

CATOLICISMO E CAPITALISMO DE BEM-ESTAR SOCIAL (1945-1970)

Rogério Luiz de Souza*

RESUMO: O presente artigo foi apresentado na Mesa Redonda “Religiões, Religiosidades e Poder”, integrando o III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) de 20 a 22 de Outubro de 2010.

PALAVRAS CHAVE: Doutrina Social da Igreja, Estado do bem-estar social, democracia cristã, catolicismo

CATHOLICISM AND WELFARE CAPITALISM (1945-1970)

ABSTRACT: This paper was presented at the Round Table “Religions, Religiosities and Power” integrating the III Meeting of the GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, at the Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), October 20-22, 2010.

KEYWORDS: Social Doctrine of the Church, Welfare State, Christian democracy, Catholicism.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial revelou-se a crise da história linear amparada no substrato positivista burguês. Não se tinha mais a nítida certeza da realização da sociedade técnico-científica, já que se estaria prenunciando com o lançamento das bombas atômicas sobre Nagasaki e Hiroshima a desintegração do gênero humano. Sentiu-se, afinal, a fragilidade das estruturas sociais, políticas e econômicas. O ávido desejo pelo desenvolvimento progressivo das nações mostrou-se deveras trágico. Os ventos da guerra haviam espalhado o cheiro fétido dos cadáveres que apodreciam diante dos olhos da intelectualidade e da elite governante que estupefatos reconheceram a miséria humana olvidada e varrida para debaixo do tapete daquela história.

A humanidade que se reerguia estava em “estado de choque”, vendo a trajetória de um passado que se construía na armadilha do nacionalismo autoritário e imperialista. Sobre os escombros da guerra precisavam-se adotar medidas que dessem conta dos urgentes problemas. E uma nova sensibilidade social e humana foi projetada, divulgada, construída. Afinal, milhões foram as vítimas daquela hecatombe e outras tantas da paralisia econômica dos primeiros tempos após a rendição das nações vencidas. Segundo D. K. Adams, "as economias nacionais europeias estavam num estado de caos. Grandes partes do continente haviam sido devastadas pela guerra e as

* Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina

potências imperialistas haviam exaurido a maior parte de suas reservas ultramarinas na luta contra o nazismo. Não possuíam capital para reconstruir e readaptar as indústrias para a produção de tempo de paz. Havia grande escassez de comida, combustível e matérias-primas” (ADAMS, 1968, p. 2325-2328).

Não seria tão fácil estancar a hemorragia que vertia dos ferimentos de morte da Europa. Os continentes asiático e africano - fragmentados pelo colonialismo e, agora, mais fortalecidos devido o enfraquecimento de seus algozes - reivindicavam suas emancipações políticas à custa de mais sangue. A desorganização do mercado mundial e o desequilíbrio produtivo apontavam para a necessidade de uma reconstrução social baseada mais numa reforma de valores morais e humanitários do que na razão e no avanço científico. A razão ampliada e madura, que determinaria a história, revelou-se ineficaz, sem forças para condicionar e para direcionar as situações materiais da existência. Antes, a razão teria sido modificada para legitimar as ações políticas e estabelecer uma ordem econômica imperialista que menosprezou culturas e firmou-se como racista.

Entendeu-se amargamente que a racionalidade de uma época não era propriamente um avanço cumulativo e otimista da razão em direção à perfeição, mas a estrutura explicativa, emergente e instrumental de uma realidade relacional que estava a serviço da exploração, da dominação, da opressão e da violência concreta. Portanto, não bastava mais apontar para uma realidade ideal construída a partir da razão, mas pensar que, de agora em diante, também as esferas políticas e econômicas precisavam ser entendidas como determinantes da realidade social. Longe de ser simplesmente a aceitação da fórmula marxista recuperada pelos filósofos da Escola de Frankfurt, era o próprio pós-guerra que se instituía como uma realidade diferente da anterior, exigindo uma ação concreta de mudança do pensamento e das estruturas político-econômicas. Era uma emergência histórica que impunha novos paradigmas explicativos e uma nova racionalidade.

No afã das reformas, a força política democrática emergia, destronando dinastias, proclamando repúblicas e exorcizando regimes fascistas e autoritários pelo mundo. Segundo René Rémond,

pode dizer-se, portanto, que 1945 representa a última batalha da democracia e a derrota definitiva do antigo regime político. Em 1945 acabam de desaparecer as monarquias autoritárias do século XVIII; neste sentido, a Segunda Guerra Mundial remata um século e meio de revoluções e guerras. (RÉMOND, 1976, p. 135).

1945 também foi o momento ímpar da ascensão da “democracia cristã” fundamentada na Doutrina Social da Igreja e idealizada pelo humanismo de Jacques Maritain¹, que trouxe para o meio político militantes da ação católica e do sindicalismo cristão.

Conforme a realidade singular de cada país a democracia cristã apresentou-se sob múltiplas facetas. Na Itália, formou-se um partido de caráter confessional que se intitulou "Partido Democrata Cristão". Na Bélgica, o conservador partido católico denominou-se "Partido Social Cristão". Na Alemanha, quando voltou a normalizar a vida política, criou-se a "União Democrática Cristã", partido interconfessional, que associou protestantes e católicos e que veio tomar o lugar do tradicional "Zentrum", partido tipicamente católico da Alemanha bismarckiana e da República de Weimar. Na França, é uma nova formação que não faz referência, nem nos estatutos, nem na denominação, a qualquer confessionalidade: O Movimento Republicano Popular (MRP). No Brasil, surgiu após o período totalitário do governo Vargas, em junho de 1945 e veio a denominar-se "Partido Democrata Cristão". Sua estrutura tinha por base o "Partido Democrata Cristão" italiano, liderado por Alcide de Gasperi, expoente do catolicismo romano, e mais, a "União Democrática Cristã" da Alemanha, "Partido Social Cristão" da Bélgica e o "Partido Popular Austríaco". Para Alceu Amoroso Lima, uma das lideranças do partido no Brasil, "não se tratava de uma iniciativa confessional, mas de um movimento de fraternidade cívica inspirado nos princípios políticos que a Igreja propõe a seus filhos e que uma sã filosofia do homem e da sociedade descobre e aprofunda." (LIMA, 1945, p. 105).

A democracia cristã foi um dado novo do sistema de forças políticas. Expandindo-se pelos continentes europeu e americano, foi componente essencial da nova ordem. Excetuando-se os trabalhistas na Grã-Bretanha, essas forças (o socialismo democrático, o comunismo e a democracia cristã) foram geralmente insuficientes para constituir, sozinhas, uma maioria e um governo. Estiveram, portanto, condenadas a viver juntas e a governar de acordo umas com as outras. Foi o que se chamou, na França, o ‘tripartisme’, isto é, a aliança entre o comunismo, o socialismo e o MRP.

Sob diversas denominações partidárias ou mesmo suprapartidárias, a

¹Jacques Maritain (1882-1973) foi o baluarte da intelectualidade católica nas décadas de 1940, 1950 e 1960. Sua produção filosófica conseguiu dar atualidade às doutrinas tomistas ao mostrar sua correspondência com o pensamento moderno, o que as tornou favoráveis em ambientes laicos e protestantes. Da vasta produção de Maritain são significativas as que versam sobre política e economia, tornando-se, por isso mesmo, o teórico cristão da edificação da democracia como opção válida diante do liberalismo e comunismo.

catolicidade aproximou-se de governos e de partidos políticos, constituindo-se em um elemento indispensável no novo sistema de forças políticas, na transformação das estruturas econômicas e na organização do trabalho. Assim foi, em regra geral, que a coalizão das três forças (o socialismo democrático, o comunismo e a democracia cristã) se traduziu nas instituições políticas pela elaboração de constituições novas, de inspiração mais democrática do que as precedentes. De tal sorte que muitas dessas constituições nacionais e da própria Declaração Universal dos Direitos do Homem acabaram inspirando-se numa matriz cristão-católica, que queria devolver ao mundo a paz ajustada no princípio da justiça social e no solidarismo econômico.²

A presença marcante dos movimentos cristãos traduzia o estado de ansiedade das nações que visavam à renovação das suas estruturas, baseando-se numa ética capaz de manter o justo equilíbrio econômico entre os povos a partir da ajuda mútua, da organização do trabalho solidário e de uma imensa rede de cooperação internacional. Ademais, segundo Berger, "os pesadelos do nazismo foram tomados não como um questionamento terrível sobre a credibilidade do Deus cristão, mas como uma confirmação da visão cristã do pecado humano". (BERGER, 1985, p. 91).

Esta convicção de um ideário sócio-religioso serviu de suporte no pós-guerra, tanto para a Igreja que procurava readquirir os espaços institucionais e da vida cotidiana como para o próprio sistema produtivo capitalista que entrava, ao sair de uma outra, numa guerra - que alguns historiadores a identificaram como sendo fria - contra o avanço do sistema socialista e o declínio econômico do continente europeu provocado num primeiro momento pela barbárie liberal e em seguida - como resposta a esta política econômica em crise - pelo totalitarismo nacional e racista.³

Combinada com a generalização da guerra fria, a premissa moral católica - tendo por fundamento o princípio do solidarismo e da cooperação mundial - afiançava o reerguimento econômico da Europa e das nações economicamente periféricas, o que possibilitou, entretanto, o despertar de um terceiro mundo que decidiu permanecer

²"Muitas das teses de Maritain foram assumidas pela doutrina social cristã e influenciaram na redação da Declaração Universal do Homem pela ONU, em 1948, como também a doutrina e a prática de partidos políticos de inspiração cristã, sobretudo da Europa e da América Latina." In.: NOGARE, Pedro Dalle. Humanismo de Jacques Maritain. *Convivium*: Revista de Investigação e Cultura. São Paulo: Cupolo, ano XIII, n. 01, vol. 17, jan-fev. 1974, p. 26.

³A crise econômica internacional de 1929, a insolúvel questão do operariado e a insatisfação com as teorias do capitalismo liberal e com a sociedade moderna democrática haviam inaugurado, no dizer de Lefort, "uma sociedade indomesticável", estimulando o aparecimento dos totalitarismos nacionais e dos seus próprios contrapoderes. Cf. LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: os limites do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

"neutro" no enfrentamento entre os Estados Unidos e a União Soviética. A ascensão desses países ratificou o desejo de emancipação política e de autonomia econômica, inaugurando uma nova etapa na história das relações internacionais. Os territórios do terceiro mundo não mais se apresentavam como objetos públicos de compra e venda, mas, agora, na condição de países independentes, como sujeitos de diplomacia, que exigiam estabilidade econômica a partir do desenvolvimento industrial e da modernização do meio rural.

A sujeição dos povos à dominação e à exploração estrangeira constitui uma negação dos direitos fundamentais do homem e, contrário à Carta das Nações Unidas, compromete a causa da paz e da cooperação mundial. A falta de preparação nos domínios político, econômico, social ou educativo não deve jamais ser tomada como pretexto para retardar a independência. Todos os povos têm direito à livre determinação. (...) Todos os Estados devem observar fiel e estritamente as disposições da Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e a presente Declaração sobre a base da igualdade, da não-ingerência nos assuntos internos dos Estados e do respeito aos direitos soberanos e à integridade territorial a todos os povos. (DECLARAÇÃO, 1960, p. 02)⁴.

Numa certa medida, o discurso cristão-católico e a interferência da própria instituição religiosa nas instâncias políticas plasmaram e influenciaram o reordenamento econômico do pós-guerra. Afinal, a religião enquanto elemento cultural e como estrutura estruturante "produz uma representação do mundo social imediatamente ajustada à estrutura das relações socioeconômicas que, doravante, passam a ser percebidas como naturais e, destarte, passam a contribuir para a conservação simbólica das relações de força vigentes". (BOURDIEU, 1971, p. 1256).

O próprio modelo capitalista internacional apegava-se ao conceito do solidarismo humanitário, extraído do referencial cristão, como via de promoção econômica dos povos e como critério de redefinição da ética do trabalho no campo, a fim de elevar o nível produtivo e de inaugurar uma moralidade voltada ao bem comum. Os ideais éticos do catolicismo entravam como elemento constitutivo e formativo da conduta humana, integrando a ação econômica no pós-guerra.

E é aqui, exatamente, que o discurso institucional religioso católico contribuiu com uma parte significativa na estratégia de construção dos novos significados e do ordenamento socioeconômico, como uma espécie de instituição formadora e legitimadora dos valores ressignificados e dos saberes operacionalizados por outras instituições. Afinal, o discurso religioso serve também como instrumental para construir

⁴ Grifo nosso.

e significar o mundo, que atinge seu máximo poder na construção de elementos transcendentais, divinos e, principalmente, valorativos.

Bourdieu ao levar em conta o posicionamento de Durkheim, diz que

a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 1999).

Todavia, aceitamos também o fato que as definições da realidade elaboradas pela instituição religiosa não são mais consideradas como evidentes. Ou ela se lança à resistência ou se acomoda ao impacto do real, reorganizando-se para torná-la relevante ou para servir como estrutura de plausibilidade viável ao contexto histórico.

Por isso mesmo, antes de ser apenas a constatação de uma instituição que se legitima pela sua tradição, consideramos que o catolicismo procurou manter vigorosamente uma postura de resistência diante da secularização e do pluralismo⁵, lançando-se numa empreitada em vista de sua manutenção e com o propósito de se estabelecer no mercado competitivo de bens simbólicos (BOURDIEU, 1989; 1999). O que levou a própria instituição religiosa a flexibilizar seu discurso e ligar-se a outras instituições, mantendo uma política de "tolerância".

Dentro do processo histórico em que se encontrava, a Igreja católica após a Segunda Guerra Mundial tomava para si a responsabilidade pela construção social, lançando as bases significativas de uma nova realidade que se queria construir. Vinculada a outros saberes discursivos, estabeleceu uma relação de troca, vendo-se envolvida num mesmo processo de figuração de mundo e na “invenção” de uma determinada racionalidade histórica.

Ao projetar uma linha de pensamento e de ação – que chamaremos aqui de *Teologia do Desenvolvimento* –, essa instituição religiosa estabeleceu valores ético-sociais que ajudaram a constituir o cenário político-econômico do pós-guerra e que afirmaram o ideal reformador e disciplinar da sociedade. Portanto, embalada por uma proposta humanista e redefinidora do traço capitalista-liberal, a Igreja estimulou a constituição de um Estado intervencionista de bem-estar social - *Welfare State* - e promoveu uma política de moralização e higienização, de reformas de condutas e fomento à produção agrícola, baseada na profilaxia do corpo socialmente ajustado e na

⁵Conforme Berger "a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e assim, *ipso facto*, conduz a uma situação de pluralismo." (1985, p. 146).

organização do trabalho disciplinado, produtivo e solidário. A própria realidade histórica que se constituiu precisou carregar-se de valores e códigos de conduta que adaptassem e corroborassem uma prática econômica em conformidade com o momento emergencial que se inaugurava. Assim, a Igreja católica instituiu-se também como protagonista de um novo limiar histórico, econômico e valorativo, onde reduzir o campo do que fugia à nova ética do dever e à regulamentação de uma nova economia do trabalho tornou-se necessário quando foram objetivados a disciplina, o excedente produtivo, o abastecimento alimentar dos centros urbano-industriais em expansão, o desenvolvimento e a riqueza que se quis gerar.

Essa nova ordem econômica mundial deveria sustentar-se, portanto, dentro da noção de “solidarismo” e “cooperação” dos povos. E a Igreja católica acabou, a nosso ver, influenciando e estabelecendo uma nova ética para as relações capitalistas do pós-1945. Mas é importante dizer que a tese desenvolvimentista assumida pela Igreja foi mais propositiva e reformadora do que apoiadora do capitalismo.

Entendemos que os primeiros vinte anos pós-1945 devem ser apresentados como um momento significativo e crucial para a história recente da Igreja católica. Nesse período iniciou-se “uma nova gênese” do catolicismo social que se processou pela própria crítica aos dilemas e às contradições do seu discurso teológico desenvolvimentista, mas que ironicamente acabou alimentando-se de sua própria proposta de engajamento e de ação social. E serão essas experiências vividas, narradas e compartilhadas por alguns agentes da ação católica dos anos de 1945 a 1965 que vão empurrar para a elaboração de um novo discurso e uma nova prática social, resultando naquilo que veio a se chamar *Cristianismo de Libertação*.

Uma nova ética do trabalho e o capitalismo pós-1945

Segundo o pensamento humanista cristão do pós-1945, o trabalho passaria a ser apresentado como esforço de construção social e restauração do equilíbrio econômico capitalista, abrindo-se para a realização material da sociedade e o bem-estar do outro. E a perspectiva da organização do trabalho em moldes católicos na nova realidade pretendia colocar o trabalho livre num plano solidário, preso a laços culturais e de amizade, e numa dimensão purgativa de sua natureza, não mais alheia ao mundo e indiferente aos bens desse mundo, e sim integrada a uma realidade em construção. Conforme, o Plano de Ação Social da Igreja no Brasil, aprovado pela Assembleia Geral do Episcopado reunida em Roma,

o cristão tem necessidade de desenvolver e de exercer sua caridade, plenamente engajado na sociedade humana, num esforço global de transformá-la, *criando novas estruturas*, nas quais cada um possa participar de modo solidário no esforço de toda a humanidade. Enquanto luta pela criação de uma sociedade mais humana de homens livres e responsáveis, a caridade levará o leigo a ocupar-se com os que não podem esperar, vítimas da própria incapacidade e da miséria. (SECRETARIADO, 1964, p. 18).

Por isso, o traço ascético de viver o presente sem a perspectiva de um futuro apontado como perfeitamente realizável não impediu a íntima relação de afinidade com a estrutura capitalista do pós-guerra. Pelo contrário, firmou e tornou as relações de trabalho assalariadas até mesmo mais injustas e abusivas, uma vez que a postura resignada diante de um futuro imprevisível facilitou a entrada de um capitalismo monopolista, que se processou com muito mais força neste período e que assegurou os níveis produtivos. Apropriando-se dessa visão ético-católica, os governos das grandes potências apresentavam-se como agentes dispostos ao sacrifício. Afinal, a situação de miséria operada pelo desequilíbrio do mercado mundial ameaçava milhões de seres humanos. E o “dever de solidariedade” e o controle do fluxo e do uso da produção agrícola eram apresentados como solução a ser dada àqueles que viviam sob o espectro da fome. Ernest Bevin, Ministro do Exterior da Inglaterra, ao propor à Assembleia da ONU uma solução urgente de auxílio às nações carentes, responsabilizou e colocou sobre os trabalhadores – e não sobre o capital – o dever solidário de ajuda aos famintos, mostrando que seria pelo trabalho coletivo e harmônico que as nações se desenvolveriam. Por outro lado, eram necessários o equilíbrio do nível produtivo mundial e o controle do fluxo da produção.

Um dos métodos para garantir este equilíbrio, apresentado pela delegação norte-americana à Organização Agrícola e Alimentar das Nações Unidas, seria o desenvolvimento de um entreposto internacional de produção. Isto, todavia, ratificava na verdade o empenho das grandes nações em romper com o protecionismo aduaneiro das nações subdesenvolvidas, em abrir espaços para a internacionalização das empresas e em fomentar entre estas nações um vínculo simbiótico de sobrevivência.

Assentadas sobre uma “nova ética solidária” capitalista, as empresas multinacionais estariam visando, nesse caso, menos à maximização dos lucros e mais ao equilíbrio em longo prazo, levando o Diplomata Robert Wesson a afirmar que as empresas multinacionais, sob um prisma pacifista, “situar-se-iam acima dos Estados-nacionais, devendo ser consideradas uma força para a paz; elas provavelmente

contribuem ou poderão contribuir para uma ordem mundial progressista e liberal.” (WESSON apud BERTIN, 1978, p. 106). O que, obviamente, conforme a crítica dos marxistas como a dos neoclássicos, significou a radicalização mascarada de um novo processo imperialista, já que a luta pela redução dos custos e pela forte posição competitiva e monopolizante gerou novas alternativas de lucro e o fim de pequenas empresas.

Seja como for, a crise econômica do pós segunda guerra mundial parecia exigir o empenho de todos, criando as condições favoráveis para uma ética católica sedimentada no colaboracionismo, na resignação pessoal em favor do coletivo, na sensibilidade para a contenção das despesas com os gastos sociais e na aceitação pacífica dos baixos salários, com o fim de viabilizar uma estrutura de bem-estar social que se mostrou, todavia, desde seus primeiros dias, ilusória e irrealizável. Isso não significa dizer que, em termos econômicos, os vinte e cinco anos que se seguiram à segunda guerra mundial não teriam apresentado uma evolução conjuntural positiva com alto índice de produtividade, crescimento dos preços e estabilidade no desempenho. Conforme Ernest Mandel, “não é preciso ser apologista do capitalismo para se admitir a realidade dos fatos, ou seja, que o sistema tenha alcançado na maioria dos países industrializados uma taxa de crescimento excepcionalmente elevada nesta última década (1960).” (MANDEL, 1971, p. 81-98).

Com efeito, o próprio progresso da ciência, a capacidade de desenvolvimento produtivo, a facilidade de contato entre os povos e a interdependência da humanidade nos planos da existência ofereciam uma consciência mais viva de uma *nova civilização*, ou em outra acepção, de uma *nova cristandade*, já que se admitia a formação de uma comunidade internacional mais fraterna. Estimulando o fim das barreiras econômicas e, por consequência, dos nacionalismos, esta ética católico-desenvolvimentista sinalizou para um processo globalizante da economia ao gosto do novo capital monopolista, que, embora, teoricamente, permitisse o reaquecimento das economias do hemisfério sul e a solidariedade entre os povos, ajudou a desencadear, sob a liderança dos economicamente mais “desenvolvidos”, a repartição do mundo em dois blocos e, em chocante contraste, assolou a existência e a cultura material do trabalhador rural com a desvalorização do produto primário. De qualquer modo, o operário e o agricultor deveriam identificar-se com valores que ultrapassassem a ética protestante-liberal do trabalho vista como um dever individual, baseada na busca avarenta do capital como um fim em si mesmo, onde se trabalha para realizar um fim absoluto a ser cumprido

individualmente. O instituto aquisitivo na nova ética católico-desenvolvimentista coloca o trabalhador diante de uma escolha: sua realização material passa pela realização material do outro, pela sustentabilidade do sistema produtivo capitalista como um todo, pelo equilíbrio dos termos de troca e pela manutenção dos níveis de emprego. Assim, o trabalho aparece dentro de um plano comunitário, devendo comportar uma utilidade comum, um serviço para os outros, sem o qual se tornaria impossível o progresso civilizacional e o desenvolvimento econômico.

As ações episcopais tomarão mesmo essa direção. No Brasil, seguindo as diretrizes traçadas pela Santa Fé, através de numerosos documentos sobre as linhas mestras de uma reforma social cristã, o episcopado brasileiro lançará um manifesto, convocando todos os católicos e todos os que creem em Deus,

para um trabalho firme de reestruturação econômica, social, política e espiritual do Brasil. Os primeiros resultados de união e ação dos católicos, no campo social, já se fazem sentir. (...) Foi com este intuito que, no Primeiro Congresso Nacional da Ação Católica, os Eminentíssimos Cardeais e os Exmos. Srs. Arcebispos e Bispos presentes resolveram organizar um Plano Nacional de Ação Católica, para aplicação imediata em todo país.” (COMISSÃO, 1946, p. 19).

Antes de ser agora uma ética voltada ao cumprimento das tarefas do século como determinação da vontade divina, coloca o trabalhador numa constante aceitação de sua tarefa por ser necessária e útil ao mundo, devendo-se observar que o trabalhador cristão merecerá tanto mais a salvação quanto maior for seu esforço em realizar, através de seu sacrifício, a satisfação material da coletividade. A atitude ascética consistiria num desejo de simplicidade, na obediência às instituições reguladoras do agir social, no autodomínio que levaria a vencer aquilo que mais custaria às pessoas. De sorte que a dignidade humana se construiria a partir de um mundo de trabalho capaz de tirar o sustento necessário e de colaborar no enriquecimento do próximo, pois todos, potencialmente habilitados para o exercício de qualquer atividade técnico-manual, teriam nascido para a santificação. A demonstração desse privilégio divino consubstanciar-se-ia através do sacrifício, do esforço e do empenho na realização do mundo. Por meio dessa chave de leitura, Alceu Amoroso Lima chegou mesmo a afirmar que nos Estados Unidos o capitalismo está sofrendo uma *revolução invisível*.

Em algumas fábricas existem conselhos formados por operários, que começam a assumir a direção da empresa, pelo menos a dela participar. Essa revolução invisível que se opera nos Estados Unidos, se elevada a efeito em países em vias de industrialização, como o

Brasil, evitará toda revolução social violenta. (LIMA apud BARBOSA, 1984, p. 75).⁶

Sem dúvida, o solidarismo econômico pautava-se na observância dessa ética católico-desenvolvimentista, agora voltada à construção de uma *nova civilização*. E esse substrato ético para o mundo do trabalho entrava na realidade visando transformar e ordenar o desenvolvimento das nações e vinculando os propósitos doutrinários do catolicismo aos interesses de um capitalismo em franca expansão. Desenvolver a economia, por exemplo, residiria na esperança concreta de ver o trabalhador empenhado na ação solidária de uma economia de produção de massa e, portanto, organizada para o bem comum e não para o lucro individual. “Trata-se, portanto, de uma transformação de estrutura que não pode deixar de afetar o funcionamento da estrutura capitalista vigente.” (LIMA apud BARBOSA, 1984, p. 23).

O catolicismo era apresentado, pois, como uma força renascente e em plena ação renovadora da sociedade capitalista pós-1945, resolvido, a partir de um humanismo integral, a fazer tudo na ordem política e econômica, como na ordem cultural e religiosa, para que fosse possível a concretização do desenvolvimento das nações. Mas, estava claro, também, que a Igreja católica se apresentava como instituição modelar e ponto de referência a qualquer tipo de ordem social que se quisesse construir. Assim, toda e qualquer "revolução social" pretendida deveria levar em conta o modelo de civilização cristã. Este surto efêmero de um humanismo cristão transformador da realidade, desejado no final da segunda guerra mundial e reconhecidamente ineficaz e inútil em meados dos anos 1960, apontou para uma nova ética social e possibilitou a própria manutenção do sistema capitalista; o que, a nosso ver, significou a redefinição do espírito capitalista e a reconceituação da ideia de trabalho a partir daquele momento.

Parece ter havido realmente certa convergência ou correspondência entre o pensamento reformista da ação católica e o capitalismo moderno, monopolista e dependente do pós-1945. Desenvolvimento dos povos e ética católica tornaram-se elementos chave na constituição da nova ordem social. Essa influência católica sobre o capitalismo, todavia, não pode ser lida num vazio de intenções ou fora dos jogos de força de ambos os lados.

É possível notar mesmo uma ação engajada de militantes católicos que, se não deixou a Igreja refém do capitalismo liberal, tampouco foi capaz o bastante de romper com seu intrínseco mecanismo de injustiça, chegando, quando muito, obter algumas

⁶ Grifo nosso.

poucas reformas. Essa *Teologia do Desenvolvimento* foi instituidora de uma ética do progresso e comprometida com a transformação social, sem a pretensão, contudo, de romper com o sistema econômico vigente. Afinal, a ética católica desenvolvimentista pretendia reconduzir o regime econômico capitalista a uma ética do solidarismo e do desenvolvimentismo internacional. E assim, como sempre se experimentou em diferentes momentos da histórica moderna do ocidente, “re-inaugurou-se” dentro do contexto do pós-1945 a crença redentora do “progresso” a partir agora de uma política desenvolvimentista extremamente articulada e devedora do discurso católico, mesmo se levarmos em conta as posições divergentes de outros projetos nascidos e propalados por outros campos de força.

Podemos dizer, então, que o catolicismo no pós-1945 agiu sobre a sociedade capitalista, imprimindo uma ética social capaz de interferir na relação capital/trabalho e de adaptá-la a uma realidade, com o intuito de ressignificar os conceitos de mundo e as normas de convívio, de relação e de troca da produção. Mas, essa disposição ética não deixou, é claro, de ser portadora de contradições e, por essa razão, ser represada, em nosso entendimento, pelo Concílio Vaticano II e criticada por certos setores da própria Igreja católica que recrudescerem e até se distanciariam de seus pressupostos iniciais e inaugurariam, segundo Michael Löwy, um *Cristianismo da Libertação*.

É certo dizer, portanto, que a proposta da *Ação Social Católica*, baseada numa *Teologia do Desenvolvimento*, possibilitou também uma consciência de superação de seu próprio discurso e prática e que teria levado – e aqui eu proponho uma provocação – o Concílio Vaticano II ser menos um espaço de renovação/abertura/expressão dessas novas orientações do que o represamento dogmático daquilo que estava constituindo-se. Produziu-se, no meu entender, um movimento de recuo e de limitação ou estreitamento da noção de desenvolvimento.

Segundo o padre francês e respeitado intelectual, Michel de Certeau, contemporâneo desses acontecimentos,

no momento em que a Igreja reconheceu uma diversidade, no momento em que as autoridades admitiram o princípio (mas nem sempre as consequências), a dispersão efetiva seria muito mais avançada do que aquilo que ressaltou das declarações oficiais (do Concílio Vaticano II), esta diversidade se mostrou como algo temível, pelo fato de ameaçar a unidade e tornar problemática a sua própria possibilidade. Produziu-se, portanto, um movimento de recuo. (CERTEAU, 1970, p. 66).

Será, assim, por exemplo, que D. Hélder Câmara olhará com decepção alguns documentos conciliares, como aqueles sobre educação, missão e meios de comunicação, e com certo ar de desconfiança sobre outros. E ele passará de uma posição teológico-desenvolvimentista para um *Cristianismo de Libertação*. Em suas próprias palavras, “eis por que a palavra desenvolvimento, no qual tínhamos acreditado tanto, com o padre Le Bret – que eu tinha escolhido como perito no Concílio –, com François Perroux, com Paulo VI, frustrou nossas esperanças. Hoje preferimos falar de libertação.” (CÂMARA, 1977, p. 161).

Assim, se por um lado a atuação da Igreja católica no processo de harmonização social e de elaboração de um novo código ético para as relações de produção da existência capitalista, em vista de uma *nova civilização* pós-1945, acabou revelando as profundas contradições sociais e exigindo engajamento social, por outro lado, acabou propiciando a eclosão do Concílio Vaticano II como resposta a uma esquerda católica assentada nos pressupostos da *Teologia do Desenvolvimento* e a eclosão do *Cristianismo da Libertação* como “resposta radical ao modelo nocivo e desastrado de modernização capitalista” baseado em uma ética católico-desenvolvimentista.

Entendemos, portanto, que se na base da *Teologia do Desenvolvimento* a Igreja queria abrir-se ao diálogo com a modernidade e estimular o progresso dos povos, também é certo dizer que dentro dessa mesma base teológica nasce uma vertente, cuja motivação política avança em direção ao ideal de uma sociedade igualitária. Nesse contexto, a Ação Católica e suas instituições e o papel que desempenhou na formação, ainda que à revelia de seus propósitos iniciais, tornou-se um terreno propício para o desenvolvimento de uma esquerda católica na América Latina e no Brasil. Conforme Ivan Manoel, “foi exatamente o chamamento ao laicato, a abertura de oportunidades para sua participação efetiva que propiciou o terreno para a esquerdarização de segmentos expressivos do catolicismo.” (MANOEL, 2000, p. 146).

Todavia, esse processo de esquerdarização também estará ligado diretamente às condições de escolhas e de aproximação com outras experiências sociais e católicas. O entrecruzamento dessas experiências motivou o aparecimento de relatos e narrativas que perceberam e afirmaram os compromissos com a transformação social e, ao mesmo tempo, o aparecimento de narrativas que rememoraram e alimentaram com uma espiritualidade cristã própria uma tradição de esquerda acadêmica e, em alguns casos, atéia, permitindo-se uma fusão das histórias/experiências dos sujeitos com uma história/experiência coletiva. Estabeleceu-se um relacionamento de atração mútua e

mútuo reforço que possibilitou constituir um campo religioso novo na América Latina e no Brasil.

Essa exigência de uma experiência direta com a realidade social – já proposta pelo discurso católico desenvolvimentista e alimentada por “narrativas de libertação” – promoveu uma nova percepção e sensibilidade, provocando reações diversas e realimentando outras narrativas. Se as promessas do desenvolvimento e do progresso deveriam por fim à exploração e à fome no mundo, era possível que, diante de sinais pouco eloqüentes e alvissareiros desse progresso, alguns militantes desse pensamento católico procurassem redirecionar seu olhar para os discursos que se opunham à ideia de progresso/desenvolvimento (marxistas ou marxistas revisionistas, por exemplo) e, conseqüentemente, para as contradições de seu próprio discurso e de suas práticas. As experiências e tentativas dos agentes da *Ação Social Católica*, vinculados inicialmente ao pensamento católico-desenvolvimentista, esbarravam em contradições, embates e dilemas. Começavam a perceber que as contradições reais de vida (crescimento das periferias urbanas e do processo de favelização, por exemplo) empurravam para a elaboração de um novo discurso e uma nova prática social. E nos parece que o próprio discurso da *Teologia do Desenvolvimento* e sua proposta de ação social possibilitaram uma consciência de superação de seu próprio discurso e prática.

REFERÊNCIAS

ADAMS, D. K. Plano Marshall: a reconstrução da Europa. *História do Século XX*. São Paulo: Abril, 1968, pp. 2325-2328.

BARBOSA, Francisco de Assis. *Alceu Amoroso Lima - Memorando dos 90*. São Paulo: Nova Fronteira, 1984.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião* (1966). São Paulo: Paulus, 1985.

BERTIN, Gilles. *As Empresas Multinacionais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. The thinkable and the unthinkable. *The Times Literary Supplement*. 15/out/1971.

CÂMARA, Hélder. *Les conversions d'un évêque*. Paris: Seuil, 1977.

CERTEAU, Michel. Existe uma linguagem própria da unidade? *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, Vozes, v. 51, n. 01, 1970.

COMISSÃO EPISCOPAL DA AÇÃO CATÓLICA. *Plano Nacional de Ação Social Católico*. Rio de Janeiro: s/ed., 1946.

DECLARAÇÃO sobre a Concessão da Independência dos Povos Colonizados. Nova Iorque: Nações Unidas, 1960.

LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: os limites do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LIMA, Alceu Amoroso. Sugestões de um Partido Político. *A Ordem*. Rio de Janeiro, ago/1945.

MANDEL, Ernest. A Economia do Neocapitalismo. In: PEREIRA, L. (org.) *Perspectivas do Capitalismo Moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, pp. 81-98.

MANOEL, Ivan. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. *Estudos de História*, Franca, UNESP, v. 07, n. 01, 2000.

NOGARE, Pedro Dalle. Humanismo de Jacques Maritain. *Convivium: Revista de Investigação e Cultura*. São Paulo: Cupolo, ano XIII, n. 01, vol. 17, jan-fev. 1974.

RÉMOND, René. *O Século XX: de 1914 aos nossos dias*. São Paulo: Cultrix, 1976.

SECRETARIADO NACIONAL DA AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA. *Caderno da ACB*. Documento Base. Rio de Janeiro: CNBB, 1964.

RECEBIDO EM 20/07/2011
APROVADO EM 05/05/2012