos por meio do Congresso e do Executivo não mais determinavam a política norte-americana, as corporações – os conglomerados transnacionais – é que passaram a dirigir a economia capitalista (chamada livre e liberal), e o fizeram secundadas pelo poder do aparato militar. A aliança anticomunista foi pensada como troca de favores em função do “antagonismo entre o Ocidente cristão e o Oriente comunista [que] domina ainda a conjuntura mundial” (Silva, 1967, p.4) e, dada a singular perspectiva geopolítica, denominado de “barganha leal” (Silva, 1967, p.51), por tratar-se de antagonismo comum enfrentado pelo Brasil católico e pelos “irmãos maiores do norte” (Silva, 1967, p.52).

É nesse quadro que se compreende a aliança feita com a articulação dos padres norte-americanos – comprometidos, como Golbery do Couto e Silva, com a reorganização do mesmo projeto ultramontano. Aqueles padres foram os que “observaram” estar o protestantismo – não o “das igrejas históricas”, mas as “congregações pentecostais brasileiras” em crescimento, em 1945, “por

todo lado em toda a América Latina’, e em nenhum lugar mais rapidamente do que no Brasil” (Della Cava, 1975, p.27). Internamente, no Brasil, essa vertente constituiu na década de 1950 o que Della Cava registrou como atividade de contraste – ou antagonismo ao “alegado radicalismo da CNBB”, as “acusações de radicalismo [contra a CNBB] da parte da direita católica” (Della Cava, p.37, 38) – e instituiu um novo tempo “de intensa piedade e devoção pública ao nível paroquial e diocesano”, promovendo “Congressos Eucarísticos” e “campanhas nacionais como as peregrinações anticomunistas da imagem de Nossa Senhora de Fátima e a Cruzada do Rosário em Família, do padre Peyton que, no catolicismo norte-americano, constituía alternativa ao Revdo. Billy Graham” (Della Cava, 1975, p.38).

“O reflexo político da liturgia – também evidente nos tempos de Leme – não estava em questão”, avaliou Della Cava, indicando que “em 1960, quando tensões e frustrações entre o catolicismo brasileiro e a sociedade começaram a vir à tona” e quando a direita da própria instituição católica no Brasil sofreu o que no texto foi chamado de “marginalização involuntária” (Della Cava, 1975, p.37), a TFP arranhou apenas a superfície da vida política brasileira. O fundador da atualizada organização colaborava desde 1951 com “os bispos dissidentes de 1960, dom Antônio de Castro Meyer, da Diocese de Campos, e dom Geraldo Proença Sigaud, de Diamantina” (Della Cava, 1975, p.36). Em 1958, quando Golbery do Couto e Silva estava redigindo partes do texto que compuseram a edição de *Geopolítica do Brasil*, estava sendo “instalado” em São Paulo – ao mesmo tempo o centro político da resistência ao projeto varguista desde 1930 e o centro econômico gerenciador a política agroexportadora dependente da economia norte-americana – “o quartel-general do PDC Brasileiro” (Della Cava, 1975, p.33). O PDC “mobilizou agilmente muitos jovens católicos urbanos, descontentes com o coronelismo conservador, encantados com a visão de Maritain a respeito do progresso, catolicismo e Democracia, e confortados pelos estrondosos sucessos e aberturas amistosas dos partidos fundadores na Europa (Itália, Alemanha e França)”.

É preciso levar em consideração, ao serem considerados esses dados, que a proposta teórica de Golbery do Couto e Silva contra o que pode ser denominado de *barganha varguista* promovida pela atuação da FEB teve, então, uma compreensão do Estado norte-americano advinda de uma situação específica e, ainda, de uma vertente do catolicismo que recuperava uma tradição importante da tradição ultramontana na forma como foi exercitada durante o período da República Velha e que, por sua vez, foi atualizada de acordo com as diretrizes da Santa Sé: enunciadas como doutrina, de acordo com J.-Y. Calvez

e J. Perrin, entre meados do século XIX e meados do XX. Se o catolicismo do pós-1945 já obedecia a outra diretriz predominante na Santa Sé, culminando com “Paulo VI e sua política internacional, de diálogo, paz, afirmação de um bem comum universal, que exige a promoção da justiça social em termos internacionais” e pela edição de documentos como a *Populorum progressio*, avaliada como “a *Mater et magistra* em termos universais”, sendo a Organização das Nações Unidas (1945) então apoiada pelo pontífice, “que a visitou pessoalmente, para nela fazer o seu apelo em favor da Paz” (Villaça, p.148-149), os católicos brasileiros dividiam-se – como em toda a *ecclesia* – em diferentes correntes, e as alianças que compunham determinavam o encaminhamento da ação política – possível com disponibilidade financeira – que culminou, no Brasil e em 1964, no golpe de Estado.

Compreendendo a persistência das ideias do catolicismo da época da República Velha, como explicitado também por Antonio Carlos Villaça, e a atualização delas em novas conjunturas, torna-se possível situar a configuração das ideias de Golbery do Couto e Silva, a adoção delas por um grupo político específico formado por militares e civis no Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (Ibesp), as alianças firmadas então e a influência que puderam exercer. A inserção dessas ideias, de acordo com Villaça (p.148-149) não estão isoladas do contexto brasileiro, como o exemplifica o autor ao caracterizar o intelectual Gustavo Corção: “tradicionalista, defensor da ordem e da autoridade, inimigo ferrenho do progressismo”; um intelectual católico que “se volta ao passado” e que “escreve um livro para dizer que o século XX é o século do nada”, que “renega o ideal democrático”; que “combate o socialismo” e que “é a desconfiança diante da ONU”. Corção e Plínio Correia “não admitem o mínimo diálogo com os marxistas, nem a doutrina de Teilhard de Chardin, o jesuíta” para sustentar a contraposição a teses defendidas no período, entre elas a de que “a questão social hoje é o subdesenvolvimento” e que a “questão filosófica é a do homem como ser situado”, defendidas tanto por leigos nos movimentos sociais do período como pelos radicais bispos da CNBB. Villaça afirma que as teses modernas, “eis o que Corção não pode admitir”, e a percepção dos dados no seu conjunto podem levar a uma conclusão mais abrangente ao se analisar a atualização para o pós-Segunda Guerra Mundial e com base na concepção de *ecclesia* fundamentada na linha dada pelo projeto ultramontano, isto é, na vertente filosófica de base neotomista, e ao se verificar a forma pela qual esse projeto foi então rearticulado pelos defensores da Ordem.

Nessa moldura pode-se compreender a proposta da Cruzada pela Democracia – a cruzada antiliberal do século XIX, que previa o risco futuro do comunismo materialista, isto é, do ateísmo, e a forma pela qual apareceu concretizado o confronto existente entre as duas vertentes filosóficas claramente antagônicas desde, pelo menos, o século XIV. Essa concepção de cruzada foi transposta por Golbery do Couto e Silva no Brasil em meados do século XX para o antimarxismo e para a defesa de uma democracia, mesmo (ou justamente por isso) sendo o marxismo oriundo também de vertente filosófica que embasa a proposta política organicista. Destoa, por isso, a utilização do conceito ‘democracia’ nessa proposição, estando esse termo, quando utilizado em relação com a política norte-americana como o faziam os católicos brasileiros na década de 1920, apontando para uma acepção determinada por sua origem no iluminismo. Se seguimos a designação da periodização da história da filosofia, a referência ao termo ‘democracia’ está vinculada com a noção contratualista de Estado. As ressalvas a serem feitas são as de que, de fato, o termo ‘cruzada’ é utilizado pelos militares norte-americanos no contexto da Guerra Fria, fato referido tanto por José Oscar Beozzo (1992, p.177-218) como por Enrique Dussel (1992, p.224). Quanto às últimas décadas do século XX, há uma relação a ser investigada, estabelecida entre a política norte-americana e a política da Santa Sé com relação à América Latina nesse período, que depende de verificação em documentos.

Se a Constituição da República “era uma imitação das cláusulas e ideias de outros países, especialmente Estados Unidos e França”, enquanto na dos Estados Unidos “a separação e neutralidade em questões religiosas eram um princípio político” e na da França era uma reação ao Antigo Regime (Bruneau, p.56), a expectativa de segmentos da Igreja católica no Brasil era outra: a “Carta Pastoral” do Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis, de 19 de março de 1890, indicava que os Estados Unidos “já em 1890, goza[va]m no Brasil de grande reputação”: “Ah! Quem nos dera ver os estadistas nossos, muitos dos quais se desvanecem de católicos, tratar o Catolicismo com o mesmo respeito, acatamento e deferência com que é tratado pelos estadistas protestantes da União norte-americana!” porque não excluem o “influxo da ideia religiosa” do “ideal do progresso e da civilização” (cf. Araújo, 1986, p.59-60). A mesma Carta propunha imitar “o modo largo de encarar as coisas, a confiança no progresso do país pela Religião, pela justiça, pela liberdade, pelo respeito da lei, pela fecunda iniciativa de cada cidadão na grande obra do progresso social” com o argumento de que nos Estados Unidos “vivem hoje dez milhões de católicos, de cem mil apenas que eram há um século, com 62 bispos, 13 arcebispos, entre

eles um Cardeal, e com um Clero numerosíssimo”, e que aquele governo teve “tão espantoso progresso” porque “os bispos, os padres, os católicos são os melhores cidadãos, os melhores amigos da república”. A Carta argumenta pelo abandono dos “acanhamentos miseráveis próprios da nossa raça [de brasileiros], os mesquinhos ciúmes e desconfianças, a atrofiante mania de querer o governo regular tudo, até a Religião, e deixemo-la livre e facilitemos-lhe os aumentos, que com isso só terá que lucrar o Estado” (cf. Araújo, 1986, p.59-60). Os dados do crescimento numérico e econômico da instituição eclesial católica registrado por Della Cava (1975, p.27) para os Estados Unidos em meados do século XX e da intervenção efetiva na tentativa de reorganização dela por parte dos missionários são importantes para que se possa compreender a continuidade da abertura para a influência norte-americana no Brasil. O fator de influência que parece importante no período, no entanto, está dado pela própria aceção do termo ‘democracia’.

Na teoria, esse termo está, na tradição cultural norte-americana, ligado ao sistema político-econômico liberal e, portanto, expressa a concepção contratualista de Estado, concepção sustentada pelo pluripartidarismo. Na prática, porém, o sistema político-econômico norte-americano era rigidamente controlado por uma estrutura de fato nacionalista e protecionista daquela nação, estrutura funcionalmente dividida por uma forma bipartidária de administração, cuja diferença fundamental estava no modo de operar a expansão comercial. A democracia observada na prática norte-americana foi a que compôs a proposta de Golbery do Couto e Silva e foi implantada no Brasil, com a Aliança Renovadora Nacional (Arena) como situação e permitida a criação do Movimento Democrático Brasileiro (MDB) como oposição, após o golpe de 1964. A expressão ‘democracia’, quando utilizada por Golbery do Couto e Silva, somente pode ser compreendida, por isso, por tratar-se de definição estabelecida por contexto e em texto doutrinário. Fora dessa perspectiva, também no caso de seu uso na elaboração textual norte-americana, a proposição “Cruzada pela Democracia” é concepção teórica insustentável no nível da lógica e só possível de manter-se na prática política se tomada de forma acrítica, dogmaticamente ou sob a ameaça do uso da força: as três formas adotadas no Brasil para a consecução, em 1964, do golpe de Estado.

Compreendida a política norte-americana – interna e externa – no pós-1945 como autoritária, pode-se perceber a aliança admitida por Golbery do Couto e Silva “ante ameaças tão graves, multiformes e onipresentes” que o Ocidente enfrentava na “defesa do mundo livre”. O texto de 1958 registra o devaneio desse político que fundamentava a aliança para a “cruzada” contra as “ameaças

tão graves, multiformes e onipresentes” – aliança que, por sua vez, alicerçava a proposição de “barganha leal”:

Não seria isso, evidentemente, tarefa fácil, a despeito da incontestável supremacia de ... grande país líder da América do Norte ... A experiência norte-americana, nesse particular, deixaria muito a desejar, nem o esforço, altamente louvável e frutífero, de traçar e conduzir uma política internacional acima dos partidos, a tão celebrada política bipartidária [do modelo norte-americano] poderia ser mantida [no Brasil], sem discrepâncias nem brechas, por longo prazo, ante as naturais divergências de âmbito interno e as conveniências, nem sempre politicamente superadas, das sucessivas campanhas eleitorais. O cansaço popular após longa e devastadora guerra [eleitoral], o desconhecimento ainda quase geral quanto aos interesses vitais [anticomunistas] que se jogariam em paragens distantes e estranhas [na Ásia], a necessidade democrática de amplo debate público das questões mais delicadas e até mesmo das que recomendariam um tratamento sigiloso, a pressão de grupos mais preocupados com vantagens imediatistas do que com o bem-estar e o futuro da Nação – os célebres *lobbies* – e, não menos, as lamentáveis e estéreis disputas de prestígio entre os militares das três forças armadas [indicando não haver unanimidade] – foram dificuldades tremendas que só o tempo ajudaria, aos poucos, a vencer. Por outro lado, os interesses próprios dos diversos aliados [subordinando-se ao da *defesa do Ocidente*] e, só em menor escala, dos próprios neutros teriam de ser atendidos [pelo grande país líder da América do Norte] dentro de certos limites irredutíveis para que chegasse o Ocidente, afinal, a um grau mínimo de concordância geral, indispensável à existência verdadeira do que merecesse o nome de uma estratégia coletiva ou coordenada de todo o mundo ocidental [na *cruzada* contra o *inimigo comunista infiel*]. (Silva, 1967, p.239-240)

Essa justaposição de conceitos é compreensível somente pela sua utilidade, dada pela transposição de contextos – do século XIX, da ‘cruzada’ medieval, para o do projeto da ‘prática’ político-econômica norte-americana desde a década de 1930. No plano prático pode-se concluir que: (a) se considerado o âmbito da *ecclesia* tanto sob o prisma da diretriz impressa pela política da Santa Sé a partir do colapso do ultramontanismo no pós-1945 como pela rearticulação da doutrina na forma como proposta pela CNBB, o projeto que viabilizou o golpe de 1964 no Brasil foi anacrônico; (b) se considerado o âmbito da política norte-americana, tratou-se de projeto de desenvolvimento inexequível para um Estado nacional independente num período em que a expansão

capitalista dos conglomerados transnacionais visavam prioritariamente a Ásia, apoiados pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Mundial. A barganha leal previa a subsistência do projeto de autonomia do Brasil, uma impossibilidade na esfera de hegemonia global dos conglomerados capitalistas; e (c) a compreensão da história política do golpe de 1964 pode ser estudada pelo embate entre diferentes segmentos dos militares brasileiros. Esse estudo pode ser considerado a luta por hegemonia na condução do processo iniciado logo em abril de 1964 e a mudança de grupos na condução do Executivo federal brasileiro, ou a avaliação realizada em 1980 por Golbery do Couto e Silva (1981, p.118-119), expressa na conferência “Conjuntura Política Nacional: o poder executivo”, segundo a qual o fracasso da manutenção do poder foi atribuído à “hipertrofia do Estado”, “do executivo”, à “centralização acelerada” e à “burocracia” que “expandir-se-ia, pujante” sob a promoção da ditadura militar. Tais aspectos indicam que os planos políticos quanto à defesa do Ocidente cristão, se foi suspenso mais de uma vez – inclusive “diante da inviabilidade histórica da candidatura Paulo Maluf, da qual [Golbery] era um dos coordenadores” em 1983, como afirma Elio Gaspari (1987, p.26) – não esgotaram o planejamento, pois o ideólogo do golpe, em 1984,

com a fotografia do comício das diretas realizado no Rio de Janeiro estampada na primeira página dos jornais espalhados sobre sua mesa, admitia: ‘É, essa coisa de que falei pode estar acontecendo, mas, de qualquer forma, multidão não é o meu negócio’. E continuou com Maluf, enquanto boa parte da cúpula militar que o chamava de contrarrevolucionário, por ajudar Geisel a acabar com a censura à imprensa, a tortura e o AI-5, se aproximava secreta e sorridentemente de Tancredo Neves.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, José Carlos de Souza. *Igreja católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CARVALHO, José Murilo de. As forças armadas na primeira república: o poder destabilizador. In: FAUSTO, Boris (Dir.) *O Brasil republicano: Sociedade e instituições: 1889-1930*. São Paulo: Difel, 1978.
- DELLA Cava, Ralph. *Igreja e estado no Brasil do século XX*. Estudos Cebrap, n.12, p.5-52, 1975.

- DUSSEL, Enrique (Org.) *Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GASPARI, Elio. *Golbery do Couto e Silva: 1911-1987: os papéis secretos de Golbery*. Veja, São Paulo, v.994, p.20-31, 23 set. 1987.
- ISAIA, Artur César. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 1998.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Org.) *A igreja católica no Brasil e o regime republicano: um aprendizado de liberdade*. São Paulo: Loyola; Cepehib, 1990.
- MAIER, Hans. *Revolution und Kirche: zur Frühgeschichte der Chrislichen Demokratie*. 3.ed. München: Kösel-Verlag, 1973.
- MARON, Gottfried. *Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- RODRIGUES, Ana Maria Moog (Org.) *A igreja na república*. Brasília: Câmara dos Deputados; Ed. UnB, 1981.
- SILVA, Golbery do Couto e. *Conjuntura política nacional: o poder executivo: 1980*. Revista da Escola Superior de Guerra, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.111-135, dez. 1993.
- _____. *Geopolítica do Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio Ed., 1967.
- TÁVORA, Juarez do Nascimento Fernandes. *Uma vida e muitas lutas*. t.1; 2. Rio de Janeiro: J. Olympio Ed., 1974.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. *A Ordem: uma revista de doutrina e cultura católica*. Revista de Ciência Política, Rio de Janeiro, v.21, n.3, p.117-159, set. 1978.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.