



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU***

**RONALDO MANOEL DA SILVA**

**A HISTÓRIA INTELLECTUAL DE DOM FERNANDO GOMES DOS SANTOS E O  
SEU PAPEL FORMATIVO COM O CLERO DIOCESANO, RELIGIOSOS E LEIGOS  
NA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA (1962-1985)**

**GOIÂNIA-GO  
2021**

**RONALDO MANOEL DA SILVA**

**A HISTÓRIA INTELECTUAL DE DOM FERNANDO GOMES DOS SANTOS E O  
SEU PAPEL FORMATIVO COM O CLERO DIOCESANO, RELIGIOSOS E LEIGOS  
NA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA (1962-1985)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Professor Dr. Aldimar Jacinto Duarte.

Linha de Pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura

Área de Concentração: Educação e Sociedade.

**GOIÂNIA-GO  
2021**

S586h Silva, Ronaldo

A história intelectual de Dom Fernando Gomes dos Santos e o seu papel formativo com o clero diocesano, religiosos e leigos na arquidiocese de Goiânia (1962-1985) / Ronaldo Manoel da Silva.-- 2021.

237 f.

Texto em português, com resumo em inglês.

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2021.

Inclui referências: f. 221-237.

1. Igreja Católica - Arquidiocese de Goiânia (GO) - Arcebispo (1957-1985 : Fernando Gomes dos Santos).  
2. Clero - Formação. 3. Intelectuais. I. Duarte, Aldimar Jacinto. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Educação - 2021. III. Título.

CDU: 272-726.1(043)



**PUC  
GOIÁS**



**A HISTÓRIA INTELLECTUAL DE DOM FERNANDO GOMES DOS SANTOS E O SEU PAPEL FORMATIVO COM O CLERO DIOCESANO RELIGIOSOS E LEIGOS NA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA (1962-1985)**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 26 de agosto de 2021.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte / PUC Goiás

Prof. Dr. Agnaldo Divino Gonzaga / FA

Prof. Dr. Paulo Sérgio Cantanheide Ferreira / UEG

Profa. Dra. Elianda Figueiredo Arantes Tiballi / PUC Goiás

Prof. Dr. José Maria Baldino / PUC Goiás

Profa. Dra. Cláudia Valente Cavalcante / PUC Goiás

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati / UFG

Dedico esta tese a meus pais biológicos, Jonas Manoel da Silva e Sebastiana Monteiro (*In memoriam*); ela que nos deixou, no meio de minha caminhada no doutorado e a meus pais adotivos (*In memoriam*) Silso Cardoso dos Santos e Olga Miquelante. À minha amiga Maria Edimaci T. B. Leite e aos amigos Agnaldo D. Gonzaga, Marcos Antônio (Markim Goyá), José Hilton Bezerra e Viviane Lourenço. A meus colegas de curso pelos momentos de estudo, de descontração e de alegria. De um modo geral, a todos que me apoiaram.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, inicialmente, a Deus, pelo amor incondicional e por sempre me dar força e coragem para superar os obstáculos.

Em especial, a meu orientador, Professor Dr<sup>o</sup>. Aldimar Jacinto Duarte, pelas oportunidades que me fizeram chegar até aqui, pela paciência, pelas sugestões, por ter creditado na realização desta pesquisa, pela confiança depositada em minha pessoa, pela formação intelectual e pela orientação na realização deste estudo.

Às Professoras Dr.<sup>a</sup> Elianda Tiballi, Dr.<sup>a</sup> Cláudia V. Cavalcante e aos professores Dr. José M. Baldino, Dr. Agnaldo D. Gonzaga, Dr. Flávio Munhoz Sofiati e Dr. Paulo Sérgio por suas contribuições em minha formação intelectual, pelas oportunidades que me foram dadas e que me permitiram chegar até aqui e pela participação na banca de defesa.

À CAPES pelo apoio financeiro, meu agradecimento.

## RESUMO

Este trabalho se vincula ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, na Linha de Pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura. Tem aderência ao grupo de pesquisa 'Juventude e Educação' cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e se integra ao projeto de pesquisa intitulado: 'Diversidade Cultural e Educação - Juventudes, Participação Política, Organizações e Movimentos Sociais no Século XXI'. O objetivo geral da pesquisa foi investigar a história intelectual de Dom Fernando Gomes dos Santos e sua prática educativa na formação do clero diocesano, de religiosos e de leigos no período compreendido entre 1962 a 1985, quando atuou como arcebispo de Goiânia. Parte-se do seguinte problema de pesquisa: qual o papel de Dom Fernando Gomes dos Santos enquanto intelectual do campo religiosos e sua prática educativa na formação do clero diocesano, de religiosos e de leigos no período de (re) configuração da relação Igreja, estado e sociedade entre o período de 1962 a 1985? O trabalho concentrou-se na análise do discurso e da prática de Dom Fernando e orientou-se, teórica e metodologicamente, pela História Intelectual e o conceito de Intelectual Orgânico em Gramsci (2001). Para obtenção dos dados da pesquisa realizou-se uma pesquisa documental em torno dos escritos de Dom Fernando, e utilizou-se da análise de intérpretes desse intelectual. Concluiu-se que Dom Fernando se caracteriza contraditoriamente como um intelectual orgânico da Igreja Católica. Enquanto intelectual orgânico compôs o bloco histórico de reafirmação da Igreja naquele determinado contexto histórico. Mas, contraditoriamente, também um intelectual que se colocou na militância por uma nova forma de ver e de explicar o mundo, com posições definidas na construção de uma nova sociedade. A história intelectual de Dom Fernando Gomes dos Santos, enquanto arcebispo da Arquidiocese de Goiânia, pode ser considerada como práxis educativa libertadora na formação política de padres, religiosos e leigos, valendo-se do conteúdo teórico trabalhado nesta tese. Com essa referência teórica histórica, conclui-se de que Dom Fernando, fruto de seus condicionamentos, foi intelectual de práxis educadora libertadora que contribuiu na formação do clero diocesano, de religiosos e de leigos na justa e solidária construção da sociedade.

**Palavras-chave:** Dom Fernando. Intelectual Orgânico. Processos Formativos.

## ABSTRACT

This work is linked to the *Stricto Sensu* Graduate Program in Education at the Pontifical Catholic University of Goiás, in the Research Line: Education, Society and Culture. It adheres to the research group 'Youth and Education' registered with the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq) and is part of the research project entitled: 'Cultural Diversity and Education - Youth, Political Participation, Organizations and Social Movements in the 21st Century'. The general objective of the research was to investigate the intellectual history of Dom Fernando Gomes dos Santos and his educational practice in the formation of the diocesan clergy, religious and lay people in the period between 1962 and 1985, when he served as Archbishop of Goiânia. It starts with the following research problem: what is the role of Dom Fernando Gomes dos Santos as an intellectual in the religious field and his educational practice in the formation of the diocesan clergy, religious and laity in the period of (re)configuration of the relationship between Church and State and society between the period 1962 to 1985? The work focused on the analysis of Dom Fernando's discourse and practice and was guided, theoretically and methodologically, by Intellectual History and the concept of Organic Intellectual in Gramsci (2001). To obtain the research data, a documentary research was carried out on the writings of Dom Fernando, and the analysis of interpreters of this intellectual was used. It is concluded that Dom Fernando is contradictorily characterized as an organic intellectual of the Catholic Church. As an organic intellectual he composed the historical block of reaffirmation of the Church in that particular historical context. But, contradictorily, he was also an intellectual who was active in militancy for a new way of seeing and explaining the world, with defined positions in the construction of a new society. The intellectual history of Dom Fernando Gomes dos Santos, as archbishop of the Archdiocese of Goiânia, can be considered a liberating educational praxis in the political formation of priests, religious and lay people, making use of the theoretical content worked on in this thesis. With this historical theoretical reference, it is concluded that Dom Fernando, as a result of his conditioning, was an intellectual of liberating educating praxis who contributed to the formation of the diocesan clergy, religious and lay people in the fair and solidary construction of society.

Keywords: Don Fernando. Organic Intellectual. Formative Processes.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACO	Ação Operária Católica
AI	Ato Institucional
ACOPA	Associação Comercial do Paraná
ALN	Ação Libertadora Nacional
CAMDE	Campanha da Mulher pela Democracia
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
COLTED	Comissão do livro técnico e Livro Didático
CECOM	Centro de Educação Comunitária de Meninas e Meninos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CTNP	Companhia de Terras Norte do Paraná
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
PCC	Pequenas Comunidades Cristãs
CPC	Conselho Pastoral da Comunidade
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CPDF	Centro de Pastoral Dom Fernando
CTL	Centro de Treinamento de Líderes
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
FMI	Fundo Monetário Internacional
IPES	Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais
ISEB	Instituto Superior de Estudos Brasileiros
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JIC	Juventude Independente Católica
JK	Juscelino Kubitschek
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LIMDE	Liga da Mulher Democrática
MEB	Movimento de Educação de Base
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MPJQ	Movimento Popular Jânio Quadros
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OBAN	Operação Bandeirantes
OPA	Operação Pan-Americana
PIB	Produto Interno Bruto
PPC	Plano de Pastoral de Conjunto
PPP	Projeto Político Pedagógico
PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás
SGC	Sociedade Goiana de Cultura
SINTEGO	Sindicato dos Trabalhadores da Educação do Estado de Goiás
SPAR	Secretariado de Pastoral Arquidiocesano
TdL	Teologia da Libertação
UCF	União Cívica Feminina
UCG	Universidade Católica de Goi

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I - HISTÓRIA INTELLECTUAL: O INTELLECTUAL ORGÂNICO E A ORGANIZAÇÃO DA CULTURA.....</b>	<b>21</b>
1.1 História da História.....	21
1.2 O marxismo na História: estruturalismo evolucionista e a contradição como força motriz histórica .....	22
1.3 Nova História e História Cultural.....	25
1.4 História Intellectual: origem, conceito e desenvolvimento .....	29
1.5 Origem do conceito intellectual e seus significados na história .....	36
1.6 A reconstituição de itinerários, estruturas de sociabilidade e a noção de geração .....	40
1.7 A autonomia dos intelectuais.....	42
1.8 Os intelectuais orgânicos e a organização da cultura .....	47
1.9 Considerações.....	59
<b>CAPÍTULO II - REFERENCIAIS TEÓRICOS DE INTELLECTUAIS CATÓLICOS PARA UMA PRÁTICA SOCIAL LIBERTADORA .....</b>	<b>60</b>
2.1 Revolução e a crise urbano industrial e suas implicações na <i>Rerum Novarum</i> .....	60
2.2 Concílio Vaticano II: história, documento e sua influência .....	66
2.3 As Conferências Episcopais da América Latina: Medellín e Puebla .....	75
2.4 A Educação nos documentos do Concílio Vaticano II – <i>Gravissimum educationis</i> : os princípios para a educação católica .....	83
2.5 A Educação nas Conferências de Medellín e Puebla .....	90
2.6 Os intelectuais orgânicos pós Concílio Vaticano II e suas ações na Igreja Católica da América Latina .....	93
2.7 O referencial gramsciano e a “reforma” do cristianismo através da Teologia da Libertação .....	100
2.8 Considerações.....	104
<b>CAPÍTULO III – OS DESAFIOS DA IGREJA CATÓLICA DIANTE DE UMA SOCIEDADE EM CONFLITOS: BRASIL 1960 A 1985 .....</b>	<b>106</b>
3.1 Crise de hegemonia no Brasil e o golpe militar: 1950 a 1964.....	106
3.2 As Marchas da Família com Deus pela Liberdade e o apoio católico ao golpe .....	117
3.3 A CNBB e o seu posicionamento sobre o golpe de 1964.....	121
3.4 O endurecimento do regime: a repressão .....	125
3.5 Arquidiocese de Goiânia: Dom Fernando e sua posição frente ao regime militar .....	135
3.6 Considerações.....	142

<b>CAPÍTULO IV - DOM FERNANDO: PRÁXIS EDUCATIVA NA FORMAÇÃO DO CLERO, RELIGIOSOS E LEIGOS.....</b>	<b>145</b>
4.1 Dom Fernando Gomes dos Santos: <i>práxis</i> sacerdotais mediadas pela ação política.....	146
4.2 Mudanças na Igreja e na prática de Dom Fernando .....	152
4.3 Dom Fernando e sua <i>práxis</i> educadora.....	159
4.4 Dom Fernando e sua concepção de educação à frente do Seminário Santa Cruz .....	178
4.5 Dom Fernando e sua concepção de educação .....	186
4.6 O Seminário Santa Cruz: compromisso com a mudança da Nova Sociedade.....	203
4.7 Considerações .....	212
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>216</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>221</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho investiga a História Intelectual de Dom Fernando Gomes dos Santos e suas práxis educadora na formação do clero diocesano, de religiosos e de leigos entre os anos de 1962 a 1985. Busca compreender a prática educativa desse intelectual no campo religioso durante o período em que esteve à frente da Arquidiocese de Goiânia. Tem como objeto de estudo o papel desse intelectual e a sua atuação enquanto intelectual orgânico da Igreja Católica, seja no sentido de manutenção ou transformação social, em contextos caracterizados por claros conflitos sociais e por posicionamentos contraditórios da própria Igreja.

Esta tese propõe abordar sobre o intelectual Dom Fernando Gomes dos Santos, padre e bispo da Igreja Católica, com suas ideias, práticas e influências no processo formativo do clero diocesano, dos religiosos e dos leigos nos diversos aspectos que compõem a sociedade da região geográfica da arquidiocese de Goiânia. O interesse pela investigação desta temática iniciou-se com o despertar pela sua trajetória de vida e intelectual enquanto membro do clero, sobretudo, a partir do período em que era arcebispo da arquidiocese de Goiânia durante o regime militar. Suas ideias e discursos se tornaram ações, práticas concretas que acabaram influenciando pessoas e a própria sociedade, segundo a sua abordagem intelectual. Daí a importância do estudo sobre esse agente e sua influência na esfera sociopolítica-econômica por meio do campo religioso.

A importância do estudo reside na necessidade de se investigar os intelectuais: letrados, homens de cultura e de saber que, em suas práticas, estiveram presentes e atuantes em todos os processos históricos importantes nas diversas civilizações e cultura na história da humanidade. Conforme destaca Wasserman (2015), esses agentes fizeram uso das suas habilidades de discutir, argumentar, projetar o futuro por meio de embates políticos, questionando tal situação socioeconômica, por meio do discurso escrito ou falado, no sentido de transformação ou de conservação, mostrando assim sua importância nas sociedades como possuidores do poder ideológico e atores sociais atuantes na vida pública. Importância essa destacada por Gramsci (1982), para quem a trajetória do intelectual pode-se tornar a monografia de uma época, e, ainda, para Lucien Febvre (2012), segundo o qual uma biografia intelectual pode ser vista como uma história da sociedade.

Valendo-se desses pressupostos, justifica-se a importância e a necessidade de se trabalhar a história intelectual de Dom Fernando Gomes dos Santos, que, por meio de suas ideias, discursos e práticas, insere-se no conceito desta abordagem metodológica da história intelectual. Considera-se a importância de investigar sobre a história intelectual deste agente

social, procurando questionar o papel formativo de Dom Fernando por meio de ideias e práticas exercidas em um cenário conturbado na relação entre Igreja Católica e Estado e sociedade brasileira. Enfatiza-se a necessidade de se compreender os pensamentos e práticas dos intelectuais enquanto crítica ou legitimação da ordem, e se intencionalmente, buscam-se constituir em agentes formativos de novas concepções de mundo ou de reprodução da ordem estabelecida.

A abordagem teórica-metodológica apresentada nesta tese buscou compreender a importância da história intelectual de Dom Fernando à frente da Arquidiocese de Goiânia e seu papel formativo com leigos, religiosos e o clero diocesano do Seminário Santa Cruz. A partir desta instituição de formação, ele implantou ideias e práticas, procurando formar sacerdotes críticos e agentes de transformação para a igreja e para a sociedade. Justifica-se, assim, sua relevância no sentido histórico e sociocultural não somente para o campo religioso e para a igreja, mas para a sociedade.

Assegura-se como importante pesquisar a história intelectual de Dom Fernando e sua importância no sentido histórico, sociopolítico e cultural, tendo em vista que ele representou, no Estado de Goiás e no Brasil como um todo, uma nova fase da Igreja Católica, que buscava contribuir no processo de construção e fortalecimento da democracia, da liberdade e dos direitos humanos, propondo uma sociedade justa, construindo não somente ideias e estratégias de sobrevivência, mas, sobretudo, práticas, caminhos de libertação, participação e comunhão.

O objetivo geral desse trabalho consiste em investigar o papel de Dom Fernando Gomes dos Santos enquanto intelectual do campo católico e sua prática educadora na formação de leigos, de religiosos e do clero diocesano na reformulação do caráter formativo do Seminário Santa Cruz e da Arquidiocese de Goiânia frente à reconfiguração da relação entre Igreja e sociedade entre o período de 1962 a 1985. Para isso, estabeleceu-se como objetivos específicos:

- a) abordar sobre as tradições, correntes que influenciaram diretamente a formação do seu pensamento e sua prática reflexiva enquanto intelectual;
- b) investigar sobre a conjuntura do Brasil e da Igreja Católica na América latina entre 1962 e 1985;
- c) explicitar como era a relação de Dom Fernando, à frente da Igreja, com o Estado e outras formas de poderes constitutivos da sociedade;
- d) analisar as narrativas de Dom Fernando e perceber as suas rupturas e continuidades nesse determinado período histórico entre 1962 a 1985.

A pergunta central desta investigação parte do seguinte problema: *Qual é o papel de Dom Fernando Gomes dos Santos enquanto intelectual do campo religiosos e sua prática educativa na formação do clero diocesano, de religiosos e de leigos no período de (re) configuração da relação Igreja, estado e sociedade entre o período de 1962 a 1985?*

Tal recorte temporal se justifica além da importância da periodização para a historiografia como critério de produção científico no campo de conhecimento histórico, pela necessidade de se compreender o contexto histórico em que Dom Fernando esteve à frente da Arquidiocese de Goiânia, em especial, a partir das mudanças definidas no Concílio do Vaticano II, em 1962, as Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, momento este em que a instituição revisa sua posição política. A partir desta atuação contraditória da Igreja, a mudança de posição de Dom Fernando com sua concepção de igreja e de sociedade antes e após o Regime Militar no Brasil.

Optou-se pelas abordagens teóricas fundamentadas, por um lado, no pensamento de Antônio Gramsci e, por outro, na História Intelectual. A escolha dessas orientações teóricas e metodológicas se deram por compreender que elas, por meio, de suas abordagens e conceitos, permitiriam às análises uma melhor resposta e compreensão à questão norteadora deste trabalho.

Na busca de compreensão de tal objeto, foi necessário analisar os conceitos básicos deste trabalho e valer-se dos aportes teóricos metodológicos da História Intelectual e de autores que discutem especificamente sobre o conceito de intelectual, tais como: Dominick La Capra (1998), François Sirinelli (1996), Norberto Bobbio (1997), e, fundamentalmente, Antonio Gramsci (1968). Embora as concepções de Gramsci sejam centrais nesta tese, as proposições de Sirinelli também são consideradas, sendo possível trabalhar com estes dois pensadores, embora não estejam vinculados teórica e metodologicamente. Considera-se esses autores como importantes na medida em que eles desenvolvem um conjunto de ideias bem formuladas sobre conceitos que são fundamentais para a compreensão deste trabalho, tais como: sociedade, religião, política, educação e intelectuais, conceitos fundamentais para a compreensão do eixo norteador de todo o trabalho.

Quanto à pesquisa empírica, realizou-se um estudo documental das narrativas de Dom Fernando a partir de uma orientação geral da Análise de Conteúdo e Nuvem de Palavras, uma leitura dos principais termos presentes nos discursos deste agente social investigado. Inicialmente, pensou-se em examinar documentos, em específico o Projeto Político Pedagógico (PPP), normas gerais, plano de ensino, dentre outros, do Seminário Santa Cruz. Porém, frente à escassez de material, o objeto necessitou ser reformulado em seu desenvolvimento, sobretudo,

em função da pandemia e a impossibilidade de se fazer pesquisas empíricas em *locus*.

Este trabalho de pesquisa teve sua primeira fase com seis visitas aos arquivos do Seminário Santa Cruz, situado na rua Jardim Dom Fernando, em Goiânia-GO. Após consultar as poucas pastas existentes, observou-se que elas continham apenas textos, temas e datas aleatórias. Assim, procurou-se organizá-las pelo critério temático e cronológico. Realizado isto, iniciou-se a devida análise dos documentos encontrados.

A segunda fase consistiu pela busca de documentos de Dom Fernando e sobre ele. Foram encontradas cartas, homílias, discursos e mensagens publicadas na Revista da Arquidiocese, em jornais e livros. A partir disso, iniciou-se a análise minuciosa destes escritos separando-os por temas específicos e período histórico.

Após este exercício, formou-se o Quadro de Discurso de Dom Fernando a partir destes textos, destacando as expressões principais, as palavras centrais e sua interpretação, visando compreender a concepção do arcebispo, valendo-se destes conceitos naquele determinado contexto histórico.

A última fase da pesquisa consistiu no estudo do quadro das narrativas de Dom Fernando a partir da análise de conteúdo e nuvem de palavras. Neste exercício, utilizou-se do diálogo desta referida abordagem e instrumento de análise, no intuito de interpretar e compreender o posicionamento religioso e político do arcebispo na sociedade.

O trabalho está dividido em quatro capítulos: o primeiro, sobre a História Intelectual, os intelectuais orgânicos e a organização da cultura; o segundo, sobre o Concílio Vaticano II (1962-1965), as Conferências Episcopais de Medellín (1968), Puebla (1978) e o princípio educativo da Igreja Católica: referenciais teóricos de intelectuais católicos para uma prática social libertadora; o terceiro, o contexto histórico desse período. Nele, apresentam-se os desafios da Igreja Católica diante de uma sociedade em conflitos: Brasil 1960 a 1985; e o quarto, traz Dom Fernando e sua práxis educadora na formação do clero diocesano no Seminário Santa Cruz, como espaço de formação, de religiosos, de religiosos e de leigos, a partir do campo religioso e demais setores da sociedade.

Considera-se que os capítulos e suas respectivas seções estão organizadas de forma que possibilitam compreender, em primeiro lugar, as bases teóricas e metodológicas que orientam este estudo; o contexto político, social e, especificamente do campo religioso católico, que contribuiu para a formação do pensamento de Dom Fernando; o papel formativo de Dom Fernando Frente à Arquidiocese de Goiânia.

O primeiro capítulo, sobre a História Intelectual e os intelectuais orgânicos, faz-se importante pela escolha teórico-metodológica que, por meio das abordagens e inferências,

possibilita uma melhor análise e compreensão do objeto investigado, contribuindo para responder à pergunta norteadora desta pesquisa.

Trata-se, inicialmente, sobre o desenvolvimento ocorrido no campo da história e sua influência no âmbito da historiografia e das ciências humanas pela nova história e história cultural. Desde seu aparecimento no século XX, essa abordagem serviu de inspiração e matriz referencial para novas abordagens metodológicas, como é o caso da história intelectual.

A partir dessa consideração, foram vistos elementos que se julgou como básicos para um estudo do tema em pesquisa, tais como: o aspecto conceitual, o histórico, o desenvolvimento e a formatação da abordagem metodológica, a história intelectual desde seu surgimento até aos dias atuais e suas implicações na formação da cultura em geral e na sociedade

Após tratar esses aspectos importantes para a compreensão da abordagem história intelectual, abordou-se a visão de Gramsci sobre o conceito de intelectual orgânico, seu papel também político desenvolvido na sociedade e sua importância como formador de cultura. Nesse aspecto, foram analisadas, especificamente, a questão da função e da autonomia deste agente social frente aos grupos e classes da sociedade. Portanto, sobre sua relação de destaque à frente da formação da cultura e da escola nesse processo de construção de um novo bloco histórico por meio da hegemonia da classe operária.

Fundamentou-se a análise no pensamento gramsciano na abordagem da História Intelectual, ao compreender que as práticas sociais dos agentes “não surgem do nada”, não se dão em uma vazia, mas são constituídas e constituidoras do próprio bloco histórico. Os agentes, portanto, são herdeiros de uma tradição e de realidades sócio-históricas. Ainda na concepção gramsciana que, antes de influenciarem, os agentes também são influenciados pela classe que os gerou, justifica-se o segundo capítulo que procura dar as condições para melhor se compreender o sentido de intelectual e seu papel político e de formador de cultura a partir da abordagem história intelectual e da reflexão de Gramsci. Na visão dessa abordagem e da visão gramsciana, esses agentes, possuidores de saberes e conhecimentos, são herdeiros de uma tradição sócio-cultural porque são influenciados por ela. Ademais, são, para o pensador italiano, gerados por uma classe, grupo, do qual se tornam seus representantes e defensores.

A partir desses paradigmas é que o Concílio Ecumênico Vaticano II se apresentará, analisando as reais causas e circunstâncias que levaram a Igreja a realizar esse evento mundial entre os anos de 1962 a 1965. Se tal posicionamento, por um lado, foi motivado apenas visando o desejo de mudanças na sua estrutura interna (na doutrina e na prática pastoral) para adaptar-se às exigências da sociedade moderna, ou se foi motivado por forças sociais, políticas e econômicas da época, por outro, vale ressaltar que a instituição vinha perdendo forças e



influências na sociedade, com o afastamento crescente de fiéis. Nesse sentido, analisa-se a realização deste evento e se suas conclusões tiveram o consenso ou não em acolher e aplicar seus encaminhamentos a seus membros. Investiga-se, por fim, se esse importante evento da Igreja se deu em clima de harmonia ou se foi marcado por conflitos e disputas ideológicas, dentre outras situações.

Ao discorrer sobre esses aspectos, reflete-se sobre os primeiros resultados teóricos e práticos do Concílio Vaticano II, tais como as Conferências Episcopais de Medellín e Puebla. Serão destacadas suas influências para a Igreja e, em especial, para a nova visão e postura desta instituição frente aos grandes desafios sociais, políticos e econômicos da sociedade contemporânea. De forma breve e sucinta, faz-se referência aos principais documentos conciliares e pós-conciliar da Igreja sobre educação e, sobretudo, qual seu real interesse por essa área fundamental e importante no processo de construção dos diversos aspectos que compõem a sociedade.

Em seguida, analisa-se os intelectuais orgânicos após o Concílio Vaticano II e suas ações na Igreja Católica da América Latina e, particularmente, do Brasil. Neste sentido, aborda-se a concepção de Gramsci sobre religião em geral e sua crítica, em particular, à Igreja Católica institucional, que se tornou em aparelho ideológico.

Apontadas as críticas à religião e à Igreja Católica a partir da reflexão gramsciana, destaca-se também que na sua visão o cristianismo possui importância na história. Reconhecimento este que se constata no valor da fermentação das comunidades primitivas no meio popular e de movimentos contrários surgidos ao longo da história. Ainda para este autor, antes do Cristianismo se tornar concepção do Império Romano, religião oficial do estado e estrutura de poder na Idade Média, foi um grande movimento de sublevação. Foi uma extraordinária “revolução”. Uma verdadeira “reforma intelectual e moral”.

A partir de Gramsci, trabalha-se sobre este aspecto libertador do cristianismo primitivo, valendo-se de sua relação com a Teologia da Libertação (TdL) na América Latina e no Brasil. Procura-se analisar sua aproximação com o ideal marxista, através dos seus intelectuais orgânicos, bispos, padres, freiras, teólogos e agentes leigos engajados. Processo este ocorrido através dos diversos instrumentos como partidos, comissões, organizações, Comunidades Eclesias de Base (CEBs), seminários e conventos formadores de padres, religiosos e religiosas. Espaços por onde se buscou a construção de uma nova compreensão religiosa como também de uma nova sociedade.

No terceiro capítulo, destaca-se o contexto histórico, a realidade com suas contradições e disputas hegemônicas, que se apresentam como aspecto fundamental dentro da abordagem da

história intelectual bem como da concepção gramsciana para a análise deste agente que se constitui como intelectual. Partindo desse princípio, analisa-se o contexto sociopolítico-econômico do Brasil a partir do início da década de 1960 a meados da década de 1980. Para tanto, recorre-se a alguns fatos ocorridos, sobretudo no campo político e econômico no final de 1950 e início de 1960. Fatores esses que levaram à crise hegemônica instaurada no país em 1964, que culminou na implantação da ditadura pelo regime militar.

A partir disso, investiga-se fatores e causas principais que envolveram as classes sociais ideologicamente opostas nesse cenário de confronto político-ideológico pela disputa hegemônica. Após esse trabalho descritivo sobre as disputas entre grupos pela hegemonia, concentra-se na análise que investiga desafios da Igreja diante de uma sociedade em conflitos. Qual o papel da Igreja frente ao regime ditatorial, enquanto parte da sociedade civil, através de seus intelectuais orgânicos (bispos, padres, leigos e demais...)?

É meta, aqui, entender os dois momentos, as duas posições da Igreja Católica frente ao golpe civil militar: no primeiro deles, o de apoiar, dar sustentação moral e política oficialmente; no segundo, o de protestar, condenar e combater, também oficialmente. Partindo desse contexto marcado por ações complexas e contraditórias por parte desta instituição na luta por hegemonia, que surge como principal objetivo destacar os referenciais intelectuais e ideológicos que serviram de base, sustentação, que a inspiraram e a orientaram a muitos dos seus. Dentre eles, Dom Fernando e seus agentes de pastoral que irão mudar a postura frente ao poder do regime ditatorial militar. Cabe ressaltar que, para Gramsci (1968), todo indivíduo é não somente a síntese das relações existentes, mas também da história destas relações.

Após descrever sobre a referida abordagem teórica metodológica, destacam-se os aspectos da herança cultural, correntes influenciadoras, do contexto sócio histórico no qual surgem e atuam o agente intelectual em questão, ou seja, Dom Fernando, isso por considerar que o discurso dos agentes se constitui na principal fonte da análise para a História Intelectual. É por meio do discurso que se pode compreender a intencionalidade do intelectual e a sua tentativa de influência junto ao coletivo à sua volta. Por meio do seu discurso é que ele produz novas formas de explicação, de entendimento e de ação no mundo, ou seja, a sua própria prática social é mediada pelo seu discurso, que, ora se contrapõem, ora se complementam, não se constituindo assim em uma relação linear discurso-ação, mas uma relação contraditória e conflituosa onde o discurso induz a um tipo de ação, ou, a um discurso que não encontra respaldo na ação cotidiana, ou ainda, a uma ação cotidiana que tensiona a mudança de discurso, como é característico das lutas sociais.

Neste sentido, abordam-se aspectos fundamentais na trajetória intelectual de Dom

Fernando. Destacam-se os principais momentos de sua formação acadêmica, correntes que influenciaram sua carreira religiosa e intelectual, bem como suas principais realizações e seu legado à frente da Arquidiocese de Goiânia, enquanto dela foi seu arcebispo.

Após apontamentos de aspectos importantes da vida intelectual de Dom Fernando, discorre-se sobre a prática religiosa, social e política dele que foi o primeiro arcebispo de Goiânia. Prática esta que, finalmente pode ser dividida em antes e depois do Concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla. Sendo, portanto, esse evento, um verdadeiro divisor de águas na posição desse líder religioso. Cabe destacar que, antes, essa Igreja particular se preocupava com uma espiritualidade que focava a salvação das almas das pessoas, acrítica a situação sócio-política do país. Valia-se de uma teologia extremamente conservadora, atrelada aos interesses dos grandes, economicamente, e de uma posição assistencialista. Depois, adotou-se uma teologia e modelo de igreja mais abertos, comprometidos com os mais pobres, reconhecendo a capacidade de luta e organização do povo.

Destacada essa postura fundamental no pensamento de Dom Fernando, passa-se a analisar sua concepção sobre os conceitos de Igreja, de sociedade e de educação. Em seguida, procura-se analisar se a visão do arcebispo pode ser caracterizada como de educação integral e práxis libertadora.

Valendo-se desse pressuposto, o esforço consiste em apontar quais são as ações do arcebispo apresentadas como sendo de práxis formativa, inserindo-o, por fim, como um intelectual, um educador a favor de uma educação integral e libertadora. Ainda, se sua prática influenciou diretamente na formação de leigos, de religiosos e do clero diocesano. Dos leigos, valendo-se da Igreja e dos outros campos que compõem a sociedade; dos religiosos, por meio da sua posição teológico-pastoral e, do clero diocesano, através do projeto de formação do Seminário Santa Cruz. Consequentemente, analisa se esse modelo formativo contribuiu na formação de padres, como intelectuais orgânicos destinados às classes populares e comprometidos com a transformação e construção de uma sociedade mais democrática, justa e igualitária. Ou, contrariamente, se formou intelectuais conservadores, defensores das classes dominantes e do sistema socioeconômico hegemônico.

Apresenta-se, também, um apontamento histórico do Seminário Santa Cruz, destacando sua origem, finalidade e transferências de cidades até a construção do atual prédio na cidade de Goiânia, em 1964, já sob a condução de Dom Fernando. A partir disso, destacam-se as principais ações na reestruturação do projeto formativo dos seminaristas desta instituição de ensino, sob o comando do arcebispo.

Ressalta-se, por fim, que no início de cada capítulo foi redigido uma pequena

introdução, apresentando as principais seções e ideias nele desenvolvidas, ao final, as considerações sobre as principais ideias do texto ligando-o ao capítulo seguinte. Já no quarto, discursos e práticas de Dom Fernando e caracterização da sua práxis educativa na formação do clero diocesano, de religiosos e de leigos, o exercício da análise de suas ações a partir do referencial teórico proposto e outros elementos importantes, como um estudo a partir dos critérios gerais da análise de conteúdo, no qual se buscou importante contribuição, conforme se delinea nas considerações finais.

## **CAPÍTULO I - HISTÓRIA INTELECTUAL: O INTELECTUAL ORGÂNICO E A ORGANIZAÇÃO DA CULTURA**

Neste capítulo, analisa-se o aspecto conceitual, histórico, o desenvolvimento e a formatação da abordagem metodológica, a história intelectual desde seu surgimento até aos dias atuais e suas implicações na formação da cultura em geral e na sociedade. Para isso, aborda-se, num primeiro momento, sobre a nova história e, conseqüentemente, sobre a história cultural, referências teóricas das quais surgiu a história intelectual. A partir dessa consideração, apresenta-se o conceito de intelectual com suas ideias, discursos e práticas que influenciam na formação da cultura e da sociedade. Feito isso, passa-se a investigar a compreensão de intelectual orgânico e seu papel político, destacando daí, portanto, sua importância como formador de cultura no pensamento de Gramsci. Nesse aspecto, serão analisados, especificamente, a questão da função e da autonomia deste agente social frente aos grupos e classes da sociedade na visão gramsciana.

Após discorrer sobre a questão da autonomia deste agente social, aborda-se sobre sua relação de destaque à frente da formação da cultura e da escola nesse processo de construção de um novo bloco histórico por meio da hegemonia da classe operária.

### **1.1 História da História**

O conceito de História, entendida como área do conhecimento humano, surgiu na Grécia Antiga com Herótodo, considerado o Pai da História<sup>1</sup>. Na concepção dos antigos gregos, o homem, enquanto indivíduo, era mortal, finito neste mundo terreno, mas podendo se eternizar a partir de fatos importantes, merecidos de serem registrados e transmitidos às futuras gerações. No entendimento grego de História, o importante não é o homem em si, mas o que ele faz de extraordinário. Nesse sentido, o conceito de fato histórico está diretamente ligado ao feito grandioso, ao que pode ser eternizado, que se torna imortal. De certo modo, o ideal grego de conhecimento histórico de perenização dos grandes fatos e feitos da humanidade acabou influenciando o advento da História enquanto disciplina acadêmica e escolar.

---

<sup>1</sup> Herótodo é chamado Pai da História porque antes dele houve apenas logógrafos (literalmente escritos em prosa, em contraste com os escritores em verso; estes eram não somente os poetas propriamente ditos, mas também os filósofos, que até certa época usavam a forma poética). O nome de logógrafos refletia apenas a qualidade de prosador, enquanto o de historiador tem um significado mais definido, pois história quer dizer originariamente busca, investigação, pesquisa; então o historiador, do ponto de vista etimológico, é uma pessoa que se informa por si mesma da verdade, que viaja, que interroga, invés de limitar-se a transcrever dados à sua disposição e repetir genealogias, cronologias e lendas [...] (KURY, 1988, p. 8).

A História entra na escola no sentido de preservar a memória dos grandes heróis nacionais, dos grandes eventos. Percebe-se que os Estados Nacionais modernos irão se apropriar desse conceito grego de História, valorizando o patriotismo e o nacionalismo. A história ganha uma dimensão política servindo como poderoso instrumento para se reproduzir o ideal nacional e patriótico. Consequência dessa visão politizada da história, conforme destaca Oliveira (2015), são os fatos históricos, as datas comemorativas sendo eternizadas e transmitidas para as novas gerações como herança cultivada. Herança essa que é apropriada pelas classes dominantes nacionais que tomam a História como instrumento importante para a manutenção do poder sobre as classes subalternas. Nessa mesma visão, sintetiza Pomer (2001, p. 11): “os que detêm o poder, ou os que o exercem através do Estado, tenderão a criar representações da sociedade, nas quais os privilégios, as hierarquias, as divisões entre os que mandam e os que devem obedecer surgiram como fatos naturais”.

Entre o século V a.C e a sociedade contemporânea, a História, como área do conhecimento em construção, percorreu vários caminhos, mas dois especificamente interessa na construção deste objeto: o primeiro é o pensamento Marxista, que a partir de seus fundamentos, Gramsci constrói todo o seu arcabouço teórico; o segundo, são as bases da Nova História e da História Cultural, por considerar que, a partir de suas perspectivas interdisciplinares, contribuíram para a construção teórica e metodológica do que hoje se conhece como História intelectual.

## **1.2 O marxismo na História: estruturalismo evolucionista e a contradição como força motriz histórica**

Em um contexto de mudanças em todas as áreas da sociedade e também na epistemologia, ainda no século XIX, Karl Marx (1818-1883) com sua nova forma de analisar as relações sociais, sobretudo a partir do capital e do trabalho, influencia a necessidade de se elaborar uma ciência histórica, estruturalista e evolucionista, portanto, diferente epistemologicamente da Escola Positivista. Nessa concepção a História é entendida como desenvolvimento evolutivo de organizações sociais subsequentes. Portanto, é o modo de produção que cria as estruturas materiais da organização social, que se tornam os condicionantes das estruturas políticas e ideológicas de uma sociedade. É o modo de produção que modifica e transforma as estruturas materiais e a organização social. Nesse sentido, as condições que levariam à ruína do modelo social são inerentes a ele, segundo a ideia marxiana<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Referente ao pensamento de Karl Marx em sua essência epistemológica.

de dialética. A partir dessa nova compreensão, portanto, à história, enquanto ciência, compete investigar as contradições próprias de cada modo de produção ou formação da sociedade.

O objeto da história-ciência: uma formação social concreta, que é uma estrutura contraditória, uma totalidade em luta consigo mesmo, tendendo à desintegração. A história-ciência trata da luta de classe no quadro do desenvolvimento das forças produtivas (REIS, 2004, p. 53).

Segundo essa concepção de análise os antagonismos e contradições que desmantelariam um modo de produção são gerados no interior, na estrutura deste mesmo modo de produção. Assim, não são necessárias influências externas para o desmanche de um sistema ou formação social. As contradições entre as forças produtivas e as relações de produção próprias deste sistema fariam isso. Para o materialismo marxista, são as condições materiais que direcionam e orientam a vida humana. Uma mudança na estrutura dessas condições materiais de vida, conseqüentemente, traria mudanças na ideologia e nos conceitos que compõem essa sociedade, ou seja, uma mudança de caráter infraestrutural provocaria mudanças na superestrutura. Marx e Engels (2000) desenvolvem a ideia de que a ideologia que orienta uma sociedade é a da classe dominante e mudanças de caráter revolucionário em sua estrutura conduziram a destruição desta mesma ideologia. “O marxismo, enquanto ciência da história, tomará como objeto as estruturas econômico–sociais, invisíveis abstratas, gerais, mas “chão” concreto da luta de classes e das iniciativas individuais e coletivas” (REIS, 2004, p. 54).

Na visão crítica marxista, a sociedade capitalista, liberal e industrial que se consolidou no século XVIII se fundamentou na expropriação do proletariado pela burguesia. Nesse sentido, as contradições e o antagonismo que se realizam no interior da formação social capitalista se tornam cada vez mais evidentes na medida em que essas relações sociais, principalmente de caráter produtivo, se tornam complexas. Assim, dentro dessa mesma perspectiva científica-marxista de análise histórica, as categorias capital e trabalho estão em constante oposição.

No pensamento de Marx, o motor da história é a luta de classe. Na concepção e prática do mundo capitalista, a dimensão da luta de classes na sociedade moderna se estabelece entre burguês e proletário, patrão e empregado. Sobre essa relação contraditória, destaca: “Na mesma medida em que a burguesia – isto é o capital – se desenvolve, também o proletariado se desenvolve” (MARX; ENGELS, 2000, p. 19). Assim, será através do desenvolvimento da identidade, da consciência classista inventado na própria luta de classes, que favorecerá ao proletariado as condições materiais e ideológicas para vencer o modo de produção capitalista, em favor da implantação do modo de produção socialista.

Segundo a perspectiva marxista e evolucionista de análise histórica, o modo de produção

socialista seria uma etapa da evolução histórica onde o proletariado, a classe trabalhadora, através da revolução, seria conduzida ao papel de classe dominante. Para isso, “fazia-se necessário a formação do proletariado em uma classe, a derrubada da supremacia burguesa, a conquista do poder político pelo proletariado” (MARX; ENGELS, 2000, p. 30).

A partir dessa visão socialista, os meios de produção ficavam sob a responsabilidade do Estado. O poder estando nas mãos do proletariado, essa classe deveria realizar algumas ações visando principalmente socializar os meios de produção e acabar com a alienação do indivíduo enquanto sujeito e com a alienação no processo produtivo. Essas ações seriam: a abolição da propriedade privada burguesa como meio de opressão e exploração; centralização dos meios de transporte e comunicação sob o controle estatal; responsabilidades iguais no processo produtivo; abolição gradual na distinção entre campo e cidade por meio de uma distribuição demográfica mais igualitária, educação gratuita para todos e fim do trabalho infantil.

Durante esse processo de tomada de força pela classe proletária, na concepção de Marx, o poder político perderia sua conotação política, como instância de poder onde uma classe explora e oprime a outra. Quando o proletariado, no seu papel de classe hegemônica, consegue superar as velhas relações de produção, sua posição como classe dominante perde o sentido, pois ele consegue abolir as relações de antagonismo entre classes. Conforme destaca Oliveira (2015), chega-se, então, segundo o pensamento marxiano no Modo de Produção Capitalista, a uma formação econômica e social onde os meios de produção e a propriedade ganham um caráter social e coletivo, o Estado é extinto, e onde o bem-estar individual é pressuposto básico para o bem-estar coletivo.

A ciência história fundamentada no marxismo valoriza as análises estruturalistas da dinâmica evolutiva dos modos de produção. Conforme frisa Oliveira (2015), o marxismo é uma teoria que se estabelece no século XIX, num contexto em que as ciências se fundamentavam em paradigmas evolucionistas e progressistas em termos de epistemologia. A partir dessa concepção, a educação seria uma práxis social determinada pelas condições estruturais de uma determinada sociedade, procurando sempre investigar as contradições existentes no interior de uma formação econômico-social. Sobre esse tema, sintetiza Oliveira:

A história marxista traça um caminho evolucionista e um devir histórico, ou seja, uma fase a ser alcançada, por meio da luta de classe. Apesar do aspecto da análise social marxista ser pertinente em seu cerne estruturalista, percebe-se um desenvolvimento analítico condicionado em demasia pelo econômico. Outra observação relevante concerne que o devir histórico já está estruturalmente traçado, o que de fato não releva a pluralidade da ação humana no que tange ao fazer histórico, que nunca pode ser tratado de uma maneira axiomática, mas sim como um projeto vivo e em constante mutação, pautado pela diversidade das ações e da criticidade humana (OLIVEIRA, 2015, p. 44).



### 1.3 Nova História e História Cultural

No contexto de um novo conceito de História, com a noção de uma história da civilização, História Universal, surgida no século XIX, abriu-se espaço para um sentido amplo da História. A partir daí, nessa linha de avanço do conhecimento histórico, a história tornou-se campo privilegiado do conhecimento científico. Consequência direta desse processo epistemológico foi o surgimento da escola Metódica Positivista e a corrente de visão marxista, influenciada pelo pensamento de Marx, ressaltando as categorias de análise construídas para a explicação da sociedade.

Seguindo o ritmo histórico anterior, o século XX foi marcado por uma profunda mudança na epistemologia da história enquanto ciência. Ao tentar considerar o método cientificista e mecanicista das Ciências Naturais, a História se confrontou com a questão da “auto incompreensão”. Conforme destaca Arendt:

Além disso, o nascimento da moderna ideia de História não apenas coincidiu como foi poderosamente estimulado pela dúvida da época moderna acerca da realidade de um mundo exterior dado “objetivamente” à percepção humana como um objeto imutado e imutável (ARENDR, 2011, p. 83).

A auto incompreensão procedente da utilização de padrões já estavam superados também pelas ciências naturais, acerca da própria objetividade. Nesse cenário, é constatado o fato de que as ciências naturais na contemporaneidade demonstravam a questão da subjetividade. Ao escolher um determinado objeto de estudo, não se pode desconsiderar o aspecto subjetivo dessa escolha. Portanto, a subjetividade estava intimamente ligada à produção do conhecimento histórico. A subjetividade é algo antropologicamente intrínseco do fazer humano, pois essa dimensão está presente desde a escolha do objeto até as considerações tecidas acerca do mesmo. “A realidade humana é equívoca e inesgotável. O fato histórico é construído a partir do vivido; é uma objetividade pensada não dada. O objeto positivista em si dilui-se e se torna uma construção do sujeito” (REIS, 2004, p.44).

Conforme esse cenário, percebe-se que a História, até então, procurava orientar seus parâmetros de análise fundamentados na concepção mecanicista de ciência, confiando apenas na observação purista. Visão essa na qual o historiador era um mero contemplador dos fatos, não sendo permitido a este tecer considerações subjetivas sobre ele. Nessa compreensão, o fato, o evento histórico se tornam entes objetivos, que podem ser observados de forma neutra e impassível. “Os positivistas, ansiosos por sustentar sua afirmação da história como uma ciência, contribuíram com o peso de sua influência para este culto dos fatos” (CARR, 1987, p. 13). A Escola Metódica, chamada positivista, que valorizava o documento estático, abordagem essa

na qual o papel do historiador iguala-se a de um mero cronista dos fatos, passa a ser amplamente questionada.

Em oposição à Escola Metódica, surge no início do século XX, na França, um novo modo de pensar e fazer história. Surge a nova história. Escola essa que apresentará uma nova concepção de história que procurava valorizar a interdisciplinaridade, a pluralidade no que se refere a fontes e documentos e principalmente as relações político-sociais os sujeitos, nas suas complexidades, nuances e, sobretudo, na produção de mentalidades. Portanto, a história passa a ser considerada uma ciência social. Sobre este conceito, Burke destaca:

A expressão “a nova história” é mais bem conhecida na França. *La nouvelle histoire* é o título de uma coleção de ensaios editada pelo renomado medievalista francês Jacques Le Goff. Le Goff também auxiliou na edição de uma maciça coleção de ensaios de três volumes acerca de “novos problemas”, “novas abordagens e “novos objetos”. Nesses casos está claro o que é a nova história: é uma história *made in France*, o país da *nouvelle vague* e do *nouveau roman*, sem mencionar *la nouvelle cuisine*. Mais exatamente, é a história associada à chamada École des Annales, agrupada em torno da revista *Annales: économies, sociétés, civilisations* (BURKE, 1992, p. 9).

A nova história, segundo Peter Burke, chamada de a Revolução Francesa da Historiografia, foi uma ‘revolução’ no campo da história surgida sob a influência das Ciências Sociais (BURKE, 1992). Por isso, sua importância e reflexo no pensamento de cada ciência específica. A grande novidade que a nova história trouxe foi a abertura para uma integração com as demais ciências. Acredita-se que ninguém faz história sozinho. Por isso, a contribuição que se sente até hoje da Nova Escola é essa interdisciplinariedade entre as ciências. Esse constante diálogo e mútua ajuda.

O movimento da nova história é marcado por várias abordagens, objetos e metodologias. Desde sua criação, o grupo inicial dos *Annales*, tido por pequeno, radical e subversivo, teria se caracterizado pela “guerra de guerrilha” contra a história tradicional. Sob a liderança de Bloch e Febvre (primeira geração, 1929-1945), a revista visou exercer liderança no meio intelectual da história econômica e social, propondo aos estudiosos a criação de uma abordagem nova e interdisciplinar. No pós-guerra, o movimento e a revista, agora liderados por Fernand Braudel (1945-1968), apropriaram-se do estabelecimento histórico francês. Essa geração se caracterizou pela defesa de uma proposta hierárquica e tripartite de compreensão do tempo e da história, derivada de seu líder: o tempo lento das estruturas, o tempo médio das conjunturas e o tempo trepidante dos eventos. O determinismo braudeliano do meio sobre as ações do homem manteve-se como diretriz até 1968, quando iniciou a chamada terceira geração dos *Annales*, agora marcada pela fragmentação e pela divisão de lideranças e abordagens (ZANOTTO, 2008).

A partir dessa terceira geração, dois modos de fazer história se destacaram e marcaram essa fase: a história das mentalidades (história cultural) e a história quantitativa ou serial (história social). Sobre este tema destaca Zanotto:

Influenciados pela antropologia histórica e pela etno-história, os *annalistas* consagram-se com novas posturas diante da história social, cultural e mesmo política (que começava a ser reabilitada) a partir de outros referenciais teórico-metodológicos, cujas bases se localizam nos estudos de Pierre Bourdieu, Pierre Chaunu, Erving Goffman, Victor Turner, Michel Foucault e Michel de Certeau (ZANOTTO, 2008, p. 33).

A terceira geração dos *Annales* foi a ponta de lança para as chamadas *nova história política* e *nova história cultural* que iriam se consagrar a partir das décadas finais do século XX e que, em seu bojo, reabilitaram e muniram de instrumentos analíticos também os estudos sobre os intelectuais.

A história cultural se sobrepõe, em suas abordagens, ao movimento francês da história das mentalidades e à chamada nova história. A denominada história cultural é uma das práticas historiográficas mais comuns e difundidas nos dias de hoje. A história cultural se tornou um sucesso de vendas no mercado editorial. As possibilidades de pesquisas neste campo parecem ser infindáveis. Tudo que tem história, ou antes, laços simbólicos integrados num conjunto de códigos a que se chama de “cultura”, está passível de ser investigado pela história cultural (ROIZ, 2008).

Em sua definição comum a partir da década de 1970, frequentemente combina as abordagens da antropologia e da história para olhar para as tradições de cultura popular e interpretações culturais da experiência histórica e humana. A história cultural ocupa-se com a pesquisa e representação de determinada cultura em dado período e lugar. Ela não se dedica diretamente à história política ou à história oficial de países ou regiões. Na história cultural a cronologia não é tão relevante quanto na historiografia política.

São elementos da história cultural: as relações familiares, a língua, as tradições, a religião, a arte e algumas ciências. Nesse aspecto, analisando a gama heterogênea de subsídios que compõem a história cultural, afirma-se que a mesma se trata de uma matéria interdisciplinar, ou ainda, multidisciplinar, visto que abarcava várias fontes científicas de estudos, tais como: etnologia, geografia, antropologia, literatura, economia, entre outras. Por esta razão, vários autores, que não são especificamente historiadores, contribuíram de maneira substancial para o desenvolvimento da história cultural, sobretudo em suas duas últimas fases. Podendo citar como exemplos que auxiliaram na construção dessa nova teoria cultural os autores, sendo os de maior importância, Norbert Elias, Michel Foucault e Pierre Bourdieu. (ZANOTTO, 2008).

Sirinelli (2004), em artigo em que faz uma retrospectiva dos anos de 1960 na França, reconhece as inovações que a história cultural trouxe aos estudos dos intelectuais. Ele destaca que a história cultural questiona “como os homens representam e se representam no mundo que os cerca.”<sup>3</sup> Segundo o autor, tal postura permite pensar também a integridade dos processos de circulação dos fatos não-materiais de dada sociedade. Nesse sentido, para Sirinelli, a história cultural irá se interessar pelos meios de difusão e transmissão das formas de cultura, estabelecendo seu campo na junção das representações e das práticas, valorizando o sujeito agente também como sujeito pensante de sua história.

[...] que dessa postura audaciosa e ampla da chamada Nova História Cultural, derivou outra maneira de pensar a história dos intelectuais e mesmo a história intelectual (história cultural sempre vinculada ao político. Na sua compreensão, a primeira, nesta perspectiva, ainda irá preconizar o estudo dos “papas” do pensamento, porém estabelecerá como novos objetivos a análise da circulação das ideias emitidas e das ideologias forjadas ou difundidas pelos seus ideólogos. Já a história intelectual terá como objeto, além das correntes de pensamento e dos pensamentos construídos, a articulação, em dada sociedade, entre estes e as percepções individuais ou coletivas, expressas em registros menos elaborados e os fenômenos de circulação, impregnação e enraizamento deste pensamento (SIRINELLI, 2004, p. 2).

Assim, conforme salienta Zanotto (2008), a história cultural estará contribuindo para o estudo dos intelectuais em si e para a compreensão da influência destes em seu meio sócio-histórico, ampliando não só os objetos de análise, mas também as fontes de pesquisa e as abordagens teórico-metodológicas que darão conta de tal proposta inovadora e abrangente. Destaca, ainda, essa contribuição da história cultural para os estudos sobre os intelectuais, a autora evidencia o trabalho realizado por Roger Chartier<sup>4</sup>.

Sendo originadas de diferentes heranças e tradições, a nova história cultural vem privilegiando objetos, domínios e métodos bem diferentes. Para os novos historiadores culturais, as relações econômicas, sociais e mentais são campos de práticas e produções culturais. As práticas envolvem todo o espaço da experiência vivida e a cultura permite ao indivíduo pensar essa experiência, ou seja, criar as formulações da vivência.

<sup>3</sup> SIRINELLI, Jean-François. Este século tinha sessenta anos: a França dos sixties revisitada. *Tempo*, Rio de Janeiro, v.8, n.16, p.3, jan-jun. 2004.

<sup>4</sup> Roger Chartier nasceu em 1945, em Lyon, França. Pertence à geração de historiadores que rompeu nos anos de 1980 com a tradição hegemônica francesa, constituída desde 1929 por nomes como March Bloch (1886-1944) em torno da revista *Annales*. Embora para Chartier concorda que o trabalho com fontes primárias é fundamental sua trajetória se firmou sob o impacto da obra do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), que, recusa “uma história global”. Nasceu assim a Nova História Cultural, que se preocupa com a singularidade dos objetos. Para Chartier o movimento representa o estudo não das continuidades, mas das diferenças e descontinuidades. (FERRARI, 2009). Conforme destaca Del Priore, ele fez uma revolução ao demonstrar que é possível estudar a humanidade pela evolução do escrito. Se a história cultural sempre foi baseada em dados estatísticos ou sociológicos, Chartier a direcionou para as significações sociais dos textos (MARY DEL PRIORE *apud* FERRARI, 2009).

Todo simbolismo é fator de identidade, e toda cultura é cultura de um grupo: a história é, ao mesmo tempo e indissociavelmente, social e cultural. Assim, o estudo das práticas tornou-se um dos paradigmas da nova história. Ao invés de se estudar apenas as instituições, as correntes filosóficas, teológicas, as teorias, parte-se para a história da experiência humana em todos os sentidos. Aborda-se o cotidiano. Este inclui ações, atitudes, hábitos e rituais. Nesse sentido, o desafio maior aos pesquisadores é tentar determinar as relações entre as estruturas do cotidiano com as mudanças e os grandes acontecimentos. Pois, o cotidiano só tem valor histórico e científico no interior de uma análise de sistemas históricos que contribuam para explicar seu funcionamento. A partir desta perspectiva que surge a história intelectual como nova abordagem de conhecimento.

#### **1.4 História Intelectual: origem, conceito e desenvolvimento**

Como visto anteriormente, a nova história foi um marco divisor de águas no campo da história, daí sua importância e reflexo no pensamento de cada ciência específica. Associada a este movimento, tem-se a nova história cultural com suas abordagens variadas de objetos e metodologias que fazem surgir outras abordagens e campos de estudos, como é o caso da história das ideias, ou história intelectual.

Sirinelli (2004) destaca os processos de circulação dos fatos não-materiais de cada sociedade. Nesse sentido, a história cultural irá se interessar pelo campo das representações e das práticas, e valorizando o sujeito agente também como sujeito pensante de sua história. Dessa postura audaciosa e ampla da chamada nova história cultural, derivou outra maneira de pensar a história dos intelectuais e mesmo a história intelectual (história cultural sempre vinculada ao político).

Sobre essas mudanças e suas consequências, Renato (2002) assim comenta:

Alguns críticos chegam a reconhecer a preferência dos historiadores dos Annales pelo tempo imóvel, em razão da sensibilidade aguçada de um futuro incerto. É o momento que a História das mentalidades assumia-se como o carro-chefe de um novo movimento inovador da historiografia dos Annales. Le Goff nos chama a atenção para a importância do estudo das mentalidades, mostrando-as como um avanço ao tradicional campo de estudo da História das ideias (REINATO, 2002, p.118).

Sobre sua compreensão a respeito do conceito das mentalidades, Le Goff destaca: “[...] estudar o mundo das mentalidades é antes de mais nada estudar a instrumentação mental. As ideias são apenas um pequeno setor, eu diria um pequeno fragmento no arsenal da instrumentação mental, são talvez os seus objetos mais úteis” (LE GOFF, 1985, p. 214).

Em resumo, é um contexto marcado pela História se expandindo sobre novos temas,

novos objetos, novos problemas, novas abordagens e variados os enfoques teóricos e as estratégicas de investigação. Contudo, destaca Wasserman (2015), é possível, nesse variado mosaico de enfoques, compreender a contribuição específica de cada abordagem teórica ou das diferentes estratégias metodológicas para o desenvolvimento de um domínio propício aos estudos históricos. Como acontece com a história intelectual, que, segundo François Dosse, “uma tensão existe entre a velha história das ideias e a recente história cultural e entre as duas emerge essa história intelectual que se exprime através de uma tensão entre explicações internas e explicações contextualistas, externas. Entre esses dois obstáculos, essa História Intelectual deve inscrever-se numa perspectiva não reducionista” (DOSSE, apud SILVA, 2003, p.19).

A história intelectual, identificada por muitos sob o rótulo mais antigo de história das ideias – campo de estudos extremamente vasto e de longa data dominado pela historiografia anglo-saxã –, conheceu diversas tendências e trilhou caminhos bastante diferenciados ao longo do século XX. Conforme destaca Marcos Lopes, “É desconcertante o número de orientações teóricas surgidas no interior deste domínio. As concepções que delineiam o desenvolvimento da história intelectual são quase tantas quantos são os historiadores” (LOPES, 2003, p. 9).

Sobre a formação, a complexidade conceitual e das diferentes (e de divergentes) maneiras de conceber um objeto comum neste campo, Lopes (2003) resume:

A História Intelectual possui interesses muito diversificados e não há uma forma – ou fórmula – para defini-la com aquela convicção peculiar aos adeptos de um estatuto mais estrito de cientificidade da História. Ora, houve uma História Intelectual à maneira de Arthur Lovejoy, de Pierre Mesnard, de Lucien Febvre, de Sheldon Wolin, de Isaiah Berlin, da mesma forma que há uma História Intelectual à francesa – com destaque atual para os trabalhos de Jean-François Sirinelli, Michel Winock e Roger Chartier –, assim como há também uma História Intelectual ao sabor anglo-saxão, da qual são expressões culminantes, atualmente, nomes dos dois lados do Atlântico, como os norte-americanos Robert Darnton, Martin Jay, Dominique LaCapra e os ingleses Quentin Skinner, John Dunn e John Pocock. E mesmo entre estes e aqueles a concepção que se tem e que se teve de um objeto comum foi e tende a continuar sendo uma verdadeira Babel de contrastes (LOPES, 2003, p. 9).

Domínio novo e mal definido, conforme destaca Helenice da Silva, a história intelectual transformou-se, nas últimas duas décadas, em estimulante objeto de investigação. No entanto, em razão da inexistência de sistematização teórica, indispensável a toda prática de análise, ela se apresenta como campo de estudo ainda indeterminado. Daí, como consequência dessa deficiência, completa a autora: “o motivo de ser confundida com a história das ideias, a história cultural e a história dos intelectuais” (SILVA, 2003, p. 15). Essa nova área, procedimento de análise, disciplina em formação, indiferentemente associada à *Intellectual History*, praticada nos Estados Unidos, e à *Histoire Intellectuelle* na versão francesa, a chamada história intelectual, caso não seja bem explicada, pode dar margens a uma série de mal-entendidos.

Sobre isso, Silva (2003) enfatiza:

Impossível de ser traduzida para outra língua (para o francês, por exemplo) e para outro contexto intelectual, a *Intellectual History* difere fundamentalmente da *Histoire Intellectuelle* por se tratar de abordagens exclusivamente literária (e até mesmo linguístico) de uma obra. Por sua vez, a versão francesa, que melhor designa a acepção de uma História Intelectual, procura inscrever historicamente o discurso dos intelectuais, tentando ultrapassar a alternativa entre explicações internas e externas (SILVA, 2003, p. 15)

Nesse campo difícil em definir, a história intelectual, portanto, é entendida, às vezes, como uma história das formas de pensamento e de suas práticas, ou de nova concepção da história das ideias, ou simplesmente, de uma história dos intelectuais. Frente a esta discussão, sobre sua definição, Silva (2003) destaca duas que, na sua compreensão, parecem pertinentes. Segundo esta autora, a primeira, de caráter amplo, foi elaborada por Carl Schorske em seu livro *Viena, fins de siècle*:

O historiador procura localizar e interpretar temporalmente o artefato num campo em que se intersectam duas linhas. Uma linha é vertical, ou diacrônica, pela qual ele estabelece a relação de um texto ou de um sistema de pensamento com as manifestações anteriores no mesmo ramo de atividade cultural (pintura, política etc.). A outra é horizontal, ou sincrônica; através dela, determina a relação do conteúdo do objeto intelectual com o que vai surgindo ao mesmo tempo noutros ramos ou aspectos de uma cultura (SCHORSKE, apud SILVA, 2003, p. 15).

A segunda, mais geral, foi formulada por Robert Darnton no texto “*Intellectual and Cultural History*” (1980):

A história das ideias é o estudo dos pensamentos sistemáticos, geralmente nos tratados filosóficos; a História Intelectual propriamente dita [vem a ser] o estudo dos pensamentos informais, (das correntes de opinião e das tendências literárias); a história social das ideias e a história cultural são o estudo da cultura no sentido antropológico, incluindo as visões de mundo e as mentalidades coletivas (DARNTON, apud SILVA, 2003, p. 16).

Compreendida como forma de abordagem, método de análise ou área de conhecimento, hesitando entre a “velha história das ideias” (na perspectiva francesa) e a nova história cultural (no sentido definido por Roger Chartier de restituição das práticas culturais), a história intelectual “[...] oscila, por um lado, entre uma Sociologia, uma História e até mesmo uma biografia dos intelectuais, e por outro, entre uma análise das obras e das ideias como, por exemplo, uma possível versão da história da filosofia” (SILVA, 2003, p. 16).

Sobre o contexto francês, que serve de referência nesta pesquisa, privilegiam-se diferentes formas de elucidação. Uma primeira, sociológica, tende a enfatizar tanto uma cartografia dos intelectuais (as redes de sociabilidade, os modos de filiações, as gerações intelectuais) como o “campo” intelectual (a lógica dos lugares, dos interesses e das situações). Uma segunda, histórica, aborda, notadamente, a história política dos intelectuais, enfatizando o

ritual de petições, manifestos, manifestações. E outra vertente, “tende a elaborar uma hermenêutica das obras, ou melhor, uma análise do discurso intelectual. Em suma, a história intelectual francesa pretende valorizar duas versões: a discursiva (a obra em si, desincorporada de contextos) e a contextual (as configurações, os campos, as genealogias, as práticas etc” (SILVA, 2003, p. 6).

Após essas observações, pode-se considerar que a história intelectual é um domínio pluridisciplinar por excelência, possibilitando assim diferentes enfoques, como o dos contextos de produção de ideias, o dos agentes socioprofissionais e o das correntes de pensamento. Situada, portanto, na interseção de diferentes disciplinas (História, Sociologia, Filosofia etc.), ela parece visar dois polos de análise: de um lado, o conjunto de funcionamento de uma sociedade intelectual (o “campo”, na versão de Pierre Bourdieu), isto é, suas práticas, seu modo de ser, suas regras de legitimação, suas estratégias, seus *habitus*; e de outro lado, as características de um momento histórico e conjuntural que impõe formas de percepção e de apreciação, ou seja, modalidades específicas de pensar e de agir de uma comunidade intelectual.

Em outras palavras, a História Intelectual, tal como é percebida, teria por principal pressuposto restituir, do ponto de vista sociológico, filosófico e histórico, o contexto de produção de uma obra. No entanto, ela difere da tradicional história das ideias (na acepção francesa), que se restringe quase sempre a uma crônica das ideias e a uma justaposição cronológica de resumos de textos políticos e/ou filosóficos (SILVA, 2003).

Por fim, a história dos intelectuais tende a privilegiar a conjuntura, servindo-se de uma abordagem notadamente sociopolítica. Por sua vez, a sociologia dos intelectuais, praticada por sociólogos, interessa-se, essencialmente, pelo nível das estruturas. Além das redes de sociabilidade e dos modos de filiação, ela busca apreender as condições de produção e de recepção de uma obra. “Romper com esse ‘sectarismo epistemológico’ (J.C. Passeron), que tende a opor a História à Sociologia, torna-se condição necessária para a prática de uma História Intelectual” (SILVA, 2003, p.19).

Ainda sobre a origem dessa abordagem Wasserman (2015), em concordância com Lopes e Silva, sintetiza com clareza que:

[...] a mais antiga das abordagens parece ser aquela que se denominou ‘história das ideias’. Refere-se aos estudos trans-históricos de ideias-unidade, praticado e teorizado por Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962), que fundou o Clube da História das Ideias e o *Journal of the History of Ideas*, na John Hopkins University. Basicamente, Lovejoy influente filósofo e historiador norte americano, foi o fundador da área de pesquisa em História das Ideias e buscava basicamente estudar as ideias e suas transformações através do tempo, espaço e culturas. Uma derivação dessa abordagem é a que se refere à história das ideias políticas, filosóficas, sociais etc. Na Suécia, a História das Ideias tem sido uma disciplina desde a década de 1930, quando Johan Nordström, um



acadêmico de literatura, foi indicado professor da nova disciplina na Universidade de Uppsala (WASSERMAN, 2015, p. 65).

A história das ideias é um campo de pesquisa da história que lida com a expressão, a preservação e mudanças nas ideias humanas ao longo do tempo. É uma disciplina irmã (ou uma aproximação particular) da história intelectual. Wasserman (2015) destaca ainda que uma derivação dessa abordagem é a que se refere à história das ideias políticas, filosóficas, sociais etc.

Os historiadores alemães, inspirados na hermenêutica de Wilhelm Dilthey (1833-1911), criaram vários domínios relacionados com a “história das ideias”. Todos com métodos de estudos próprios, sendo o mais conhecido como “história dos conceitos”. O historiador alemão Reinhart Koselleck (1923-2006), ao lado dos filósofos Joachim Ritter e Erich Rothacher, são os principais expoentes da história dos conceitos. Essa estratégia investiga um termo ao longo da história e os diferentes significados associados ao conceito no tempo (WASSERMAN, 2015).

E, finalmente, a chamada “história intelectual”, vinculada aos estudos anglo-saxônicos, remete ao eixo Cambridge-Baltimore, cujos expoentes são John Pocock e Quentin Skinner e está baseada na tradição da filosofia da linguagem, segundo a qual o discurso intelectual precisava ser interpretado a partir dele mesmo, das intenções e do contexto de enunciação. No texto “*Meaning and Understanding in the History of Ideas*”, “Significado e interpretação na história das ideias”, um dos fundadores dessa proposta, Skinner (1969) resume seu projeto: “Toda crítica daquilo que um determinado agente quis dizer deve necessariamente cair dentro, ou fazer uso da gama de indicações que o agente mesmo pode, ao menos em princípio, ter utilizado para desenvolver e classificar o que estava fazendo” (SKINNER, apud LA CAPRA, 1998, p. 250).

Sobre as denominações história das ideias e história intelectual, Lacerda e Kirschner (2003) resumem:

Esta variação terminológica funda-se particularmente nas diferenças de tradição acadêmica: ao passo que nos países europeus história das ideias é a forma canônica, nos meios norte-americanos consagrou-se o emprego de História Intelectual. Considerando o resultado duvidoso das tentativas de associar cada uma dessas designações a domínio de pesquisa diferenciados, parece inevitável que perdesse seu uso mais ou menos aleatório. Não obstante, a utilização indefinida dos apelativos contribuiu para obscurecer as divergências de concepção historiográfica implicadas nas querelas de nomenclaturas e territorialidade a que se refere La Capra (LACERDA; KIRSCHNER, 2003, p. 28-29).

Ainda discorrendo sobre a variação das denominações, segundo estas autoras, seria desejável, em vista de utilizar dessas designações de domínio de pesquisa diferenciados

aleatoriamente, fazer opção por uma ou outra, ainda que de maneira convencional. Nesta lógica concluem sua reflexão:

De nossa parte, preferimos o uso de História Intelectual para designar todas as espécies de estudos históricos concernentes a obras, doutrinas, formas de pensar, tradições de saber, movimentos etc, na esfera erudita da cultura, diferenciando-os assim das pesquisas de mentalidade, do imaginário, dos processos culturais simbólicos e das dimensões sociais da cultura, que constituem outras tantas especializações. A razão da preferência é simplesmente o fato de que “ideias” é um termo demasiado genérico, aplicável a todo e qualquer conteúdo mental, portanto inadequado ao uso classificatório. Acresce que a denominação história das ideias se associou especialmente ao tipo de investigação praticado e teorizado por Arthur Lovejoy, a saber, o exame trans-histórico de ideias-conceitos, hoje repudiado como protótipo de concepção essencialista (LACERDA; KIRSCHNER, 2003, p. 29).

Dominick La Capra (1998) propõe que a história intelectual seja apreciada como uma subdisciplina dentro da historiografia ou de outras disciplinas como a crítica literária ou a filosofia, mas argumenta a favor de uma “especificidade relativa”. Significa, no entendimento de La Capra, dizer que a história intelectual pode explorar questões e utilizar técnicas diferentes que permitem uma articulação produtiva com a história social.

A história intelectual pode ser definida tanto como uma disciplina quanto um campo de estudo, uma abordagem, um domínio historiográfico cujos objetos, abordagens e perspectivas de análise são variadas e interdisciplinares. Sobre este conceito, Souza (2017) ressalta:

De maneira geral, esse domínio historiográfico transita ainda na fronteira de outras disciplinas, como a História dos Intelectuais e a História Cultural ou das Mentalidades, conforme pratica a historiografia francesa, ou a História das Ideias, a História Política e a Filosofia da Linguagem, conforme a versão predominante nas historiografias britânica e norte-americana (SOUZA, 2017, p. 1).

Como já se destacou, a chamada *École des Annales* surgiu como proposta alternativa crítica à história tradicional, política e dos eventos, então hegemônica. “Historiografia tradicional, que valorizava os grandes fatos, os grandes homens, as grandes conquistas, destacando assim, conseqüentemente, uma história dos intelectuais grandiloquente vinculada ao ideal do Iluminismo e de sua valorização exaltada das benesses da razão e da ciência na explicação do universo e no governo dos homens” (ZANOTTO, 2008, p.34).

Valendo-se da biografia, a história dos intelectuais de orientação tradicional manteve-se valorizada até a década de 1920, quando o grupo dos fundadores dos *Annales* iniciou uma crítica forte e contundente à orientação historiográfica que lhe deu sustentação, o que acabou por refletir-se na desvalorização acentuada da história dos intelectuais a partir das primeiras décadas do século XX. Mais do que em outros campos, a história dos intelectuais sofreu um processo de suspeição – especialmente pelos *annalistas* – movido contra os pesquisadores do político. Apesar das críticas dos *annalistas* a essa forma de se fazer a história política e a história

das ideias, aos estudos dos intelectuais, alguns trabalhos demonstraram que essa falta de simpatia não significou uma rejeição de toda e qualquer ideia em seus textos, como destacou Francisco Falcon (ZANOTTO, 2008). Citando este autor, Zanotto sintetiza:

Entre os trabalhos produzidos por analistas das primeiras gerações e que de alguma forma apresentam elementos de uma história intelectual, o autor destaca: Os reis taumaturgos, de Marc Bloch; O grande medo de 1789, de Lucien Lefebvre; Um destino: Martinho Lutero, Erasmo, A contra-reforma e o espírito moderno e O problema da descrença no século XVI, de Lucien Febvre. Tais obras demonstram a possibilidade de uma história dos intelectuais diversa da abordagem tradicional, comprometida com a análise, com os movimentos coletivos, com psicologias individuais, mas sempre alicerçadas em conceitos inovadores como utensilagem mental, atitudes mentais, formas de pensamento, etc., e englobando outras questões como a linguagem, as crenças, a cultura popular e as concepções filosóficas (FALCON, apud ZANOTTO, 2008, p. 34).

Iniciada a partir da primeira geração dos *Annales*, com seus pioneiros, a historiografia sobre os intelectuais recebeu forte crítica, que era remetida à história política (que estava no ostracismo neste período). Além de receber golpe no campo da história política, também no âmbito da história social, a história dos intelectuais recebia outro duro golpe dos *annalistas*, especialmente da chamada terceira geração e sua predileção por uma história serial ou quantitativa. Sobre essa desvalorização em relação à história dos intelectuais a partir desse período, Zanotto (2008) sintetiza:

Os intelectuais constituem um grupo social difícil de se delimitar, visto seus contornos vagos, e que por muito tempo permaneceu pouco significativo em termos numéricos. Tal situação desestimulava e mesmo desvalorizava estudos quantitativos e o próprio pesquisador sofria condenações num tempo em que a história deveria ser serial. Também havia críticas derivadas do mal-entendido entre a história dos intelectuais e a história das ideias políticas, e mesmo a história da cultura política (ZANOTTO, 2008, p. 35)

Essa desvalorização pela história intelectual, a partir da primeira geração dos *annales* e agravada na terceira geração, segundo destaca Sirinelli, modificou-se somente a partir da segunda metade da década de 1970, quando a história dos intelectuais foi impulsionada e perdeu seu *status indigno*. Em grande parte, como resultado dos esforços de historiadores do político e da cultura e também em decorrência do aumento numérico desse grupo social (SIRINELLI, apud ZANOTTO, 2008).

A partir de meados dos anos de 1970, com novo vigor, ressurgiu o interesse dos pesquisadores pela história política, pelos intelectuais e grupos sociais e estatisticamente limitados, pela biografia histórica, pela história recente etc. Sobre esse ressurgir e o resgate da história dos intelectuais e sua importância, Sirinelli resume:

Reabilitada, a história dos intelectuais agora poderia – e deveria – ser provida de novas discussões e de instrumentos teórico-metodológicos que, mesmo que não viessem a

solucionar todas as questões e controvérsias, pelo menos reduziriam os riscos de um estudo ingênuo e pouco crítico (SIRINELLI, apud ZANOTTO, 2008, p. 35).

### 1.5 Origem do conceito intelectual e seus significados na história

Assim como não existe uma unanimidade a respeito do conceito, do significado, da amplitude e compreensão da abordagem teórico-metodológica “história intelectual”, o termo intelectual, sua origem e desenvolvimento também é marcado por divergências quanto à sua compreensão, sendo possível mapear desde as suas origens os diferentes significados que foram sendo atribuídos aos intelectuais.

Embora se compreenda que homens de saberes, conhecimentos sempre existiram nas diversas épocas históricas e nas diversas sociedades, como na Grécia antiga com Homero, os filósofos da natureza pré-socráticos, Sócrates, Platão e Aristóteles; os sacerdotes e astrólogos do Antigo Egito; os mandarins da China, Siddarta Gautama; Buda, na Índia e os monges tibetanos; os escribas, fariseus e mestres da lei em Israel; os santos padres, monges e doutores da igreja católica na idade média. O termo “intelligentsia”, porém, encontra-se sistematizado na Polônia pelo filósofo e escritor Karol Libelt, no livro “*On Love of the Fatherland*”<sup>5</sup>, de 1844.

Conforme destaca Gramsci (2001), este conceito está ligado ao monopólio das superestruturas por parte dos eclesiásticos feudal. Sobre isso, ainda destaca:

Disso nasceu a acepção geral de “intelectual”, ou de “especialista”, da palavra “clérigo”, em muitas línguas de origem neolatina ou fortemente influenciadas, através do latim eclesiástico, pelas línguas neolatinas, como seu correlativo de “laico” no sentido de profano, de não especialista. Por isso, nasceram, sob várias formas (que devem ser pesquisadas e estudadas concretamente), outras categorias [...] assim foi-se formando a aristocracia togada, com seus próprios privilégios, bem como uma camada de administradores etc., cientistas, teóricos, filósofos não eclesiásticos etc (GRAMSCI, 2001, p. 17).

De acordo com Carlo Marletti, a palavra *intellectuel* apareceu na língua francesa na segunda metade do século XIX. O que havia de mais próximo a ela, anteriormente, era o conceito *inteligencija*, neologismo de um romancista russo que Turgenev acabou divulgando. Ainda destaca Marletti: “Esta palavra [*intellectuel*] provavelmente já estava em uso antes, em alguns círculos literários e políticos, mas seu registro de nascimento, i.e., sua oficialização, remonta ao célebre *Manifeste des intellectuels*, publicado no diário Aurore de 14 de janeiro de 1898” (MARLETTI, apud BOBBIO, 1997, p. 637).

É certo que no século XVIII não existia o nome – a palavra “intelectual”, em seu sentido recente –, e nem sequer havia o número – um grupo de eruditos compacta e organicamente

<sup>5</sup> Título da obra “No amor da pátria”, do escritor polonês Karol Fryderyk Libelt (nascido em 8 de abril de 1807-1875).

engajados em causas variadas (o combate contra as perseguições sofridas pela *Encyclopédie* mobilizou umas poucas cabeças) –, mas os valores já eram bastantes claros e não se acredita que Voltaire os considerasse como ideias malucas e extemporâneas, paradoxos maniqueístas entre bem e mal, justo e injusto (SILVA, 2003).

O termo se referia ao compromisso moral e patriótico de acadêmicos, professores, religiosos, engenheiros etc. A palavra foi amplamente difundida na cultura russa na época da modernização empreendida por Nicolau II, quando o jornalista Pyotr Boborykin utilizou pela primeira vez na imprensa. Segundo sua versão, o termo era originário da cultura alemã, onde era usado para designar a parte da sociedade que se dedicava à atividade intelectual. “Ele acrescentou um significado especial ao termo: a definição de intelectuais como representantes da “alta cultura”, aceção que se generalizou na Europa ocidental” (WASSERMAN, 2015, p. 67).

O termo intelectual apareceu quase quarenta anos depois, na sociedade francesa, por meio do manifesto que exigia a revisão da acusação de traição imputada ao oficial de artilharia do exército francês, o judeu Alfred Dreyfus<sup>6</sup> (1894-1906), tido como marco fundador de uma história dos intelectuais e da própria definição mais corrente de intelectual, que associa ao termo a ideia de engajamento nas causas da vida pública. Mesmo descobrindo a farsa do crime atribuído ao oficial, a xenofobia e o antissemitismo disseminados pela França impediram que Dreyfus fosse inocentado. Tal fato causou indignação de escritores, jornalistas, professores e artistas que fizeram publicar no jornal “L’Aurore”, sob a liderança de Emile Zola, o Manifesto dos Intelectuais, em 14 de janeiro de 1898. A partir da publicação, seguiu-se um conflito entre progressistas, favoráveis a Dreyfus, e conservadores, contra Dreyfus (MARLETTI, 1998).

A partir deste episódio francês, a palavra intelectual foi utilizada não apenas para designar a condição profissional do sujeito ou ao fato de ele se dedicar a atividades não manuais, mas, sobretudo, passou a referir-se a alguém que, dedicado a atividades assim consideradas, assume uma posição política ou ideológica e intervém nos assuntos públicos.

A existência de uma “classe culta”, notadamente representada por sacerdotes, escribas,

---

<sup>6</sup> Alfred Dreyfus (1859-1935), capitão do estado-maior geral do exército francês, foi acusado de espionagem em favor da Alemanha, por terem sido encontrados documentos com a sua caligrafia falsificada junto ao adido militar alemão em Paris. Por isso, foi condenado em 1894 à prisão perpétua na Ilha do Diabo, na costa da Guiana Francesa. Em 1898, foram encontradas evidências de sua inocência e da culpa do major francês Esterhazy, mas, o segundo julgamento manteve o resultado do primeiro, provocando a indignação do escritor Émile Zola (1840-1902), que expôs o escândalo ao público geral no jornal literário *L’Aurore* numa famosa carta aberta ao então Presidente da República Félix Faure, intitulada *J’accuse!*, em 13 de janeiro de 1898. O escândalo dividiu a opinião pública entre *dreyfusardes* (a esquerda progressista) e *anti-dreyfusards* (a direita conservadora), e surgiram fortes ataques anti-semitas por parte da direita e anticlericais à esquerda – por ser Dreyfus judeu e a Igreja Católica ligada ao Estado. Os debates arrastaram-se por mais oito anos, até o capitão ser totalmente inocentado, em 1906 (ZANOTTO, 2008).

sofistas etc., em qualquer tempo histórico, não impede que se faça a distinção entre épocas históricas e o momento do nascimento dos intelectuais a partir da divisão social do trabalho no modo de produção capitalista. Nesse sentido, apesar da existência de *gens de lettres* em todas as sociedades históricas, só se pode mencionar os intelectuais, em sentido próprio, a partir da época moderna, com o desenvolvimento das forças produtivas e o rompimento das organizações corporativas, caracterizando assim uma pluralidade de posições a respeito de uma mesma temática pública (WASSERMAN, 2015).

Desta forma, os intelectuais dos tempos modernos, diferente dos sábios, doutos, profetas ou mandarins reivindicam autonomia em relação aos poderosos valendo-se de uma suposta capacidade de serem porta-vozes da opinião pública. “[...] progressistas ou conservadores, radicais ou reacionários, libertários ou autoritários, liberais ou socialistas, céticos ou dogmáticos, laicos ou clericais [...]” (BOBBIO, 1997, p. 116). Os intelectuais modernos exercem funções de crítica ou de legitimação da ordem, sendo a cidade o lugar por excelência de exercícios dessas atividades. Ou seja, a condição urbana é melhor definidora do papel dos intelectuais como intervenientes nos assuntos públicos.

Sobre esta função política desses agentes sociais, René Rémond, em artigo publicado em 1959, tratava dessa questão partindo de uma compreensão ampla de política – designativa das atividades diversas e que não engajam todos os intelectuais da mesma forma em que se reflete sua adesão, nome ou assentimento (campanhas eleitorais, mandatos parlamentares, ação militante, petições, manifestos etc.) – e apontava a peculiaridade da posição dos intelectuais no cenário francês, onde desde o século XVIII certo culto à inteligência lhes legou uma posição privilegiada na vida política nacional.

Ainda segundo Rémond, desde Voltaire o povo francês estaria sendo habituado a esperar dos “altos espíritos” uma direção de consciência. Nesse sentido, os momentos de crise da consciência francesa apareceram também como episódios em que o engajamento e/ou posicionamento apareceu como dever para os membros da *intelligentsia*. Desses momentos foram destaques: o caso Dreyfus (1894); o Cartel das Direitas, as Ligas e a Frente Popular (1936). Este autor finda o artigo destacando que a peculiaridade do comportamento político dos intelectuais franceses mereceria por si só um estudo – sugestão esta aceita posteriormente por vários estudiosos<sup>7</sup> (RÉMOND, apud ZANOTTO, 2008).

A partir dos anos 1970, quando os intelectuais adeptos dos partidos ou grupos de esquerda desiludiram-se com o próprio movimento que defendiam, uma mudança substancial

---

<sup>7</sup> RÉMOND, René. *Les intellectuels et la Politique*. *Revue Française de Science Politique*, v. 9, n. 4, p. 860-880, 1959.

pôde ser contemplada; o questionamento sobre os limites de sua atuação de *experts* e a necessidade de um engajamento pautado na moral, na ética e na justiça e não na dogmática partidária, nas ideologias globalizantes e no historicismo. “Foi a partir destes questionamentos que derivou uma nova modalidade de participação que ainda hoje orienta as condutas: o posicionamento especializado, as intervenções pontuais e individualizadas” (ZANOTTO, 2008, p. 37).

No campo historiográfico propriamente dito, é destacada uma retomada dos estudos sobre os intelectuais impulsionada, a partir dos anos 1980, por um grupo de pesquisadores ligados à chamada nova história política – embora, conforme já mencionado, haja uma ampliação das abordagens que estão produzindo trabalhos inseridos nos âmbitos político e cultural. Em seus artigos, percebe-se claramente pela reabilitação da história política e suas derivadas, bem como o desenvolvimento de ferramentas conceituais que possam dar conta de uma nova maneira de pensar e fazer a história dos intelectuais. Destaca-se que o desenvolvimento das ferramentas teórico-metodológicas para o estudo dos intelectuais sofreu críticas fortes e consistentes desde a sua retomada, na década de 1970 e, especialmente, de 1980.

A partir desse novo estudo e reflexão sobre esses agentes sociais que objetivava conceituar uma nova maneira de pensar e fazer a história dos intelectuais, surge uma primeira questão – instrumental para qualquer estudo – que logo se impôs aos historiadores: como definir este grupo social do qual se pretendia elaborar estudos?

Para responder a esse desafio, Jean Sirinelli, renomado historiador francês, especialista em história política e cultural, desenvolveu diversos trabalhos no campo da história dos intelectuais desde 1960. Tendo este pensador, portanto, papel importante nessa reflexão fundamental que apresenta em um artigo sobre a história dos intelectuais. Após destacar o caráter polimorfo do conceito, propôs duas definições preliminares (e que ainda servem de norte às investigações): uma definição sociológica e cultural, que engloba os criadores e mediadores culturais: jornalistas, escritores, professores secundários, sábios etc.; uma definição política, fundada sobre a noção de engajamento, direto ou indireto, na vida da cidade.

Para Sirinelli (1996), as duas acepções são complementares e podem ser articuladas, visto que ambas remetem à notoriedade do grupo dos intelectuais, assim como à sua capacidade de especialistas em dado tema que podem pôr a serviço da causa que defendem<sup>8</sup>. A partir de tais concepções sobre os intelectuais, os historiadores do político apresentaram outras

---

<sup>8</sup> Os Intelectuais. *In*: RÉMOND, 2003, p. 242 a 243.

ferramentas teórico-metodológicas que auxiliam nos estudos sobre este grupo social, das quais são destaques, conforme sintetiza Zanotto (2008): a reconstituição de itinerários, de estruturas de sociabilidade e a noção de geração.

### **1.6 A reconstituição de itinerários, estruturas de sociabilidade e a noção de geração**

Sirinelli (1996), um dos primeiros a desenvolver trabalhos importantes nessa nova reformulação sobre a história dos intelectuais, conforme já mencionado, ao descrever sobre esses instrumentos, ferramentas teórico-metodológicas que irão auxiliar nos futuros estudos sobre este grupo social, destaca que a observação dos itinerários políticos poderia auxiliar no desenho de mapas mais precisos dos grandes eixos de engajamento dos intelectuais. Tal reconstituição, que também sofreu com o descrédito do gênero biográfico, foi reabilitada e evidenciou sua fecundidade, quer se trate de trajetórias dos “grandes” intelectuais, dos intelectuais de menor notoriedade mas que tiveram relativa importância em seu tempo, ou mesmo dos “despertadores” que podem representar um fermento para as gerações intelectuais seguintes, exercendo influência cultural ou política<sup>9</sup>.

Ainda segundo este autor, a reconstituição das trajetórias foi beneficiada pelos estudos biográficos e pelo estudo do desenvolvimento de grupos intelectuais inicialmente homogêneos, bem como da reinserção das ideias de seus propositores no terreno social e em seu contexto histórico. Sobre este aspecto destes agentes e suas ideias produzidas no contexto social, em sintonia com Sirinelli, Zanotto destaca outro autor: Jaques Juliard<sup>10</sup> e sua afirmação de que “les idées ne se promènent pas toutes nues dans la rue”<sup>11</sup>; elas estão sendo portadas/criadas por homens que fazem parte de grupos sociais organizados em momentos históricos específicos (JULIARD, apud ZANOTTO, 2008, p. 38).

Em relação ao aspecto das estruturas, lugares de sociabilidade, consideradas como agrupamentos permanentes ou temporários, institucionalização nos quais os intelectuais decidem participar por inúmeras razões, é geralmente feito a partir de duas estruturas essenciais nesse meio: as revistas e os manifestos e abaixo-assinados. Os manifestos e abaixo-assinados permitem aos seus participantes “contarem-se num projeto”. Já as revistas se destacam como pontos de encontro de itinerários individuais e coletivos sob um “credo comum” e como meios de expressão coletivos.

---

<sup>9</sup> SIRINELLI, Jean-François. Os Intelectuais. In: RÉMOND, 2003, p. 245 a 248.

<sup>10</sup> Historiador, jornalista, ensaísta e líder sindical francês. Nasceu em 4 de março de 1933 em Brénod, França. Autor de várias obras sobretudo no campo da história e da política. Conforme é citado por Sirinelli.

<sup>11</sup> Expressão em francês que traduzido para o português significa: As ideias não andam nuas na rua.



Constata-se ainda que existem ambientes que são próprios desses atores sociais, com regras e características específicas. Jean Paul Sartre (1905-1980) se referia a esta particularidade de “pequeno mundo estreito” (SARTRE, apud FERNANDES, 2012, p. 2) em relação à enorme variedade de tipos, reunindo-se em locais definidos pelo contexto cultural da época. Chamados de “estruturas de sociabilidade”. Sobre este conceito Sirinelli (1996) destaca:

Esses ambientes podem ser as revistas, os conselhos editoriais, as universidades, os centros de estudos e pesquisas, os núcleos de análise de conjuntura, os jornais de grande circulação, as associações de escritores, as sociedades científicas, os círculos literários, os clubes de artistas plásticos etc. Poder-se-ia listar uma infinidade de lugares onde se exerce uma atividade relacionada com a elaboração de ideias, princípios, diagnósticos e receituários a respeito dos assuntos públicos. Porém, isso não basta para transformar um lugar em uma estrutura de sociabilidade intelectual. A definição de “estrutura de sociabilidade” remete aos demais fatores a considerar, para além do lugar (espeço físico) onde os intelectuais se reúnem (SIRINELLI, 1996, p. 248).

Segundo o autor, esses fatores dizem respeito às relações que os atores sociais estabelecem entre si e com a sociedade. As relações que os intelectuais estabelecem entre si no âmbito das estruturas de sociabilidade são complexas e podem ser resumidas em ao menos dois fatores: estratificação e formação de redes (SIRINELLI, 1996).

As redes correspondem aos vínculos que unem os intelectuais em torno de uma estrutura de sociabilidade, sendo esta representada pelas revistas, universidades, associações, jornais etc. e as redes representadas pelas relações dos seus membros. Na base da formação das redes intelectuais, estão presentes as conexões constituídas a partir dos itinerários, das gerações e das afinidades.

Na base da formação de redes estão as seguintes características: marcos históricos, afinidades e âmbito. Ainda que além dessas características o conceito de “grupo” decorrente da noção de redes é instrumento propício para a história intelectual: existem grupos culturais muito importantes que têm em comum um corpo de práticas ou um *ethos* que os distinguem – sua importância – é grande naquilo que eles realizaram, e no que seus modos de realização podem dizer sobre as sociedades com as quais eles estabelecem relações, de certo modo, indefinidas, ambíguas (WILLIAMS, apud WASSERMAN, 2015).

E, por último, em relação ao tema da noção de geração (que engloba os efeitos de idade, os microcosmos e as redes) deve-se considerar a dificuldade inerente de tal estudo, visto que as gerações intelectuais são essencialmente multiformes, elásticas, são conjuntos complexos de contornos incertos e bordas porosas. Sobre essa complexidade, salienta a autora:

[...] deve-se partir da compreensão de uma dupla abordagem de geração, válida tanto para o estudo das gerações políticas, quanto das intelectuais (que não devem ser

consideradas equivalentes). A primeira considera que esta pode nascer do encontro de jovens – no tempo de estudo ou no seio de uma atividade cultural – com um evento ou crise fundante que, por sua vez, deixará marcas comuns na sensibilidade desse grupo. Outra proposta possível contempla a sondagem daqueles que, no seu tempo intelectual, cimentam um corte demográfico de jovens intelectuais que a distingue da precedente (ZANOTTO, 2008, p. 40).

Sirinelli (1996) destaca que a geração se situa no tempo curto do ritmo das décadas e que é indissociável da noção de evento, visto que o marco fundador é essencial para a aparição de uma geração. Propõe ainda que o estudo das gerações deve abarcar um triplo registro – especialmente tratando-se de história política – constituído pelas ideologias, pela cultura política e pelas representações e sensibilidades. Ainda para este autor, os *efeitos de idade* e as *gerações* devem ser avaliados no estudo da história dos intelectuais, visto que no meio intelectual os processos de transmissões culturais são basilares, ou seja, nessa perspectiva um intelectual se define sempre em referência a uma herança, como legatário. E complementa: quer haja uma ruptura ou a tentação de omissão, o patrimônio anterior é elemento de referência implícita ou explícita em seu posicionamento. Assim sintetiza o autor:

[...] por certo, as repercussões do acontecimento fundador não são eternas e referem-se, por definição, à gestação dessa geração e a seus primeiros anos de existência. Mas uma geração dada extrai dessa gestação uma bagagem genética e desses primeiros anos uma memória coletiva, portanto ao mesmo tempo o inato e o adquirido, que a marcam por toda vida (SIRINELLI, apud RÉMOND, 2003, p. 255).

Para este autor, porém, o esclarecimento dos *efeitos de idade* e dos *fenômenos de geração* no meio intelectual vão além do procedimento descritivo. Eles se revestem, em determinados casos, das virtudes explicativas de sua origem e de sua fundamentação. Estes são fenômenos não-inertes e muitas vezes engrenagens determinantes do funcionamento deste meio (SIRINELLI, apud RÉMOND, 2003).

### 1.7 A autonomia dos intelectuais

Destacados estes três aspectos: a reconstituição de itinerários, de estruturas de sociabilidade e a noção de geração, referentes ao estudo sobre os intelectuais, sobretudo a partir da reflexão de Sirinelli, outro aspecto que merece destaque é relativo à questão da autonomia desses agentes sociais. Sendo esta, também, uma das questões mais abordadas e discutidas nesse arcabouço teórico-metodológico.

A autonomia dos intelectuais, não apenas no sentido de posicionarem-se independentemente dos poderosos, mas também de serem provenientes de diferentes classes sociais se torna interessante para a própria definição sociológica que parece fugir dos padrões tipológicos convencionais. Sobre este aspecto da autonomia Wasserman (2015) destaca:

O termo intelectual não evoca multidão em parte alguma do mundo, considerado um “pequeno mundo estreito”, pode abarcar um grupo, uma categoria ou, simplesmente, indivíduos sem uma relação necessária entre as ideias que defendem e o lugar que ocupam no sistema produtivo, o que remete a uma sugestiva reflexão a respeito da “relativa autonomia” do aparato superestrutural (WASSERMAN, 2015, p. 68).

As teses de autonomia do *campo intelectual* remetem, de um lado, à noção de um mundo com regras próprias, sem relação necessária com outros âmbitos da vida humana. De outra parte, recupera-se a noção do intelectual em sua torre de marfim como um sujeito isolado que contempla o mundo exterior, adotando uma atitude de indiferença e de distanciamento, com rejeição ao compromisso social. Sobre isso Wasserman (2015) faz a seguinte consideração:

[...] as duas proposições evidenciam fragilidades no plano real: se a definição de intelectual não está dada pelas atividades exercidas por aqueles que se ocupam do “mundo das ideias”, mas pela função que exercem na sociedade, assim também não é admissível a existência de intelectuais isolados em suas atividades e sem envolvimento com os assuntos públicos. Além disso, a autonomia dos intelectuais, como indivíduos ou como grupos, precisa ser relativizada no sentido de que não há plano das ideias completamente independente dos demais aspectos da sociedade (WASSERMAN, 2015, p. 69).

Conforme destacado, embora o conceito de intelectual abranja definições variadas cada qual com implicações políticas distintas, há uma percepção própria deste conceito presente no senso comum. Para grande parcela do povo, em geral, a palavra remete a um indivíduo dedicado sobretudo ao mundo das ideias, dos estudos, cuja posição elevada em relação aos demais permite que ele realize uma análise mais aprofundada, complexa e neutra do contexto sociocultural.

Frente a este cenário marcado por várias leituras e entendimentos sobre o conceito e a função deste personagem histórico na sociedade, antes de tratar especificamente sobre o aspecto da autonomia do intelectual, faz-se necessário, por uma questão metodológica, abordar, portanto, a compreensão e a função deste agente em questão. Neste sentido, o trabalho realizado por Gramsci sobre este agente social será de fundamental importância e norteará o rumo desta reflexão.

Em sua análise da sociedade italiana e de outras sociedades em 1933, este pensador estudou profundamente o papel do intelectual nessa sociedade. E, partir desse estudo, da sua compreensão, reelabora um novo conceito de intelectual com função bem definida na sociedade: o intelectual orgânico.

O conceito de intelectual orgânico<sup>12</sup> de Antonio Gramsci, porém, está no sentido

---

<sup>12</sup> A partir da reflexão de Gramsci (2001) sobre intelectual orgânico: que este não é autônomo, mas, como todo grupo social gera seus intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função e também social e

contrário da noção de intelectual do senso comum. O adjetivo orgânico pode ser compreendido por meio de dois sentidos que se complementam: organicidade e organização. Segundo Gramsci, “todo grupo social cria para si uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político” (GRAMSCI, 2001, p.15). A partir dessa sua afirmação, ser intelectual significa estar organicamente associado a uma classe. Ao estabelecer o vínculo necessário dos intelectuais a um grupo social determinado, Gramsci refuta a ideia de uma neutralidade política deste agente social, afirmando daí seu papel ativo na luta de classe.

Em seu projeto de análise, o autor faz a distinção entre intelectuais orgânicos, característicos da ordem social burguesa, aos que irá chamar de intelectuais tradicionais, uma categoria preexistente às sociedades capitalistas que representa na contemporaneidade uma continuidade histórica que não foi interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas (GRAMSCI, 2001). Ainda para este autor, os intelectuais tradicionais se põem a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante. Posição essa que tem consequências políticas e ideológicas importantes, ao configurar o senso comum em torno do papel dos intelectuais de modo geral. Como expressão concreta desse pensamento, argumenta:

Toda filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com esta posição assumida pelo conjunto social dos intelectuais e pode ser definida como a expressão desta utopia social segundo a qual os intelectuais acreditam ser “independentes”, autônomos, dotados de características próprias etc. (GRAMSCI, 2001, p. 17).

Em sua análise sobre este personagem histórico, o autor destaca que o grande erro metodológico no esforço de definição do conceito de intelectual é a busca de um “critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, em vez de buscá-lo no conjunto do sistema de relações no qual estas atividades (e, portanto, os grupos que as personificam) se encontram no conjunto geral das relações sociais ” (GRAMSCI, 2001, p. 18). A partir desse ponto de compreensão, a formulação teórica do pensamento gramsciano acontece no sentido de compreender a função de intelectual dentro da ordem burguesa, destacando, portanto, seu vínculo classista.

É importante também destacar que, diferentemente de todas as análises, leituras e compreensões feitas até então, sobre o conceito de intelectual, está a visão de Gramsci, que

---

político; que este também possui uma função política e que no mundo moderno a educação técnica estreitamente ligada ao trabalho industrial, mesmo ao mais primitivo e desqualificado, deve constituir-se a base do novo tipo de intelectual. Nota-se que o intelectual orgânico não está somente a serviço da transformação sociopolítico-econômico. Podendo este agente, também, estar a serviço da conservação, já que este está sempre a serviço da classe que o gerou e possuindo função política.

destaca algo completamente revolucionário ao afirmar que “todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais”, em referência ao fato de que em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora” (GRAMSCI, 2001, p. 18). Para este autor, a diferença que caracteriza um intelectual orgânico em termos de sua função é, portanto, a organização do grupo social a qual este pertence e não meramente o exercício das atividades intelectuais. Os intelectuais orgânicos seriam, nessa concepção, provenientes de classe social que os gerou como especialistas e como dirigentes, sujeitos que ocupam posição estratégica para buscar hegemonia do grupo social ao qual pertencem.

Neste cenário marcado pela dicotomia em relação à função do intelectual, Gramsci propõe a filosofia da práxis, concepção esta que não separa teoria e prática. A partir dessa reflexão, aborda sobre a realidade italiana, sobre a dinâmica das sociedades capitalistas visando a uma transformação radical da sociedade. Para isso, apresenta estratégias alternativas no intuito de transformar a correlação de forças entre as classes dominantes e dominadas, subalternas. Nessa análise profunda da sociedade historicamente em questão, o autor também criticou a perspectiva marxista economicista de revolução, focada basicamente no desenvolvimento das forças produtivas. Em contrapartida, propõe uma análise centralizada da superestrutura, considerando sua força na manutenção da ordem burguesa e das outras classes dominantes preexistentes nas diversas sociedades históricas da humanidade.

Gramsci procura explicar o desenvolvimento da superestrutura em dois planos que, na verdade, para ele, são inseparáveis. O conjunto de organismos denominados popularmente como privados, correspondentes à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda a sociedade, é nomeado de sociedade civil, enquanto o domínio direto ou de comando que se expressa no Estado, ou no governo jurídico, trata-se por sociedade política (GRAMSCI, 2001). Assim, no entendimento do autor, dentro desses planos os intelectuais orgânicos dos grupos dominantes exercem o papel de funcionários da manutenção da ordem burguesa, atuando na construção de um consenso social de que as classes dominantes possuem um papel histórico de liderança, apresentando-as como representantes legítimas da totalidade da sociedade. Esse consenso seria construído ideologicamente no plano da sociedade civil, mas teria a fragilidade própria de ser um projeto parcial de sociedade. Assim, diante da possibilidade da ocorrência de dissenso por parte dos subalternos, frisa o autor:

[...] o aparelho de coerção estatal [...] assegura ‘legalmente’ a disciplina dos grupos que não ‘consentem’, [...] sendo constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo (GRAMSCI, 2001, p. 21).

A partir dessa visão, percebe-se a amplitude do entendimento do conceito de intelectual nas formulações de Gramsci, já que intelectuais orgânicos, sendo funcionários da construção da hegemonia tanto através de consenso como de coerção, não são apenas jornalistas, estudiosos e políticos, mas também militares, policiais etc.

Para este autor, existem intelectuais vinculados às classes dominantes e intelectuais orgânicos associados às classes dominadas, subalternas, e a atuação dessa se dá no sentido da elaboração de uma contra-hegemonia. Nesse processo de disputa um passo fundamental na estratégia revolucionária se faz necessário a efetivação de uma reforma intelectual e moral, ou seja, uma transformação da concepção de mundo através da luta cultural contra-hegemônica (GRAMSCI, 2001). Aqui é importante destacar que, embora o autor faça uso da metáfora da base/superestrutura em seu projeto teórico, ele não concebe a cultura como algo isolado ou sem importância da realidade. É claro em seus escritos que cultura e política são elementos inseparáveis, possuindo assim um papel decisivo na manutenção da sociedade de classes. Portanto, a partir dessa compreensão, a organização dos intelectuais orgânicos subalternos em aparelhos privados de hegemonia, para Gramsci, é fundamental no processo de disputa contra-hegemônica e para a reforma do senso comum, visando assim a construção de uma concepção de mundo alternativa e crítica passo este importante na luta por uma nova realidade social.

Analisando sobre agentes e seus instrumentos no escrito *Literatura e vida nacional*, Gramsci destaca a função da literatura e dos escritores nesse processo de disputa por hegemonia. Reflete sobre o porquê a literatura italiana de uma determinada época não era apreciada pelas classes populares, enquanto que autores de outros países e bem mais antigos como o filósofo René Voltaire conseguiam vantagens. O autor afirma que tal fato é claramente constatado pelo grande distanciamento entre as ideias transmitidas nos livros dos escritores italianos e a concepção de mundo e os valores morais na Itália. Para ele, o erro desses literatos foi impor valores com os quais o povo italiano não conseguiam se identificar. Neste sentido, o autor propõe que o caminho tomado por estes escritores deveria ter sido o de elaborar os valores já existentes, aprofundar na cultura popular e dialogar com seu mundo moral e intelectual.

Em resumo, para Gramsci, o princípio base de uma literatura nova e progressista deve ser histórica, política e popular, portanto, compreendendo-a na visão de que:

A arte é sempre ligada a uma determinada cultura ou civilização e que – lutando para reformar a cultura – consegue-se modificar o ‘conteúdo’ da arte, trabalha-se para criar uma nova arte, não do exterior [...], mas do interior, visto que se modificou todo homem na medida em que se modificam seus sentimentos, suas concepções e as relações do qual o homem é necessária expressão (GRAMSCI, 1968, p. 64).

Gramsci, com essa afirmação, mostra-se contrário à ambição da transmissão de uma arte

revolucionária que possa atuar como linha de frente política, iluminando, assim, as mentes dos homens no caminho da transformação social. Ainda segundo este autor, não seria a nova arte, imposta externamente ao povo, a responsável por criar uma nova humanidade, mas cabendo às próprias pessoas a importância de criar uma nova sociedade. “Perceber a moralidade, a cultura e os sentimentos populares não como “algo estático, mas como atividade contínua em desenvolvimento” (GRAMSCI, 1968, p. 26) é fundamental para construir um pensamento social crítico – um sentido palpável para a ideia de uma nova humanidade.

Segundo Gramsci, esse caráter vanguardista, elitista, da arte estaria relacionado com o afastamento organizado entre intelectuais e a classe popular:

Os intelectuais não saem do povo, ainda que acidentalmente alguns sejam de origem popular; não se sentem ligados ao povo [...] não o conhecem e não percebem suas necessidades, aspirações e seus sentimentos difusos; em relação ao povo, são algo destacado, solto no ar, ou seja, uma casta, não uma articulação – com funções orgânicas – do próprio povo (GRAMSCI, 1968, p. 106).

Diante desse cenário de separação, na visão de Gramsci, é fundamental que as classes populares então produzam seus próprios intelectuais orgânicos. Ainda que este autor considere como intelectuais orgânicos subalternos aqueles originários de outros grupos sociais que se associem aos seus interesses na luta de classes (por exemplo, os setores médios), é de grande importância para o fortalecimento desses grupos a sua auto-organização.

Os intelectuais orgânicos seriam, nessa concepção, provenientes de classe social que os gerou como especialistas e como dirigentes, sujeitos que ocupam posição estratégica para buscar hegemonia do grupo social ao qual pertencem. Para este pensador, todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais (GRAMSCI, 2001, p. 18).

### **1.8 Os intelectuais orgânicos e a organização da cultura**

Após abordar a relevante compreensão de Gramsci sobre a questão da autonomia, na qual afirma que estes agentes históricos são provenientes de classe social que os gerou como especialistas e como dirigentes, portanto, sujeitos que ocupam posição estratégica para buscar hegemonia do grupo social ao qual pertencem, não sendo assim, nessa condição, autônomos, destaca-se, dentro dessa concepção gramsciana, o papel fundamental e estratégico desenvolvido pelos intelectuais na formação da cultura e na transformação da sociedade.

Embora seja reconhecido a presença de homens de saberes, conhecimento, em todas as sociedades e lugares, conforme destaca Bobbio (1997), estando os sábios sempre presentes na história da sociedade, daí sua importância na cultura, mesmo sendo uma constatação antiga,

estando presente em todas as sociedades, foi a partir de Gramsci que se iniciou um estudo mais sistematizado e complexo, voltado especificamente para a relação deste intelectual e seu papel na formação e organização da cultura.

Antes de iniciar refletindo sobre o tema dos intelectuais e a cultura, faz-se necessário e importante fazer algumas considerações acerca de alguns elementos, conceitos, tidos como constantes e fundamentais no projeto teórico intelectual desse pensador. O ponto de partida de sua teoria tem como origem Marx e sua concepção acerca do desenvolvimento e funcionamento da sociedade capitalista, que é composta pela dualidade contraditória entre classe dominante e classe dominada, entre possuidores e despossuídos. A posse privada tanto da terra como dos meios de produção da vida material (infraestrutura da sociedade) tem, no plano da superestrutura ou da esfera ideológica e espiritual da sociedade, uma correspondência direta. Segundo Moraes (2011), Gramsci concorda com Marx que a classe que detém o poder material também detém o poder ideológico ou das ideias. E é exatamente este o ponto crítico que ele apropriou para aprofundar e desenvolver a sua teoria política.

Sua tese principal é que a superestrutura é a mantenedora das relações de classe e que essa dominação se efetiva pelos mecanismos de hegemonia do Estado e da sociedade. Sendo assim, para superar essa hegemonia, seria necessário desenvolver uma contra-hegemonia, o que pode ser conseguido se a classe trabalhadora, incluindo os intelectuais socialistas, realizarem a criação e o desenvolvimento de uma nova cultura em oposição à hegemonia burguesa. Nesse sentido, para este autor, o destaque para a transformação econômica e social está condicionada na superestrutura, tanto no campo dos valores e normas como na visão de homem e de mundo.

Em sintonia com esse pensamento, Barbosa (2004) destaca que, no decorrer dos seus estudos, o filósofo italiano dedicou-se à compreensão do movimento de re-fundação teórica da filosofia marxista, o qual se faz acompanhar por uma outra reorganização contemporânea: a da política como ciência. Ainda sobre isso, conclui:

Numerosos autores, como Portelli (1977), Barbosa (2004), Del Roio (2018), consideram a originalidade do pensamento gramsciano reside no tratamento analítico dado às noções de superestrutura e infraestrutura, bem como às relações que se estabelecem entre essas instâncias. Gramsci consagra a maior parte de seu tempo à descoberta dos processos inerentes à superestrutura: as relações de hegemonia, as relações entre superestrutura, ampliando a definição de Estado (considerando que este incorpora a sociedade política e a sociedade civil), a caracterização do bloco histórico e a função a ser exercida pelos intelectuais neste sistema (BARBOSA, 2004, p. 100-101).

O conceito de bloco histórico tem sua origem em Georges Sorel, teórico francês do sindicalismo revolucionário. Gramsci, porém, desenvolve e amplia sua noção, fazendo desse conceito uma categoria fundamental no pensamento em processo dos Cadernos. A colocação



desse termo apresenta duas questões essenciais a partir do marxismo de Gramsci: a questão das ideologias (ou superestruturas) e a questão da história ético-política, a partir da elaboração de Croce.

Sobre esse conceito Gramsci (2001) afirma que:

Quando a relação entre intelectuais e massas populares, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados ocorre por meio de uma adesão orgânica na qual o sentimento paixão se torna compreensão e, portanto, saber (não mecanicamente, mas de forma viva), apenas então se cria uma relação real de apresentação e se “realiza a vida do conjunto, a única que é força social” e se cria, assim, o “bloco histórico” (Q 4, 33, p. 452)

Noutra passagem dos Cadernos assevera: “as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, distinção entre forma e conteúdo puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma, e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais” (Q 7 21.869). Assim, através do conceito de bloco histórico em conexão com o de ideologia, Gramsci renova criticamente a concepção marxiana corrente da relação estrutura-superestrutura, na qual a segunda servia de mero reflexo da primeira.

Gramsci passa a fazer uso do termo em sentido conjuntural, isto é, bloco histórico, que para ele tem a compreensão da relação entre estrutura e superestrutura, entre teoria e prática, entre forças materiais e ideologia, ou ainda de formação social no sentido marxiano. Gramsci rejeita toda visão determinista e mecanicista desta relação. Para este autor não existe uma estrutura que mova de modo unilateral o mundo superestrutural das ideias. Não há uma simples conexão de causa e efeito, mas um conjunto de relações e reações recíprocas que devem ser estudadas em seu concreto desenvolvimento histórico.

Com o objetivo de explicar teoricamente o processo pelo qual a classe subalterna adota uma estratégia de guerra de posição<sup>13</sup> e refaz as forças sociais visando a construção de um novo Estado, Gramsci desenvolveu o conceito de bloco histórico. Esse conceito teria um caráter revolucionário devido à sua ênfase na unidade e na coerência das ordens político e social. Em outras palavras, “foi uma defesa intelectual contra a cooptação pelo transformismo” (COX, 1994, p. 56).

Gramsci (2001) conceitua bloco histórico como sendo a unidade entre prática e teoria,

---

<sup>13</sup> Antonio Gramsci, nos seus Cadernos do Cárcere, desenvolve a categoria de “guerra de posição”. Pode-se dizer que (a guerra de posição) é o ponto de conexão entre a estratégia e a tática, seja em política, seja na arte militar. A expressão filosófica-política de guerra de posição seria uma ação tomada no sentido de infiltrar-se na trincheiras “inimigas”, a fim de exercer influência e materializar a estratégia de luta. Assim, os intelectuais aí infiltrados não somente traçariam e concretizariam a estratégia de participação no poder como também seriam elementos táticos na “manobra” de conquista de posições de importância na “fronteira”. A “fronteira” seria o local para onde estariam apontadas as armas de combate: na guerra de posição se apontam e concentram as armas em um determinado ponto estratégico. Essa é a tática. Dessa maneira, pode-se minar a posição “adversária” com o mínimo desperdício de energia, sem dispensar as ações (GRAMSCI, 1975, p. 1615).

entre “natureza e espírito” ou “estrutura e superestrutura”, “unidade dos contrários e dos distintos” (Q13, § 10, p. 1569, C; Q8, §61, p.977, A). Nesse sentido, o termo adquire, aqui, concretude no que se refere à questão da transição, ou sociedade de transição. Gramsci classificaria tal bloco como “histórico” porque seria aberto à perspectiva histórica, não porque designaria um momento histórico específico.

Portanto, bloco histórico no pensamento gramsciano é um conceito histórico, analítico e dialético na medida em que a interação de seus elementos cria uma unidade maior, unidade dos contrários e dos distintos (GRAMSCI, 2001). Nesse sentido, nota-se mais uma vez que, para Gramsci a sociedade se apresenta como uma totalidade que deve ser abordada em todos os seus níveis.

A partir dessa compreensão, cabe ressaltar que, para Gramsci, um bloco histórico não pode existir sem uma classe social hegemônica. Ou seja, uma situação na qual uma classe hegemônica é a classe dominante em um determinado país ou formação social, o Estado – em seu sentido ampliado – mantém a coesão e a unidade dentro do bloco mediante a difusão de uma cultura comum. Por outro lado, um novo bloco se forma quando uma classe subalterna estabelece sua hegemonia sobre os outros grupos subordinados. Este processo requer um longo diálogo entre os líderes e os seguidores dentro de uma classe que aspira a hegemonia, o que também já remete ao papel dos intelectuais dentro da lógica gramsciana.

Para Gramsci, os intelectuais desempenham um papel fundamental na construção de um bloco histórico. Eles não fazem parte de um estrato social distinto que paira sobre as classes sociais, mas se encontram ligados às classes sociais. Na verdade, eles desempenham a função de desenvolver e sustentar as imagens mentais, as tecnologias e as organizações que mantêm coesos os membros de uma classe e de um bloco histórico em uma identidade comum.

Sobre este termo, Portelli destaca que o conceito de bloco histórico é hoje considerado como um dos elementos mais importantes do pensamento gramsciano, podendo ser analisado sob um triplo aspecto: a) o estudo das relações entre estrutura e superestrutura; b) o ponto de partida para a análise da maneira pela qual um sistema de valores culturais assimila, socializa e integra um sistema social; c) como se desagrega a hegemonia da classe dirigente, se edifica um novo sistema hegemônico e se cria um novo bloco histórico. É neste aspecto que está mais ligada a ação política e o papel fundamental do intelectual orgânico (PORTELLI, 1977).

A partir dessa afirmação, mostra-se a fundamental necessidade da compreensão dos conceitos gramsciano de hegemonia e intelectual orgânico, termos esses profundamente interligados, podendo que, assim dizer, inseparáveis, não existindo isoladamente no pensamento de Gramsci e no processo de construção do novo bloco histórico.

Hegemonia, etimologicamente, significa liderança, derivada diretamente do termo grego *hêgemonia* (liderança), que por sua vez, vem do verbo *hêgeisthai* (liderar). O termo, no entanto, ganhou um segundo significado a partir da reflexão teórica de Gramsci, passando a um tipo específico de dominação.

A noção de hegemonia foi criada no seio da tradição marxista para refletir as diversas configurações sociais que se apresentavam em diferentes contextos no tempo e no espaço. Apesar de ter suas origens na social-democracia russa e em Lênin, conforme destaca Alves (2010), é Gramsci que apresenta uma noção de hegemonia mais elaborada e adequada para pensar as relações sociais, sem cair no materialismo vulgar e no idealismo encontrados na tradição.

Embora Lênin nunca tenha falado diretamente sobre hegemonia, Gramsci atribui a ele a origem deste conceito e tem grande influência em seu pensamento e em sua ação política (COUTINHO, 1992). Ainda sobre isso, destaca Luciano Gruppi, “o ponto de contato mais constante e mais enraizado de Gramsci com Lênin seria o conceito de hegemonia” (GRUPPI, 1978, p. 1).

Portelli (1977), mesmo reconhecendo alguns pontos de aproximação do conceito de hegemonia em Gramsci e Lênin, como a sua base de classe, a sua organização intelectual, a necessidade de ampliar a base social da classe fundamental e a análise da correlação de forças na disputa pela hegemonia, aponta diferenças fundamentais nas noções de hegemonia destes autores. Enquanto Lênin se refere apenas à ditadura do proletariado ao falar de hegemonia, enfatizando seu caráter coercitivo, Gramsci destaca a importância de formar classe dirigente que se mantenha pelo consentimento das massas e não apenas pela força coercitiva. Ademais, Gramsci sublinha a importância da direção cultural e ideológica, o que é considerado por Portelli como o maior ponto de ruptura entre os dois autores. Afinal, Lênin insiste no caráter puramente político da hegemonia.

Sobre essa diferença no entendimento do conceito, destaca, ainda, Portelli:

O problema essencial para Lênin é a derrubada, pela violência, do aparelho de Estado: a sociedade política é o objetivo e, para atingi-lo, uma prévia hegemonia política é necessária: hegemonia política porque a sociedade política é mais importante, em suas preocupações estratégicas, do que a civil {...} Gramsci, ao contrário, situa o terreno essencial da luta contra a classe dirigente na sociedade civil: o grupo que a controla é hegemônico e a conquista da sociedade política coroa essa hegemonia, estendendo-a ao conjunto do Estado (sociedade civil mais sociedade política). A hegemonia gramscista é a primazia da sociedade civil sobre a sociedade política (PORTELLI, 1977, p. 65).

Apesar dessa diferença fundamental, segundo Alves (2010), Gramsci tenta dar continuidade à noção de hegemonia leninista a partir do princípio teórico-prático que, segundo

este pensador, foi a grande contribuição de Lênin à filosofia da práxis na medida em que fez progredir a doutrina e a prática política. Assim, a consolidação de um aparato hegemônico remete à necessidade de unificação entre teoria e prática, à formulação de uma nova concepção do mundo.

Gramsci acentua que é comum um determinado grupo social, que está numa posição de inferioridade em relação a outro grupo, adotar a concepção do mundo deste, mesmo que ela esteja em contradição com a sua atividade prática. Ressalta ainda que esta concepção do mundo imposta mecanicamente pelo ambiente exterior é desprovida de consciência crítica e coerência, é desagregada e ocasional. Resultado disso é a adoção acrítica de uma concepção do mundo de outro grupo social; surge um contraste entre o pensar e o agir e a coexistência de duas concepções do mundo que se manifestam nas palavras e na ação efetiva. Gramsci, conclui que “não se pode destacar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção de mundo são, também elas, fatos políticos” (GRAMSCI, 1978, p. 15).

A partir dessa constatação, Gramsci afirma que o problema de toda concepção do mundo que se transformou em um movimento cultural, produzindo uma atividade prática, é justamente conservar a unidade ideológica de todo bloco social. Como exemplo desse fato, cita a Igreja Católica, que sempre lutou pela unidade doutrinal de toda a massa religiosa para que, em seu meio, as camadas intelectuais não se destacassem dos homens simples e não se formassem duas religiões. Assim, um movimento filosófico que pretenda ter alguma firmeza cultural deve evitar essa separação entre os intelectuais e a massa. Este princípio de unidade é semelhante ao que deve existir entre teoria e prática: os intelectuais devem participar da vida prática do grupo social que representam e do qual fazem parte, tornando coerentes os problemas levantados pelo grupo em sua atividade prática e formando um bloco social e cultural, formando o que Gramsci chama de intelectual orgânico, conforme destaca:

Diferentemente da posição católica, a posição da filosofia da práxis não busca manter os “simplórios” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os “simplórios” não é para limitar a atividade científica e para manter a unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais (GRAMSCI, 1978, p. 18).

Em outra passagem sobre isso afirma que: “A realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico” (GRAMSCI, 1978, p. 52).

Lênin e Gramsci acreditavam que a classe operária não chega à consciência crítica de maneira espontânea, não se torna independente por si sem organizar. Esta organização deve partir “de fora” e remete diretamente à questão política dos intelectuais, na medida em que para Gramsci, não existe organização sem intelectuais. Eles representam o elemento de ligação teórico-prática, o nexo que liga a estrutura à superestrutura. A importância de uma orientação externa ao grupo social se deve à necessidade de que a nova concepção do mundo não se limite à relação imediata operário-patrão, mas que possa abranger as relações de todas as classes sociais entre si e suas relações com o Estado; que proporcione uma visão global da sociedade e não a experiência imediata do proletariado (GRUPPI, 1978).

A partir dessa compreensão, Gramsci (1978) acentua a importância do partido político no mundo moderno, pois, segundo sua visão, no partido, os elementos de um grupo social econômico superam o momento do seu desenvolvimento histórico e se tornam agentes de atividades gerais, de caráter nacional e internacional. Assim, o partido político é visto por ele como o moderno príncipe de Maquiavel, responsável pela formação de uma vontade coletiva.

Diferente do que propôs Maquiavel, o príncipe do mundo moderno não pode ser um indivíduo concreto, mas um elemento complexo da sociedade que manifeste a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e fundamentada parcialmente na ação. Segundo Gramsci, este organismo complexo já é determinado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político a primeira célula na qual se aglomeram germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais (GRAMSCI, 1978).

A ampliação da base social da classe fundamental, através de um sistema de alianças e a conquista de outros grupos pelo consenso, constitui aspectos fundamentais para o estabelecimento de um aparato hegemônico. Desse modo, Gramsci aponta que a questão da hegemonia não deve ser entendida como uma questão de subordinação ao grupo hegemônico, mas, ao contrário, ela pressupõe que se leve em conta os interesses dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que estabeleça uma relação de compromisso e que faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa. Ele aponta que esses sacrifícios nunca envolvem os aspectos essenciais do grupo hegemônico, pois se a hegemonia é ético-política, ela é também econômica (GRAMSCI, 1978).

Um outro aspecto importante no debate sobre a implantação de um aparato hegemônico é que:

O recurso às armas e à coerção é pura hipótese de método e a única possibilidade concreta é o compromisso já que a força pode ser empregada contra os inimigos, não contra uma parte de si mesmo que se quer assimilar rapidamente e do qual se requer o entusiasmo e a boa vontade (GRAMSCI, 1978, p. 33).

Sobre isso, Portelli (1977) acentua que a hegemonia não é exercida sobre toda a sociedade, mas somente sobre as classes aliadas, e para conter as classes opositoras a classe dirigente usa da força. É por isso que se pode falar de uma classe dirigente e dominante ao mesmo tempo. Conforme escreve Gramsci:

A supremacia de um grupo se manifesta de dois modos, como “domínio” e como direção “intelectual e moral”. Um grupo social domina os grupos adversários, que visa a “liquidar” ou a submeter inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados. Um grupo social pode e, aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (esta é uma das condições fundamentais inclusive para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente nas mãos, torna-se dominante, mas deve continuar a ser também {dirigente} (GRAMSCI, 2002, p. 62-63).

Segundo Portelli, o aspecto essencial da hegemonia é justamente a criação de um bloco ideológico que permite à classe dirigente manter o monopólio intelectual através da atração das demais camadas de intelectuais. Ele acentua que esse monopólio ideológico garante não apenas que a classe fundamental exerça sua função dirigente, mas também sua função dominante, como no caso do “transformismo”, o qual seria a absorção dos intelectuais dos grupos inimigos e a decapitação da sua direção política e ideológica (PORTELLI, 1977).

Portelli (1977) ressalta que se as classes subalternas desejam criar um novo bloco histórico, devem desenvolver seu próprio aparato hegemônico, com uma direção política e ideológica própria. Para isso, o primeiro passo seria romper com o sistema hegemônico da classe dirigente e a ideologia dominante. Além disso, o novo grupo social em emergência deve formar sua própria camada de intelectuais, que já está ligada à vida prática do grupo, e por isso, pode fornecer uma concepção do mundo coerente com essa prática e dar clareza da função histórica desse grupo, seus intelectuais orgânicos. Gramsci (1978) destaca que todo grupo social que se desenvolve no sentido do domínio deve tentar assimilar os intelectuais tradicionais, os representantes da estrutura econômica anterior e elaboradores do sistema hegemônico da classe dominante.

A hegemonia cultural, compreendida na chave marxista e a partir da visão de Gramsci, é um conjunto de ideias dominantes de uma determinada conjuntura social, política, econômica e também cultural, cumprindo assim, um papel fundamental na relação entre as classes. A contribuição do conceito Gramsciano está em afirmar que a autoridade e suas diferentes formas de coerção envolvem artifícios muito mais sofisticados que a violência. Ela não é permanente, mas o Estado e seus líderes são o resultado desse somatório de forças em disputa.

Neste jogo estão presentes a sociedade civil e a sociedade política. As duas se influenciam mutuamente, e o governo é o resultado das ideias dominantes. Segundo

Mochcovitch, o conceito de hegemonia representa talvez a contribuição mais importante de Gramsci à teoria marxista. Hegemonia é o conjunto das funções de domínio e direção exercido por uma classe social dominante, no decurso de um período, sobre outra classe social e até sobre o conjunto das classes da sociedade. A hegemonia é composta de duas funções: função de domínio e função de direção intelectual e moral, ou função própria de hegemonia (MOCHCOVITCH, apud DANTAS, 2015).

Por fim, o conceito de hegemonia envolve sempre a relação entre o Estado, a sociedade civil, as formas materiais de produção e as estruturas ideológicas e jurídico-políticas. Para Gramsci, a superestrutura possuía grande influência sobre a estrutura, assim, os intelectuais e as ideias que divulgam alteram a maneira como os homens se relacionam com a política e com os meios de produção. E o proletariado, em sua concepção, para alcançar a revolução, tinha que conquistar, também, a hegemonia das ideias. Para isso, o papel dos intelectuais, da cultura e da função da escola é fundamental neste processo de transformação social que deve passar pela produção de ideias e estilos de vida hegemônicos.

Tendo discorrido sobre bloco histórico e hegemonia, a partir de agora, aborda-se sobre o último conceito central gramsciano, o de intelectual orgânico e sua estreita vinculação com a questão da formação cultural, cabendo a esse agente social papel estratégico na organização da vida cultural e na articulação da classe trabalhadora na construção de um novo bloco. Questão essa, a formação da cultura, que segundo a compreensão de Barbosa, apresenta-se também como sendo “um aspecto que parece caracterizar toda a vida e obra de Gramsci” (BARBOSA, 2004, p. 101).

Em *Intelectuais e a Organização da cultura* (1985), Gramsci apresenta como tese central o conceito de intelectual orgânico. Para o filósofo, o intelectual é membro de um grupo social autônomo e possui uma função social de mediação, porta-voz entre os grupos sociais ligados ao mundo da produção. Conceitualmente, Gramsci afirma:

Por intelectual, cabe entender não somente essas camadas sociais tradicionalmente chamadas de intelectuais, mas em geral toda a massa social que exerce funções de organização em um sentido amplo: seja no plano da produção, da cultura ou da administração pública (GRAMSCI, 1985, p. 11).

Na elaboração do seu estudo acerca do conceito intelectual, Gramsci construiu um arcabouço teórico-metodológico que parte da crítica às teorias de Benedetto Croce, um dos principais teóricos do idealismo italiano, que influenciou decisivamente nas concepções de mundo daquele país e, também, ao tipo de intelectual estudado por ele.

A partir dessa crítica, os escritos gramscianos pretendiam superar a superficialidade das

teorias existentes, apresentando teses de maior significado, sobretudo no campo ideológico e de organização social do socialismo enquanto projeto político-econômico.

Nesse sentido, Gramsci reconhecia na categoria intelectual uma das teses centrais na compreensão da dinâmica político-social no interior das relações produtivas. Isto porque, segundo ele, todo grupamento social, ao mesmo tempo em que possui uma função no mundo da produção, de certo modo, constrói os seus intelectuais responsáveis por representar organicamente sua classe. Concomitante a esta representação, os intelectuais constroem uma consciência da importância do seu papel de classe (BARBOSA, 2002).

No primeiro Caderno, Gramsci afirma que a formação desigual das transformações políticas e culturais ocorridas em seu país, a Itália, trouxe como consequência uma diferente estruturação das classes intelectuais e uma assimetria de sua relação com o Estado. Para este autor, de acordo com determinado desenvolvimento de um país, ou região, se encontrará um tipo de intelectual. Por exemplo, na região sul da Itália, onde predominava a dominação político-econômica dos grandes proprietários de terra, o tipo de intelectual era de caráter tradicional e a sua função política consistia em fazer do aparelho de Estado um intermediário entre as massas camponesas e os proprietários de terra. Enquanto na região norte do país, onde se intensificava a instalação do modelo capitalista de produção, um outro tipo de intelectual, de caráter moderno e de formação técnico-industrial, que servia de vínculo entre a massa operária e a classe capitalista. Nessa visão, cada modelo de desenvolvimento irá produzir um tipo de intelectual.

Segundo Barbosa (2004), esta afirmação de Gramsci vem acrescida de uma outra: os indivíduos, independentemente das atividades sociais que desempenham, possuem uma determinada maneira de pensar o mundo e agir dentro dele. Todos os homens constroem, pois, uma percepção filosófica do mundo.

Consequência dessa afirmação, Gramsci transforma a filosofia como centro de elaboração de toda uma percepção humana do mundo, uma vez que confere juízos de valor às várias manifestações do homem, que podem se concretizar de forma consciente ou inconsciente, crítica ou acrítica, conforme destaca este pensador. Ao frisar que a partir dessa compreensão de que todos os homens são filósofos e consegue elaborar esta interpretação de mundo pela dimensão filosófica própria do ser humano, Gramsci acentua que essa capacidade é construída socialmente pela participação desses sujeitos nos grupamentos sociais que são dotados de uma identidade cultural e política. Daí este autor aproxima sua concepção de filosofia com uma percepção do mundo concebido através das inter-relações sociais estabelecidas pelos indivíduos em sociedade.



Esta funcionalidade social e política, atribuída à filosofia, era classificada por Gramsci como filosofia da práxis. Conforme frisa Barbosa (2004), esta, enquanto arcabouço teórico-metodológico apresenta, como principal objetivo, o combate ao marxismo vulgar nas suas tendências ortodoxas e ecléticas.

A filosofia da práxis apresentada por Gramsci surge em contraposição aos filósofos que até então, limitavam-se apenas a interpretar o mundo sem a pretensão de transformá-lo de modo efetivo nos aspectos político-econômico e cultural. Nessa concepção gramsciana existe uma estreita relação entre filosofia da práxis e uma concepção subjetiva do homem; compreensão essa que enxerga os indivíduos como sujeitos protagonistas de sua própria história. Sobre essa filosofia de Gramsci, Semeraro sintetiza:

A originalidade da filosofia da práxis consiste no fato de ser uma teoria que leva adiante as dimensões da subjetividade da filosofia moderna, sem fazer concessões às tendências especulativas de qualquer sistema de pensamento, mas voltando-se para a transformação das estruturas por meio da consciência nunca separada dos condicionamentos sociais e dos conflitos de classe (SEMERARO, 1999, p. 155).

A filosofia da práxis pode ser compreendida como um projeto social, que a partir da história reconhece e valoriza os indivíduos no processo das organizações das relações ético-políticas que permeiam a dinâmica da estrutura e superestrutura. Essa compreensão revela que Gramsci reconhece a filosofia da práxis como um instrumento de superação de uma concepção acrítica do mundo, fundamentada a partir de elementos retirados do senso comum. Porém, na concepção gramsciana o senso comum se constitui num ponto inicial de construção dessa nova concepção de mundo, uma vez que agrega noções iniciais que servem de objeto de reflexão para sua posterior substituição por uma visão mais totalizada e homogênea. Segundo Barbosa:

Portanto, Gramsci considerava a filosofia da práxis como sendo a própria concepção materialista, histórica e dialética, proposta pelos teóricos do marxismo, proposta pelos teóricos do marxismo – Marx, Engels e Lênin – fornecendo um substancial arcabouço teórico e reflexivo para análise de problemas históricos vivenciados pelo filósofo italiano (BARBOSA, 2004, p.103).

A filosofia da práxis, enquanto proposta de emancipação do homem através do fortalecimento do seu protagonismo político, apresenta um duplo movimento: primeiramente, marca sua crítica ao senso comum, elaborando daí as bases do bom senso e, em segundo lugar, articula uma crítica contundente aos intelectuais que dão sustentação à ideologia dominante.

Será a partir desta segunda dimensão da filosofia da práxis que reside o papel relevante dos intelectuais orgânicos. Para Gramsci, o seu papel consiste em se tornarem a vanguarda de articulação e liderança das massas, contribuindo para a elaboração de uma visão de mundo mais totalizada e liberta de toda e qualquer opinião fragmentada (GRAMSCI, 2001).

A partir dessa crítica, Gramsci desenvolveu uma importante reflexão de caráter político-pedagógico em torno do papel do intelectual, sobretudo deste em relação ao desenvolvimento da cultura em geral e da educação.

Tendo seu embasamento teórico alicerçado nos princípios da tradição socialista e liberal-democrática, esse pensador italiano elaborou uma crítica original da organização escolar tradicional e formulação de um novo princípio educativo. Conforme destaca Barbosa (2004), a análise de Gramsci em torno da educação possui uma relação direta com sua concepção de intelectual e do papel deste agente na formação e no desempenho da hegemonia e da contra-hegemonia.

Conforme destaca Barbosa (2004), essa demarcação teórica de uma tipologia dos intelectuais permite a Gramsci nortear a partir deste ponto sua compreensão em torno da função a ser exercida pelos intelectuais, no interior da superestrutura e da infraestrutura, diretamente no seio da sociedade política ou na sociedade civil.

Gramsci (1985), no sentido político, compreende que os intelectuais exercem funções hegemônicas, representando os interesses do segmento dominante. A partir dessa crítica, ele propõe um novo papel a ser exercido pelos intelectuais; ou seja, apresenta um novo conceito, definindo como principal papel do intelectual o de articulador da sociedade e de todas as esferas da vida social.

Esta definição e função do intelectual apresentada por Gramsci (2001) se contrapõe a todas as tipologias de visão idealista e humanista, que compreendiam o intelectual apenas como um criador desinteressado ou mesmo filósofo esclarecido, produtor de uma filosofia pura, que não se deixaria envolver pelas relações sociais. Para Gramsci (2001), o intelectual deve ter a postura de organizador e mediador do consenso, mas não se transformando num ideólogo, porta-voz da classe no poder. Assim, esse intelectual orgânico deve contribuir, diretamente, para a formação de novos intelectuais políticos, qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política; ou seja, intelectuais preparados de desenvolver uma luta de classes hegemônica, em todos os aparelhos de hegemonia da classe dominante.

A partir dessa função do novo intelectual realizada por Gramsci, a cultura passou a ter papel fundamental nesse processo, pois ela tem uma tarefa de crítica à sociedade capitalista. Embasado nesse pressuposto, o autor apresenta uma nova relação entre política e cultura, entre os intelectuais e a sociedade. Assim, nesta perspectiva, ele atribui às instituições privadas da sociedade civil singular importância na propagação e realização de uma nova ética e moral no

seio da sociedade. Isto porque, segundo Gramsci (2001), é no interior de instituições como igreja, escola, sindicatos, jornais, famílias e outras, que se constrói toda uma concepção de educação e de formação cultural dos indivíduos. Deve-se, pois, observar o papel assumido pela educação realizada no interior desses espaços, refletindo se ela adquire uma posição ativista, de busca por uma emancipação humana ou se, ao contrário, reproduz os valores pertencentes à classe dominante.

### **1.9 Considerações**

A partir da abordagem teórico-metodológica da história intelectual, surgida no século XIX, o agente social caracterizado de intelectual, com suas ideias, discursos e ações, possui fundamental importância na elaboração do conhecimento, da cultura e da sociedade em geral. Ainda associado a este pressuposto, também está a dimensão de que esses homens de saberes, de conhecimento, não partiram do nada, ou seja, são resultado de uma construção histórico-social. Também foram influenciados por ideias, por outros pensadores anteriores e matrizes teóricas na produção de seu conhecimento.

No final do século XIX, na França, surge, a partir do fato classificado *Affaire Dreyfus* (1894-1906), uma nova concepção considerada como marco fundador de uma história dos intelectuais e da própria definição mais corrente de intelectual, que vincula ao termo a ideia de engajamento nas causas da vida pública.

A história intelectual é apresentada como uma abordagem teórica e metodológica na historiografia e na produção de conhecimento. É um campo de pesquisa da história que lida com a expressão, a preservação e mudanças nas ideias humanas ao longo do tempo. É também uma leitura e interpretação racional e científica do mundo social a partir dos agentes sociais, os intelectuais, suas ideias e influências na sociedade.

Em aproximações com esse aspecto da história intelectual, Gramsci afirma a importância desses agentes históricos. Indo além, destaca seu papel político na transformação da sociedade de classe e na elaboração de um novo bloco histórico. Isso a partir da tomada hegemônica da classe subalterna que se dará por meio dos intelectuais orgânicos.

A partir dessa abordagem e dos autores trabalhados até então, a referência à História Intelectual e em Antonio Gramsci, principalmente em seu conceito de intelectual orgânico. A escolha desses referenciais se justifica por suas originalidades em apresentarem novas possibilidades teóricas e metodológicas na compreensão desses agentes.

## **CAPÍTULO II - REFERENCIAIS TEÓRICOS DE INTELLECTUAIS CATÓLICOS PARA UMA PRÁTICA SOCIAL LIBERTADORA**

Como visto no capítulo primeiro, os agentes intelectuais são gerados e atuam em uma determinada realidade histórica e social. Ou seja, eles também são construídos historicamente. Recebem influência e também passam a influenciar novas concepções de visões e de mundo. Neste capítulo apresenta-se as mediações e correntes ideológicas que passaram a orientar o discurso e práticas de padres, bispos e intelectuais da Igreja católica a partir da década de 1960.

Aborda-se sobre o Concílio Ecumênico Vaticano II, analisando quais as reais causas e circunstâncias que levaram a Igreja a realizar esse grandioso evento nos anos de 1962 a 1965. Se foi motivada apenas pelo desejo de mudanças na sua estrutura interna, na doutrina e na prática pastoral para adaptar-se às exigências da sociedade moderna, ou se foi motivada por forças sociais, políticas e econômicas de então, uma vez que a instituição vinha perdendo forças e influências na sociedade, ou, ainda, pelo afastamento crescente de fiéis. Nesse sentido, busca-se analisar se a realização deste evento e suas conclusões tiveram o consenso ou não em acolher e aplicar seus encaminhamentos por parte dos seus membros. Assim, investiga se esse importante evento da Igreja se deu em clima de harmonia, ou marcado por conflitos e disputas ideológicas, dentre outras.

A partir dessa análise, investiga-se os primeiros resultados teóricos e práticos do Concílio Vaticano II, que foram as Conferências Episcopais de Medellín e Puebla. Destaca-se a influência dessas assembleias através dos seus documentos para a Igreja e, em especial, a nova visão e postura desta instituição frente aos grandes desafios sociais, políticos e econômicos da sociedade contemporânea. Também se estuda os documentos conciliares e pós-conciliar da Igreja sobre educação e, sobretudo, qual seu real interesse por essa área de fundamental importância no processo de construção dos diversos aspectos que compõem a sociedade.

### **2.1 Revolução e a crise urbano industrial e suas implicações na *Rerum Novarum***

Antes de tratar propriamente sobre o Concílio Vaticano II, considera-se necessário, para uma melhor compreensão histórica e metodológica, abordar, mesmo que de forma resumida, fatos históricos ocorridos na Europa que afetaram a relação da Igreja com o Estado, com a sociedade e, conseqüentemente, no interior da própria igreja. Mudanças sócio-política e cultural que levaram a Igreja a realizar o Concílio Vaticano I e, frente ao seu inexpressivo resultado, 93 anos após, a convocação do Concílio Vaticano II.

Com a crise do feudalismo e a consolidação do absolutismo, chegou à ascensão uma nova classe social, a burguesia. A sociedade medieval era organizada por estamentos: nobreza, clero e servos. Conforme resume Chalita (2005), pode-se dizer que no sobe-e-desce social *subiu* a burguesia, grande causadora e beneficiária das mudanças ocorridas; *desceram* a nobreza e o clero, que perderam seus espaços tradicionais na estrutura feudal; *permaneceram na mesma condição os camponeses e artesãos*, que continuariam a trabalhar arduamente a fim de garantir o mínimo para a sobrevivência.

Toda organização política, social e econômica vem acompanhada desde a sua origem de um conjunto de valores que, ao mesmo tempo, molda uma visão de mundo. Conforme destaca Chalita,

É bastante complicado estabelecer o que precede o outro – são as mudanças na vida cotidiana que interferem nas ideias ou são as ideias que interferem na vida cotidiana, nos valores, nas instituições? Na verdade, trata-se de um processo em que o mundo prático e o das ideias se alteram mutuamente (CHALITA, 2005, p. 180).

Foi o que ocorreu durante a Idade Moderna, que de certo modo pode ser vista como um longo processo de transição tanto das instituições políticas, econômicas e sociais como da mentalidade da população europeia, acabando por dar origem a uma realidade muito diferente daquela da Idade Média. O poder era transferido radicalmente de mãos; a situação social e econômica de um indivíduo não era mais determinada no momento de seu nascimento; o conhecimento deixou de ser acessível somente ao clero.

O mundo medieval estava profundamente ligado à Igreja e, portanto, apresentava uma visão teocêntrica (centrada em Deus) da realidade, ou seja, tudo se explicava a partir de Deus ou como sendo fruto de sua vontade: os fenômenos da natureza, a ordem social existente, a riqueza de uns e a miséria de outros, e assim por diante. Detentora do monopólio do saber nesse período e como intermediária de Deus na Terra, a igreja tinha o grande poder de instituir “verdades” como, por exemplo, a de que o mundo material não era importante, e sim o espiritual. Isso, aliado à experiência diária de rigidez social, dava ao homem medieval uma visão de mundo que valorizava a passividade e a obediência entre os cristãos.

A Idade Moderna também seria marcada por uma religiosidade cristã, mas outros aspectos da vida passariam a ser intensamente explorados. O homem moderno começava a dar mais importância a si mesmo dentro do contexto da natureza, valorizando progressivamente a sua condição humana e sua capacidade de intervir no todo. Desse modo, à visão teocêntrica do homem medieval daria lugar a uma visão antropocêntrica (centrada no homem) da realidade. Segundo Chalita (2005), essa mudança de perspectiva inter-relaciona-se com dois novos valores ou tendências da sociedade moderna:

*Individualismo* (valorização do indivíduo) – ligado à liberação do indivíduo, que se viu levado a competir com os outros por sua sobrevivência, e ao espírito de competição próprios da atividade comercial;

*Racionalismo* (valorização da razão) –intrinsecamente vinculado ao individualismo, pois para competir e crescer o indivíduo precisava, além de crer em si próprio, utilizar sua capacidade de observar, refletir e discernir o melhor caminho para alcançar seu objetivo, ou seja, colocar a razão como meio para alcançar os fins (CHALITA, 2005, p.181).

Associado ao renascimento comercial e urbano, está o Renascimento, com letra maiúscula. Termo que designa especificamente o movimento de renovação artística e intelectual iniciado na Itália no século XIV e que atingiu seu apogeu no século XVI, expandindo-se por toda a Europa. Marcada pelo antropocentrismo, surgia uma nova visão de mundo, originando o individualismo e o racionalismo na sociedade moderna. No âmbito cultural, sobretudo nas cidades mais prósperas, a produção artística e intelectual se acentuou muito.

O humanismo foi um dos elementos que caracterizaram e fundamentaram o Renascimento cultural. Dessa forma, a palavra *humanista*, que de início referia-se aos renovadores dos estudos universitários, passou a denominar todo intelectual ou artista que criticasse a cultural tradicional ou a renovasse com sua obra. Conforme sintetiza Chalita (2005, p.188): “Ser humanista, portanto, passou a significar, entre outras coisas, acompanhar as seguintes coordenadas: O homem é o centro do universo. O mundo natural é o reino do homem. O humano e seu entorno devem ser o centro das preocupações do homem. A vida ativa é mais importante que a contemplativa”. Essa postura antiescolástica e antimedieval dos artistas e intelectuais do Renascimento, em relação à diversidade de suas produções ou posições, muitas vezes contraditórias, levou-os a serem perseguidos, torturados e muitas vezes mortos.

Os enciclopedistas, pensadores do século XVIII, muito contribuíram para criar a imagem do Renascimento como um período que rompeu com a tradição medieval e todo tipo de ‘atraso’ humano. A partir desse movimento que possibilitou o surgimento de uma atitude científica, a Revolução científica; o racionalismo e, de certa forma, servindo de inspiração, de base, abrindo portas para o Iluminismo e a Revolução Francesa. Movimentos esses que, somados à Reforma Protestante, enfraqueceram a extensão do poder da Igreja Católica (CHALITA, 2005).

Conforme se constata, todos estes acontecimentos ocorridos a partir do final da Idade Média na história da humanidade afetaram, cada um com suas particularidades específicas daquele período, a estrutura externa e interna da Igreja. Mas, o que certamente provocou mais impacto e forçou a Igreja a repensar sua posição frente às questões sociopolíticas-econômicas, foi, certamente, a Revolução Industrial. Evento este que levou a Igreja se posicionar

oficialmente sobre as relações políticas e econômicas através da encíclica *Rerum Novarum*, a primeira na história da Igreja, tornando-se assim, as bases da chamada Doutrina Social da Igreja.

A Revolução Industrial foi considerada para as ciências humanas e para os historiadores, como Eric Hobsbawm (2014), como um período de grande avanço tecnológico, que ocorreu na segunda metade do século XVIII e que permitiu o desenvolvimento da indústria moderna. Possuindo sua origem na Inglaterra com o tempo, esse desenvolvimento espalhou-se para outras partes do mundo, como a Europa ocidental e os Estados Unidos. Assim, surgiu a indústria; e as transformações causadas por ela possibilitaram a consolidação do capitalismo.

O início da Revolução Industrial ocorreu pelo desenvolvimento da máquina a vapor que ocasionou profundas transformações no processo produtivo (a maquinofatura substituiu a manufatura). Processo esse que também impactou as relações de trabalho, gerando a proletarianização do trabalhador e a sua reação, estes cada vez mais explorados no contexto industrial.

A economia, em nível mundial, sofreu grandes transformações. O processo de produção de mercadorias acelerou-se bastante, já que a produção manual foi substituída pela utilização da máquina. Consequência direta deste processo foi o estímulo à exploração dos recursos da natureza de maneira excessiva, uma vez que a capacidade produtiva aumentou.

Muitos historiadores sugerem que a década de 1760 tenha sido o ponto de partida da Revolução Industrial na Inglaterra. Porém, existe muita controvérsia a respeito de sua datação de início. De toda forma, cabe destacar que o mais importante é compreender que a Revolução Industrial ficou marcada pelo desenvolvimento tecnológico e pelo uso das máquinas que transformou profundamente o estilo de vida humanidade e as relações sociais e culturais.

A Revolução Industrial representou um marco na história da humanidade – transformando as relações sociais, as relações de trabalho, o sistema produtivo – e estabeleceu novos padrões de consumo e uso dos recursos naturais. As consequências foram muitas e estão relacionadas à cada fase vivida no processo evolutivo das tecnologias que proporcionou a industrialização dos países.

Durante a Primeira Revolução Industrial, o modo capitalista de produção reorganizou-se. Conforme destaca Hobsbawm (2014, p. 79), as principais consequências da Revolução Industrial foram: substituição do trabalho humano por máquinas, o que ampliou o êxodo rural e intensificou o crescimento urbano; crescimento desenfreado das cidades, acarretando favelização, marginalização de pessoas, aumento da miséria, fome e violência; aumento significativo de indústrias, industrialização dos países e, conseqüentemente, da produção; a

consolidação do capitalismo e a expansão do imperialismo; organização da sociedade em dois grupos: a burguesia *versus* o proletariado.

Conforme já mencionado os impactos da Revolução Industrial foram muito além do aspecto da produção e da industrialização. Esse processo acabou gerando profundas mudanças na vida das pessoas, das instituições e, portanto, de toda a sociedade. Será a partir desse contexto pós-Revolução Industrial e suas implicações socioeconômicas que surgirá a Encíclica *Rerum Novarum*, do papa Leão XIII. Tal encíclica, publicada em 1892, é considerada a base da Doutrina Social da Igreja, pois se constitui como uma tomada de posição do Magistério romano sobre a questão social em uma época e contexto determinados: a Europa industrial do século XIX.

O século XIX foi um período determinante na história do Ocidente. Ele pode ser considerado como afirma Camacho (1995, p. 33) “o século de consolidação da sociedade moderna”. Um processo em curso na Europa desde a época renascentista e que se consolida com a Revolução Francesa<sup>14</sup> e a Revolução Industrial. Sobre estes dois importantes fatos históricos, Burns (1995, p. 478) sintetiza:

Na verdade, os dois acontecimentos que mais profundamente alteraram a forma da civilização ocidental foram a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. É com elas que começa a história moderna. Todos os principais fatos do século XIX e começos do século XX – a disseminação do liberalismo burguês e o êxito da economia da classe média, o declínio das antigas aristocracias fundiárias e o desenvolvimento da consciência de classe entre os trabalhadores urbanos – tiveram origem nessas duas revoluções. Elas determinam, em boa medida, o modo e as relações de produção, a forma de organização política, bem como sua respectiva legitimação ideológica

É neste contexto mais amplo que se insere a *Rerum Novarum* sobre a condição dos operários com a qual se confronta a encíclica no contexto da Revolução Industrial e do chamado catolicismo social.

Desde o final do século XVIII, vários pensadores foram desenvolvendo e propagando ideias de utopias socialistas, o que se convencionou chamar de “socialismo utópico”. A ele estão vinculados nomes como o do inglês Robert Owen (1771-1858) e os dos franceses Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) e Pierre Joseph Prudhon (1809-1865). Porém, é com Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) que esses ideais passam do plano

---

<sup>14</sup> A Revolução Francesa, que ocorreu em 1789, se constituiu como movimento que nasceu sob influências das ideias dos pensadores iluministas, dentre eles, o filósofo Voltaire (1694-1778), defensor aberto da reforma social, que usou suas obras para criticar a Igreja Católica e as instituições francesas do seu tempo; criticar os reis absolutistas, os privilégios e desmando do clero e da nobreza. Posições essas que continuaram por todo o século XIX e, acrescentando-se no século XX, contexto onde a Igreja Católica foi sendo criticada, dessacralizada e desacreditada pelos liberais, pelos comunistas e socialistas e também pelos radicais ateus.



meramente utópico e voluntarista para o plano científico e político com textos como o Manifesto do Partido Comunista (1848) e o Capital (1867) e com a organização política que se desenvolve a partir da Primeira Internacional dos Trabalhadores (1864) (REALE, 2004). Acontecimentos estes que foram fundamentais para a constituição e organização da classe operária no século XIX.

Embora não se possa negar que os movimentos e partidos socialistas tenham sido os primeiros e mais importantes aliados da classe operária, não foram os únicos. “Não se pode negar a importância do chamado “catolicismo social”, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, não obstante suas ambiguidades e contradições” (AUBERT, 1975, p. 141). Ainda sobre isso, o mesmo autor afirma que se é verdade que, a despeito da onda reacionária consecutiva à crise de 1848, Marx conseguiu organizar em 1864 a Primeira Internacional e animar numa comum esperança o proletariado industrial, ao passo que a maioria dos católicos e das autoridades eclesiásticas, até o fim do século, recusou-se a encarar a necessidade de reformas estruturais, considerando como sendo perigosamente revolucionários os esforços que visavam modificar institucionalmente a condição operária, “também é verdade que uma minoria mais clarividente de leigos, padres e bispos assumiu, de imediato, verdadeiras preocupações sociais, ao perceber que a questão operária colocava um problema não apenas de caridade mas sobretudo de justiça” (AUBERT, 1975, p. 141).

Conforme destacado acerca do caráter ambíguo e contraditório do chamado “catolicismo social”, vale mencionar que esta ambiguidade e contradição da Igreja deve-se ao fato, antes de tudo, de grande parte de seus integrantes e propagadores serem provenientes da aristocracia rural e dos adversários mais ferrenhos do liberalismo. Embora não se possa negar em absoluto sua real preocupação com a situação das massas operárias, sua ação social, em geral, além de ter um caráter bastante paternalista, era encarada como um meio de conseguirem a adesão das massas populares para sua causa, para sua luta contra a oligarquia burguesa anticlerical, por eles duplamente detestada: porque era anticlerical e porque pretendia substituir as antigas autoridades sociais pelo poder do dinheiro. Daí seu caráter reacionário, nostálgico e restauracionista (AUBERT, 1975).

O catolicismo social, sem deixar de ser antissocialista, nasce, fundamentalmente, como antiliberal, vinculando preocupações sociais com resistência antiliberal. Aos poucos, ele vai se desenvolvendo e se propagando pela Itália, França, Alemanha, Áustria e Bélgica e criando uma rede de articulação mediante publicações e contatos mais ou menos ocasionais. Merecem destaque aqui o Círculo de Estudos Sociais em Roma (1882) e a União Católica de Estudos Sociais em Friburgo (1884) (JÚNIOR, 2021).

Por meio desses grupos e de suas articulações, vai se desenvolvendo uma ampla reflexão sobre questões de economia social do ponto de vista da doutrina católica, em particular no que diz respeito à situação dos operários. Reflexão esta que, por um lado, explicita os princípios católicos da vida social e, por outro lado, orienta a ação dos católicos no que diz respeito à organização e à legitimação da vida social.

O papa Leão XIII (1878-1903) tinha grande interesse pela “questão social” em geral e pela “questão operária” em particular – já da época em que foi núncio apostólico na Bélgica (1843-1846) e bispo de Pérugia (1846-1877). Neste sentido, acompanhava com regularidade os estudos e as discussões da União de Friburgo, bem como as controvérsias sobre a questão social dentro da própria Igreja, em especial sobre o chamado catolicismo social como se pode ver, por exemplo, no conflito entre o que convencionou chamar “escola de Liege”, na Bélgica (partidária da intervenção do Estado nas questões sócio-econômicas) e “escola de Angers”, na França (opostamente, desconfiada de qualquer intervenção do Estado). Disputa esta entre duas importantes escolas de intelectuais católicos que pressionava o papa a tomar uma posição oficial sobre a questão operária.

Este fato e outros acontecimentos no final do século XIX reforçou a necessidade e urgência de uma intervenção oficial do papa: peregrinação da “França do Trabalho” a Roma (a partir de 1885); defesa dos *Knights of Labour*, primeira organização operária estadunidense, pelo cardeal Gibbons (1887-1888); apoio do cardeal Manning à greve dos doqueiros de Londres (1889); conferência do trabalho em Berlim (1890); surgimento de um tímido sindicalismo confessional, entre outros.

É neste contexto marcado por conflitos internos e externos, que o papa Leão XIII publica, no dia 15 de maio de 1891, sua Encíclica *Rerum Novarum* sobre a “condição dos operários”. Conforme Aubert (1975), trata-se de uma encíclica que conjuga, paradoxalmente, a preocupação com a crescente adesão do operariado ao socialismo e o desejo de encontrar para a Igreja, nas massas populares em vias de obterem o direito ao sufrágio universal, um contrapeso para a política anticlerical frequentemente praticada pelo país legal burguês. “Portanto, uma encíclica antissocialista e antiliberal” (AUBERT, 1975, p. 15).

## **2.2 Concílio Vaticano II: história, documento e sua influência**

Conforme mencionado anteriormente, a Igreja Católica iniciou o processo de diminuição do seu poder político e, portanto, de influência sobre a sociedade a partir da crise do feudalismo, a consolidação do absolutismo e a ascensão de uma nova classe social – a

burguesia. Situação essa que se agravou mais ainda com o humanismo através da sua expressão o Renascimento cultural e, posteriormente, com o Iluminismo e a Revolução Francesa, movimentos esses que, somados à Reforma Protestante, atingiram fortemente a estrutura conservadora e da extensão do poder da Igreja oficial. Frente a esses novos desafios apresentados pela sociedade e do inexpressivo resultado do Concílio Vaticano I, de condenação às ideias modernas, a Igreja foi sendo forçada, externamente e internamente, a repensar aspectos da sua teologia, da sua doutrina, da sua liturgia e da sua atuação na sociedade como forma de continuar existindo enquanto instituição com capacidade de influenciar e ser importante ideologicamente para o mundo contemporâneo. A partir desse cenário que irá se apresentar um novo concílio.

O concílio Vaticano II, conforme destaca Brighenti (2018), deveria ter acontecido ainda no concílio de Trento (1545-1563), pois o desejo de uma profunda reforma na igreja vinha de longe. Entretanto, naquela oportunidade, em lugar de acolher muitas das reformas exigidas, especialmente por Lutero, a igreja fez uma contrarreforma, que passou pelo vaticano I (1869-1870) e chegou até o vaticano II.

Desde o século VIII, devido ao distanciamento gradativo do modo como a igreja primitiva viveu a fé cristã, havia um movimento que desejava a ‘volta às fontes’ (*ad rimini fontes*). A inserção da igreja na cultura helênica e sua estreita ligação com o império romano tinham introduzido muito do paganismo no cristianismo. O movimento começou quando por volta de 783, o imperador Carlos Magno uniformizou a prática cristã, segundo a cultura e o estilo franco-germânico.

A descaracterização da fé cristã havia ficado mais evidente na liturgia, tanto nas vestes, como no rito e nos conteúdos. A reação primeiramente veio de papas e, depois da virada do primeiro para o segundo milênio, das chamadas ordens mendicantes. Entre elas estava o movimento de São Francisco de Assis (1182-1226), que se sentiu interpelado por Deus: “Francisco, vai e reforma a minha Igreja”. Mas, a igreja não só não se reformou como quase condenou Francisco de Assis (BRIGHENTI, 2018).

No século XVI, surgiu também outra forte onda de reivindicação por reforma na Igreja. O movimento mais conhecido foi o de Martinho Lutero (1483-1546), que culminou com a publicação de suas 95 teses em 1517 e sua excomunhão em 1521. Sobre isso, comenta Brighenti (2018, p. 2), “Em lugar de fazer reformas, a igreja convocou o concílio de Trento e fez uma contra-reforma, marcada pelo combate aos protestantes e defesa de uma doutrina católica, em muitos aspectos esclerosada e caduca. A missa tridentina é um exemplo. Outro é o Catecismo de Trento.”

A Igreja já no final do século XIX, após fortes embates contra às heresias modernistas, vê, por outro lado, florescerem também no seu interior, tentativas de adaptação ao mundo moderno, por meio da atitude de vários leigos católicos no campo político e social, destacando-se Antoine Frédéric Ozanam, fundador da Sociedade de São Vicente de Paulo, em 23 de abril de 1833, na cidade de Paris, França; e da publicação da importante encíclica *Rerum Novarum*, em 1890, pelo papa Leão XIII (1878-1903), que defendia os direitos dos trabalhadores. Sendo esse importante documento, um marco decisivo, introduzindo, assim, a igreja para o mundo moderno.

Na primeira metade do século XX, surgiu outra leva de movimentos clamando por reformas e que se constituiriam em precursores do concílio Vaticano II. Dentre estes movimentos mais organizados e conhecidos estavam: o movimento litúrgico, o movimento bíblico, o movimento teológico, o movimento ecumênico, o movimento catequético, o movimento dos padres operários e o movimento leigo. “Por incrível que pareça, em 1950, quase todos estes movimentos e seus principais representantes foram condenados pelo papa Pio XII. Haviam passado já mil e duzentos anos de pedido de reformas e pouco ou quase nada havia sido feito” (BRIGHENTI, 2018, p. 2).

A Igreja Católica entrou no século XX elegendo o papa Pio X, que governou de 1903 a 1914. Este estabeleceu como meta de seu pontificado combater ainda o modernismo. Mas, dedicou-se também à reforma espiritual da Igreja. Conforme frisa Cechinato:

Começou libertando a eleição do papa de qualquer influência política, e reformando a Cúria Romana. Criou o Instituto Bíblico, atualizou o Direito Canônico, reformou o missal, organizou a música sacra, cuidou da formação dos seminaristas, da disciplina do clero e criou muitas dioceses na América, sendo 22 no Brasil (CECHINATO, 1996, p. 391).

Após o surgimento do comunismo na Rússia em 1917 e a Primeira Guerra mundial (1914-1918), acontecimentos que provocaram impactos e transformações sociopolíticas-econômicas e cultural em toda a Europa e no mundo, a igreja, sob o papado de Pio XI (1922-1939), realizou o famoso tratado de *Latrão*, que pôs fim à velha *Questão Romana*. Surgida por ocasião das revoluções italianas, lideradas pelo conde Camilo de Cavour e Garibaldi (1871), quando o Estado Pontifício foi tomado e incorporado ao reino da Itália. O tratado foi assinado por Pio XI e Benito Mussolini no dia 11 de fevereiro de 1929, Mussolini que, quando assumiu o governo da Itália, tomou uma posição favorável à Igreja.

Pelo tratado de Latrão ficou criado oficialmente o *Estado do Vaticano*<sup>15</sup>, com plena

---

<sup>15</sup> Após o Edito de Milão (313), que o cristianismo se tornou a religião oficial do império, muitas famílias ricas se converteram e fizeram grandes doações à comunidade. O próprio imperador Constantino ajudou muito a Igreja.

soberania de um país livre. Sua capital é a Cidade do Vaticano e seu soberano é o papa. Este tratado, também chamado de “Pactos Lateranenses”, tinha por objetivo: um acordo político; um convênio financeiro e uma Concordata, que regulamenta o relacionamento da Igreja Católica com o Governo italiano na parte religiosa. O Tratado de Latrão foi mantido na Constituição da República Italiana, em 1947. Sobre esse ponto, a relação política entre o papa Pio XI e Mussolini será tratada de forma mais aprofundada no quarto capítulo.

Ainda no início do seu pontificado, Pio XI procurou acalmar os ânimos, apelando para que cessassem as violências do social-comunismo contra as instituições da igreja. Proibiu aos sacerdotes de participar de partidos políticos, incluindo o Partido Popular Italiano (anos depois, o Partido Democrata Cristão), obrigando assim dom Luigi Sturzo, padre católico e político (fundador deste partido em 1919), que chegou a senador da Itália, a renunciar ao cargo de secretário do partido. Amante das ciências e das artes, foi um verdadeiro mecenas. A este papa se deve várias obras na cidade do Vaticano e na “Villa” de Castel Gandolfo. Durante seu pontificado foi criada a Comissão Central de Arte Sacra e várias instituições e bibliotecas receberam o apoio pontifício. Acompanhou de perto a fundação da Universidade Católica de Milão, Nimega, Pequim, Montreal e Santiago do Chile. A ele se deve também a criação vários seminários regionais e diocesanos, entre eles o de Venegono (Varese) (PINTONELLO, 1986).

Pio XI, querendo renovar tudo em Cristo como seu antecessor Pio X, convocou os leigos para trabalhar no apostolado da Igreja. Homem ou mulher, intelectual ou operário, todos deviam ser apóstolos no seu ambiente de trabalho. Já no seu primeiro ano de pontificado, em 1922, criou a Ação Católica e a JOC (Juventude Operária Católica), “pois o evangelizador de um operário devia ser o outro operário que estava a seu lado” (PIO XI, *apud* CECHINATO, 1996, p. 399).

Com esse desejo de renovação, Pio XI foi de grande atividade. Escreveu importantes encíclicas: sobre a santidade do matrimônio, a educação da juventude, sobre o comunismo ateu (*Divini Redemptoris*). Mas a sua encíclica mais famosa é a *Quadragesimo Anno*, publicada

---

Formou-se, então, o *Patrimônio de São Pedro*. Em 753, Pepino, o Breve, rei dos francos, após vencer Astolfo, rei dos lombardos, doou ao papa todo o ducado de Ravena mais a Pentápolis (cinco cidades): Rímíni, Pesaro, Fano, Sinnigália e Ancona. Pelo tratado de Quiercy (754), esses territórios foram anexados ao Patrimônio de São Pedro. Deu-se assim origem ao Estado Pontifício, tendo como soberano o papa. Em 1115, o Estado Pontifício recebeu grandes doações da riquíssima e famosa duquesa Matilde de Toscana ou de Canossa, que dou um imenso território de terras e todos os seus bens à Santa Sé. Com essas e outras doações de nobres medievais o território do Estado Pontifício chegou a grandes extensões. Em 1809, Napoleão tomou o Estado Pontifício e o anexou ao império francês. Em 1815, após ser derrotado na Batalha de Waterloo, o Congresso de Viena fez a França devolver o Estado Pontifício à Santa Sé. Ao longo da história, esse grande patrimônio foi aumentado, diminuído, invadido, tomado, restituído, mais de uma vez. O Estado do Vaticano, criado em 1929, hoje é um pedacinho de cidade dentro de Roma. Geograficamente é o menor país do mundo. Sua área mede 44.000 m<sup>2</sup>, a milésima parte do que foi o Estado Pontifício, que tinha uma superfície de 44.000km<sup>2</sup>, abrangia todo o centro da Itália.

exatamente em 15 de maio de 1931 para comemorar os 40 anos da *Rerum Novarum* (15/05/1891), de Leão XIII. Nessa carta, o papa lembra os direitos e deveres de patrões e operários, fala da organização de sindicatos, da justa distribuição das riquezas e da função social da propriedade, dizendo que “o operário não pode receber como esmola o que lhe é devido por justiça” (PIO XI, apud CECHINATO, 1996, p. 399).

Pio XI ainda fundou os Institutos Bíblicos, a Academia de Ciências, o Observatório Astronômico e a Rádio Vaticano, instalada em 12 de fevereiro de 1931, pelo próprio autor do rádio, Guilherme Marconi, que era membro da Pontifícia Academia de Ciências. Pio XI assinou ainda concordatas com mais de dez países. Sendo, a mais importante, conforme já mencionado anteriormente, com o Governo italiano.

Todos esses acontecimentos acabaram levando a Igreja a adotar novos posicionamentos através dos papas frente aos desafios contemporâneos. Como principal consequência dessa mudança de paradigmas ocorrida na sociedade e dentro da própria igreja, foi a perda gradual de popularidade da filosofia escolástica e do surgimento da nova teologia (que é diferente do modernismo).

Este movimento teológico do início do século XX, que é apoiado por alguns setores eclesiais, defendia principalmente a valorização da leitura das Sagradas Escrituras (que foi também um dos temas da encíclica *Divino afflante Spiritu* do papa Pio XII) e uma ‘volta às fontes’, através do estudo da Bíblia e das obras patrísticas. Os defensores mais ilustres da nova teologia foram os progressistas Karl Rahner, John Courtney Murray, Yves Congar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac, Teilhard de Chardin e Jacques Maritain, que também defenderam uma maior abertura da Igreja.

Em sintonia com essa nova teologia, no seu aspecto do uso de uma nova ciência exegética no estudo da Bíblia, estava o pensamento do papa Pio XII (1939-1958), através das duas encíclicas inovadoras no início da década de 1940: a *Mystici Corporis Christi* e a *Divino afflante Spiritu*, publicada em 30 de setembro de 1943. Conforme acentua Ricardo (2016), esta é normalmente exaltada como uma encíclica que provocou uma revolução copernicana na exegese católica, a qual teria abandonado o literalismo ingênuo de Leão XIII na encíclica *Providentissimus Deus*. Pio XII queria harmonizar as legítimas descobertas da ciência exegética moderna com as verdades inegociáveis da fé, tais como a inspiração divina e a inerrância de qualquer declaração autoral na Sagrada Escritura. Nesse sentido, o que ele fez foi menos modificar do que aumentar e refinar o pensamento de Leão XIII, lançando as bases para a Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II.

Sobre esse papa e sua importância no preparo das bases que levaria ao grande concílio,

Ricardo (2020) escreve que Pio XII teve uma visão do desenvolvimento da doutrina cristã não *hegeliana* (na qual um estágio posterior confronta e suplanta um anterior, só para ser ele mesmo subsumido em uma nova e inesperada síntese), mas *newmaniana*<sup>16</sup> (na qual tudo o que é importante e veio antes é cultivado e carregado ao longo do tempo, a fim de formar a base do pensamento e da ação subsequentes). Nesse sentido, Pio XII é um exemplo disso. Ele era intelectualmente ousado, estava pronto para lidar com qualquer assunto, dialogava com o pensamento moderno e sempre estava à procura de novas formas para explicar as antigas verdades da fé. Mas ele também era fiel à herança de Leão XIII, Pio X, Bento XV e Pio XI, papas que sempre estavam em suas referências e dos quais ele se servia como um compositor que escreve um tema com variações (RICARDO, 2020).

Pio XII ainda iniciou o movimento de universalização da Igreja: dos 32 cardeais nomeados em 1946, 28 eram estrangeiros. Fez a reforma da liturgia (1955), introduzindo a missa vespertina e reduzindo o jejum eucarístico para uma hora (antes era desde a meia-noite). Sobre a importância desse papa, resume Cechinato (1996, p. 408-409), “iniciou o movimento por um Mundo Melhor e renovou a Igreja internamente, preparando-a para o maior acontecimento do século: O Concílio Vaticano II”.

Esse movimento iniciou sob o comando do papa João XXIII, um homem sensível às reivindicações por reformas e sintonizado com as exigências dos novos tempos. A convocação para esse grande concílio, de fato, surpreendeu a própria igreja e o mundo. Sobre o papel importante desse papa e a realização desse grande evento eclesial, Brighenti (2018, p. 2) destaca: “para surpresa, sobretudo, da Cúria romana, João XXIII não só reabilitou todos os movimentos condenados, bem como seus expoentes, como convocou um concílio para fazer profundas reformas na igreja. Finalmente, o desejo alimentado de longa data – de “volta às fontes” bíblicas e patrísticas –, estava sendo contemplado”.

Como visto, esse evento eclesial foi consequência de um conjunto de eventos eclesiais e políticos dos anos antecedentes. Conforme mencionado, iniciado nos pontificados de Pio X, Pio XI e Pio XII que, por meio de documentos e ações pastorais, demonstravam atitudes em ritmo gradual e progressivo de mais abertura e diálogo com a sociedade contemporânea. Com o final da II Guerra Mundial, vários movimentos doutrinários e pastorais deram passos nessa direção.

---

<sup>16</sup> Referente ao beato inglês John Henry Newman (1801-1890) e sua importante obra *Ensaio Sobre o Desenvolvimento da Doutrina Cristã* (1845), sendo esta considerada pelo papa Bento XVI como um contributo decisivo para a renovação da teologia católica. Filósofo, teólogo e sacerdote anglicano convertido ao catolicismo, posteriormente nomeado cardeal pelo papa Leão XIII em 1879. Canonizado pelo papa Francisco em 13 de outubro de 2019.

O Concílio Vaticano II (CVII), XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado no dia 25 de dezembro de 1961, através da bula papal “*Humanae salutis*”, pelo papa João XXIII<sup>17</sup>. Este mesmo papa inaugurou-o, em ritmo extraordinário, no dia 11 de outubro de 1962. Eleito papa com 77 anos, morreu em 1963, um ano após a abertura oficial do evento, porém, antes do seu término, que ocorreu no dia 8 de dezembro de 1965, sendo agora, então, o papado de Paulo VI<sup>18</sup>. Dele participaram 2.540 bispos católicos conciliares de todos os continentes, número este inédito para a História da Igreja. Além dos representantes das outras igrejas: Ortodoxa, anglicana e evangélica, que lá estiveram como observadores. A todos disse o papa: “Voltemos juntos para nossa casa comum. Ponhamos fim às nossas divisões!” (JOÃO XXIII, apud CECHINATO, 1996, p. 423).

Caberia também ao papa João XXIII, chamado de ‘o papa bom’ e o ‘pai da Igreja Moderna’, abrir a igreja para o mundo moderno. Segundo ele, era hora, e tardia, de “abrir portas e janelas da Igreja, para deixar entrar o ar fresco”, de um mundo frente ao qual ela tinha se enclausurado em seu castelo e suspenso as pontes elevadiças. Antes de convocar o concílio, declarou o papa: “Vou abrir a janela da Igreja para que possamos ver o que acontece do lado de fora e para que o mundo possa ver o que acontece na nossa casa” (JOÃO XIII, apud BRIGHENTI, 2018).

Nesta perspectiva, João XXIII convocou o concílio e conclamou a igreja a acolher os novos ‘sinais dos tempos’. É famosa sua frase pronunciada no discurso de abertura do concílio: “Em nosso tempo, abundam profetas de calamidades, para os quais não há nada de bom no mundo de hoje; no fundo, eles não aceitam a história; eles não assumem a radical ambiguidade da história” (JOÃO XXIII, apud BRIGHENTI, 2018, p. 2).

Outra grande mudança do Vaticano II, em relação ao contexto da Igreja, se deu no campo eclesial: a passagem da contrarreforma de Lutero a uma profunda mudança na igreja; e, no campo social, a passagem da mentalidade medieval ao mundo moderno. O projeto civilizacional moderno, que havia deixado para trás a cristandade medieval, tinha irrompido no início do século XVI. Muitos de seus valores já estavam presentes no movimento de Lutero, tal

---

<sup>17</sup> Nascido em 25/11/1881 em Sotto Il Monte, Itália. Batizado com o nome de Ângelo José Roncalli. Eleito Papa em 28/10/1958 com 77 anos de idade. Sua idade avançada causou espanto. Para muitos seria um Papa de transição. Mas, mesmo idoso, surpreendeu a todos. Foi jovem pelo seu otimismo, sua alegria, sua esperança, sua abertura, sua atividade e capacidade de cativar a todos. Convocou o Concílio Vaticano II que foi a maior obra da Igreja no século XX. Seu papado durou de 1958 a 1963.

<sup>18</sup> Giovanni Battista Montini nasceu em 26/9/1897 no povoado de Concésio, Província de Bréscia, na Itália. Foi eleito Papa em 21/6/1963. Seu papado durou de 1963 a 1978. Deu prosseguimento ao Concílio Vaticano II, iniciado pelo seu antecessor. Encerrou-o a 8/12/1965. Publicou as famosas encíclicas: *Populorum Progressio* sobre os problemas modernos dos povos; *Humanae Vitae* sobre a vida humana e sua concepção e, em 1975, publicou a exortação pastoral *Evangelii Nuntiandi* sobre a Evangelização do mundo Contemporâneo, como conclusão do Sínodo de 1974.



como atesta Erasmo de Rotterdam (1466-1536), o maior representante do humanismo e crítico da escolástica. Mas, da mesma forma como a igreja havia excomungado a reforma protestante, também excomungou em bloco a modernidade. Exemplos desta postura são as encíclicas de Pio X – *Pascendi Dominici Gregis* – de 1907; de Pio IX – *Quanta Cura* – acompanhada do – *Syllabus* – de 1864; e a encíclica de Pio XII – *Humani generis* – de 1950.

Os concílios ecumênicos anteriores foram feitos, em geral, para combater heresias e definir verdades de fé. O Vaticano II, não. Sua finalidade é pastoral e ecumênica. Tinha como principal objetivo renovar espiritualmente a Igreja e promover a unidade dos cristãos. O ecumenismo não foi um dos assuntos tratados ao lado de muitos outros, mas a preocupação permanente do Concílio. Conforme destaca Cechinato (1996, p. 427) “É impossível renovar a Igreja e fazer que ela seja o Sinal de Deus para o mundo, sem querer a unidade de todos aqueles que acreditam no mesmo Deus. É o que disse João XXIII na abertura do Concílio”.

Sobre as finalidades deste encontro mundial da Igreja, o próprio Concílio diz: “A reintegração da unidade entre todos os cristãos é um dos objetivos principais do Sagrado Sínodo Ecumênico Vaticano II” (UR 1). Por isso, o papa quis a presença de representantes das igrejas não-católicas nas Sessões do Concílio. E se evitou, do começo ao fim, qualquer polêmica e atrito entre católicos e não-católicos.

Sobre o concílio e a grande guinada dos seus objetivos em relação ao 20 realizados anteriormente, Cechinato destaca:

Sem mudar as verdades da fé, o Concilio nos deu uma nova visão de Igreja. Levou-nos a considerar a cristandade nas águas limpas de sua origem, purificando-a de devoções e práticas menos importantes, adquiridas ao longo de uma caminhada de vinte séculos. Os cristãos leigos foram valorizados. O Concílio os chamou para ocuparem seu lugar na Igreja e assumirem sua missão na sociedade, como *sal da terra e luz do mundo* (CECHINATO, 1996, p. 428).

No contexto em que foi realizado o Concílio, a prática religiosa católica era marcada profundamente pela piedade popular sobrecarregada de devoções particulares e folclóricas, mentalidade e comportamentos originados da teologia medieval e que até então continuavam determinando a consciência e o imaginário religioso da maioria absoluta dos fiéis. Diante dessa realidade, onde havia uma enorme distância entre o clero, os padres e os fiéis, existia um grande abismo em todos os aspectos entre os pastores e as ovelhas. Conseqüentemente, o distanciamento, sobretudo da linguagem, gerava confusão e desvios no entendimento e na vivência prática dos verdadeiros dogmas de fé dessa doutrina.

Então, o Concílio colocou a Santíssima Trindade acima dos santos. Jesus passou a ocupar o centro das devoções. Diziam até que alguns santos haviam sido “cassados”. A Liturgia

adquiriu maior sentido Pascal. Tornou-se mais consciente, mais participativa, mais encarnada na realidade e mais direcionada para o sentido comunitário.

Sobre essas mudanças de paradigmas e sua importância Cechinato resume: “A Igreja tornou-se menos jurídica e menos moralista, para ser mais profética e mais bíblica. A Bíblia passou a ser mais lida, mais estudada, mais conhecida. Destacou-se como fonte da pregação e da vivência cristã. Valorizou-se na Igreja o sentido do serviço e corresponsabilidade” (CECHINATO, 1996, p. 428). Neste sentido, pode-se, assim, resumir a finalidade deste importante Concílio: renovar a Igreja, promover o ecumenismo, atualizar a pastoral e valorizar os leigos. Princípios esses todos representados nos referidos decretos, documentos que traduzem claramente o desejo da Igreja em ajustar-se aos desafios do mundo moderno.

Ainda sobre a importância e resultado desse concílio, afirma o teólogo Walter Kasper, “as grandes conquistas da humanidade, nos últimos séculos, se deram fora da Igreja, contra a Igreja, mas fundadas em valores evangélicos” (KASPER, apud BRIGHENT, 2018). Brighent (2018, p. 2) sintetiza: “João XXIII tinha razão, havia chegado a hora de fazer um *aggiornamento* (atualização) da Igreja, de superar a “era constantiana”, inaugurada pelo imperador Constantino (272-337), ainda no século IV, com o Edito de Milão, do ano 313”.

A preocupação desse concílio foi sobretudo pastoral cujos objetivos se nota na constituição dogmática sobre a liturgia. Aqui se diz que o concílio se dispõe a aumentar a vida cristã entre os fiéis, a adaptar as instituições da Igreja às necessidades do mundo em mudança, promover a união dos cristãos e a incentivá-los a participar da Igreja (Compêndio do Vaticano II, 1991, p. 259). Em vez de ser “sociedade perfeita”, a única capaz de conduzir o ser humano à salvação, a Igreja passa a ser “sacramento universal de salvação”, devendo agir no mundo. O modelo eclesial também mudou, porque mudou o seu sujeito: antes do concílio ele era o pré-moderno, o do passado; com o concílio, o sujeito moderno, baseado na realidade do presente, é acolhido (CODINA, 1993).

Após essa profunda análise do contexto histórico-político e social do mundo moderno e, a partir dessa realidade que se apresentava, a igreja adotou novo pensamento e postura pastoral. Porém, agora, a realização do concílio e as realidades do mundo que ia acelerando suas transformações trouxeram grandes mudanças também para a vida e missão da Igreja. Impunha-se uma pergunta vital: como evangelizar esse mundo que se transforma? Neste sentido, o concílio consagrou formalmente os seguintes conceitos: o conceito teológico de Povo de Deus; o conceito estrutural de protagonismo do leigo; o conceito eclesial de ecumenismo; e, o conceito pastoral de participação integrada nas alegrias, esperanças e sofrimentos da humanidade.

### 2.3 As Conferências Episcopais da América Latina: Medellín e Puebla

Como fruto do Concílio Vaticano II, o papa Paulo VI criou o Sínodo dos Bispos, com sede em Roma. As Assembleias desse Sínodo são realizadas, em geral, a cada três anos, e reúnem bispos que representam todos os continentes. Os participantes são escolhidos pelas Conferências Episcopais e pelo papa. Eles levam à Santa Sé as experiências pastorais de cada povo, a fim de, juntos, descobrirem caminhos para a evangelização. É um serviço da colegialidade e da corresponsabilidade apostólica.

O órgão mais representativo da igreja na América Latina é a Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), instituição surgida também como resultado do Concílio. Sua primeira reunião foi feita no Rio de Janeiro, em 1955, por ocasião do Congresso Eucarístico Internacional. Mas, conforme destaca Cechinato (1996), essa primeira assembleia não teve importância pastoral. Foi mais o fato de tornar pública a sua instituição.

Atendendo a um pedido insistente de um pequeno grupo de bispos da América Latina, o evento Medellín foi convocado pelo Papa Paulo VI em julho de 1967, visando atualizar o Concílio Vaticano II para o contexto latino-americano. Essa iniciativa original, conforme destaca Murad (2018), ganhou ainda maior relevo, dado que o episcopado da América Latina, à parte algumas exceções como o jovem bispo Helder Câmara, tinha-se revelado no concílio como um grupo tradicional e conservador. Os bispos representavam o que o filósofo brasileiro H.C de Lima Vaz denominou como uma “igreja reflexo”, que reproduzia aquilo que emanava da Igreja romana (VAZ, 1968). Sobre isso, acentua Libânio que os bispos europeus, assessorados pelos grandes teólogos que alicerçavam os documentos do concílio, mostraram-se sensíveis aos problemas da modernidade. Já na América Latina predominava uma sociedade agrária, pré-moderna, com uma religiosidade devocional (LIBÂNIO, 1988).

A Conferência de Medellín, sim, ficou na história, porque marcou a vida da Igreja na América Latina com importantes decisões pastorais. Foi realizada na cidade de Medellín, na Colômbia, de 26 de agosto a 6 de setembro de 1968. Fizeram parte da assembleia 249 pessoas, de vários países do nosso continente latino-americano. Dentre eles: 86 bispos, 45 arcebispos, 6 cardeais, 70 presbíteros e religiosos, 6 religiosas, 19 leigos e 9 observadores de outras igrejas cristãs; além deles, peritos ou consultores de diversos níveis. O papa Paulo VI fez o discurso de abertura e, na ocasião, alertou para a tentação de recurso à violência como forma de promover a justiça social, bem como à visão marxista da sociedade como ferramenta de interpretação da história (GODOY, 2017).

Na América Latina, a recepção do Concílio teve decisiva influência de posição da Igreja

em relação aos graves problemas sociais que afligiam a vida do povo. Na Conferência, a igreja traçou a sua linha de ação pastoral em aplicação inovadora do Concílio. Dispôs-se a buscar a libertação integral do ser humano, valendo-se do tema do êxodo, insistindo numa visão de Igreja como povo de Deus (CODINA, 1993).

A Conferência de Medellín produziu uma série de documentos, procurando aplicar na América Latina as orientações do concílio. Compõem-se de texto introdutório e dos 16 documentos, elaborado pelas comissões, discutidos e votados em plenário. Nos primeiros constam: (1) Apresentação do presidente e do secretário do CELAM, (2) Discurso de abertura de Paulo VI, (3) Mensagem dos bispos aos povos da América Latina, (4) Introdução aos documentos.

Os documentos estão dispostos em três blocos ou eixos, com os respectivos temas:

**I. Promoção Humana:** (1) Justiça, (2) Paz, (3) Família e Demografia, (4) Educação, (5) Juventude.

**II. Evangelização e crescimento na Fé:** (6) Pastoral Popular, (7) Pastoral das elites, (8) Catequese, (9) Liturgia.

**III. Igreja visível e suas estruturas:** (10) Movimento de Leigos, (11) Sacerdotes, (12) Religiosos, (13) Formação do Clero, (14) Pobreza da Igreja, (15) Pastoral de Conjunto, (16) Meios de Comunicação Social.

Esta produção de vários documentos compondo um texto oficial, plural na temática e convergente nos resultados, leva os comentaristas, quando citam Medellín, a utilizar o nome específico de cada documento e o parágrafo em questão (por exemplo, *Justiça*, 21), ou o número a ele correspondente (*Medellín*, I, 21). Nesta tese, adota-se a primeira opção.

A Conferência Episcopal de Medellín assumiu o homem latino-americano em sua realidade, com seus problemas, angústias, sofrimentos e aspirações sociais e espirituais. Na sua mensagem de salvação, a Igreja se propôs a denunciar os erros e injustiças que agravavam a situação de pobreza do povo sofrido. Tornou a igreja menos “sacramentalizadora” e mais profética, mais carismática e menos jurídica, menos intimista e mais comprometida com a realidade social.

Surgiu, como fruto da Conferência de Medellín, a opção preferencial pelos pobres com a conseqüente busca de fazer do evangelho uma força libertadora das opressões por eles sofridas. Esta conferência favoreceu e valorizou as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ou “pequenas comunidades”. Neste contexto as Comunidades Eclesiais de Base se multiplicaram e ganharam força dentro da Igreja e da sociedade. Estas foram como que um novo modo ser Igreja. A pessoa humana foi valorizada. Encontrou um lugar para si dentro da igreja, na sua

comunidade, que é a Família de Deus. Na CEB, a vida real foi iluminada pela Palavra de Deus, que lhe projetou a luz da fé e favoreceu a dimensão da fraternidade. A CEB se fez primeiro e fundamental núcleo eclesial, responsável pela difusão da fé e prática da caridade.

A Teologia da Libertação se estruturou nesse contexto e se tornou para muitos simplesmente a Teologia. Alguns teólogos que pensaram poder reinterpretar todo o conteúdo da revelação tendo como uma espécie de objeto formal a libertação social dos pobres. Tal pretensão se serviu posteriormente do enunciado do objetivo geral das Diretrizes Gerais da Ação Pastoral Evangelizadora no Brasil, onde, novamente, foi incluída a opção preferencial pelos pobres como a luz a iluminar a ação da Igreja: “à luz da opção preferencial pelos pobres”.

Na teologia, a luz iluminadora da reflexão teológica, seu objeto formal, é o próprio Deus que se revela em Cristo. Rigorosamente, a opção preferencial pelos pobres não pode ser a luz iluminadora do fazer teológico, embora deva sempre estar presente, como lembrou João Paulo II:

[...] se verdadeiramente partimos da contemplação de Cristo, devemos saber vê-Lo sobretudo no rosto daqueles com quem Ele mesmo Se quis identificar: Porque tive fome e destes-Me de comer, tive sede e destes-Me de beber; era peregrino e recolhestes-Me; estava nu e destes-Me de vestir; adoeci e visitastes-Me; estive na prisão e fostes ter Comigo (Mt 25,35-36). Esta página não é um mero convite à caridade, mas uma página de cristologia que projeta um feixe de luz sobre o mistério de Cristo. Nesta página, não menos do que o faz com a vertente da ortodoxia, a Igreja mede a sua fidelidade de Esposa de Cristo (NMI 49).

Sobre as principais mudanças trazidas dessa conferência, ainda se pode destacar que, a partir de Medellín, a religiosidade popular passou também a ser vista com mais seriedade e não mais como expressão folclórica, muito a gosto da espiritualidade racionalizante europeia. Purificada de certos exageros ou fórmulas ambíguas, a religiosidade popular começou a ser vista como ocasião e ponto de partida para o anúncio da fé.

Para o teólogo Afonso Murad:

De forma surpreendente, a Conferência de Medellín “deu uma virada”. Não somente aplicou os princípios de renovação do Vaticano II, mas foi além. Tornou-se uma referência para o mundo. De forma singular, lançou os alicerces para organizar uma “Igreja comunidade”, avançar na pastoral, refletir sobre a fé e atuar na sociedade. A conferência colocou as bases seguras para a teologia da Libertação e a “Igreja dos pobres (MURAD, 2018, p. 602).

Por fim, sobre os resultados positivos desta conferência para a Igreja acentua Libânio: Medellín abriu-se no horizonte do “desenvolvimento integral” conforme Paulo VI (com a *Populorum Progressio*) e encerrou-se na perspectiva da libertação. “Iniciou-se com bispos inquietos pela problemática social [...] e saiu-se com a firme determinação de opção pela libertação dos pobres” (LIBANIO, 1988, p.?). Neste sentido, as afirmações, as intuições e as

práticas estão vivas e encontraram eco nas conferências subsequentes de Puebla (1979) de Aparecida (2007), onde uma multidão de pessoas efetivaram o texto e o espírito de Medellín: bispos, padres, religiosas e religiosos, leigas e leigos, agentes de pastoral e teólogos (as). Vale destacar a atuação de bispos que, desde o “pacto das catacumbas”, renunciaram aos seus privilégios, optaram por uma vida próxima do seu rebanho e abriram o caminho de uma real renovação pastoral e protagonismo dos leigos, especialmente os pobres (Pobreza na Igreja 8) (MURAD, 2018).

Por iniciativa de um pequeno grupo de bispos “progressistas”, conforme já mencionado, Medellín foi convocada para “aplicar” o Concílio na América Latina. Mas, conforme acentua Murad (2018):

Não fez isso de maneira mecânica, superficial ou infantilizada. De fato, fez uma releitura e abriu novas perspectivas. A Conferência não pode ser comparada ao Concílio, em termos de amplitude, abrangência, tempo de realização e representatividade. Antes, Medellín é filha jovem do Vaticano II, que cultiva relação filial e caminha para a adultez. Ela criou seu perfil próprio, mantendo os vínculos. Com vigor juvenil, moveu-se com mais rapidez do que a mãe. Aprendendo o longo caminho de praticamente quatro anos do concílio, Medellín realizou breve síntese e inovadora reflexão, no curto prazo de 10 dias (MURAD, 2018, p. 608).

A Conferência Episcopal de Medellín, constitui, portanto, um evento formal e oficial da Igreja Católica, convocada pelo papa Paulo VI, do qual participaram delegados escolhidos pelas Conferências Episcopais dos diversos países do continente latino-americano. Além disso, havia um delegado papal e um representante da Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL), nomeados pelo Vaticano. Todos os 16 documentos foram votados e aprovados pelos bispos e presbíteros delegados, e posteriormente, aprovados pelas instâncias romanas. Não se trata de uma reunião qualquer, e sim de um evento eclesial e eclesiástico, com a força de um documento do magistério da Igreja Católica na América Latina. Uma expressão legítima da colegialidade episcopal da região do planeta com a maior concentração de cristãos e de católicos. Essa conferência está inserida no rol das Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano, da qual fazem parte: (1) Rio de Janeiro – 1955; (2) Medellín – 1968; (3) Puebla – 1979; (4) Santo Domingo – 1992; e (5) Aparecida – 2007 (MURAD, 2018).

Medellín assumiu com liberdade e discernimento o Vaticano II, conforme o que se percebia na época como os grandes clamores de Deus na realidade latino-americana, como a justiça social, a paz e o desenvolvimento integral. Conforme destaca Murad (2018), sem dúvida, a *Gaudium et Spes* constitui o documento que mais repercutiu em Medellín. Observando o expressivo número de citações dessa constituição pastoral. Parte do espírito que animou esta Conferência provém das grandes e importantes intuições da *Gaudium et Spes*: dialogar com a sociedade contemporânea, ler os Sinais dos Tempos à luz da fé, assumir atitudes de

compromisso para transformar o mundo.

Em seu último documento, que faz parte do terceiro bloco ou eixo, está “Meios de Comunicação social” que contempla a revisão das estruturas da Igreja. Neste documento, também se vê como Medellín foi visionária. Ela sustenta que as mídias – que naquele tempo eram os jornais, revistas, rádios e TV – não consistem somente em um espaço para evangelizar, mas algo que incide diretamente nas transformações em curso no continente latino-americano (MURAD, 2018).

Uma novidade principal de Medellín, segundo alguns comentaristas, dentre eles o historiador Oscar Beozzo (2018), apontam a leitura do *Sinais dos Tempos*, com o método *Ver-Julgar-Agir*, como o mais original da conferência. Destacando que a *Gaudium et Spes* proclamava: “A Igreja, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada a cada geração, às interrogações [...] sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas” (GS 4).

Em Medellín, a evangelização conecta-se com os Sinais dos Tempos, que observados neste continente, sobretudo na área social, constituem “um dado teológico” e interpelação de Deus (Pastoral das Elites, 13). Ainda, segundo outro documento, a ação pastoral realizada nos espaços onde acontecem os processos de libertação e humanização da sociedade adotará “uma pedagogia baseada no discernimento dos sinais dos tempos, na trama dos acontecimentos” (Movimento de Leigos, 13).

O método Ver-Julgar-Agir é adotado por quase todas as comissões da Assembleia e está explícito nos documentos por ela discutidos e aprovados. Destacando que tal método foi criado pelo Movimento Internacional da Ação Católica fundado pelo belga Josef León Cardijn, na década de 1930, e tinha como principal finalidade formar lideranças cristãs para atuar como fermento na sociedade. Conforme acentua Murad (2018), posteriormente, o método foi assumido pelo papa João XXIII na sua encíclica *Mater et Magister*.

Sobre este método, destaca-se que todo este processo tem como ponto de partida e chegada o princípio do “Ver a realidade para discernir à luz da fé”, conforme se apresenta, a seguir, de forma breve, cada um desses momentos:

**a) “VER”**

“Ver” não consiste em reunir um ou mais fatos, tomados de maneira isolada ou justaposta, mas, sim, em uma análise crítica, desinstaladora e inquietante, utilizando instrumentais sobretudo das ciências humanas e sociais. No contexto de cada documento, o momento do VER geralmente ocupa um breve espaço, como exceção do tema da Paz. Não se

detêm em análises longas. Essas são incisivas, diretas, sem meias palavras ou “excesso de prudência” que caracteriza certas posturas eclesiais. Conclui Murad (2018): “Assim, é inverossímil a afirmação que Medellín “fala demais da realidade e pouco de Deus”.

Frente a esta compreensão e leitura distorcida dessa parte do método, na Conferência de Puebla (1979), o momento do VER sofreu uma redução e foi quase abandonado, devido à pressão dos mais conservadores do Vaticano. Sobre isso Murad destaca:

Argumentava-se, entre outras coisas, que tal método, ao começar da realidade – e não da doutrina – condicionaria a leitura teológica e direcionaria (para a esquerda..) as opções pastorais da Igreja. Ao partir de uma visão crítica da realidade, lida em chave social, Medellín põe a Igreja numa “boa crise”, pois a inquieta e exige mudança de posturas. Medellín adota termos da sociologia crítica. O que importa não é um mero jogo de palavras. E sim, a compreensão da realidade social que supera a ingenuidade e desvela os conflitos sociais e suas causas. Por exemplo, no documento sobre a Paz: “formas de opressão”, “setores dominantes” e “setores oprimidos” ou “marginalizados” (Paz 5,6,7), “justificativas ideológicas” (Paz 6), “neocolonialismo interno” (Paz 2) e externo (Paz 8), “imperialismo internacional do dinheiro” (Paz 9), “violência institucionalizada” (Paz 16), “manutenção dos privilégios” dos mais ricos (Paz 17), “povo conscientizado e organizado” (Paz 19), “sadio espírito crítico” (Paz 25), “organizações de base para reivindicar e consolidar direitos” (Paz 27), “defender o direito dos pobres e oprimidos” (Paz 22) (MURAD, 2018, p.611-612).

#### b) “JULGAR”

O segundo momento do método, o julgar, consiste em confrontar a visão da realidade com o olhar da fé cristã. Para isso, recorre-se à Bíblia, à Tradição da Igreja e ao Magistério. Não se trata de emitir um juízo qualquer, e sim de discernir os sinais da presença e da ausência de Deus. E daí, ouvir o que Ele oferece como revelação e graça. Escutar os apelos de conversão. Segundo Murad (2018), acusa-se Medellín (e conseqüentemente, a teologia da libertação) de fazer uma leitura sociológica e reducionista da fé cristã, pois o julgar já estaria condicionado pelos instrumentais do momento anterior, o de ver. Porém, acontece que, ao ler os fatos e suas causas com a Luz divina, a realidade ganha novo sentido e se abrem perspectivas inusitadas de solução. Conforme declara a *Gaudium et Spes*:

O Povo de Deus, movido pela fé e conduzido pelo Espírito do Senhor que enche a face da terra, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos, em que participa com os outros homens, quais sejam os sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus. A fé, com efeito, esclarece todas as coisas com luz nova. Manifesta o plano divino sobre a vocação integral do homem. E por isso orienta a mente para soluções plenamente humanas (GS 11).

Ao fazer o movimento de confrontar a realidade com a Palavra de Deus na tradição eclesial, a comunidade crista refontiza-se. Buscando os sinais de Deus na história, encontra o próprio Deus, inefável e inesgotável. Conforme destaca o alemão Karl Rahner (1904-1984), considerado o maior teólogo católico do século XX, e um dos principais responsáveis pela



teologia contemporânea na Igreja, ao refletir com a luz do Deus vivo manifestado em Jesus na história, descobre-se Deus em si mesmo. A doutrina ganha novos significados. Pois o que se sabe de Deus se dirige para a redenção do ser humano e do cosmos (RAHNER, 1989).

Ainda sobre o julgar, cabe destacar que este momento se faz presente, praticamente, em todos documentos de Medellín, embora seja denominado com diferentes termos, como: fundamento doutrinal, reflexão doutrinal, concepção cristã da paz, papel da família, sentido humanista e cristão da educação. Outras vezes, convicções da doutrina cristã, ou ambas.

Conforme frisa Murad (2018), Medellín cita poucos textos bíblicos, e isso constitui um limite histórico. Até certas palavras específicas são pouco utilizadas, como: bíblia (1x), bíblico/bíblica (5x), Palavra de Deus (7x). De outro lado, abundam as citações da *Gaudium et Spes* e da *Populorum Progressio*, de Paulo VI. Tal escolha se justifica pela necessidade de respaldar as opções da Conferência com o Concílio e com esse importante Documento Pontifício do Ensino Social da Igreja, lançado em março de 1967.

Por fim, se o Medellín histórico não recorre a muitos trechos bíblicos, nem cita o documento conciliar *Dei Verbum* sobre a Palavra de Deus, o Medellín *práxis pastoral* está fundado na leitura comunitária e libertadora da Bíblia. Essa é uma das “pedras de toque” da Igreja dos pobres e da Teologia da Libertação que surgiu de Medellín. As Comunidades Eclesiais de Base se desenvolveram a partir de Círculos Bíblicos. As reflexões teológicas latino-americanas, não somente a teologia bíblica, mas também a ética e a sistemática bebem da fonte da Sagrada Escritura, “alma de toda a teologia” (DV 24) (MURAD, 2018).

### c) “AGIR”

O terceiro e último momento do método consiste em mobilizar pessoas e recursos para efetivar processos de mudanças, em coerência com os passos anteriores (analisar a realidade histórica e refletir sobre ela à luz da fé). A partir disso, entregou-se às Conferências Episcopais nacionais a missão de colocar em prática as orientações de Medellín, levando em consideração às necessidades próprias e a urgência de cada país conforme seu documento (*Planejamento pastoral 27*). O presidente e o secretário do CELAM, Dom Avelar Brandão e Dom Eduardo Pirónio, ao apresentarem as Conclusões de Medellín, em novembro de 1968, insistiram:

Agora começa a tarefa de aprofundamento, divulgação e realização. Trata-se de estudar a fundo as conclusões adotadas, fazê-las conhecer a todo povo de Deus e comprometer sua progressiva aplicação (...). O compromisso não é apenas dos bispos. É de todo o povo de Deus que, nesta hora providencial do continente, experimenta o chamado do Espírito. A resposta exige profundidade na oração, maturidade nas decisões, generosidade nas tarefas (CELAM, 2010, p. 6-7).

Neste sentido, alguns bispos, como Dom José Maria Pires, na Paraíba, começaram a

implantar as mudanças propostas por Medellín logo que chegaram da Assembleia. Mas, no Brasil, a Conferência ficou mais conhecida entre os agentes de pastoral após Puebla. Isso porque, em parte, devido ao fato de que no mesmo ano de Medellín aconteceu o recrudescimento do regime militar. E a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) começou a tomar posição crítica diante do regime a partir de 1972, com o clássico dos bispos do nordeste “Ouvi os clamores do meu povo”. Mais tarde, teólogos da libertação e pastoralistas iniciaram uma leitura positiva de Puebla, colocando-a como continuidade de Medellín. Tanto que desde aquela época se fala em “Medellín-Puebla” (MURAD, 2018).

Medellín realizou, antecipadamente, o sonho do Papa Francisco, de uma “Igreja em saída”. Até na disposição dos textos se manifesta tal postura. Os documentos da Conferência, colocados no primeiro bloco – Justiça, Paz, Família e Demografia, Educação e Juventude – começam com questões sociais e culturais, em vista da promoção humana. Manifesta a opção de começar a reflexão ouvindo os apelos de Deus no mundo. Uma Igreja extro-vertida! (MURAD, 2018). De acordo com Murad, também está Edward Guimarães (2018), que destaca que só se pode compreender bem a figura do Papa Francisco tendo presente o significado da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, celebrada na cidade de Medellín, em 1968.

Conforme destaca o teólogo José Comblin, a Conferência de Medellín pode ser considerada a ata de nascimento da Igreja latino-americana, com seu rosto próprio, sua identidade, suas opções pastorais, suas comunidades de base, a leitura popular da Bíblia, a Teologia da Libertação, sua luta pela justiça e seus mártires (COMBLIN, apud GUIMARÃES, 2018). Pode-se dizer que os documentos dessas conferências, em especial a de Medellín, deram sustentáculos a teólogos, bispos, intelectuais e animadores de comunidades que foram moldando um jeito novo da Igreja latino-americano.

Em seguida, surge a Conferência de Puebla, em 1979, no México, da qual o papa João Paulo II fez questão de participar. Embora alguns insistissem que a sua atenção deveria estar sobre o problema da secularização e do ateísmo moderno, acabou tomando como enfoque prioritário o tema da fome e da situação de prostração do povo pobre. Destaca-se a decisão dos bispos de reassumir a posição defendida na conferência de Medellín, “que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros” (Conclusões da Conferência de Puebla, 1979, p. 352). E seguem dizendo da necessidade de toda a Igreja se converter para essa opção, visando a sua libertação integral (1979).

Vale destacar que a Conferência Episcopal de Puebla apresenta a realidade latino-americana com seus bens e males; coloca tudo isso diante de uma perspectiva deísta e faz uma análise à luz do Evangelho. Finalmente, tira as conclusões, afirmando o que deve ser feito para que a sociedade seja humana e cristã. A partir dessa constatação, a principal decisão deste documento foi a tão falada e questionada Opção Preferencial pelos pobres.

O desejo de se colocar ao lado dos fracos e oprimidos, pode-se dizer, é a alma do Documento. Puebla quer ser fiel a uma concepção de Deus e de Igreja Universal, mas se coloca no dever de libertar o povo de todos os tipos de escravidão e levá-lo à plena participação da vida social e religiosa. Neste sentido, o Documento de Puebla fez duas opções preferenciais: uma pelos pobres e outra pelos jovens. Mas, na prática, os jovens ficaram em segundo plano. Pode-se ainda dizer que em Puebla deu-se importância para a Comunhão e Participação (CECHINATO, 1996).

A Conferência de Puebla, conforme destaca Cechinato (1996, p. 449), “superou a de Medellín, não só pelo número de participantes, mas também em sua importância histórica. Em Medellín participaram 249 pessoas; em Puebla, 364. Foi um acontecimento que chamou a atenção do mundo todo”.

Por fim, é neste processo de abertura crescente iniciado a partir do Vaticano II, da sua aplicação através das Conferências Episcopais Latino Americanas de Medellín e Puebla, que a Igreja procurou se ajustar frente as pressões e demandas da sociedade moderna. Contexto no qual vinha perdendo gradativamente sua capacidade de influência política e também de fiéis. Neste sentido irá apresentar, além de alguns avanços no campo teológico, doutrinal e litúrgico, também princípios e orientações para os diversos aspectos organizacional da sociedade, dentre estes, de modo especial, o da educação. Cabendo aqui ressaltar, que isso se deu pelo fato da educação ter sido um dos principais instrumentos ideológicos utilizados durante toda a história pela Igreja Católica como meio de perpetuar sua doutrina e seu poder de controle político social.

#### **2.4 A Educação nos documentos do Concílio Vaticano II – *Gravissimum educationis*: os princípios para a educação católica**

O Concílio Vaticano II, conforme já mencionado, teve uma grande dimensão e com a abertura da Igreja refletindo sobre vários assuntos considerados importantes na sociedade moderna. Um dos assuntos refletidos e discutidos durante este encontro foi sobre a educação e a sua relevante influência no progresso dos povos, fato este que culminou como resultado na declaração: *Gravissimum Educationis*, sobre a educação cristã, exclusivamente sobre o tema,

onde os Bispos afirmaram que: “Todos os cristãos que, uma vez feitos nova criatura mediante a regeneração pela água e pelo Espírito Santo, se chamam e são de fato filhos de Deus, têm direito à educação cristã” (GRAVISSIMUM EDUCATIONIS, n. 02, 1965). A partir dessa afirmação, também foi destacada a importância da escola como meio especial de educar na fé.

A declaração *Gravissimum Educationis* é o primeiro documento da Igreja que trata exclusivamente sobre a educação de forma sistematizada, organizada depois de mais de 1500 anos num concílio. Daí sua importância histórica, teológica, doutrinal e pastoral. Servindo, portanto, de base e inspiração para todos os demais documentos posteriores e a toda ação educativa da igreja na sociedade contemporânea.

O documento conciliar está dividido em números com os respectivos temas: Proêmio: importância e atualidade; 1. Direito universal à educação; 2. Natureza e fim da educação cristã; 3. Os educadores: pais, sociedade civil e Igreja; 4. Meios da igreja para a educação cristã; 5. Importância das escolas; 6. Obrigações e direitos dos pais; 7. Solicitude pelos alunos das escolas não-católicas; 8. Escolas católicas: importância. Direito da igreja. 9. Diversas espécie de escolas católicas; 10. Faculdades e Universidades católicas; 11. Faculdades de ciências sagrada; 12. A coordenação das escolas católicas. Conclusão: exortação aos educadores e alunos.

Neste texto constata-se que a educação é cada vez mais urgente, algo mencionado inclusive na Declaração universal dos direitos humanos da ONU de 1948. E desde o século passado ocorre uma crescente reflexão sobre os métodos pedagógicos. A partir dessa leitura, durante o Vaticano II, a Igreja assumiu definitivamente a educação como parte integrante da missão evangelizadora, por ser reconhecido a importância de evangelizar por meio da educação e de educar evangelizando. Conforme acentua Rocha (2018), ao reconhecer a grande importância da educação, o Concílio destacou os inúmeros desafios a serem enfrentados na sociedade em constantes transformações. Esta preocupação pastoral da igreja está presente em documentos conciliares, como no prefácio da Declaração *Gravissimum Educationis: No cumprimento da missão que recebeu de Cristo, a Igreja se preocupa com toda a vida do homem e tem assim um papel de liderança a exercer no progresso da educação do homem* (PROÊMIO).

O Concílio Vaticano II foi o grande impulso para a visão social, educacional e cultural da realidade na América Latina e Caribe. Considerou de extrema importância a missão da educação e reconheceu a sua influência no progresso da sociedade. As pessoas plenamente conscientes da sua dignidade participam ativamente na vida social e educacional com o objetivo de promover a cidadania, a solidariedade e a dignidade da vida. Ainda comentando sobre este documento, em relação à educação, Rocha (2018) conclui que há a necessidade do testemunho

daqueles que se empenham na missão de educar e evangelizar, pois a educação é um processo pelo qual a pessoa constrói a própria história e a história da sociedade. A ação educativa auxilia na autoafirmação preparando o ser humano para o exercício da cidadania e da fraternidade. Também é uma prática pastoral libertadora interagindo com a fé, com a vida e na realidade social.

Após essas considerações, procura-se, aqui, destacar algumas declarações mais importantes dos padres conciliares neste documento valioso sobre os princípios fundamentais da educação para a Igreja. A primeira premissa, o primeiro princípio fundamental da educação cristã afirmado é *o direito inalienável de todos os homens à educação*. Isso provém da sua dignidade de pessoa, e não de alguma concessão por parte do Estado ou de algum grupo social (GE, 1965).

O homem proveniente de qualquer raça, cultura, tradição ou condição política social, tem o direito inalienável à educação. Esse direito é uma tentativa de promover a sua dignidade, possibilitando o desenvolvimento das suas capacidades próprias e naturais. Direito inalienável à educação que confere dignidade ao homem e o promove, possibilitando assim, a sua formação integral (desenvolvimento das suas dimensões intelectual, afetiva, física comunicativa, ética libertadora), bem como a formação educativa visa o bem social, a socialização do homem no seu meio e também promove o diálogo com os outros. Associado a este fundamental princípio, está, portanto, a natureza da escola católica. Neste sentido, a Igreja conclui que o Estado, os governos e ela mesma, a Igreja, deve garantir esse direito natural do ser humano que é o direito à educação.

Conforme destaca Wardison (2020), segundo este documento conciliar de 1965, para a igreja existem três elementos básicos que devem garantir essa educação: a família, a sociedade civil e a Igreja.

A família, célula *Mater* da sociedade, deve ser o espaço onde desenvolva a educação pessoal, social do indivíduo, transmitindo-lhe os valores fundamentais da sociedade, da cultura e também possibilitar ao indivíduo o crescimento na fé e na experiência com Deus. Uma vez que a família tem a capacidade de promover esse direito natural da educação do indivíduo, cabe também à sociedade civil criar instituições educativas que possam contribuir com o desenvolvimento do homem.

Ainda segundo o documento conciliar, por uma razão particular, pertence à Igreja o dever de educar, porque deve também ser reconhecida como sociedade humana capaz de ministrar a educação, mas, sobretudo, porque tem o dever de anunciar a todos os homens o caminho da salvação, de comunicar aos crentes a vida de Cristo e ajudá-los, com a sua contínua

solicitude, a conseguir a plenitude desta vida. Portanto, a Igreja é obrigada a dar, como mãe, a estes seus filhos aquela educação, mercê da qual toda a sua vida seja imbuída do espírito de Cristo; ao mesmo tempo, porém, colabora com todos os povos na promoção da perfeição integral da pessoa humana, no bem da sociedade terrestre e na edificação de um mundo configurado mais humanamente (GE n.3, 1965).

A Igreja nasce como campo muito vasto de anúncio do caminho de salvação e, nesse sentido, é destacado de possibilidade na formação integral do ser humano. Aqui é importante ressaltar que a *Gravissimum Educationis* sempre se refere a uma educação integral, bem como todos os documentos posteriores, quando tratam da educação, acentuam uma educação integral, ou seja, capaz de desenvolver as inúmeras faculdades, possibilidades do homem. Nesse sentido, a importância da escola católica no campo da missão da Igreja.

Outro princípio fundamental versa sobre *a natureza da escola católica*. Para a Igreja, a escola deve se colocar presente no campo da missão da Igreja, mas deve estar dissociada do trabalho da missão pastoral da Igreja, porém, ela é uma parte integrante do seu trabalho missionário. Toda escola católica deve visar três elementos fundamentais segundo este documento: uma formação intelectual, fundamentada nas ciências com todo seu suporte teórico-metodológico de investigação; uma formação cultural, capaz de integrar o homem na sociedade na qual ele vive e, por último, uma formação humana.

Além desses três elementos que devem compor a natureza da escola católica, ainda conforme o documento, ela tem o dever de possibilitar ao homem o desenvolvimento de um espírito de liberdade e de caridade. Essas duas palavras são importantíssimas porque coloca o ser humano diante da sua natureza de um ser livre e, por isso, portador de uma educação; e com isso, a caridade.

O desenvolvimento do espírito de liberdade e caridade possibilitará a formação da personalidade do indivíduo. Na medida em que ele cresce nesse aspecto, cria uma consciência cristã e se torna um fermento salutar no mundo. Portanto, a Igreja, na sua instituição católica, tem o dever de preparar o homem para a experiência com Deus e para a luz da ciência, para que este tenha uma capacidade intelectual de diálogo com a cultura, com o mundo e, assim, tornar-se alguém capaz de transmitir a Boa-Nova a todas as criaturas.

O documento *Gravissimum Educationis* não trata somente sobre as educações básicas, também faz uma importante reflexão sobre as faculdades e universidades católicas. Afirma que toda universidade deve conservar o espírito de liberdade de método e de pesquisa de cada ciência em busca da sua verdade, em busca das investigações etc. Ressalta que, uma vez que as ciências têm a capacidade de buscar a verdade, elas não podem contradizer a fé, como dizia

Tomás de Aquino na Suma Teológica. O documento lembra que a ciência, quando bem desenvolvida em busca da verdade, não contraria a fé porque as duas encontram a verdade que é única (GE n.10, 1965).

Sobre a missão da Igreja no campo específico da universidade católica, deve ser uma presença pública e universal do pensamento cristão, de diálogo profundo entre fé e ciência, entre razão e tudo aquilo que compõem os meios necessários e humanos de alcance à verdade. Nesse sentido, a Igreja se torna capaz de um diálogo com as ciências, comunicando todo seu legado de fé e de valores, transmitindo, assim, a doutrina para os seus alunos. Em resumo, a instituição católica tem como dever: possibilitar o direito natural do homem à educação, e com isso transmitir os valores fundamentais da prática da fé cristã; favorecer no processo do desenvolvimento de uma ciência segura que caminhe sempre ao encontro da verdade.

Para que a educação seja efetiva, reitera ainda o Concílio:

[...] é preciso considerar as contribuições das diversas ciências (psicologia e pedagogia principalmente), de modo que os jovens sejam ajudados a desenvolver harmonicamente as suas qualidades físicas, intelectuais e morais, conquistando gradualmente o sentido da responsabilidade pela própria vida e o conhecimento da autêntica liberdade. A educação deve então ajudar a apreciar e praticar os justos valores morais, sendo o principal deles o conhecer e amar a Deus que criou o homem para ser seu interlocutor. Deus criou o homem livremente, ou seja, por amor e para amar, e nesse fato se funda a liberdade humana. Os Estados, portanto, não podem negar aos jovens o sagrado direito de serem educados segundo os valores morais e religiosos próprios e familiares (GE n. 1, 1965).

O terceiro princípio afirmado aborda sobre o que seria uma “educação adequada”. Segundo este documento, tal educação seria aquela que cultivava simultaneamente a verdade e a caridade, ou seja, o amor pela verdade e a busca pelo verdadeiro bem (proêmio). A educação, pois, não se reduz a uma mera transmissão de informações, como se insere dados num computador, mas é uma tarefa essencialmente humana e visa a formação de homens íntegros. Isso só é possível com a colaboração da inteligência e da liberdade do educador e do educando. Um primeiro requisito então para uma autêntica educação é considerar cada aluno como uma pessoa única e irrepetível e não como uma fração no meio de um grupo. Isso implica o esforço por reconhecer cada aluno pelo nome e levá-lo a sair do anonimato da massa. É necessário, então, interpelar a responsabilidade pessoal, estimulando o jovem para que ele se esforce em desenvolver as capacidades de que foi naturalmente dotado (ALVES, 2013).

O quarto princípio define que *A escola católica se constitui em lugar de humanização e conhecimento*. Tal reflexão está contida no documento pós-conciliar “A Escola Católica”, número 189, publicado pela Congregação para a Educação Católica, em 19 de março de 1977, onde são apresentados os elementos específicos que devem caracterizar a escola católica.

Primeiro, ressalta que a escola é um lugar de formação integral. Espaço que possibilita desenvolver as inúmeras faculdades naturais do ser humano. Ela é uma formação integral mediante uma assimilação sistemática e crítica da cultura. A escola, portanto, vai se tornando um lugar de promoção integral do homem mediante o encontro com a cultura. Não deve ser uma educação isolada, mais um processo que tenha diálogo constante com o meio, com a sociedade, com a cultura. Segundo, a escola também deve se confrontar com os contra-valores que não contribuem com o crescimento do indivíduo. Para isso, a escola precisa possibilitar o desenvolvimento da inteligência e aquisição de experiência do indivíduo. Terceiro, a escola tem o dever substancial de trabalhar a dimensão ética religiosa e cultural sempre a partir de uma educação no espírito e encontro de liberdade do indivíduo consigo mesmo, com o mundo, com a cultura e com Deus. Possibilitando, assim, ao jovem formar uma concepção de vida, um espírito de liberdade a partir da ciência e das orientações da igreja.

Conforme ressalta o documento a escola católica deve possibilitar um crescimento integral do homem. Ela deve sempre aderir à mensagem cristã que vem do reino. Ela ainda deve sempre cultivar os valores que promovem a dignidade humana, fazer uma reflexão sistemática do mundo à luz dos valores cristãos. Em síntese, toda a prática educativa da escola deve visar o comprometimento do indivíduo com o reino de Deus.

O documento 189 ainda destaca serem necessários dois elementos para que de fato a escola católica, na sua prática educativa, tenha total significado. Primeiro, a escola deve promover uma síntese entre fé e cultura. Ao valorizar a ciência e os seus métodos de investigação próprios, ela precisa alcançar a verdade e, com isso, enriquecer o saber com os dados da fé. Portanto, ciência e fé. Segundo, a escola católica deve conduzir o homem ao crescimento da sua pessoa como pessoa humana e também no crescimento da fé. Sempre valorizando a busca da verdade e o encontro total com Deus. Neste aspecto, o documento destaca o papel importante do professor, de que a escola só conseguirá possibilitar uma síntese entre fé e cultura quando o mestre, o educador em sala de aula, como também todo o corpo educativo, favorecer essas condições. Portanto, o educador é fundamental para que o educando cresça e faça uma síntese de fé e cultura.

Outro princípio importante diz que a educação deve corresponder ao fim próprio do homem: a vida de comunhão com Deus e com o seu próximo. A verdadeira educação almeja a formação integral da pessoa em ordem ao seu fim último, que não exclui, mas engloba o bem das sociedades terrenas (n.1). De fato, dificilmente pode-se falar de uma ética sem uma relação explícita com Deus. Os atuais modelos éticos, baseados no chamado “pensamento débil”, conseguem ao máximo elaborar um limitado código de conduta, uma espécie de “moral de



mínimos” para evitar choques frontais entre as liberdades individuais, mas isso é incapaz de satisfazer às perguntas mais profundas do coração humano. Uma ética satisfatória deve se articular ao redor da pergunta pelo bem, ou seja, pelo que se deva fazer para ser bom e alcançar o fim último. Se não for assim, pode-se aderir a códigos de condutas mais ou menos arbitrários, mas não dirigir realmente a vida humana para a sua realização plena (Doc. 189, 1977).

O quinto princípio é relativo à *ação educativa* – A Congregação para a Educação Católica. Por meio desse documento também orienta a pensar o caráter mais direto e prático da ação católica em toda a escola. O texto apresenta que é necessário respeitar as normas constitucionais da educação e, com isso, a escola deve integrar ao conjunto da cultura humana sua mensagem e identidade própria. Nesse sentido, ela deve estar bem definida como uma escola católica, com objetivos claros no plano de educação voltado para o mundo cultural, social, político e econômico em todo seu plano pedagógico, pensando na estrutura, na organização e no seu funcionamento a dimensão do reconhecimento da natureza humana como também o aspecto religioso de crescimento da experiência do educando com Deus.

O documento 189 destaca ainda alguns critérios importantes que devem existir no projeto educativo dentro de uma escola católica: deve ser fiel ao evangelho; valorizar as ciências particulares, adaptar as propostas educativas de cada realidade, de cada povo, de cada cultura e ter uma responsabilidade eclesial. Ressalta que o ambiente físico também é educativo. Uma escola católica não somente educa com seu corpo de educador, mas ela também educa, transmite a sua identidade através do espaço físico. O texto recorda que a escola deve ser a extensão da casa do educando, que deve ter um edifício idôneo, possibilitando assim o desenvolvimento humano e religioso do educando.

A escola, nos seus vários ambientes, deve possibilitar os trabalhos didáticos, recreativos, esportivos e outras inúmeras atividades que compõem toda a ação católica. O ambiente católico também deve ser um espaço humano e espiritualmente rico, embora modesto. A escola católica deve acompanhar o desenvolvimento da tecnologia, das ciências e em comunhão com as ciências pedagógicas. Em especial, com as ciências psicológicas que dão suporte para o campo educativo.

Outro tema tratado no documento número 189 de 1977 é a especificidade do ensino religioso da educação católica. Segundo o texto, o ensino religioso deve ser um ensino das verdades evangélicas como tentativa de orientar o aluno para o bem e para o encontro com o Bem maior que é Deus. Neste sentido, a escola católica deve promover um equilíbrio entre cultura geral e cultura religiosa para não ter uma formação única, unilateral.

A escola, com a prática do ensino religioso, deve também conduzir o aluno pelo seu

espírito de liberdade ao encontro das verdades últimas. Destaca que o ensino religioso deve fazer uma ponte com a catequese que é, portanto, um trabalho mais particular, dedicado totalmente à experiência de fé do educando, uma vez que ele comunga com a proposta educativa e com o trabalho missionário da Igreja. Em resumo, sobre esse assunto, o texto frisa que é necessário umnexo e ao mesmo tempo uma distinção entre o ensino religioso e a catequese. O ensino religioso tem um caráter plural enquanto a catequese tem um caráter doutrinário de experiência de fé numa comunidade – Igreja específica, particular. A distinção é necessária, como também o elo entre os dois elementos que possibilitam a formação do indivíduo.

A Igreja Católica nesses dois mil anos de sua existência trata e orienta, conforme já mencionado, sobre a prática educacional nas escolas em vários documentos específicos e não tão específicos, mas que tocam em algum momento naquilo que é fundamental para a educação. A partir do *Gravissimum Educationis*, certamente o mais sistemático e o mais importante, inspirador e iluminador de todos, apresenta-se brevemente aqui uma relação de outros textos pós-conciliar sobre a posição da Igreja a respeito da educação. Ao abordar sobre a *Dimensão Religiosa da Educação na Escola Católica*, constitui-se em um documento pontifício da Congregação para a Educação Católica, promulgado em 7 de abril de 1988.

A igreja afirma neste texto que a escola é protagonista no campo de educar e transmitir as Verdades da Igreja. Neste sentido, a escola deve ser um lugar autêntico de evangelização pela sua natureza própria e seu projeto educativo deve valorizar as dimensões da fé, da cultura e da vida. Este documento ainda apresenta dois objetivos da educação católica: conduzir o homem à perfeição humana e à perfeição cristã. À perfeição humana, porque a educação possibilita o ser humano desenvolver suas capacidades plenas, naturais; e, à perfeição cristã, porque ela dá o suporte para que o homem faça uma experiência íntima com Deus. Em resumo, a escola é campo de missão da igreja e todo seu projeto educativo, bem como todas as suas práticas educativas devem expressar o seu sentido de existência que é transmitir as verdades que vem de Deus à luz dos documentos apresentados pela Igreja (DIMENSÃO RELIGIOSA DA EDUCAÇÃO NA ESCOLA CATÓLICA, 1988).

## **2.5 A Educação nas Conferências de Medellín e Puebla**

A partir da experiência latino-americana, a Conferência realizada em Medellín, na Colômbia (1968) reitera que a educação é um fator básico e decisivo para o desenvolvimento do continente, tendo presente a pobreza e a miséria nos países de terceiro mundo. Destaca também que por meio da educação é que se pode pensar no desenvolvimento sociopolítico dos estados e países. Nesse sentido, a escola deve ser uma resposta aos desafios do presente e do

futuro do continente. É através da educação que se pode construir um futuro melhor.

No documento *Justiça e Paz*, evidencia-se a nova postura da Igreja na sociedade. Ela faria a opção preferencial pelos pobres, porém, sua ação deveria se caracterizar pela influência que deveria exercer junto aos movimentos e organizações sociais e indivíduos; deveria evitar os conchaves com as autoridades civis ligadas à política e à economia; os discursos da igreja também deveriam ter forte influência nos indivíduos sedentos por justiça e libertação. As concepções de Medellín, de libertação e opção pelos pobres, na prática e na teoria, coincidiam muito com as concepções de Paulo Freire que buscava a libertação pela educação, visando ajudar os pobres a saírem de uma consciência ingênua a uma consciência crítica (MURAD, 2018).

*Educação*,<sup>19</sup> o principal documento desta conferência sobre este tema, deixou marcas indeléveis na prática eclesial. Ele incorporou a concepção de educação libertadora, baseada em Paulo Freire. Essa se tornou uma palavra-chave que impulsionou processos de formação de padres, religiosos (as) e leigos (as). Rompeu os limites do ambiente escolar. Tornou-se um princípio educativo que perpassa toda a pastoral. A ele se liga o neologismo “conscientização”, também criado por Paulo Freire. Segundo esse renomado educador brasileiro, a consciência sempre se desenvolve na relação do ser humano, em comunidade, com o mundo. Os processos educativos libertadores visam ajudar as pessoas, especialmente os pobres, a passarem de uma consciência ingênua para a consciência crítica (FREIRE, 2011).

Ainda sobre o tema, conclui o documento *Educação* afirmando que a escola católica tem um compromisso de libertar os homens da escravidão cultural, social, econômica e política. A educação tem esse compromisso de libertar o homem e com isso trazer uma reflexão crítica (CELAM, 1982).

Dando continuidade às declarações de Medellín, o documento de Puebla, fruto da Conferência realizada em 1979, explicita muito bem aquilo que os bispos chamaram de “feições do povo latino-americano”: crianças golpeadas pela pobreza, jovens desorientados, indígenas e afroamericanos segregados, camponeses sem terra, operários mal remunerados, subempregados e desempregados, marginalizados, anciãos excluídos (CELAM, 1982, cap. II).

Após essa análise do contexto sócio, cultural e político da realidade, afirma de modo explícito que “a educação católica é o lugar mais apto para o diálogo entre a fé e a ciência e um ambiente privilegiado para o crescimento da fé (CELAM, 1982, n. 1040). Portanto, desperdiçar

---

<sup>19</sup> Dossiê: Conferência de Medellín: 50 anos. Medellín: história, símbolo e atualidade. O artigo apresenta uma visão panorâmica dos documentos da Conferência dos Bispos latino-americanos, realizada em Medellín, no ano de 1968.

este lugar social e este ambiente cultural privilegiado é ignorar aquilo que de mais rico a igreja possui para oferecer ao mundo. Ignorar a contribuição da Igreja no processo educativo seria renunciar à própria missão evangelizadora da Igreja.

Conforme destaca Vitti e Betiato (2009), os referidos documentos foram inspiradores para uma primeira tentativa de inserir a Pastoral da Educação no organograma pastoral do Regional Sul II. É nesse horizonte que a Pastoral da Educação na Regional Sul II, em consonância com a ação evangelizadora da Igreja, traçou seu objetivo geral que está explícito no documento das diretrizes: promover, articular e organizar ações evangelizadoras no mundo da educação, compreendido como pessoas, instituições e ambientes relacionados à educação, com a finalidade de ser sinal do Reino de Deus e de construir um ser humano fraterno, livre, justo, consciente, comprometido e ético (CNBB, 2007).

No atual contexto histórico e do campo do conhecimento, sobretudo da educação, é compreendido que há uma diferença entre educação e ensino-aprendizagem. Esses dois conceitos não são excludentes, mas também não se misturam. Há uma diferença na amplitude. Enquanto o ensino-aprendizagem se dá pela socialização do saber acumulado, o que é uma tarefa da educação formal, com seus métodos e propostas pedagógicas, a educação é mais abrangente. Ela ultrapassa o mundo da escola. É a vida que educa e a escola é somente uma parte da vida (VITTI; BETIATO 2009).

A partir da reflexão do conceito de educação no sentido abrangente, saindo do reducionismo do ensino-aprendizagem, que é da competência da educação formal, percebe-se e destaca-se que educação é, sobretudo, humanização, libertação, emancipação, abertura para a transcendência, plenitude do ser humano. Compreendendo ser este o conceito defendido para a igreja, analisar sua relação e daí a importância da evangelização e educação.

Evangelização é anúncio de Jesus Cristo e do seu projeto o Reino de Deus. Este reino pregado por Jesus também é libertação, é emancipação, é humanização, é abertura para Deus. Conforme destaca Vitti e Betiato (2009), há, portanto, algo de teológico no ato de educar. Para o cristão, evangelização e educação são conceitos complementares e a Igreja, enquanto instrumento de evangelização, é também instrumento de educação, quando a educação é entendida no sentido pleno.

A partir dessa concepção de que evangelização e educação são complementares, a Igreja sempre se preocupou com a educação, quer informal, quer formal. Desde as comunidades monásticas da Idade Média, em que ao redor dos mosteiros surgiram escolas de alfabetização para os vilarejos próximos, até a universidade de Bolonha, conforme já mencionado, a primeira universidade da Europa, nascida em 1088, que deu origem a todas as outras universidades, a

educação se desenvolveu no mundo, na sombra das catedrais.

No universo do catolicismo, as instituições confessionais de ensino (escolas católicas), quer seja de ensino superior ou ensino fundamental e médio, surgiram no seio da Igreja e mais precisamente nas congregações religiosas missionárias, conforme destaca Vitti e Betiati (2009), para serem instrumentos de evangelização na missão da Igreja. Cada instituição, com seu carisma, suas especificidades, seu momento histórico e contexto social.

Concluindo esse tópico, destaca-se que a concepção da Igreja sobre o processo do ensino-aprendizagem merece dois destaques: 1) a instituição (que até então entendia a educação apenas pelo viés teológico e filosófico-religioso, associada à catequese) passa a considerar e seguir os princípios da ciência, sobretudo, da nova pedagogia e da psicologia, faz uma distinção clara entre educação e catequese; 2) a sua dimensão sócio-política.

Em síntese, os documentos afirmam que a finalidade da educação deve ser “a formação integral do ser humano, fundamentada nas ciências, uma formação cultural capaz de integrar o ser humano na sociedade priorizando sempre a liberdade, a dignidade e a emancipação do aluno”. Que a escola católica deve criar uma cultura de combate à fome, de combate à miséria e a violência. Portanto, afirma em Medellín (1968) que a escola católica tem um compromisso de libertar os homens da escravidão cultural, social, econômica e política. Que a educação tem esse compromisso de libertar o homem e com isso trazer uma reflexão crítica.

Será, a partir dessa nova concepção de educação assumida nos documentos, sobretudo das duas primeiras conferências, que grande parte dos bispos latino-americanos e, em especial do Brasil e da Arquidiocese de Goiânia, irão adotar e aplicar em suas dioceses começando pelos seus seminários.

Considerando este lugar de formação dos futuros sacerdotes e agentes leigos de pastorais, espaço de preparação dos seus novos intelectuais orgânicos, reconhecendo e afirmando com isso que a escola, seminários e as universidades serem um aparelho ideológico fundamental e estratégico no processo de transformação da sociedade. Cabendo, ainda, acentuar que será a partir dessa nova concepção e princípios de educação que muitas dioceses irão criar ou “reformular” o projeto político pedagógico, como foi na arquidiocese de Goiânia, com seu seminário Santa Cruz.

## **2.6 Os intelectuais orgânicos pós Concílio Vaticano II e suas ações na Igreja Católica da América Latina**

Conforme já mencionado nesse estudo, Gramsci (2001), na sua reflexão político filosófica reconhece historicamente a presença e importância do intelectual religioso na

estrutura hierárquica da Igreja Católica, bem como critica sua posição por consentir e aprovar esse sistema de dominação da classe aristocrática sobre os pequenos proprietários de terras e os sem posses na Idade Média, como também, favorecer a desigualdade social-política no contexto atual do seu país, a Itália.

Para tratar sobre esses intelectuais da igreja, faz-se necessário tecer algumas considerações importantes de Gramsci sobre a religião. Suas atenções em relação à religião e com a igreja católica aparecem desde a primeira página do Caderno 1 (8 de fevereiro de 1929), na lista dos assuntos principais dos seus estudos, se estendem ao logo de toda a obra carcerária e se condensam parcialmente no Caderno especial 20 dedicado à Ação Católica (1934-1935).

Já no início do Caderno 1, reconhece a “função da religião no desenvolvimento histórico e intelectual da humanidade” (Q 1, § 154, p. 137), destacando ainda, em outras notas, que, assim como a ideologia, o seu papel não é um mero reflexo do mundo material, mas uma força real que faz parte “da unidade do processo real” repercute dialeticamente sobre a estrutura e “assume a mesma energia das forças materiais” (Q 11, §62, p. 1487) ao plasmar o senso comum (Q 11, §12, p. 1380).

Os escritos mais importantes de Gramsci sobre religião são encontrados nos Cadernos do Cárcere, principalmente no seu 4º volume da edição brasileira editada por Carlos Nelson Coutinho. Conforme destaca Sofiati (2020), apesar de sua natureza fragmentária e pouco sistematizada, contém observações profundas sobre o tema. Ele escreve sobre o fenômeno religioso durante todo o período no qual esteve preso pelo regime fascista, mas é entre os anos de 1934 e 1935, portanto já no final do cárcere e, depois, no final de sua vida, que seus escritos são sistematizados no que passou a ser classificado como Caderno 20.

Nesse caderno está sua chave metodológica de análise e o destaque ao estudo do aspecto histórico dos intelectuais religiosos, bem como faz uma descrição das lutas travadas entre as forças internas presentes na Igreja Católica. Sua investigação leva à necessidade de analisar a origem social dos sacerdotes, além de saber considerar a diferença da realidade histórica de cidades da capital e do interior de um mesmo país (GRAMSCI, 2001).

Segundo Sofiati (2020), embora Gramsci fosse um marxista, foi um leitor assíduo de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* de Weber e utilizou esse estudo para combater a visão economicista do marxismo. Portanto, apropria-se desse pensamento weberiano para ilustrar a passagem de uma visão do mundo determinada para uma norma prática de comportamento.

No Caderno 20 apresenta alguns elementos importantes considerados em sua definição de religião:

No conceito de religião, portanto, estão pressupostos os seguintes elementos: 1º) a crença de que existam uma ou mais divindades pessoais que transcendem as condições terrestres temporais; 2º) o sentimento dos homens de que dependem destes seres superiores que governam totalmente a vida do cosmo; 3º) a existência de um sistema de relações (culto) entre os homens e os deuses (GRAMSCI, 2001, p. 209-210).

A reflexão Gramsciana tem como centro as funções sociais, ideológicas e políticas que a religião desempenha na sociedade, com destaque para o aspecto político da atuação religiosa. A partir da noção de Marx, Gramsci compreende a religião como uma instituição portadora das contradições que perpassam a sociedade de classe, ora marcada como força revolucionária, ora marcada como expressão da alienação das massas (realidade histórica essa, constatada no posicionamento plural e oposto dos bispos diante das decisões pós Concílio Vaticano II).

Portanto, vai além de Marx, ao apresentar uma noção diferenciada de ideologia, como visão de mundo, ao criticar a noção economicista de análise do fenômeno, pelo qual a superestrutura religiosa não é mecanicamente determinada pela infraestrutura econômica, e por fim, ao destacar o papel dos intelectuais religiosos e as contradições internas, no processo histórico da Igreja Católica (SOFIATI, 2020). Nesse sentido, o intelectual para Gramsci é o sujeito capaz de formular uma interpretação coerente do mundo e orientar a ação, numa sociedade marcada pelas diferenças e divisões sociais. A partir dessa visão de análise, pode-se apresentar como exemplo, os bispos da América latina, que assumiram e procuraram colocar em prática nas suas realidades sociopolítica-cultural as decisões do Concílio e das Conferências Episcopais. Dentre estes, Dom Fernando, na Arquidiocese de Goiânia (GO).

A partir da leitura dos Cadernos, percebe-se que Gramsci analisa a religião, sobretudo, sob dois aspectos: 1) uma crítica da religião como crença numa divindade transcendente e como alienação das massas; 2) um estudo da relação cultural e das práticas religiosas no cenário social. Hugues Portelli em sua obra *Gramsci e a questão religiosa*, fez uma sinopse de grande importância e renomada relevância intelectual sobre esse tema encontrado de forma esparsa nos Cadernos deste autor, esclarecendo daí seu pensamento com nova luz. Afirma que nos Cadernos o fenômeno religioso é um dos temas essenciais da reflexão gramsciana

Na compreensão de Portelli (1984), para Gramsci, as religiões, ao empreenderem meios para abranger todo corpo social, articulam-se em diferentes subconjuntos culturais ligados a diferentes grupos sociais. Dessa maneira, a religião aparece nos *Quaderni* como um conjunto cultural particularmente complexo que levanta três tipos de problemas: aquele que toda ideologia levanta, ou seja, sua transformação de concepção do mundo em norma de conduta prática; aquele que a religião levanta como conjunto cultural que controla muitos grupos sociais: unidade intelectuais-massas, homogeneidade ideológica. Enfim, aqueles próprios da

religião, essencialmente teóricos. Conforme destaca este autor, é o último problema que Gramsci prioriza para elaborar sua crítica dos fundamentos éticos das religiões.

O método utilizado por Gramsci para este estudo é essencialmente histórico: os Quaderni tentam estudar como a religião cristã e a Igreja evoluíram, como, de ideologia e organização intelectual, saídas diretamente das classes subalternas, tornaram-se progressivamente exteriores a elas, acabando por se impor a estas classes (PORTELLI, 1984, p. 17).

Pode-se afirmar que Gramsci vê o cristianismo como a história do aparecimento, ascensão e declínio de uma “ideologia específica” e de seus intelectuais. Ele analisa as funções históricas desempenhadas pela Igreja Católica em cada período. A partir desse ponto, sua crítica à religião se estabelece no aspecto da caracterização do fenômeno religioso por sua contradição entre “materialismo prático e idealismo teórico” (PORTELLI, 1984). Esse dualismo religioso é constantemente criticado por Gramsci e constitui, portanto, o principal ponto de sua análise acerca do fenômeno religioso na sociedade.

O público ‘crê’ que o mundo exterior seja objetivamente real, mas precisamente neste ponto surge o problema: qual é a origem desta ‘crença’ e que valor crítico ela tem ‘objetivamente’? De fato, esta crença é de origem religiosa, mesmo se quem participa dela é religiosamente indiferente. Dado que todas as religiões ensinaram e ensinam que o mundo, a natureza, o universo, foi criado por Deus antes da criação do homem e, portanto, que o homem já encontrou o mundo pronto, catalogado e definido de uma vez por todas, esta crença tornou-se um dado férreo do ‘senso comum’, vivendo com a mesma solidez, ainda quando o sentimento religioso está apagado e adormecido. Daí que, portanto, fundar-se na experiência do senso comum para destruir com a ‘comichão’ a concepção subjetiva é algo que tem uma significação sobretudo ‘reacionária’, de retorno implícito ao sentimento religioso; de fato, os escritores e os oradores católicos recorrem ao mesmo meio para obter o mesmo efeito de ridículo corrosivo (GRAMSCI, 2001b, p. 130).

Mesmo diante dessa crítica ao dualismo intrínseco do fenômeno religioso, Gramsci também reconhece seus aspectos positivos:

A religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca ‘metafísica’ que apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma ‘natureza’, que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; e ele pode se conceber desta forma espelhando-se em Deus, ‘autoconsciência’ da humanidade; mas afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em um outro (utópico). Desta maneira, as ideias de igualdade, liberdade e fraternidade fermentam entre os homens, entre os homens que não se vêem nem iguais, nem irmãos de outros homens, nem livres em face deles. Ocorreu assim que, em toda sublevação radical das multidões, de um modo ou de outro, sob formas e ideologias determinadas, foram colocadas estas reivindicações (GRAMSCI, 2001b, p. 205).

Sobre essa visão gramsciana da religião, afirma Ortiz (2006), que a religião, para ele, é uma concepção de mundo que interpreta a realidade (elabora uma versão), permite aos fiéis nela atuar segundo uma determinada ética, mas simultaneamente os agrega no interior da



mesma comunidade. Essa ideia atravessa as páginas dos *Cadernos do Cárcere*, sintetizada na afirmação de que o catolicismo é o ‘intelectual orgânico’ da Idade Média.

Portelli (1984), entretanto, destaca que a ideia da religião como “ópio do povo” é constante nos Cadernos. Afirma também que Gramsci teve interesse, sobretudo, na religião como “norma de conduta prática”. Deste ponto de vista, a religião pode conduzir a atitudes totalmente opostas: a ativa e progressista do cristianismo primitivo ou do protestantismo, ou a passiva e conservadora do cristianismo jesuitizado (PORTELLI, 1984). Realidade essa constatada na posição da Igreja Católica apoiando o golpe militar no Brasil em 1964 e, posteriormente, parte de seus membros contestando este mesmo sistema, conforme abordado no próximo capítulo.

Ao analisar a Igreja marcada por contradições, Gramsci (2001) dedicou-se em estudá-la como aparelho ideológico. Conforme Portelli (1984), o estudo da Igreja como aparelho ideológico permite, pois, compreender o segundo aspecto essencial do fenômeno religioso: o dos intelectuais religiosos e de suas relações com o aparelho de Estado. Conforme a interpretação de Sofiati (2020), Gramsci através de sua reflexão fornece dois instrumentos conceituais necessários para o estudo das funções históricas de uma determinada igreja na sociedade, a saber: a ideia de religião como uma forma de ideologia específica e a ideia da denominação religiosa como aparelho ideológico.

Sobre Gramsci e a sua percepção à religião, destaca-se também que seus estudos religiosos representam uma análise crítica da função prática da ideologia religiosa e dos meios de combatê-la ou mesmo neutralizá-la na sociedade. Sua noção da religião é muito ligada à ideia de ideologia, mas não como um conjunto homogêneo e sim subdividido em sub-religiões, de acordo com os grupos sociais no qual está inserida. Sofiati (2020) acentua, na visão gramsciana, que toda religião é na realidade uma multidão de religiões distintas e frequentemente contraditórias.

A partir dessa sua análise, concentrada particularmente nos aspectos históricos, políticos e culturais, Gramsci (2001) afirma que toda religião é “uma multiplicidade de religiões, que na própria igreja “há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e operários da cidade, um catolicismo das mulheres e um catolicismo também variado dos intelectuais” (Q 11, §13, p. 1397), que há disputas ideológicas e posição de classe que se expressam em diversas correntes, em verdadeiros “partidos”, como os “católicos integristas, jesuítas e modernistas” (Q 20, §4, p. 2088).

Portanto, não há em Gramsci uma teoria geral de crítica à religião, pois a análise é feita a partir da “função histórica” do fenômeno religioso em determinado contexto histórico, sendo

ela uma forma particular de ideologia, um fenômeno permanente na sociedade (SOFIATI, 2020). A partir dessa premissa, Gramsci (2001) elabora nos seus estudos a noção de “tendências orgânicas” na estrutura da Igreja Católica, tópico abordado a seguir.

Gramsci, em seus estudos, identifica que desde o final do século XIX existem três tendências presentes no interior da Igreja Católica: os integristas, os modernistas e os jesuítas que, por ser uma congregação influente e coesa, é, segundo a visão deste autor, também considerada como tendência. Na sua reflexão, essas tendências representam camadas sociais do bloco católico e suas disputas são definidas como partidos internos que lutam pelo controle institucional da Igreja. Os integristas, “partidários da intransigência ideológica e política”, representam o segmento conservador da sociedade. Os modernistas são uma série de “correntes bastante heterogêneas” divididas em duas forças principais: uma que se aproxima das classes populares, favorável ao socialismo, e outra que se aproxima das correntes liberais, favorável à democracia liberal (GRAMSCI, 2001).

Sobre os jesuítas, Gramsci também considera esse grupo (congregação) como uma corrente que se localiza ao centro das duas tendências anteriores e que mantém o controle do Vaticano. Destaca ainda que a principal força dos jesuítas reside no controle da sociedade civil católica e, antes de tudo, das organizações de massa católicas – promovidas, aliás, pelos jesuítas – e principalmente a Ação Católica e das missões (PORTELLI, 1984).

Nessa crítica, Gramsci considera a luta dessas tendências internas como “lutas entre partidos”. Dessa forma, a unidade religiosa, principalmente dos católicos que procuram manter sua condição internacional, é aparente, pois oculta uma série de divergências em relação à visão de mundo da Igreja Católica (GRAMSCI, 2001, p. 233). Ele caracteriza como “normal” a luta de tendências pelo fato dessas serem a ilustração dos diferentes tipos de crise interna que toda superestrutura atravessa. O importante é ressaltar que Gramsci (2001) considera a possibilidade de transformação do conteúdo total da Igreja em determinados contextos. Essa possibilidade é central na análise do desenvolvimento histórico do catolicismo na América Latina e, de modo especial, no Brasil, a partir do Vaticano II e das Conferências Episcopais. Gramsci considera que os conflitos internos entre os católicos representam a “evolução estrutural e ideológica do mundo leigo, e da subordinação da Igreja a este (PORTELLI, 1984).

Por fim, em resumo, faz-se importante destacar que Gramsci, apesar da sua forte crítica à religião e à igreja, reconhece a marca histórica e o potencial revolucionário no “cristianismo popular”. Para ele, em determinadas situações e contextos, a religião pode se tornar uma “formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada” capaz de transformar “a vontade real em um ato de fé” (Q 11, §12, p. 1388), de expressar a revolta

das classes “subalternas” (Q 25, §1, p. 2282) e que, para além das formas de “pacifismo evangélico” e de “revolução passiva”, pode assumir caráter de “guerra de posição, que se torna guerra de movimento em determinados momentos e, em outros, guerra subterrânea” (Q 1, §134, p. 122).

Para Gramsci (2001), o que aconteceu, porém, foi que a igreja, com a Contrarreforma, “abdicou da sua função democrática” (Q 1, §128, p. 117), “se associou às classes dominantes de maneira inconfundível” (Q 19, §2, p. 1963), “se afastou definitivamente das massas dos ‘humildes’ para servir os ‘poderosos’” (Q 20, §7, p. 2292), foi diminuindo sua influência na sociedade (Q 6, §188, p. 832-833) e acabou subordinada aos Estados nacionais (Q 14, §55, p. 1713). O filósofo conclui que, para conter a “apostasia de massas inteiras”, depois de 1848, teve que criar “um partido próprio”, a Ação Católica (Q 20, §2, p. 2086), com a qual busca formar políticos leigos e “permeiar o Estado (lembrar a teoria do governo indireto elaborada por Bellarmino)” (Q 16, §11, p. 1871).

A ‘igreja’ com comunidade dos fiéis conservou e desenvolveu determinados princípios político-morais em oposição à igreja como organização clerical, até a Revolução francesa, cujos princípios são [próprios] da comunidade dos fiéis contra o clero como ordem feudal aliada ao rei e aos nobres: por isso muitos católicos consideram a Revolução francesa como um cisma [e uma heresia], ou seja, uma ruptura entre pastor e rebanho, do mesmo tipo da Reforma, mas historicamente mais madura, porque ocorrida sobre o terreno do laicismo (Q 1, §128, p. 116-117).

Consoante Gramsci, a partir do momento que a igreja se associou ao império romano e se tornou estrutura oficial foi se distanciando do povo. Daí, portanto, a igreja não consegue atender às aspirações democrático-populares que se manifestaram no “franciscanismo como retorno [...] ao cristianismo primitivo, comunidade de fiéis e não apenas do clero” (Q 20, §2, p. 2086), cujas demandas confluíram na “Reforma” e operaram nas revoluções que foram permeando o mundo moderno. Reproduzindo a visão de Hegel sobre “a religião vivente” que forma o “espírito do povo” em contraposição à doutrina teológica abstrata (HEGEL, 1993).

Após o referencial de Gramsci em sua análise da Igreja Católica, e considerando a posição dos três grupos de bispos frente aos documentos e aplicação das decisões do Concílio Vaticano II, conforme mencionado anteriormente, conclui-se que, as tendências do catolicismo brasileiro no período que compreende as ações de Dom Fernando à frente da arquidiocese de Goiânia e do Seminário Santa Cruz, podem ser definidas e apresentadas da seguinte maneira: 1) Posição tradicional oficial (sustentada pelos papas pós-conciliares); 2) Posição tradicionalista ultra conservadora (sustentada por grupos minoritários), composta, principalmente, pelos movimentos Opus Dei, Sociedade Fraternidade Sacerdotal São Pio X, Tradição Família e Propriedade e Arautos do Evangelho; 3) Posição neomodernista “Radicais”

(sustentada por aqueles que dão interpretações mais heterodoxas dos textos conciliares em relação à doutrina católica e, ao mesmo tempo, propondo uma nova hermenêutica dos textos bíblicos), composta pelos idealizadores e criadores da Teologia da Libertação e, conseqüentemente, resultado desse movimento, as CEBs, Pastorais da Juventude e Pastorais Sociais, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

Considerada essa observação, para fins do objeto desta tese, concentra-se a análise no papel dos bispos desta última tendência, por se constituírem em intelectuais orgânicos que foram além das decisões conciliares e, a partir das Conferências e da Teologia da Libertação, apresentaram à Igreja da América Latina uma fé sociopolítica transformadora e um novo modelo de igreja comprometida com as causas dos pobres e excluídos pelo sistema capitalistas e as classes dominantes. Posições estas que se procura estabelecer se possuem aproximações ou relação com alguns conceitos marxistas e, sobretudo, com termos gramscianos sobre a questão religiosa e seus dirigentes na construção de uma nova sociedade.

A partir dessa compreensão, percebe-se que, aos poucos, a igreja foi sendo forçada pelas exigências históricas, sociopolítica-econômica, apresentadas principalmente na perda de espaço e influência da instituição na reconfiguração da sociedade, na diminuição de prestígio e privilégio frente aos poderes e à classe dominante, abandono de fiéis para novas igrejas cristãs e movimentos filosóficos e, ainda, cobrança por mudanças internas por parte de seus membros da ala progressista, a modernizar-se começando pela aproximação das classes populares, empenhando-se na promoção da justiça social e na defesa dos Direitos Humanos. Em síntese, pode-se afirmar que será a partir dessa contradição presente nesta instituição que a Igreja realiza essas mudanças visando, primeiramente, a sua própria sobrevivência e permanência enquanto bloco histórico político e ideológico.

## **2.7 O referencial gramsciano e a “reforma” do cristianismo através da Teologia da Libertação**

A partir dessas reformas apresentadas, uma ainda mais profunda, conforme já mencionado, acontece na igreja após os anos 1960, elaboradas no Concílio Vaticano II e implantadas como práticas, as Conferências de Medellín, Puebla e da Teologia da Libertação, desta vez na América Latina. Neste continente, insurgindo contra as ditaduras impostas nos anos da guerra fria e denunciando a longa história de colonialismo, escravidão e dominação, corajosos setores de católicos impulsionados por suas crenças religiosas e inspirados de instrumentos analíticos de derivação marxista se posicionam politicamente ao lado das reivindicações populares e promovem audaciosas atividades sociopolíticas juntamente com

uma inovadora elaboração teórica. Além de denunciar as injustiças sociais e as atrocidades instauradas pela selvageria do sistema capitalista, fazem uma corajosa “opção pelos pobres” que os leva a atuar nas periferias e entre os setores mais marginalizados da sociedade.

Conforme destaca Semeraro (2017), resgatando as lutas dos “oprimidos” disseminadas ao longo da história do continente sul-americano e teorizadas de forma original na pedagogia (FREIRE, 1970; 1981), na filosofia da “libertação” (DUSSEL 1977, 1994; CERUTTI, 1983), na teoria da dependência (MARINI, 1973; SANTOS, 2000) e nas criações artísticas, a igreja popular impulsionada pela Teologia da Libertação vocaliza a resistência contra as múltiplas formas de opressão e consolida propostas que visam superar o modelo dominante de sociedade.

Esse setor de cristãos da Igreja Católica, partindo do contexto histórico marcado pelas suas contradições sociopolítico-cultural e das ciências sociais inspiradas no marxismo, em um cristianismo subversivo, critica as formas evasivas, alienada de religião, resgatando assim o potencial revolucionário contido nos textos bíblicos, nos profetas que denunciaram fortemente as injustiças sociais de seu tempo e, sobretudo, na mensagem de Jesus Cristo Libertador.

A partir daí começa a surgir uma nova reflexão de autores teólogos como Leonardo Boff (1938), que se dedica a uma intensa atividade de educação e organização política nos setores populares. Articulando inseparavelmente “fé e política”, afirma que não é suficiente cultivar a vida interior e as boas intenções, praticar atividades assistenciais de caridade e conciliatórias próprias da igreja tradicional, mas que também é necessário combater e transformar as iníquas estruturas econômicas e políticas responsáveis pela existência de desigualdades, injustiças e miséria na sociedade.

O teólogo Gustavo Gutierrez (1928), padre peruano, com a sua famosa obra “Teologia da Libertação”, lançada em 1971, é considerado, juntamente com o teólogo, psicanalista e educador luterano, Rubem Alves (1933-2014)<sup>20</sup>, um dos fundadores desta corrente teológica progressista. Em seu livro, além de mencionar explicitamente Gramsci, o teólogo sinaliza que o método marxista torna-se fundamental.

[...] para compreender os mecanismos de opressão da ordem social imperante, para realizar uma “ruptura radical do estado presente das coisas, uma profunda transformação do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que acabe com esta dependência e chegue a uma sociedade socialista (GUTIERREZ, 1971, p. 43).

---

<sup>20</sup> O marco do surgimento da Teologia da Libertação, está na publicação da obra “Uma teologia da esperança humana”, em 1969, de Rubem Alves (1933-2014). Sendo que o título original era “Para uma Teologia da Libertação” – sua tese de doutorado no Princeton Theological Seminary – EUA. Em 1971, Gustavo Gutierrez publica Teologia da Libertação. Em 1972, Leonardo Boff publica Jesus Cristo Libertador. Como Rubem Alves estava exilado nos Estados Unidos neste período, Boff passou a ser o mais conhecido representante desta corrente teológica que vivia no Brasil.

Ao distinguir a igreja popular da institucional, os teólogos da libertação denunciam a “igreja piramidal”, suas ligações com as classes privilegiadas, em conluio com as quais “desenvolve uma função de legitimação do bloco histórico dominante [...] no lugar de desempenhar um serviço revolucionário” (BOFF, 1984, p.?).

Cabe ressaltar também que esta posição e prática religiosa não ficou restrita apenas a grupos de católicos, mas que foi se disseminando entre os fiéis e penetrando nas declarações e documentos do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Reunidos em Medellín (1968) e Puebla (1979), de fato, os bispos latino-americanos assumem a “opção pelos pobres”, denunciam as violações dos direitos humanos e a situação degradante do continente sul-americano subjogado às potências do capital. O compromisso político dos cristãos contra as ditaduras e as diversas formas de opressão não permanece só nos registros do 1º Encontro Continental do Movimento “Cristãos para o Socialismo”, em Santiago/Chile (1972), onde diz que:

A fé cristã se torna um fermento crítico e dinâmico da revolução [...] O verdadeiro contexto da fé viva, hoje, é a história da opressão e a luta pela libertação dessa opressão. Mas, para se situar dentro desse contexto, é preciso participar verdadeiramente do processo de libertação, aderindo aos partidos e organizações que são instrumentos autênticos da luta de classe operária (AA. VV, 1975, p. 173).

No ano seguinte, nessa mesma direção, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) afirma que:

É preciso vencer o capitalismo: este é o mal maior, o pecado acumulado, a raiz apodrecida, a árvore que produz todos esses frutos que conhecemos: pobreza, fome, doença, a morte para a maior parte da população [...] é necessário que a propriedade privada dos meios de produção seja superada [...] por isso, queremos um mundo onde haja um só povo, sem a divisão entre ricos e pobres (CNBB, 1974).

Segundo Semeraro podem parecer palavras de Marx, mas este grupo de bispos sintonizavam-se com o espírito do cristianismo ao proclamar corajosamente que “[...] O processo histórico da sociedade de classe e a dominação capitalista conduzem fatalmente ao confronto das classes [...]. A classe dominada não tem outra saída para se libertar senão a de seguir o longo e difícil caminho, já iniciado, que leva à propriedade social dos meios de produção” (CNBB, 1973), (SEMERARO, 2017, p. 96).

A partir dessas convicções, conforme destaca Semeraro (2017), as práticas sociopolíticas assumidas e realizadas pelos cristãos católicos militantes no período da ditadura na América Latina desempenharam uma verdadeira “função de partido” (Q 17, § 37, p. 1939-1940) e um extraordinário papel de organicidade entre as forças populares, dando origem a milhares de comunidades eclesiais de base (CEBs) e a diversas Pastorais Sociais. Sobre isso

ainda completa:

No Brasil, contribuíram para a criação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), do Partido dos Trabalhadores (PT), da Central Única dos Trabalhadores (CUT), da Central dos Movimentos Sociais (CMS), do Fórum Social Mundial (FSM) e de inúmeras práticas de conscientização política na sociedade civil que fecundaram o processo de democratização (SEMERARO, 2017, p. 96).

Será no âmbito dessas iniciativas, autênticas escolas político-pedagógicas, que grande parte dos oprimidos “sem voz nem vez” adquiriu consciência crítica da perversão do sistema dominante e aprendeu a se organizar, ampliando os espaços da política e formando uma nova proposta de sociedade (DOIMO, 1995).

A força e a expansão desse movimento histórico, iniciado por um grupo dentro da igreja católica, levou alguns estudiosos a compará-lo à Reforma Protestante ocorrida na Europa no século XVI (ASSMANN, 1974). Porém, com algumas diferenças. Porque a “Reforma” derivada das “veias abertas da América Latina” não se limitava a valorizar a consciência e a liberdade individual, o espírito de iniciativa associado ao conceito de “graça” e a autonomia nacional que impulsionaram a burguesia e o capitalismo nascentes na Europa (GALEANO, 1978). “Pelo contrário, em sintonia com os horizontes da filosofia da práxis, o grande movimento de “libertação” latino-americano impulsionado também pelo engajamento de religiosos visa a derrubar o sistema-mundo estruturado sobre o capitalismo” (LOWY, 1991, p. 95-97). “E a criar uma nova civilização sobre o protagonismo popular e a socialização da política e da economia” (GUTIERREZ, 1981, p. 296).

Surgida não só do “suspiro”, conforme afirma Marx (2005, p. 145), mas, principalmente, do “grito” dos oprimidos que se conscientizam e organizam politicamente, essa religião plebeia originada da periferia do sistema dominante aumenta seus espaços de lutas e o conceito de classe, pois além dos operários explorados, alcança e articula também outros segmentos subalternos e marginalizados de todos os continentes, como: índios, negros, favelados, analfabetos, trabalhadores precarizados, escravizados, mulheres desqualificadas, migrantes, todos os discriminados por raça, cor, religião e sexo, os estratos sociais descartados e negados, nunca considerados como atores políticos.

As consequências desse audacioso e ameaçador projeto de educação política popular construído a partir de baixo, com uma definida escolha de classe, podem ser medidas pela enérgica forma como os Estados Unidos reagiu contrário a este movimento e o Vaticano, determinantemente decididos em combatê-lo com a implantação do neoliberalismo imposto pelos países centrais e a “contrarreforma” posta em marcha pelos pontificados de João Paulo II (1978-2005) e Bento XVI (2005-2013) (SEMERARO, 2017). Cabe ressaltar ainda que,

justamente naqueles anos, juntamente com a imposição do neoliberalismo, “se abre o caminho para as igrejas neopentecostais, profundamente sintonizadas com este ideário e funcionais ao sistema dominante com sua “teologia da prosperidade” que promete sucesso profissional e exorciza a “culpabilização” com os ritos catárticos de “descarrego” e, principalmente, com a fidelidade canina do “dízimo” (LOWY, apud SEMERARO, 2017, p. 97).

## 2.8 Considerações

A partir do estudo realizado por Gramsci sobre religião, é importante considerar que sua crítica não se dirige à religião em geral, porém, à Igreja Católica em particular. Isso devido à sua estrutura clerical, hierárquica, burocrática, portadora de uma moral oficialmente conservadora. A crítica de Gramsci se dirige, portanto, à Igreja institucional enquanto aparelho ideológico que se tornou instrumento de dominação e favorecimento dos poderosos constituídos sobre os mais fracos.

Por outro lado, apesar das fortes críticas realizadas contra a mistificação da religião, o sistema feudal da igreja católica, da aliança do Vaticano com o fascismo, Gramsci também reconhece a importância do cristianismo na história. Reconhece a importância da fermentação das comunidades primitivas no meio popular, dos movimentos heréticos na Idade Média, na Reforma e a sua influência nas revoluções modernas. Também a grandeza de personagens como São Paulo, São Francisco de Assis e Carlos Péguy, sendo que este último buscou conciliar socialismo e cristianismo.

Gramsci destaca ainda que antes de o Cristianismo se tornar concepção do Império Romano, religião oficial do estado e estrutura de poder na Idade Média, foi um grande movimento de sublevação. Inseriu-se nas massas populares, enfrentando a clandestinidade e a perseguição. Foi um extraordinário projeto de “destruição e criação histórica”, uma “revolução” no auge do seu desenvolvimento que, com a sua expansão e capacidade organizativa de forças populares em torno de uma vontade coletiva, conseguiu realizar uma verdadeira “reforma intelectual e moral”. Possibilitou, assim, a criação de um novo e original sistema de relações morais, jurídicas, filosóficas e artísticas.

Será a partir desse aspecto libertador presente no cristianismo primitivo e da importância da religião para o desenvolvimento histórico da sociedade, que se insere a Teologia da Libertação. Fez-se presente em toda América Latina, inclusive no Brasil, destacando-se por sua aproximação com o ideal marxista através dos seus intelectuais orgânicos, bispos, padres, teólogos e agentes leigos engajados. Por meio de diversos instrumentos como partidos, comissões, organizações, CEBs e seminários formadores de padres e religiosos, como espaços



para a concretização da categoria gramsciana “guerra de posição”. Instrumentos estes que, sob a influência de Dom Fernando, tornam-se lugares privilegiados na formação da cultura de intelectuais e armas de combate na guerra de posição no processo de elaboração de uma nova consciência religiosa em busca de transformação social e a construção de uma nova sociedade.

Por fim, para Gramsci o intelectual orgânico e a religião, bem como as tendências da Igreja, precisam ser estudados dentro das relações históricas e políticas. Considerando este aspecto fundamental é que se discorrerá, no capítulo seguinte, sobre o período histórico compreendido entre 1962 a 1985. Nesse contexto se analisa a história de Dom Fernando Gomes como intelectual orgânico da Igreja, influenciado pela Teologia da Libertação, à frente da Arquidiocese de Goiânia e do Seminário Santa Cruz, contrapõe-se com destaque frente ao regime militar instalado no país.

## **CAPÍTULO III – OS DESAFIOS DA IGREJA CATÓLICA DIANTE DE UMA SOCIEDADE EM CONFLITOS: BRASIL 1960 A 1985**

Conforme visto no capítulo segundo, os eventos importantes ocorridos na Igreja em nível mundial e na América Latina serviram de mediações inspirando e iluminando o discurso e a prática de padres, bispos e intelectuais da Igreja que destes se valeram frente aos desafios sociopolíticos-econômicos apresentados neste referido contexto histórico.

Neste capítulo, analisa-se o contexto sociopolítico-econômico do Brasil a partir do início da década de 1960 a meados da década de 1980. Recua-se à exposição de alguns fatos ocorridos sobretudo no campo político e econômico no final de 1950 e início de 1960, que levaram à crise hegemônica instaurada no país em 1964, culminando com a implantação da ditadura pelo regime militar.

A partir disso, investigam-se os fatores e as causas principais que envolveram as classes sociais ideologicamente opostas nesse cenário de confronto político-ideológico pela disputa hegemônica. Após esse trabalho descritivo sobre as disputas entre grupos pela hegemonia, concentra-se a análise em investigar o papel da Igreja Católica enquanto instituição que compõe a sociedade civil, através de seus membros, bispos e padres, intelectuais orgânicos (organizadores e formadores de opinião) da igreja na visão de Gramsci, frente ao regime ditatorial.

Pretende-se entender os dois momentos ou, ainda, as duas posições da Igreja Católica frente ao golpe civil militar: no primeiro, o de apoiar, dar sustentação moral e política oficialmente; no segundo, o de protestar, condenar e combater, também, oficialmente. Partindo desse contexto marcado por ações complexas e contraditórias por parte desta instituição, surge, como principal objetivo dessa investigação, destacar os referenciais intelectuais e ideológicos que serviram de base e sustentação, que inspiraram e orientaram esta instituição e parte de seus intelectuais a mudarem de postura frente ao poder do regime ditatorial militar. Ressaltando que, para Gramsci (1968), todo indivíduo é não somente a síntese das relações existentes, mas também da história destas relações, isto é, o resultado de todo o passado.

### **3.1 Crise de hegemonia no Brasil e o golpe militar: 1950 a 1964**

Antes de entrar diretamente na década de 1960, destaca-se, para uma melhor compreensão histórica dos fatos posteriores, alguns pontos relevantes do contexto político-econômico das décadas anteriores. A partir disso, analisar o período de 1950 no qual prefigura

o presidente Juscelino Kubitschek com o seu projeto de desenvolvimento para o país. Fato este que trouxe grandes impactos e consequências na realidade sociopolítica brasileira que irá se configurar. O período de 1956 a 1961 é de expansão da economia brasileira e que marca a consolidação do capitalismo industrial no Brasil. Fato este que se realiza pelo Estado em conjunto como o capital estrangeiro e nacional, com operações de financiamentos para propiciar o excedente necessário aos grandes investimentos realizados.

Ainda no período anterior à década de 1950, é importante destacar também, associado à dimensão político-econômica, a questão ideológica desses governos e seus conflitos em relação ao comunismo. Conforme destaca Silva (2009), o imaginário anticomunista no Brasil foi uma expressão política eficaz muito presente nos períodos que antecederam os golpes do Estado Novo e o Golpe Militar de 1964. Segundo esta autora, vários estudos dão ênfase a esses períodos. Assim, ao contrário do que afirmam alguns autores, o imaginário anticomunista brasileiro não ocupou papel secundário no cenário político do país nos anos Juscelino.

Este cenário marcado por contradições e conflitos se revela desde a campanha para presidente da República em 1955, em que a oposição insistia em associar a candidatura de Juscelino aos comunistas. A candidatura de Kubitschek fez aumentar os sentimentos antigetulistas e contraditoriamente anticomunistas. Para reforçar essa postura, a indicação de João Goulart para vice-presidente assustou a oposição e contrariou parte do comando das Forças Armadas. Porém, segundo Skidmore (1982), a aliança PSD-PTB e um discurso focalizado na necessidade de aceleração da industrialização atraíram setores da classe média e de muitos oficiais da Forças Armadas, ansiosos de que o Brasil se mantivesse na trilha constitucional. “Em 3 de outubro de 1955, Juscelino Kubitschek foi eleito presidente com 3.077.411 votos e João Goulart, vice, com uma votação superior a de Kubitschek, 3.591.409 votos” (SKIDMORE, 1982, p. 186).

Neste cenário marcado por conspirações, golpes e contragolpes, Juscelino Kubitschek e o vice João Goulart assumiram a presidência do Brasil, esforçando-se para demonstrar e convencer que o temor de seus inimigos políticos era infundado. Conforme destaca Silva (2009), Kubitschek contou com o apoio de partidários como, por exemplo, o Arcebispo de Diamantina, Dom José Newton de Almeida Batista, que em comunicado à imprensa em primeiro de setembro de 1955 refutava as acusações de que Kubitschek teria ligações com os comunistas.

Contra esse ilustre diamantinense surge grave acusação e consequente desconfiança. Trata-se do apoio comunista, a encerrar duplo aspecto: o do falado acordo com os vermelhos, e o das convicções pessoais do acusado. Quanto ao primeiro aspecto [...] será, pois, desleal e até criminoso insistir na acusação, a menos que se apresentem provas cabais. Sobre a pessoa do acusado [...] se trata de cidadão nascido, educado e

vivido no espírito e na observância da Religião Católica. Nesse ponto ele é bom mineiro, filho do próprio coração de Minas. Em sua via privada e pública colhem-se inúmeras provas de sua fidelidade e de sua dedicação à Igreja (BATISTA, apud, SILVA, 2009, p. 81-82).

Conforme se constata no texto do Arcebispo, há claramente representações que traduzem uma ideologia anticomunista a partir das matrizes de fundamentação católica. A autoridade oficial da Igreja considera como “criminosa” qualquer associação com os comunistas e garante que como “bom mineiro” o candidato à presidência Juscelino Kubitschek não tinha nenhuma relação com os “vermelhos”, frisando, ainda, que este era, pois, fiel aos preceitos da Igreja.

O discurso do Arcebispo utiliza inúmeras representações construídas durante décadas sobre os comunistas. Percebe-se que desde o fim do Estado Novo e durante o breve período democrático vivido pelo país, de 1945 com a eleição de Dutra até o golpe militar de 1964, houve uma tentativa de se firmar a imagem da democracia pela construção de um seu oposto, numa dualidade excludente que opunha democracia e desordem; logo, opunha também democracia e comunismo. Esse discurso que associava comunismo à desordem, tão alardeado durante o Estado Novo, também foi bastante utilizado no governo Dutra, servindo inclusive de pretexto para a cassação do registro do PCB em maio de 1947 (SILVA, 2009). Esse mesmo discurso ideológico será assumido, especialmente, através da política econômica firmada de JK com os Estados Unidos.

Juscelino Kubitschek de Oliveira, ou simplesmente JK, tomou posse como presidente da república no dia 31 de janeiro de 1956 e governou até janeiro de 1961. Esse período permanece na memória nacional como os “anos dourados”, do Nacional-Desenvolvimentismo<sup>21</sup>, da consolidação da Democracia, de crescimento econômico e de multiplicação dos aspectos da modernidade em meio ao pesadelo da história republicana.

O objetivo principal desse projeto era a modernização nacional, uma espécie de “nacionalismo novo”, capaz de abrir o país ao capital externo através de estímulos estatais, promovendo a importação de indústrias e tecnologias, principalmente no setor de indústrias de base e bens de consumo duráveis (como automóveis). O *slogan* do governo era 50 anos em 5, e o capital externo era básico para a concretização dessa meta.

Resumidamente, o ‘Plano de Metas’ consistia em trinta itens, agrupados em cinco

---

<sup>21</sup> Conforme ressalta Benevides, Maria Victoria. A esperança como fator de desenvolvimento. IN: GOMES, Angela de Castro (org.). O Brasil de JK. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 20-38, antes falava-se em “fomento” e em “fomentar o desenvolvimento”, tinha-se o esboço de uma proposta de desenvolvimento nacional que ganha fôlego e promete se concretizar nos anos JK. E, na memória coletiva, esse período consagra-se e passa a ser identificado com a expressão os anos dourados.

setores: Energia, Transportes, Alimentos, Indústrias de base, Educação. E, conforme destaca Barros (1994), a construção de Brasília, a ‘conquista do Planalto Central’, originalmente não incluída no programa, se tornaria a chamada “meta-síntese”.

Segundo Barros (1994), mais importante do que a análise dos fracassos e sucessos do programa de Juscelino é a consideração do significado de seu modelo desenvolvimentista. Sobre isso, completa:

O capitalismo monopolista de Estado se instaura, no Brasil, ao término do período Juscelino, que marca a última fase de industrialização. Isso porque só então são constituídas integralmente as bases técnicas necessárias para a autodeterminação do capital, cristalizadas no estabelecimento de relações entre os Departamentos de Bens de Produção, Bens de Consumo do Assalariado e Bens de Consumo Capitalista, o que impõe uma dinâmica especificamente capitalista ao processo de acumulação (BARROS, 1994, p. 45).

O programa de governo do presidente JK é marcado pela ideologia desenvolvimentista e nacionalista, por um processo de implantação de uma dinâmica monopolista submetida a centros externos, onde a verdadeira alavanca do desenvolvimento, o capital nacional, subordinava-se ao estrangeiro. É importante destacar que enquanto o então governo propagava oficialmente a noção de “desenvolvimento” resultado dessa relação de exploração entre países desenvolvido e subdesenvolvido, não podia ocultar que os êxitos deste período estiveram profundamente marcados pelo aumento das desigualdades regionais, das desigualdades de renda, dos focos de tensão e dos chamados ‘bolsões de miséria’.

Além do Plano de Metas, JK cultivou com obsessão uma obra fundamental para seu sucesso político: a construção de uma nova capital da República, Brasília, o “monumento no Planalto Central”. Essa seria sua meta-síntese, um compromisso pessoal capaz de imortalizar sua política desenvolvimentista. Em abril de 1956, após enviar mensagem ao Congresso, Juscelino obteve o sancionamento da Lei 2.874, que autorizava o Executivo a tomar providência para a construção (BARROS, 1994).

O início da década de 1960 é marcado pela inauguração de Brasília, a nova capital do país, em 21 de abril de 1960. Juscelino Kubitschek, então presidente do Brasil, com esse e mais alguns atos de grande impacto (como o rompimento com o Fundo Monetário Internacional e uma tentativa progressista de proposta diplomática, a Operação Pan-Americana), foi terminando seu período governamental. Com todos os dividendos políticos possíveis no bolso, JK já pensava numa espetacular volta em 1965. Porém, segundo Barros, para o governo seguinte, ficariam como “herança” os problemas decorrentes da corrida desenvolvimentista: o aumento das taxas inflacionárias, gravíssimas questões sociais não resolvidas e o rancor dos que não se beneficiaram do milagre dos 50 anos em 5 (BARROS, 1994).

Em síntese, sobre esse período do governo JK, pode-se destacar algumas contradições e conflitos. Identificado nacionalmente como “anos dourados”, o que permanece é a memória de um tempo marcado por uma modernização conservadora que se constrói alicerçada no progresso econômico – urbano industrial – em detrimento do agrícola – rural. Conforme destaca Almeida (2005, p. 4), “em termos ideológicos, é a construção de um nacional desenvolvimentismo que, a princípio não nega o rural, mas ao contrário, tenta equilibrar tantos os interesses de uma elite agrária, quanto os de uma elite urbano-industrial, mas que concretamente, privilegia uma política econômica de incentivo ao desenvolvimento industrial”.

A partir dessa ação, é possível afirmar que a principal proposta de JK é a construção de um país moderno, entendendo que este se constrói em oposição ao tradicional, o conceito moderno, no sentido de que é possível superar a vocação agrícola – nesse caso, entendida em oposição ao industrial. Assim, o país superaria sua vocação de país agrícola (rural) – tradicional – por um país moderno – industrial (urbano).<sup>22</sup>

Conforme a análise de Florestan Fernandes (2006), em parte apresentada na sua obra *A Revolução Burguesa no Brasil*, o Brasil dos anos de 1950, ao invés de concretizar o seu projeto de país moderno (que segundo esse autor teve início com a independência do Brasil), dinamizou uma política econômica de expansão do capitalismo monopolista que, ao invés de libertar do subdesenvolvimento e colocar a nação entre os países desenvolvidos do mundo, aprofundou a condição de país dependente e de país subdesenvolvido não como uma etapa, mas enquanto uma condição, uma forma específica de capitalismo.

Pode-se dizer, que os anos JK, seriam nada mais do que o sonho do país desenvolvido que se oferece como a imagem do futuro, uma sociedade capitalista que apareceria aos olhos deslumbrados do homem moderno como a realização acabada da história.

Em comparação com outras fases da história, o período de JK pode ser considerado anos de certa estabilidade política. Destacando, sobretudo, que durante o regime democrático que vigorou de 1945 a 1964, Juscelino foi o único presidente civil que iniciou e concluiu o mandato no prazo previsto pela Constituição. Sua política econômica, centrada no Plano de Metas, recebeu apoio da maioria do Congresso e das forças armadas. Porém, algumas ações comprometem a imagem democrática do seu governo.

---

<sup>22</sup> A concepção de moderno aqui compartilhada é formulada com maiores detalhes por Martins (2000). Sinteticamente, é possível dizer que essa noção de moderno aparece em países como o Brasil como sinônimo do novo e do progresso. Já numa discussão sobre a modernidade, esse mesmo autor aponta que uma das noções básicas que o conceito de modernidade assume em países periféricos como o Brasil é a mescla livre do que não é igual nem contemporâneo, do moderno e do tradicional, do velho e do novo, do real e do imaginário. É importante ressaltar, assim, que os termos moderno, modernismo e modernidade embora tratem de uma mesma realidade tem conceituações distintas na presente abordagem (ALMEIDA, 2005, p.5).

Conforme Skidmore (1982), entre outras atitudes do governo Kubitschek, que compromete a imagem mantida no imaginário popular e político brasileiro de que seu governo tenha sido uma feliz combinação de desenvolvimento econômico e democracia, o autor completa:

Tais atitudes, aparentemente contraditórias, como por exemplo a ordem de Kubitschek para o fechamento do Sindicato dos Trabalhadores Portuários e da Liga de Emancipação Nacional em junho de 1956, ambos comandados por comunistas, tornam-se compreensíveis quando as analisamos enquanto constituintes de um imaginário político e social anticomunista que permitiu a coexistência de elementos marcadamente autoritários durante um governo que tinha a democracia como sua principal bandeira (SKIDMORE, 1982, p. 213).

Expressão máxima das instabilidades e contradições desse governo, surgiram, sobretudo no seu término, a partir de 1959, quando os setores oposicionistas intensificaram suas críticas. Externamente, JK sendo pressionado pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), internamente, era responsabilizado pela inflação crescente, decorrente dos gastos com Brasília, e pela entrada em massa do capital estrangeiro no país. Além de enfrentar greves e manifestações organizadas por estudantes e trabalhadores urbanos e rurais, o governo sofreu rachaduras na sua principal base de sustentação política. Ou seja, as posições mais avançadas que passaram a ser assumidas pelo PTB, em defesa da extensão da legislação trabalhista ao campo e em apoio à reforma agrária, não agradaram o PSD (partido de JK), o que fragilizou a aliança entre os dois partidos (PANDOLFI, 2020).

Diante desses conflitos políticos e com fortes problemas na economia, o processo de sucessão presidencial polarizou o debate político. Setores oposicionistas lançaram o Movimento Popular Jânio Quadros (MPJQ). Jânio era um político de grande popularidade, sobretudo em São Paulo, onde era governador. Embora não fosse udenista, foi lançado pela UDN como candidato à sucessão de JK.

Acusando o governo de uso indevido do dinheiro público, Jânio prometia acabar com a corrupção e com a inflação. Seus comícios sacudiam o país. Para enfrentar a oposição, o PSD, apesar das dificuldades, retomou a aliança com o PTB e lançou as candidaturas do Marechal Henrique Teixeira Lott a presidente e de João Goulart, mais uma vez, a vice. Mas, como Jango (como ficou conhecido João Goulart) era um candidato forte, e como os votos para presidente e vice-presidente eram desvinculados, o próprio Jânio passou a estimular em todo o país a criação de comitês Jan-Jan: Jânio para presidente e Jango para vice. O movimento Jan-Jan ganhou as ruas, e Jânio e Jango ganharam as eleições (PANDOLFI, 2020).

Em 3 de outubro de 1960, após uma agitada e engraçada campanha eleitoral<sup>23</sup>, os eleitores compareceram em massa às urnas. Jânio obteve 5.636.623 votos (48,26%), a maior votação até então registrada na História do Brasil. Seus concorrentes conseguiram: 3.846.825 (32%), marechal Lott, e 2.195.709 (20%), Adhemar de Barros. Para a vice-presidência, o resultado foi: João Goulart, 4.547.010 votos, Milton Campos, 4.237.719, e, Fernando Ferrari, 2.137.382. Era a esmagadora vitória dos candidatos JAN-JAN.

Jânio tomou posse como presidente em 31 de janeiro de 1961. O cenário era de absoluta normalidade, o que parecia transmitir um clima de “democrática pacificação nacional”. Jânio não conseguiu a maioria absoluta de votos, mas em momento algum os radicais da UDN – que haviam invocado tal motivo em 1950 e 1955 – manifestaram intenções golpistas. As Forças Armadas e os setores conservadores mantinham razoável hostilidade ao vice João Goulart, havendo ainda quem temia o temperamento psicológico instável, personalista e autoritário do presidente Quadros, o país, entretanto, parecia tranquilo e em paz. Nada indicava o desastre que ocorreria em seis meses (BARROS, 1994).

Ele promoveu reforma administrativa que afetou fortemente o funcionalismo público com medidas moralizantes. Ainda apresentou duas grandes políticas governamentais: com a presença do udenista Clemente Mariani no Ministério da Fazenda foi implementado um plano de estabilização rigidamente monetarista (severas restrições ao crédito, controles antiinflacionários, liberação de câmbio, congelamento salarial), para conquistar o apoio do Fundo Monetário Internacional e obter empréstimos externos; por outro lado, com Afonso Arinos e depois San Thiago Dantas, na pasta das Relações Exteriores, foi lançada uma “Política Externa Independente”, que procurava aproximar-se dos países socialistas e jogar com a Europa Ocidental, dando força a Cuba no seu confronto com os Estados Unidos da América (EUA). Ações essas desconsiderando solenemente o Congresso, não negociando com os partidos, ignorando as regras do jogo político e tentando governar apesar do Legislativo.

No dia de sua posse, Jânio afirmou: “Este será um governo rude e áspero” (JÂNIO, apud BARROS, 1994, p. 56). E de fato foi mesmo. Sentado em sua cadeira presidencial, Quadros procurou intervir em todos os pormenores da vida nacional, como por exemplo, proibindo o

---

<sup>23</sup> Cartazes, bandas de músicas, fogos de artifícios, papéis picados e até vassouras fosforescentes encerraram no dia 30 de setembro de 1960, a conturbada campanha de Jânio à presidência da República. A campanha eleitoral foi uma comédia de equívocos. Lott, apoiado pela esquerda, pautou seu discurso por um anti-comunismo extremado, que lhe atraía a simpatia das massas urbanas porém sem lhe garantir apoio da classe conservadora. Jânio, candidato da direita, introduziu no debate eleitoral a política externa, solidarizando-se com Cuba e propondo uma atitude de independência face aos dois blocos que dividia o mundo. No final, ganhou o melhor orador, o demagogo talentoso, capaz de entusiasmar as massas operárias com tiradas esquerdistas e, ao mesmo tempo, inspirar confiança à burguesia com apelos à austeridade e promessas de sobriedade no trato do dinheiro público (BARROS, 1994, p. 55).



uso de lança-perfumes nos bailes de carnaval e desfiles de *misses* com maiôs cavados nos concursos de beleza, além de outras medidas semelhantes.

A partir de medidas como estas, em pouco tempo seu governo foi inundado por uma sucessão de impasses. A política rígida de estabilização espatifou-se. O Congresso endureceu contra o presidente (iniciando o debate sobre a implantação do regime parlamentarista) e os seus aliados udenistas debandaram, furiosos com a falta de atenção de Jânio, mas, em especial, revoltados com a política externa independente e com a defesa intransigente de Cuba. Carlos Lacerda tornou-se, outra vez, o pior inimigo do Executivo Federal.

Com os problemas se avolumando e, para piorar mais ainda, sem apoio do legislativo e de aliados políticos, no dia 25 de agosto de 1961, Jânio Quadros cometeu o mais grave de todos os seus desatinos: numa jogada teatral, renunciou à presidência da República, deixando perplexos seus eleitores e mergulhando o país em uma imensa crise institucional. Jânio nunca esclareceu as razões de sua renúncia (esta divulgada através de uma carta na qual ele se queixava de ‘forças terríveis’ que se levantavam contra ele).

Supõe-se que por detrás desse seu gesto estavam intenções totalitárias e de voltar ao poder ‘nos braços do povo’. Conforme destaca Barros (1994), o renunciante confiava nas massas despolitizadas, no temor dos militares e da direita em geral com a ‘ameaça’ da posse do herdeiro de Getúlio, Jango, e ainda acreditava que os políticos udenistas o socorreriam para continuar participando do ministério presidencial. É possível que ele confiasse também no temor da esquerda com a possível instalação de uma junta militar, pois João Goulart encontrava-se em missão oficial na China. Assim, muito provavelmente, Jânio fantasiava uma volta triunfal à presidência da República, adquirindo poderes imensos.

Após a renúncia de Jânio e a posse provisória de Ranieri Mazzilli, a questão do até então vice-presidente João Goulart assumir o cargo de direito dominou completamente o cenário político nacional numa gravíssima conjuntura conspiratória e golpista. Os ministros militares deixavam clara sua oposição à posse do vice-presidente. Graças à forte mobilização democrática conseguiu impedir, naquele cenário agitado, a intervenção militar.

A favor da posse de João Goulart manifestaram-se sindicatos, organizações estudantis, governadores de cinco estados (Rio Grande do Sul, Bahia, São Paulo, Paraná e Goiás) e algumas autoridades da Igreja Católica, como Dom Jaime de Barros Câmara, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, e Dom Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre. Ainda sobre este contexto conturbado de articulação para tomar posse, Jango recebeu apoio no Rio Grande do Sul. Sob a liderança de Leonel Brizola, formou-se a ‘Rede da Legalidade’, que conseguiu reunir todos os segmentos tradicionais da política gaúcha em defesa de João Goulart. Também o comando do

III Exército acabou se posicionando contra a iniciativa golpista (FREITAS, 1981).

Neste contexto marcado por forte disputa política e ideológica e com as manifestações a favor de Jango, os golpistas militares e civis aceitaram uma solução de compromisso aprovada no Congresso: a instauração do regime parlamentarista. Sob essa condição, no dia 7 de setembro de 1961, João Goulart retornou a Brasília, prestou juramento como presidente da República e iniciou um governo extremamente tenso, conturbado e instável.

Assumindo o governo, João Goulart passa a defender a execução de reformas estruturais que estimulassem o desenvolvimento da indústria nacional conjuntamente com uma reestruturação da produção agrária e a integração crescente da população urbana e rural no mercado interno. “Essa proposta reformista com o objetivo de aliar desenvolvimento econômico com desenvolvimento social ficou conhecida como “Reformas de Base” (SILVA, 2019, p.7).

As Reformas de Base eram um conjunto de medidas que objetivavam reestruturar as instituições políticas, jurídicas e econômicas do Brasil. Pretendia-se por meio dessas reformas, atenuar a situação de desigualdade social do país, contudo, sem ultrapassar os marcos do liberalismo político e econômico.

De modo bastante resumido, o conjunto de medidas defendidas por Goulart para atingir esses objetivos, tratadas genericamente como Reformas de Base, era constituído das seguintes propostas:

- a) *Reforma eleitoral*, que pretendia estender o direito do voto aos militares de baixas patentes e aos analfabetos;
- b) *Reforma tributária*, que, ao colocar a receita federal como instrumento de estímulo ao desenvolvimento, buscava impulsionar a arrecadação do Estado aumentando a carga sobre os impostos diretos (como o imposto de renda), aliviando a carga tributária sobre os produtos e serviços (imposto indiretos) e criando mecanismos para evitar a evasão fiscal;
- c) *Reforma bancária*, com os objetivos de obtenção de um maior controle do fluxo inflacionário e estímulo ao desenvolvimento nacional, através da democratização e seletividade do crédito (de acordo com as necessidades do desenvolvimento), com subordinação da rede bancária particular a um sistema oficial de crédito (Banco Central);
- d) *Reforma cambial*, garantindo o monopólio do câmbio para defender o valor da moeda nacional e controlar o orçamento cambial, além de impedir “a importação do luxuoso e do supérfluo” e aplicar o saldo de moedas fortes na importação do que é

necessário à realização das metas prioritárias do desenvolvimento e da emancipação econômica do País” (CORBISIER, 2006, p. 166);

- e) *Reforma administrativa*, que teria como objetivo modificar a máquina administrativa do Estado, “simplificando e racionalizando sua organização”, provendo-as de técnicos qualificados e recursos capazes de efetivar planos de desenvolvimento (CORBISIER, 2006, p. 153-154);
- f) *Reforma universitária*, visando a democratização da formação científica superior; formação de pessoal técnico qualificado que atendesse à demanda de uma indústria crescente e da produção de “conhecimento científico da realidade nacional” (CORBISIER, 2006, p. 169-171);
- g) *Reforma urbana*, de maior apelo popular, objetivava sanar o problema habitacional nos centros urbanos (BRASIL, 1964);
- h) *Reforma agrária*, distribuição mais equitativa das propriedades rurais, desapropriando terras improdutivas; prioridade de produção agrícola que visasse o mercado interno. Esta que “constituindo a reforma de maior repercussão ao longo de todo o governo João Goulart e a que, se realizada, causaria maior impacto na estrutura econômica do país, por meio da alteração da estrutura da propriedade fundiária” (SILVA, 2019, p. 10);
- i) *Reforma constitucional*, a reforma constitucional era necessária para a viabilização das principais reformas como a agrária, a eleitoral e a universitária (MENANDRO, 2020).

As Reformas de Base foram criadas durante o mandato do presidente Juscelino Kubitschek (1956-1961) pelo partido do então vice-presidente da República, João Goulart. O Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) era, à época, presidido por Goulart e as Reformas de Base foram a plataforma política da candidatura de João Goulart para reeleição à vice-presidência, em 1960, pleito do qual saiu vitorioso.

Interessante que Jânio Quadros, sendo o candidato à presidência eleito, era contrário ao projeto político, herdeiro do varguismo, das Reformas de Base. Apesar de possuírem plataformas políticas opostas, Jânio Quadros e João Goulart compuseram o mesmo governo, pois nesse período os cargos de presidente e vice-presidente eram votados separadamente. Nesse ano da reeleição de Goulart (1961), entre os dias 5 e 17 de agosto, as Reformas de Base foram objeto de discussão política na Reunião Extraordinária do Conselho Interamericano Econômico e Social (CIES), realizada no Uruguai, em Punta Del Leste.

Como presidente da República, João Goulart estabeleceu as Reformas de Base como programa político do mandato. Para isso contou com o apoio de grupos de esquerda e nacionalistas favoráveis às reformas. Sob a liderança de Leonel Brizola foi criada a Frente de Mobilização Popular (FMP) para a defesa das reformas, também defendiam a implantação das reformas a União Nacional dos Estudantes (UNE), o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT), o Pacto de Unidade e Ação (PUA) e a Frente Parlamentar Nacionalista (FPN) (MENANDRO, 2020).

O projeto de efetivação das Reformas de Base tornou-se ainda mais efetivo quando, após o plebiscito de 6 de janeiro de 1963, o regime presidencialista voltou a vigorar. A maioria de votos para o regime presidencialista foi compreendida como um endosso popular às Reformas de Base. Neste sentido, a atuação do governo de João Goulart passou a ser mais decisiva na implantação das Reformas. Em 1963, Goulart enviou ao Congresso Nacional anteprojetos de reforma agrária e de reforma bancária.

A Emenda nº 4, elaborada pelo PTB, acerca da reforma agrária foi vetada pelo Congresso. A maioria dos membros desta casa não se alinhava aos partidários das Reformas de Base. E a reforma que mais incomodava a esses parlamentares era justamente a Reforma Agrária. Devido a essa recusa à aprovação da Reforma Agrária, as demais reformas não conseguiram respaldo no Congresso. Por conta do rechaço da maioria dos congressistas, os grupos de apoio se uniram ao poder executivo para pressioná-los a validarem as reformas. A CGT ameaçava mobilizar uma greve geral em favor das reformas e de 70% do aumento dos salários de servidores públicos. Sargentos e suboficiais reivindicavam o direito ao voto, mesmo que para isso fosse necessário pegar em armas.

Além de não aprovarem as emendas necessárias às reformas, os congressistas também se recusavam a regulamentar a Lei de Remessa de Lucros que controlaria e limitaria o envio anual de lucros de empresas estrangeiras para o exterior. A Lei de Remessa de Lucros somente foi regulamentada em janeiro de 1964 pelo presidente. Em virtude da contrariedade do Congresso Nacional em ratificar as Reformas de Base, João Goulart planejou ir às ruas em Comícios de Base para arregimentar forças populares pela implantação das reformas.

Em 13 de março de 1964, foi realizado o Comício de Base na Central do Brasil, no Rio de Janeiro, reunindo cerca de duzentas mil pessoas. Durante o Comício, Goulart anunciou a desapropriação de terras improdutivas e retomada de refinarias ao poder público. O Comício de Base e o comunicado do presidente impulsionaram as conspirações de setores conservadores e de direita que foram o estopim e desencadearam o Golpe Militar de 1964 (MENANDRO, 2020).

### 3.2 As Marchas da Família com Deus pela Liberdade e o apoio católico ao golpe

O período que antecede o golpe civil militar é marcado por uma estreita relação de interesses entre a Igreja Católica e o Estado. Relação que perdurou também no período republicano, mesmo com o fim do padroado. Embora sem essa prerrogativa legal, que surgira somente com a concordata de 2008, justificava-se, por questões políticas, econômicas, simbólicas e, sobretudo, ideológicas, uma convivência que acabava sendo interessante para os dois lados.

Assim, a classe considerada ideologicamente de direita no país, para evitar que Jango implementasse as reformas de base (estruturais) no Brasil, conforme destaca Beto (2014, p. 2), “evocou a proteção anticomunista de Nossa Senhora Aparecida, da Igreja Católica, e importou em 1963, dos EUA, o padre Peyton<sup>24</sup> que promoveu aqui, nas principais capitais, a Marcha da Família com Deus pela Liberdade”.

O apoio ao movimento golpista também é confirmado por Betiato (1985), segundo o qual, a igreja Católica

[...] em meio à confusão, preferiu apoiar o golpe. Veio dos Estados Unidos o Pe. Patrick Peyton especialmente para mobilizar contra o ‘comunismo’ as classes médias da sociedade. Organizou uma cruzada religiosa com o lema: A família que reza unida, permanece unida (BETIATO, 1985, p. 71).

O padre Peyton, anticomunista convicto, criou as Campanhas do Rosário em Família, motivando uma cruzada dos católicos contra o governo de João Goulart. Seus sermões exerceram influência sobre várias mulheres católicas de classe média, que com seus rosários em punho, perturbaram um comício de Leonel Brizola em Belo Horizonte e uma entrevista do governador pernambucano Miguel Arraes.

Segundo Bueno (1997), no comício da sexta-feira 13, em março na Central do Brasil (Rio de Janeiro), referindo-se ao episódio envolvendo Brizola e as senhoras católicas em Belo Horizonte, Jango disse que “os rosários da fé não podiam ser levantados contra o povo” (BUENO, 1997, p. 251).

A partir desse primeiro evento, outras Marchas da Família com Deus pela Liberdade foram realizadas em março e abril do ano seguinte e em vários estados. Grande parte da Igreja serviu como meio de propagação do medo do fantasma comunista, uma verdadeira paranoia que foi incutida na sociedade, principalmente nas classes média e alta, por meio de sermões ou

---

<sup>24</sup> Patrick Peyton (1909-1992) nasceu na Irlanda mas se naturalizou americano. Padre católico. Membro da Congregação de Santa Cruz e fundador da Cruzada do Rosário em Família. Movimento autorizado pela Igreja que visava unir as famílias em torno da oração. Era conhecido como o “padre de Hollywood” pelo gosto por holofotes e multidões. Visitou o Brasil em 1963. Sua pregação anticomunista contou com o apoio da CIA, no contexto da Guerra Fria, contribuindo fortemente para a preparação do golpe militar de 1964.

mesmo de passeatas, como as Marchas, que, segundo Presot (2010, p. 67) “reuniram milhares de pessoas (uns registraram 300 mil, outros 500 mil. Sendo a maior em 19 de março de 1964 na cidade de São Paulo.” Após essas grandes manifestações pelo país, veio o golpe civil-militar no dia 1º de abril de 1964. Jango foi deposto e a sanha repressiva se disseminou pelo Brasil. E, já no dia 2 de abril outra multidão se reuniu no Rio de Janeiro para comemorar a queda do ‘presidente comunista’.

Gonçalves e Mezzomo (2016) também destacam a Marcha da Família com Deus pela liberdade ocorrida em abril de 1964, a qual, segundo ele, constituía-se em ações de repercussões político-sociais e como uma campanha nacional anticomunista. Embora tenha sido lançada no início da década de 1960, atingiu seu ápice nos primeiros meses de 1964. Grande parte dos meios de comunicação foram utilizados para depreciar o governo Goulart e associar as reformas de Base à ideia de convulsão social. É nessa conjuntura de anticomunismo que surge em São Paulo, e depois se espalha por todo país, a Marcha da Família com Deus pela liberdade, que foi organizada pela Campanha da Mulher pela Democracia (CAMDE), pela Liga da Mulher Democrata – LIMDE e pela União Cívica Feminina (UCF), com o incentivo de setores do clero.

Segundo Bueno (1997) e Simões (1985), essas associações eram patrocinadas pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES), órgão criado em novembro de 1961 por empresários de extrema direita, anticomunistas, para fomentar a expansão capitalista. O IPES era financiado por empresas estadunidenses, planejando entre seus objetivos a derrubada do presidente Goulart.

A marcha paulista saiu da Praça da República e terminou na Praça da Sé, onde foi rezada uma missa ‘pela salvação da democracia’. Na multidão, estavam presentes a esposa do governador Ademar de Barros, Leonor Mendes de Barros, que ajudou na convocação. Também o presidente do Senado-Auro de Moura Andrade e o governador da Guanabara, Carlos Lacerda. Durante a manifestação foi distribuído o ‘Manifesto ao povo do Brasil’ incitando a população contra Jango (CPDOC/FGV).

De acordo com os organizadores, a Marcha foi uma refutação ao comício da Central do Brasil. Neste anto, Jango havia anunciado seu programa de Reformas de Base e aparentemente pendia ainda mais para a esquerda.

Conforme Presot, tais passeatas surgiram como uma espécie de pedido às Forças Armadas por uma intervenção salvadora das instituições e, posteriormente ao 31 de março de 1964, passaram por uma ressignificação de seu discurso, transformando-se numa demonstração de legitimação do golpe civil-militar. As Marchas acabaram por constituírem algumas das maiores manifestações públicas da história política brasileira e tornaram-se emblemáticas não

só pelo número de manifestantes como também pela notável estrutura de propaganda a serviço de seus organizadores e capacidade de mobilização popular para a ação política (PRESOT, 2010).

Para Saes (1986, p. 501), “A intenção das marchas era “criar clima sócio-político favorável à intervenção militar, bem como de incitar diretamente as forças armadas ao golpe de Estado”. Simões (1985, p. 96) ainda destaca que “as marchadeiras foram insistentemente aclamadas por generais, políticos e jornalistas como a vanguarda de todo o movimento que segundo eles, teria desencadeado o golpe civil-militar”. “O general Mourão Filho argumentava que ele, como todos os homens que participaram da revolução, nada mais fez do que executar aquilo que as mulheres pregavam nas ruas contra o comunismo” (SIMÕES, 1985, p. 107).

Nas duas passeatas, era visível e notável a presença da classe média brasileira, empunhando faixas com dizeres tais como: “Nossa Senhora Aparecida, ilumina os reacionários” ou “Deus é a verdade, democracia é a liberdade” (CASTRO, 1984, p. 80). A sociedade brasileira assistia a tudo após a subida dos militares, menos democracia e a liberdade. Já a população pobre, na visão de Castro (1984), delas participou muito pouco.

A imprensa deu às marchas uma enorme cobertura. Os jornais as saudavam como marcos históricos: “num ambiente de intensa euforia e sob uma chuva de papel picado, mais de 500.000 pessoas participaram da ‘Marcha da vitória com Deus pela liberdade’” (Jornal O Estado de São Paulo, 3 abr. 1964, p. 30).

Castro (1984, p. 80) explica que o “clero e instituições católicas como a Pia, União das Filhas de Maria e as Congregações Marianas masculinas se fizeram representar. Registrou-se inclusive, a presença do então cardeal arcebispo de Ribeirão Preto, Dom Agnello Rossi, que estava na primeira fila da Marcha”. Bruneau (1974) relata que o cardeal do Rio de Janeiro, Dom Jaime, aprovava as marchas, mas o núncio papal no Brasil, Dom Armando Lombardi era contrário a elas, opinião compartilhada pelo cardeal de São Paulo, Dom Mota. Mais uma vez a heterogeneidade da Igreja se manifestava.

Ainda sobre as marchas fora de São Paulo e Rio, descreve Gonçalves e Mezzomo (2016)

No Paraná, algumas marchas ocorreram antes do golpe civil-militar, com em Bandeirantes e Curitiba, no dia 24 de março de 1964. A marcha da capital paranaense, que reuniu 30.000 pessoas em um dia chuvoso, foi organizada pela União Cívica Feminina (UCF), com o apoio da Associação Comercial do Paraná (ACOPA), e destacou-se por uma particularidade: diferente do que se viu em outras cidades, ela deixou “em segundo plano os valores tradicionais cristãos” e priorizou a defesa das “liberdades individuais”, tanto que foi denominada como “Marcha a favor do Ensino Livre” (GONÇALVES; MEZZOMO, 2016, p. 15).

As ameaças ao ensino livre viriam de uma pretensa estatização dos colégios particulares

que, em sua maioria na época, pertenciam às congregações religiosas católicas. Ainda conforme Gonçalves e Mezzomo (2016), protestavam também contra o projeto do Ministério da Educação e Cultura (MEC) que, entre outras ações, propunha a adoção de um livro didático único, editado pelo próprio ministério e que seria de uso obrigatório em todas as escolas. Essa iniciativa foi fortemente criticada sob o argumento de que se buscava impor controle ideológico ao ensino, além de contrariar os interesses econômicos das indústrias gráficas curitibanas, ligadas ao mercado de livros didáticos. Sobre isso, Codato (2004) destaca que, para a Associação Comercial do Paraná (ACOPA), “o monopólio da produção e da distribuição de livros pelo Estado contraria a liberdade de mercado (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 295).

No dia 31 de março de 1964, os bispos do Paraná, reunidos em Curitiba, lançaram um manifesto aos católicos paranaenses sobre o momento político nacional. Intitulado “Manifesto aos paranaenses – perigos da hora presente – reformas, sim. Subversão, não – a hora é de vigilância e de luta” (Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Curitiba, 1964).

O documento, assinado por onze bispos, tece duras críticas ao comunismo, descrito como o maior inimigo a ser combatido, conclama os fiéis a lutarem decididamente em movimentos em defesa da família e da pátria e apela à intervenção das forças armadas:

Mais do que nunca é preciso que estejam os Pastores bem unidos aos seus fiéis na salvaguarda e defesa dos sagrados patrimônios de liberdade, de justiça e de religião [...] Devemos, pois acautelar-nos da impaciência, confusão e agitação no tratamento de nossos problemas, se não quisermos precipitar a vitória dos inimigos da Pátria [...] queremos apelar e dar o nosso apoio, mais uma vez, às Autoridades constituídas, ao Congresso Nacional e às Forças Armadas a fim de que zelem pelos altos interesses de um Brasil que nasceu sob o signo da Cruz de Cristo. De seu devotamento e patriotismo temos o direito de esperar solução para a hora dramática que atravessamos (Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Curitiba, 1964, p. 16-19).

É notável a grande campanha anticomunista empregada nacionalmente e o apoio da grande maioria dos bispos, padres, religiosos e fiéis em todo o país ao golpe civil-militar. Fato este que influenciou fortemente e levaram parte das classes sociais às ruas. É inegável que os líderes religiosos – sobretudo por conta da força política e simbólica do catolicismo e concordata moral existente entre Igreja Católica e Estado, desde a época do Império, principalmente nos primeiros anos de regime militar – tinham grande poder de influência sobre a população, em sua grande maioria católica.

Segundo Presot (2010, p. 83), “a maioria das manifestações em aversão ao suposto comunismo ocorreu após o golpe, tornando-se um movimento de apoio à ‘revolução’, e por isso foram chamadas de ‘marchas da vitória’. As pessoas foram às ruas “comemorar a vitória, dar ‘ação de graças’ pelo afastamento do comunismo das terras brasileiras”.

No norte do estado do Paraná, a Folha do Norte do Paraná, jornal mantido pela diocese



de Maringá e apoiado entre outras, pela diocese de Campo Mourão, tinha grande circulação. Em diversas edições havia matérias alertando contra o ‘perigo vermelho’: “O maior perigo do momento é, sem dúvida, o avanço comunista. Seria criminosa ingenuidade fechar os olhos ante os indícios alarmantes de penetração comunista em todos os setores da vida nacional. Pontos chave da nação estão em mãos de elementos confessadamente comunistas ou a eles úteis em extremo (FOLHA DO NORTE DO PARANÁ, 2 abr. 1964, p. 5).

Sobre esse cenário e as causas que levaram às manifestações, Brito destaca que, entre o final de 1963 e os primeiros meses de 1964 “a temática foi massivamente abordada [...] Acreditamos que o medo gerado em torno dessa suposta ameaça foi a chave para desencadear o poder de mobilização que o anticomunismo assumiu nessa conjuntura” (BRITO, 2015, p. 144).

Essa posição da Igreja Católica, também era compartilhada por grupos protestantes que realizaram manifestações ecumênicas em todo país contra o comunismo. Conforme descreve Mota (2002) no início dos anos 1960, diferente da postura da Igreja Católica em épocas anteriores, vigorou um ‘ecumenismo anticomunista’ que se caracterizou pelo incentivo à união de todas as crenças contra o comunismo. O objetivo era transparecer a imagem de que o repúdio ao comunismo era um sentimento universal e não atributo de um único grupo.

### **3.3 A CNBB e o seu posicionamento sobre o golpe de 1964**

Nos dias entre 17 e 29 de maio de 1964, no Convento do Cenáculo, localizado no bairro Laranjeiras, Rio de Janeiro, houve uma reunião da CNBB na qual os bispos católicos definiram sua posição frente ao golpe civil militar. Houve acalorada discussão entre progressistas e conservadores. De um lado, Dom Hélder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, apoiado por Dom Carlos Carmelo Mota, arcebispo de São Paulo e presidente da CNBB, criticaram os militares por desrespeito à Constituição e à ordem democrática. De outro, Dom Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre, e Dom Geraldo Sigaud, arcebispo de Diamantina (MG), exigiam *Te Deum* por ter a Virgem de Aparecida escutado os clamores do povo e livrado o Brasil da ameaça comunista. Venceu esta segunda posição. A CNBB deu seu apoio oficial aos militares golpistas (BETO, 2014).

Fruto dessa reunião este órgão católico produziu um documento intitulado “Declaração da CNBB sobre a situação Nacional”, com a finalidade de “levar aos Sacerdotes, religiosos, religiosas, organizações católicas e fiéis de nossas Dioceses palavras de esclarecimento, de conforto e de estímulo, em face dos acontecimentos ocorridos no país” (MORAIS, 1982, p. 99).

O documento foi publicado em 03 de junho de 1964, e declarava que:

O povo brasileiro via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do Poder [...] e mais [...] as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa Terra [...] ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente [...] Reconhecemos e lamentamos que, até mesmo em movimentos de orientação católica, tenha havido facilidade e abusos por parte de um ou outro elemento que burlou nossa vigilância, ou de outros que foram vítimas de seu próprio idealismo, da falta de malícia ou da inadequada apreciação dos fatos [...] (DECLARAÇÃO DA CNBB SOBRE A SITUAÇÃO NACIONAL, apud CASTRO, 1984, p. 88-89).

Salem (1981) cita que esta reunião da CNBB foi marcada pelo ‘racha’ entre os bispos, havendo, inclusive, dois textos diferentes para a constituição da declaração, um elaborado pelo ultraconservador Dom Sigaude, na época bispo de Diamantina-MG e outro de Dom Hélder Câmara, arcebispo da diocese de Olinda e Recife.

Como não houve acordo, as duas propostas foram englobadas numa só declaração. A primeira parte, transcrita acima, que louva a Deus e aos militares por terem dado cabo ao governo de Goulart, evidentemente é de Dom Sigaud. Outra parte que já apontava os excessos dos militares é de Dom Hélder:

Não nos curvamos, porém, às injunções de política partidária, nem às pressões de grupos de qualquer natureza, que pretendam, por acaso, silenciar a nossa voz em favor do pobre e das vítimas da perseguição e da injustiça [...], além de defender a [...] urgência da restauração da ordem social, em bases cristãs e democráticas (DECLARAÇÃO DA CNBB SOBRE A SITUAÇÃO NACIONAL, apud SALEM, 1981, p. 27).

Apesar da parte escrita por Dom Hélder ser discordante do conteúdo de Dom Sigaud, no seu essencial, a declaração apoia o golpe. Moraes (1982), analisando o seguimento da declaração, conclui que a Igreja hierárquica apoia o expurgo por parte dos militares, admite a interpelação dos culpados, inclusive a adoção de medidas saneadoras, mas quer que os militares o façam de forma amena.

Não há dúvida que a ação militar deve consolidar a vitória, mediante o expurgo das causas de desordem. Entretanto, o critério da correção, os métodos a serem empregados na busca e no trato dos culpados, as medidas saneadoras e as penalidades não são atribuições da força como tal, mas de valores, sem os quais a força não passaria de arbitrariedade, de violência, de tirania. Que os acusados tenham o sagrado direito de defesa e não se transformem em objeto de ódio ou de vindita (DECLARAÇÃO DA CNBB SOBRE A SITUAÇÃO NACIONAL, apud MORAIS, 1982, p. 100).

Uma pergunta que se faz é: por que a Igreja que aparentemente interessada na promoção de transformações sociais teria manifestado apoio ao movimento golpista? Na verdade, o que a

Igreja queria (mesmo grande parte da hierarquia progressista) era a promoção de reformas em vários âmbitos da vida política e econômica do país, no entanto, não defendia reformas radicais, não defendia rupturas.

Sobre a visão da Igreja em relação ao sistema capitalista, Silva (2002, p. 23) destaca: “Ressalte-se que a Igreja Católica não está negando o sistema capitalista, e sim, que ela quer uma reformulação neste sistema, buscando nele inserir o pensamento humanista, que tem como referencial o ser humano e não somente a busca desenfreada do lucro”.

O pensamento social da Igreja em resposta aos desafios da sociedade moderna foi apresentado pelo Papa Leão XIII, através da sua encíclica *Rerum Novarum*, sobre a condição dos operários e a justiça social, escrita em 15 de maio de 1891, e outros documentos papais que vieram depois, condena tanto o socialismo ateu, quanto o capitalismo liberal.

Na *Rerum Novarum*, Leão XIII apresentou a doutrina social da Igreja como solução para as gritantes desproporções entre ricos e pobres. A encíclica defendia o direito de se ter propriedade (atacado pelos comunistas) e defendia os direitos básicos dos operários (explorados pelos capitalistas). Para acabar com o ódio de classes, o papa recomendou a justiça social e o respeito à dignidade da pessoa humana.

Naquele contexto ainda não existiam leis trabalhistas que regulamentassem o salário, as horas e o regime de trabalho. Então, diante da exploração dos operários, o papa diz:

O trabalho corporal, longe de ser um objeto de vergonha, faz honra ao homem, pois lhe oferece um meio nobre de sustentar a vida. O que é vergonhoso e desumano é usar dos homens como de vis instrumentos de lucro, não os estimando senão na proporção do vigor de seus braços... Na proteção dos direitos particulares, o Governo deve preocupar-se de maneira especial com os fracos. A classe rica faz de suas riquezas uma espécie de baluarte e por isso tem menos necessidade da tutela pública. A classe pobre, porém, não tem meios para defender seus direitos (LEÃO III, Apud, CECHINATO, 1996, p. 380).

Na *Rerum Novarum*, o Papa lamenta o fato de estarem nas mãos de poucos as grandes riquezas da terra. E pede para que ponham logo em prática os seus ensinamentos para não acontecer que, com a demora do remédio, o mal se torne incurável. A encíclica não foi bem acolhida por todos os povos.

Em 15 de maio de 1931, para comemorar os 40 anos exatos da *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, o Papa Pio XI publica a sua encíclica mais importante, a *Quadragesimo Anno*. Nessa carta, o então papa lembra os direitos e deveres de patrões e operários; fala da organização de sindicatos, da justa distribuição das riquezas e da função social da propriedade, dizendo que “o operário não pode receber como esmola o que lhe é devido por justiça” (CECHINATO, 1996, p. 399).

João XXIII (1958-1963) deu continuidade ao mesmo tema social. Antes de promover o Concílio Vaticano II, escreveu duas importantes encíclicas: a *Mater et Magistra*, sobre a questão social (15/5/1961), e a *Pacem in Terris* (11/4/1963), sobre a paz.

Na mais famosa encíclica, *Mater et Magistra* (a Igreja, 'Mãe e Mestre'), o papa sugere a participação nos lucros, a co-propriedade, e a participação na responsabilidade da empresa por parte do operário. Fala também da organização de classes, para que o operário não seja explorado como simples instrumento de lucro.

Nessa encíclica, a igreja defende o direito de propriedade, mas lembra que, com isto, ela não está defendendo a atual situação do capitalismo selvagem, no qual só os ricos conseguem ter ou multiplicar suas propriedades, enquanto os pobres permanecem na indigência. Por isso, ao direito de propriedade, o papa acrescenta o dever social da mesma propriedade, pois o direito de alguém possuir bens materiais não pode estar acima do direito à sobrevivência.

Conforme destaca Cechinato (1996), na *Mater et Magistra*, a Igreja insiste para que os trabalhadores da zona rural não sejam colocados em posição inferior aos trabalhadores da cidade. Por isso, deve-se incentivar a criação de cooperativas agrícolas, dotar a zona rural de boas estradas, de iluminação, moradia decente, escolas e outros direitos que pudessem melhorar a condição de vida do homem do campo.

Em relação aos países mais adiantados em recursos técnicos e econômicos, o papa também afirma que, quando uma nação mais forte ajuda outra mais fraca, não deve adquirir sobre esta um certo domínio, pois seria um novo colonialismo.

Nessa encíclica, a Igreja pede que se respeite o domingo, pois aquele que trabalha no Dia do Senhor está se expondo a perder a saúde do corpo e do espírito. "Enfim, a todas as nações faz um apelo para que ponham em prática a justiça social o quanto antes, como meio urgente para se alcançar a sobrevivência da humanidade (CECHINATO, 1996, p. 425).

Na *Pacem in Terris*, sobre a paz no mundo, João XXIII diz que deve haver igualdade entre as nações porque o direito é igual a todas. Condena o racismo e a corrida às armas nucleares. Tais armas, longe de serem uma garantia de paz, são uma ameaça de destruição (PI n° 109-119).

Com base nesses documentos, pode-se afirmar que, o que a Igreja defendia com sua doutrina social era o que considerava como um capitalismo 'brando', aos moldes de uma social-democracia. O pensamento social da Igreja, apresentado em suas encíclicas e documentos, condenava tanto o socialismo quanto o capitalismo liberal (METTE, 1991). Em resumo, a Igreja propunha um modelo democrático no qual os princípios da preservação e valorização da vida, da liberdade, da solidariedade e da justa distribuição de renda fossem respeitados para que todos

vivessem com dignidade.

Conforme já mencionado, e a partir da reunião da CNBB, nota-se claramente que as autoridades da Igreja no Brasil estavam divididas em relação ao golpe. Embora minoritárias, alas da Igreja apoiavam as Reformas de Base de Jango, setores regulares (bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas) e, principalmente, setores seculares, mais incisivamente os movimentos de juventude.

No entanto, quando ocorre o golpe, ainda eram restritas as áreas da Igreja que haviam alcançado essa sensibilização social. A grande maioria da hierarquia acabou ‘fechando’ com o golpe, alguns bispos e padres chegando, inclusive, ao extremo de denunciar aos militares membros do próprio clero e leigos, acusando-os de serem parte do ‘perigo comunista’.

Para Castro, “a maioria dos bispos e padres apoiaram o golpe de 1964, seria faltar com a verdade histórica dizer que a maioria do clero e dos católicos não aderiu ao golpe a 1º de abril de 1964” (CASTRO, 1984, p. 80).

Segundo Salem (1981), os bispos reformistas também “apavoraram-se face o fantasma do comunismo” e apoiaram o golpe como uma espécie de saída segura, preventiva, “assim não é de se estranhar também que a maioria dos bispos (inclusive alguns reformistas) apoie em 1964 o golpe militar contra o governo do Presidente João Goulart” (SALEM, 1981, p. 25-26). Já os discordantes desse apoio, que eram minoria, foram ‘abafados’ dentro da própria Igreja.

Até mesmo Dom Paulo Evaristo Arns, que em 1964 ainda não era bispo e mais tarde se tornaria um ícone na defesa dos que lutavam contra o regime, mostrou-se simpático ao golpe. Em entrevista à jornalista Helena Salem, que indagou como ele havia encarado o golpe militar de 1964, o mesmo respondeu:

Todos temiam o processo de deterioração, embora soubessem de muitos planos em relação ao campo e ao mundo do trabalho, que em circunstâncias normais seriam extremamente benéficos. No primeiro momento, achamos que o golpe seria uma possibilidade de correção da História, sem imposições autoritárias. As cassações e os atos nos tiraram a ilusão (SALEM, 1981, p. 150).

Já Gomes (2014, p. 21), destaca sobre esse cenário “ao analisar as posturas da Igreja em relação ao golpe e a ditadura, entende que não se pode ignorar “a complexidade daquele processo histórico e a variedade de matizes das diversas posições políticas em jogo”.

### **3.4 O endurecimento do regime: a repressão**

O Ato Institucional número 1, de 9 de abril de 1964, estabelecia um prazo para as cassações, 11 de junho. Quando findou este período, o balanço inicial era o seguinte: 378

cassados, entre eles, três ex-presidentes da República (Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart), seis governadores, dois senadores, sessenta e três deputados federais e mais de trezentos deputados estaduais e vereadores, além de dez mil funcionários públicos demitidos. Abriram-se, ainda, cinco mil investigações, que atingiram mais de quarenta mil pessoas (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 1985).

Morais (1982) cita que o intelectual católico Márcio Moreira Alves afirmou que a Igreja tentou manter acordos com o governo militar que se instalava, por engano ou na tentativa de manter seu poder e privilégios, porém, com o tempo, devido às ações truculentas do regime, inclusive contra membros da Igreja, tal acordo se mostrou inviável. A hierarquia, em grande parte, tinha consciência das implicações de seu apoio aos golpistas, não podendo, portanto, alegar inocência histórica com relação a 1964.

Após o golpe, principalmente nos primeiros anos do regime militar houve, por um lado, calma e convivência pacífica das autoridades da CNBB com o regime; por outro, surgiram e cresceram conflitos nas bases. Com isso, a repressão e as perseguições atingiram fortemente os membros da Igreja Católica, seus líderes leigos, padres, religiosos e religiosas e até mesmo alguns bispos.

Militantes e padres assistentes de movimentos da Ação Católica, particularmente JUC, JEC E JOC, além da ACO, foram presos ou ameaçados entre 1964 a 1968. Em vários lugares do país, padres foram alvos da repressão por proferirem sermões críticos à ditadura, e os estrangeiros sofreram processos de expulsão. Vários bispos entraram em conflito com autoridades militares em razão da repressão: os casos mais conhecidos foram os de Volta Redonda, cujo bispo era Dom Waldir Calheiros, e de Recife, que tinha por bispo Dom Hélder Câmara. A instituição tornou-se então, uma das principais forças de oposição à ditadura civil-militar brasileira.

As manifestações contra a ditadura se desenvolveram sobretudo no movimento estudantil. Foi a época das passeatas, sempre reprimidas pela polícia. Em 1968, porém, numa destas manifestações no Rio de Janeiro, um estudante foi morto. Formou-se um cortejo de mais de vinte mil pessoas. Em reação à repressão, setores da Igreja apoiaram os estudantes. Poucos dias depois, em missa pelo jovem morto, a cavalaria investiu sobre padres, estudantes e outros participantes. O protesto culminou na passeata dos 100.000, em junho, a maior manifestação de massa até então (LESBAUPIN, 2017).

O que se observou neste primeiro período foi que mesmo bispos conservadores foram pouco a pouco levados a apoiar seus colegas em confronto com os responsáveis pela repressão. O discurso da caserna contra membros do episcopado levou a que o espírito de corpo da igreja

falasse mais alto. Governantes ou simples autoridades militares se arvoraram em professores de teologia, querendo ensinar à Igreja qual era a sua missão, onde deveriam atuar e onde não deveriam estar. O episcopado reagiu. Os conflitos eram localizados, mas levaram a reações mais amplas.

O protesto crescente na sociedade civil contra o regime ditatorial levou os generais a endurecer. Perceberam que só manteriam o poder pela força, calando a oposição. No dia 13 de dezembro de 1968, decretaram o Ato Institucional nº 5, que fechava o Congresso e suspendia as liberdades constitucionais. Daí por diante, a tortura, que já era utilizada contra prisioneiros políticos, mas esporadicamente, tornou-se uma prática sistemática nos interrogatórios.

Após a vigência do Ato Institucional nº 5 (AI 5), o número de prisões cresceu enormemente e começaram a ocorrer casos de mortes sob tortura, de desaparecimentos e assassinatos. Frente a isso, a Igreja começou um trabalho de apoio a essas vítimas através do padre Henrique Pereira Neto, auxiliar de Dom Hélder, que trabalhava com a juventude. Em dez anos (1968-1978), sete padres e seminaristas foram assinados. Houve inúmeras outras formas de repressão, sendo uma das mais comuns os ataques difamatórios e, muitas vezes, a imprensa se prestou a esta forma de ataque. Dez padres estrangeiros foram expulsos do país. Vinte e nove bispos foram atingidos de diferentes formas. Nenhum deles chegou a ser levado à prisão, mas alguns tiveram suas casas invadidas ou metralhadas (caso de Dom Hélder), documentos expropriados; um bispo foi sequestrado (Dom Adriano Hipólito). Casas e prédios pertencentes a entidades ligadas à Igreja foram invadidas, publicações foram apreendidas, às vezes, na gráfica (LESBAUPIN, 2017).

Segundo Betto (2006), em novembro de 1969, sete religiosos dominicanos foram presos e torturados, por ligação com a organização revolucionária ALN (Ação Libertadora Nacional), dirigida por Carlos Marighella<sup>25</sup>. Marighella foi morto pela polícia dois dias depois. A mídia desencadeou ampla campanha contra o que passaram rotular como ‘a Igreja terrorista’, ‘os padres comunistas’, os ‘traidores do Evangelho’.

A Ordem dos Dominicanos foi particularmente visada nestes ataques, no entanto, apoiava seus membros. O caso teve ampla repercussão no exterior. Conforme destaca Betto (2006), três meses depois frei Tito de Alencar Lima foi novamente levado para interrogatório,

---

<sup>25</sup> Carlos Marighella nasceu em 5 de dezembro de 1911 na cidade de Salvador. Filho de Augusto Marighella, imigrante do norte da Itália, cidade de Emília, (terra de destacados líderes italianos como o fascista Mussolini e os socialista Nenni) que veio para a Bahia e se casou com a baiana Maria Rita. Formado em engenharia civil foi político, escritor e guerrilheiro comunista marxista-leninista. Um dos principais nomes da luta armada contra a ditadura militar brasileira. Chegou a ser considerado o inimigo número um do regime. Foi também cofundador da Ação Libertadora Nacional, organização de combate revolucionária. Morreu assassinado em 4 de novembro de 1969, na cidade de São Paulo, vítima de uma emboscada da polícia.

na OBAN (Operação Bandeirantes) e barbaramente torturado. Depois de três dias, para interromper as torturas, frei Tito tenta o suicídio. É levado para um hospital militar e consegue se recuperar. Seu relato sobre estes dias acaba saindo da prisão e foi publicado em muitos lugares, no Brasil e no Exterior. Frei Tito foi solto junto com outros prisioneiros políticos quando do sequestro do embaixador suíço. Depois de passar pelo Chile, ele se estabeleceu na França onde, como sequela psicológica das torturas, vem a se suicidar, em 1974.

A postura favorável à ditadura, presente logo após o golpe e nos primeiros anos do regime, cedeu o lugar a posições mais críticas. Em 1968, foi eleito um secretário-geral da CNBB mais aberto, Dom Aloísio Lorscheider. Em 1970, na Assembleia Geral dos Bispos, o documento final denunciou as torturas, mas foi escrito de modo a não aumentar as tensões com o governo. Mas, até esse momento, predominava na direção da Igreja uma preocupação de manter o diálogo com os militares, de não romper, de não entrar em conflito direto.

A mudança de postura ocorreu em outubro de 1970, impulsionada pelo Papa Paulo VI. Um dia depois de um duro discurso contra a tortura no mundo – interpretado pela mídia internacional como sendo voltado para o Brasil –, o Papa promoveu o arcebispo de São Paulo, Dom Agnelo Rossi, a uma Congregação do Vaticano e nomeou Dom Paulo Evaristo Arns para assumir o seu lugar. Foi a maneira diplomática encontrada pelo Vaticano para afastar Dom Agnelo de São Paulo – um dos lugares onde a repressão era mais virulenta – e da direção da CNBB. Dom Agnelo era considerado por muitos como um bispo pouco firme frente ao regime militar.

Segundo Lesbaupin (2017), em pouco tempo Dom Paulo mostrou a que veio. Três meses após assumir a arquidiocese, um padre e uma assistente social foram presos. O bispo foi avisado e imediatamente se apresentou ao Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), para onde eles tinham sido levados, e pôde vê-los com marcas de tortura no corpo. Ele publicou, no domingo seguinte, em todas as igrejas da arquidiocese, um sermão onde denunciava as torturas e fazia um contundente pronunciamento contra o caráter ditatorial do regime. A postura mudava radicalmente: em vez da busca de conversa, a denúncia; em vez do segredo, a publicidade.

A atitude de Dom Paulo Arns provocou uma profunda mudança na maneira de a Igreja agir. A partir desse fato, pouco a pouco, começaram a aparecer declarações públicas de bispos e de conjuntos de bispos denunciando os atentados aos direitos humanos, não apenas contra membros da Igreja, mas contra qualquer pessoa e exigindo a volta à democracia. O primeiro documento neste sentido é do episcopado do estado de São Paulo, ‘Testemunho de Paz’, de 1972.



Não é lícito utilizar no interrogatório de pessoas suspeitas, com o fim de obter confissões, revelações ou delação de outros, métodos de tortura física, psíquica ou moral, sobretudo quando levados até a mutilação, quebra da saúde e até a morte, como tem acontecido [...] Ouçam os responsáveis por essas ações: Eis que a voz do sangue do teu irmão clama por mim desde a terra (Gen 4, 10) (DOCUMENTO DE BISPOS DO ESTADO DE SÃO PAULO. TESTEMUNHO DE PAZ, 1972).

Em 1971, Dom Pedro Casaldáliga, um bispo de origem espanhola, recém-nomeado para a Prelazia de São Félix do Araguaia, inaugurou uma nova maneira de escrever carta pastoral, com a publicação de ‘Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social’. O próprio título da Carta Pastoral<sup>26</sup> já aponta o adversário desta igreja: o latifúndio.

A preocupação da Igreja com a situação dos povos indígenas levou à criação, em 1972, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão vinculado à CNBB. Constituído por missionários e bispos vinculados a este trabalho pastoral, o CIMI teve um papel muito importante durante o período ditatorial, posto que a posição do regime militar foi de que os indígenas não podem impedir o progresso. Com a sua concepção desenvolvimentista e expansionista, apoiando grandes projetos agropecuários no Centro-Oeste e na Amazônia, as terras e os povos indígenas não tinham lugar, enquanto tais, no projeto da ditadura. O CIMI contribuiu para a auto-organização e a autodefesa dos povos indígenas.

O ano de 1973 foi rico em publicações. Comemorando os 25 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em três regiões/realidades sociais se organizaram e vieram a público os seguintes documentos: *Eu ouvi os clamores de meu povo* – Documento de bispos e superiores religiosos do Nordeste (assinado por 14 bispos e 4 provinciais); *Marginalização de um povo – O grito das Igrejas* – Documento de bispos do Centro-Oeste (assinado por 6 bispos); e *Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer* – Documento de Urgência de bispos e missionários (assinado por 6 bispos e 6 missionários)

Sobre a importância desses documentos acentua Lesbaupin, “estes textos marcaram a história da Igreja do Brasil durante a ditadura. Eles são, em primeiro lugar, uma denúncia das condições de vida do povo, mas também apontam e analisam a causa desta situação – que estaria no capitalismo, sustentado pela ditadura militar – e conclama à ação” (LESBAUPIN, 2017, p. 7).

O Documento do Centro-Oeste inova em mais um elemento: o texto foi escrito em linguagem simples, cheio de imagens, para ser acessível também à classe popular. Concluindo o documento, dizem os autores: “É preciso vencer o capitalismo. É ele o mal maior, o pecado

---

<sup>26</sup> O texto é dividido em duas partes: na primeira, apresenta uma análise da realidade social da prelazia, relata o que tem sido feito e qual a proposta de ação; a segunda é uma documentação sobre todos os grandes proprietários de terra e empresas da região (com nome, endereço e telefone) e relatos testemunhais de casos de exploração de posseiros e trabalhadores da região por estas empresas.

acumulado, a raiz estragada, a árvore que produz esses frutos que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria [...]"

Em 1975, surgiu a Comissão Pastoral da Terra (CPT), para ajudar a organizar e a defender os trabalhadores rurais, vítimas também da política agrária e agrícola da ditadura. O apoio aos grandes projetos agropecuários deixava posseiros e agricultores à mercê dos interesses dos grandes proprietários – desejosos de suas terras e de mão de obra barata. Polícia e Judiciário no campo colocavam-se a serviço dos grandes proprietários de terra. Os pequenos proprietários e demais agricultores não tinham seus direitos respeitados.

O ano de 1976 talvez tenha sido o ano que Igreja enfrentou maiores dificuldades. Dois padres foram mortos – o padre João Bosco Penido Burnier, assassinado ao lado de Dom Pedro Casaldáliga, em São Félix do Araguaia – e o padre salesiano Rodolfo Lukenbein, missionário; também foi assassinado o índio Simão, em Merure, Mato Grosso. O bispo Dom Adriano Hipólito, de Nova Iguaçu, foi sequestrado, deixado nu e pintado de vermelho à noite, num lugar afastado; na mesma noite, seu carro vazio, foi explodido em frente à sede da CNBB, no Rio de Janeiro. Os fatos geraram forte reação por parte dos bispos, inclusive um documento, Comunicado Pastoral ao Povo de Deus, que analisava os fatos e fazia uma reflexão teológica sobre o papel da Igreja.

A repressão se abateu sobre certos setores da Igreja, tanto de leigos, como de padres, irmãs e bispos. Segundo Lesbaupin (2017), tal repressão se deu como forma de realização à postura ativa em defesa dos direitos humanos, dos pobres, dos indígenas, dos trabalhadores, dos posseiros, dos oprimidos. A CNBB, a partir de 1971, tendo à sua frente Dom Aloísio Lorscheider, presidente, e Dom Ivo Lorscheider, secretário-geral, assumiu uma posição a favor dos direitos dos presos políticos, contra a perseguição e contra a tortura.

Na Assembleia Geral do Episcopado em 1977, os bispos aprovavam um documento, “*Exigências Cristãs de uma Ordem Política*”, crítico à ditadura, cuja novidade consistia em ter sido assinado pelo conjunto dos bispos. Até então, já tinham sido lançados outros documentos, alguns mais críticos do que este, mas eram assumidos apenas por parte do episcopado.

Em 1979, outro atentado é cometido pelos militares contra Dom Adriano Hipólito, bispo de Nova Iguaçu. Explodiram uma bomba embaixo do altar-mor da catedral da diocese. Em reação a este ato, dez dias depois, dez mil pessoas participaram de uma procissão em desagravo a Dom Adriano.

O episcopado continuou a publicar documentos coletivos sobre questões sociais nos anos seguintes, que foram discutidos e aprovados por ocasião de cada Assembleia Geral da CNBB. Em 1980, o documento “Igreja e problemas da terra”, denunciava a concentração da

propriedade da terra no Brasil, as condições de vida e a exploração dos trabalhadores do campo, a violência exercida contra eles e o modelo político a serviço da grande empresa.

A responsabilidade maior cabe aos que montam e mantêm, no Brasil, um sistema de vida e trabalho que enriquece uns poucos às custas da pobreza ou da miséria da maioria. [...] O modelo de desenvolvimento adotado favorece o lucro ilimitado dos grandes grupos econômicos (CNBB, 1980, p. 35-36).

O texto fez uma distinção, que se tornou paradigmática, entre ‘terra de exploração’ e ‘terra de trabalho’: “Terra de exploração é a terra de que o capital se apropria para crescer continuamente, para gerar sempre novos e crescentes lucros. Terra de trabalho é a terra possuída por quem nela trabalha (CNBB, 1980, p. 84-85).

Em 1982, foi a vez de ‘Solo urbano e ação pastoral’, no qual, novamente se denunciava o sistema vigente a partir da situação das cidades:

A disparidade das condições sócio-econômicas determina a disparidade de condições de posse e uso do solo urbano. É muito difícil para as populações carentes tornar realidade seu direito à moradia, uma vez que vivem na permanente insegurança das remoções, dos desmoraamentos e inundações, do medo do desemprego, na angústia pelos aumentos de preços e de aluguéis (CNBB, 1982, p. 89).

E diz ainda o documento:

Aqui tocamos no ponto mais sensível da questão. Uma larga experiência social e pastoral nos leva à convicção de que os obstáculos a uma solução humana dos problemas relacionados com o uso e posse do solo urbano provém radicalmente do nível político, ou seja, de uma opção contrária aos legítimos interesses do povo (idem, p. 95).

Em 1984, a preocupação se voltou para o Nordeste, motivada pela grande seca do ano anterior. “Nordeste: desafio à missão da Igreja no Brasil”. Aqui também o episcopado aponta a responsabilidade:

As causas da precariedade da situação do nordeste devem ser procuradas, antes de mais nada, na história sócio-econômico-política do Brasil, no contexto da economia mundial. Portanto, não são o resultado da fatalidade, do destino, da natureza, mas o resultado da ação ou omissão política dos homens e da forma através da qual se apropriam e usam dos recursos naturais e estabelecem relações entre si. Neste sentido, o seco e pobre Nordeste é, sobretudo, uma produção política (CNBB, 1984, p. 24).

Cabe destacar que, além do posicionamento dos bispos, da CNBB, é preciso mostrar o que está acontecendo nas bases da Igreja, onde o mais importante é o surgimento e o crescimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). As CEBs nascem do forte movimento de renovação da Igreja no início dos anos de 1960. Havia uma crítica, que não era recente, à pastoral baseada nas paróquias. Um dos principais elementos desta crítica era o fato de que a paróquia não formava comunidade. Foi-se formulando a proposta de comunidades de base, nas quais os fiéis tivessem um papel ativo, como leigos, e pudessem se conhecer. Conforme destaca

Lesbaupin (2017), o Concílio Vaticano II veio dar um forte impulso a este movimento de renovação. O Plano de Pastoral de Conjunto (PPC) feito pelos bispos brasileiros ao final do Concílio, e divulgado em 1966, fala pela primeira vez nestas comunidades.

Sobre a origem destas comunidades, o teólogo Raimundo Caramuru de Barros, em seu livro *Comunidade eclesial de base: uma opção pastoral decisiva*, lançado em 1967, relata a experiência de vinte comunidades no Brasil. Segundo este autor, elas surgem primeiramente nas áreas rurais, mas, logo em seguida, em zonas urbanas, crescem e se espalham rapidamente por todo o Brasil. Ao ponto em que, em 1975, já se realizava o primeiro Encontro Intereclesial de Comunidades de Base, em Vitória – uma diocese que apoiava a formação de CEBs –, reunindo bispos e teólogos, sobretudo. No ano seguinte, ocorre o 2º Encontro, também em Vitória. É só no 3º Encontro, em João Pessoa, em 1978, que a grande maioria dos participantes eram lideranças e representantes das próprias comunidades. Ao final dos anos de 1980, calculava-se em cem mil o número de comunidades em todo o país, atingindo cerca de dois milhões de pessoas (BARROS, 1967).

Outra iniciativa que também teve importância crescente na atividade de conscientização dos setores populares e também de classe média ligados à Igreja católica foi a Campanha da Fraternidade. Esta Campanha teve início em 1964, existindo até os dias de hoje. Trata-se de um conjunto de atividades que são desenvolvidas durante a Quaresma (fevereiro-março a abril-maio, conforme o ano), por cerca de dois meses. A Assembleia Geral da CNBB aprova um tema, em seguida, elabora-se (com a ajuda de especialistas) um texto-base que serve de subsídio para toda a Campanha. A partir deste texto, elaborava-se uma série de outros materiais – círculos bíblicos, liturgias etc. – tanto em âmbito nacional como regional ou local, para serem utilizados em reuniões semanais dos grupos. A partir do ano 1973, os temas se tornaram nitidamente sociais, como, por exemplo: ‘Repartir o pão’ (1975); ‘Trabalho e justiça para todos’ (1978); ‘Preserve o que é de todos’ (1979).

A igreja criou também a cartilha de formação política com uma linguagem popular que tinha como principal objetivo conscientizar o povo sobre a importância das eleições. A primeira foi a cartinha ‘ABC das eleições’, elaborada pela arquidiocese de Fortaleza em 1976. Em 1982, ocorreram as primeiras eleições diretas para governadores desde 1966. Foi a ocasião para a publicação de mais de quarenta cartilhas, produzidas em âmbito diocesano ou por uma Regional da CNBB.

A atuação da Igreja Católica do Brasil no período da ditadura militar ficou marcada também pela intervenção do Vaticano, a partir do pontificado de João Paulo II, eleito em 1978. Conforme acentua Lesbaupin (2017), a postura do novo papa começa a ficar evidente quando

emitiu seu discurso de abertura da III Conferência Episcopal Latino-americana em Puebla, México (1979). Pouco tempo depois, em visita à Nicarágua em 1983 – governada pelos sandinistas desde a vitória da revolução, em 1979 –, o papa João Paulo II recriminou em público o padre Ernesto Cardenal<sup>27</sup>, ministro da cultura e uma referência da Teologia da Libertação na América Latina.

João Paulo II, originário da Polônia, um país do bloco soviético, não compreendeu a luta da Igreja latino-americana contra a injustiça social, que tinha raízes no sistema capitalista e na dominação imperial dos EUA. Seu pontificado criou sérias dificuldades para bispos, padres e leigos comprometidos com a libertação das majorias oprimidas do continente. Sendo a CNBB a conferência episcopal mais importante da região, foi sobre ela que se exerceu a maior pressão. Sobre esse contexto descreve Lesbaupin (2017, p. 12), “de um lado, a CNBB se encontrava sob a pressão do regime militar e, de outro, do Vaticano. Ao menos 30 bispos sofreram alguma forma de advertência oficial do Vaticano em razão de sua atuação no campo sócio-político”.

A ofensiva maior foi contra a Teologia da Libertação. A preocupação com a influência da análise marxista nos textos de seus autores levou a uma condenação pela Congregação da Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício), intitulada ‘Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação’, escrita pelo Cardeal Ratzinger (1984). Neste mesmo ano, abriu-se um processo contra o teólogo Leonardo Boff, o maior expoente desta teologia no Brasil. O processo resultou na sua redução ao silêncio por um ano (proibição de dar aulas e de publicar), determinado pela mesma Congregação em 1985.

Após a pressão de vários bispos em favor do teólogo, conseguiu-se a suspensão do silêncio um mês antes do prazo determinado. Porém, seguiu-se a perseguição à Teologia da Libertação, suas publicações foram dificultadas ou suspensas, vários de seus autores sofreram processo do Vaticano.

Do que foi abordado até aqui, considera-se que a perseguição aos membros da Igreja Católica no Brasil foi um dos principais motivos de atrito entre o governo e a instituição durante o regime ditatorial. Segundo levantamento de Marcio Moreira Alves (1967), vários cristãos sofreram perseguições durante os anos iniciais da ditadura no Brasil. A razão, segundo o autor,

---

<sup>27</sup> Ernesto Cardenal Martinez, nasceu em 20 de janeiro de 1925 em Granada. Faleceu em 1 de março de 2020. Foi um escritor, poeta, sacerdote e teólogo da Nicarágua. Após completar doutorado nos Estados Unidos, viajou para Cuba aderindo ao marxismo. A partir daí, passou a fazer parte da Frente Sandinista de Nacional Libertação (FSLN). Em junho de 1979, com a chegada dos sandinistas ao poder, integrou, juntamente com seu irmão também padre, a Junta de Governo como Ministro de Cultura, cargo que exerceu até 1987. Durante a visita do papa à Nicarágua em 1983, o Cardenal se colocou de joelhos diante do pontífice no tapete de recepção no aeroporto de Manágua. Enquanto o papa, diante das câmaras de TV, apontou o dedo para Cardenal e intimou-o a abandonar o cargo, situação que foi considerada por alguns como uma humilhação pública. Em 1994, rompeu com o governo Daniel Ortega e a FSLN, tendo, inclusive, intitulado o 3 tomo das suas memórias como *A Revolução Perdida*.

seria a organização por católicos e protestantes de movimentos de ação social, cuja atuação foi várias vezes rotulada de comunista.

As violações aos direitos humanos, a marginalização das classes populares e a repressão que se abateu contra membros da Igreja fizeram com que a maioria de seus membros passasse a se opor à ditadura civil-militar (MAINWARING, 1989).

Conforme já mencionado, a partir de 1971, a CNBB, tendo à sua frente Dom Aloísio Lorscheider como presidente e Dom Ivo Lorscheider, secretário-geral, assume uma posição clara em defesa dos direitos dos presos políticos, contra a perseguição e, sobretudo, contra a tortura. Ao contrário do que até então se via, uma posição declarada de oposição ao regime militar. Resultado oficial e concreto dessa nova posição surgiu na Assembleia Geral do Episcopado em 1977, onde os bispos aprovaram um documento intitulado, “Exigências Cristãs de uma Ordem Política”, texto crítico à ditadura, cuja novidade consistiu em ter sido assinado pelo conjunto dos bispos. Até então, já tinham sido lançados outros documentos, alguns mais críticos do que este, mas eram assumidos apenas por parte do episcopado.

Mesmo diante desse cenário marcado por fortes embates, represálias e inseguranças, Dom Fernando conferiu à arquidiocese de Goiânia uma identidade de comunhão e participação, inserida na realidade, trabalhando pela transformação social, nos caminhos do reino de Deus, conforme sua convicção (DUARTE, 1995). Influenciado profundamente pelas ideias e decisões do Concílio Vaticano II, das Conferências de Medellín e Puebla, pela Teologia da libertação em profunda sintonia e comungando desses ideais, como um intelectual orgânico, reproduziu-os em sua ação pastoral dentro e fora da igreja, na teoria e na prática, até o final do seu mandato. Ações estas que serão desenvolvidas no capítulo seguinte.

Em 2014, quando o golpe civil-militar de 1964 completou 50 anos, a CNBB divulgou o documento “Declaração por Tempos Novos, com Liberdade e Democracia”, onde classificou o golpe como “um erro histórico” do qual setores da Igreja tomaram parte. A declaração ressalta também o fato de a Igreja não ter se omitido diante da repressão, assim que tomou consciência das práticas violentas dos “novos detentores do poder”.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB faz memória, neste 1º de abril, com todo o Brasil, dos 50 anos do golpe civil-militar de 1964, que levou o país a viver um dos períodos mais sombrios de sua história. Recontar os tempos do regime de exceção faz sentido enquanto nos leva a perceber o erro histórico do golpe, a admitir que nem tudo foi devidamente reparado e a alertar as gerações pós-ditadura para que se mantenham atuantes na defesa do Estado Democrático de Direito. Se é verdade que, no início, setores da Igreja apoiaram as movimentações que resultaram na chamada “revolução” com vistas a combater o comunismo, também é verdade que a Igreja não se omitiu diante da repressão tão logo constatou que os métodos usados pelos novos detentores do poder não respeitavam a dignidade da pessoa humana e seus direitos. Estabeleceu-se uma espiral da violência com a prática da tortura, o

cerceamento da liberdade de expressão, a censura à imprensa, a cassação de políticos; instalaram-se o medo e o terror. Em nome do progresso, que não se realizou, povos foram expulsos de suas terras e outros até dizimados. Até hoje há mortos que não foram sepultados por seus familiares. Ainda paira muita sombra a encobrir a verdade sobre os 21 anos que fizeram do Brasil o país da dor e da lágrima. Ajuda-nos a pagar essa dívida histórica com as vítimas do regime a Comissão da Verdade que tem por objetivo trazer à luz, sem revanchismo nem vingança o que insiste em ficar escondido nos porões da ditadura. Graças a muitos que acreditaram e lutaram pela redemocratização do país, alguns com o sacrifício da própria vida, hoje vivemos tempos novos. Respiramos os ares da liberdade e da democracia. Porém, é necessário superar a injustiça, a desigualdade social, a violência, a corrupção, o descrédito com a política, o desrespeito aos direitos humanos, a tortura... A democracia exige participação constante de todos. Fiel à sua missão evangelizadora, a CNBB reafirma seu compromisso com a defesa de uma democracia participativa e com justiça social para todos. Conclama a sociedade brasileira a ser protagonista de uma nova história, livre do medo e forte na esperança. Nossa Senhora Aparecida, padroeira de nossa Pátria, nos proteja com seu manto, ilumine nossas mentes e corações a fim de que trilhemos somente os caminhos da paz, da justiça e do amor. Cardeal Raymundo Damasceno Assis, Arcebispo de Aparecida. Presidente da CNBB. Dom José Belisário da Silva, Arcebispo de São Luiz do Maranhão. Vice Presidente da CNBB. Dom Leonardo Steiner, Bispo Auxiliar de Brasília. Secretário Geral da CNBB (DOCUMENTO DA CNBB, 2014).

Por fim, como percebe-se que o papel da Igreja nesse período foi marcado por contradições e conflitos dentro e fora da instituição. Primeiro, por apoiar o golpe dos militares em 1964. Posição extremamente política e ideológica, visando manter seu espaço de influência no governo constituído e na sociedade onde vinha perdendo espaço. Segundo, isso não acontecendo por parte dos militares e, ainda, membros da instituição e fiéis sendo perseguidos, torturados e mortos, a postura foi de denúncia e oposição. No início, apenas alguns padres e bispos, membros isolados, mas que, aos poucos, gradualmente e diante da situação que se agravou, passa a ser institucional e oficializada por meio de pronunciamentos e documentos de seus bispos e da CNBB. Nesse contexto se destacará Dom Fernando Gomes dos Santos à frente da Arquidiocese de Goiânia.

### **3.5 Arquidiocese de Goiânia: Dom Fernando e sua posição frente ao regime militar**

A posição de Dom Fernando frente ao regime militar pode ser analisada em dois momentos. O primeiro (1964-1968), marcado por diplomacia entre as instituições, sem a ocorrência de embates e confrontos diretos. O segundo, iniciado a partir de 1968 e que se agravou, sobretudo, nos anos 1970, cuja relação fora marcada pelo forte endurecimento a grupos, pessoas e lideranças pertencentes à Igreja contrárias aos atos violentos e arbitrários por parte do regime.

Diante desse cenário, Dom Fernando, em sintonia com importantes eventos ocorridos na Igreja como o Concílio Vaticano II, e as Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano, Medellín (1968) e Puebla (1979), juntamente com outros bispos do Brasil,

iniciaram uma postura de denúncia e resistência às práticas de injustiças, violência e arbitrariedades do regime militar. Assumiram uma teologia e pastoral que visavam a libertação integral do ser humano, sobretudo, da miséria e da opressão do sistema sociopolítico e econômico.

A partir desses referenciais buscou viabilizar sua ação à frente da Igreja numa dimensão evangélica anunciadora e denunciadora. Nesse sentido, o arcebispo muito contribuiu para a criação de movimentos sociais, como o da Comissão Justiça e Paz, no Brasil, e que, na arquidiocese de Goiânia, teve todo apoio, se formou e se fortaleceu na defesa dos direitos humanos, especialmente do pobre e do excluído.

Os presos e torturados pelos agentes do regime militar receberam total apoio do arcebispo. Sua residência, várias vezes, serviu de asilo e abrigo para os fugitivos da perseguição política. O Centro Pastoral, a chácara, onde ele descansava, foram, com frequência, refúgio para os perseguidos pela polícia federal. Segundo destaca Menezes (2011), contra os abusos do regime militar, Dom Fernando escreveu uma longa carta que foi censurada pelo governo e que não pôde ser publicada no Brasil. Porém, foi mimeografada e publicada na Itália.

Dom Fernando, nessa postura firme, denunciou contra o Esquadrão da Morte e da Aliança Anticomunista. Combateu a força das armas, o arbítrio, as torturas, as lavagens celebrais, a Segurança Nacional que, para ele, não era segurança e nem nacional. Sua voz foi ouvida em todo o estado de Goiás no Brasil e no exterior.

O primeiro conflito registrado na Arquidiocese de Goiânia, envolvendo o arcebispo e o regime militar, foi a invasão da catedral, em consequência de fatos ocorridos nos dias 1º e 2 de abril de 1968.

No dia 1º de abril de 1968, os estudantes fizeram uma passeata em protesto ao assassinato do estudante Édson Luís pela polícia carioca, no dia 28 de março daquele ano. No início da passeata, houve confronto entre a polícia e os manifestantes. Um lavador de carros foi baleado pelos militares que o teriam confundido com um líder estudantil. Diante do fato, membros do Movimento Democrático Brasileiro (MDB) procuraram Dom Fernando para que ele apaziguasse a situação.

Neste espaço de tempo, um grupo de estudantes, perseguido pela polícia, chegou à residência do arcebispo, pedindo socorro. Dom Fernando entrou em contato com o secretário de segurança pública, coronel Pitanga Maia, que lhe prometeu retirar as tropas da rua e o bispo comprometeu-se a promover a retirada pacífica dos estudantes. As duas partes cumpriram o prometido. Porém, a polícia, naquele mesmo dia à tarde, investiu contra a Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás. Avisado deste fato, Dom Fernando foi para lá. Apesar de



insultado por um sargento, manteve-se firme e só depois de tranquilizar os estudantes, com relação às ameaças de espancamento e prisão por parte da polícia e de fazer com que o comandante recolhesse as tropas, retirou-se daquele local.

Em 2 de abril de 1968 aconteceu um dos fatos mais marcantes no confronto da Arquidiocese de Goiânia com o regime militar. Durante uma manifestação de grupos estudantis diante da Catedral Metropolitana, ela foi ostensivamente cercada pelas tropas da Polícia Militar, fortemente armadas. Dois agentes da Polícia Civil, à paisana, foram ao encontro de Telmo Faria e procuraram prendê-lo. Diante de sua reação levado pelo instinto de defesa pessoal, o sargento da Polícia Civil disparou dois tiros à queima-roupa, baleando Telmo e ferindo levemente a jovem Rita Maria Lúcia Jaime<sup>28</sup>. Anos mais tarde, conforme destaca Borges (2010), Dom Fernando foi perguntado por um jornalista se no confronto com os militares havia acontecido de fato um “batismo de fogo”; o arcebispo respondeu, mostrando a complexidade de lembrar o ocorrido:

Sim houve. E não só o batismo de fogo, como o de sangue também. Em 68 a polícia metralhou um grupo de jovens que buscava refúgio na catedral e o sangue deles ficou na nave da Igreja, como um testemunho desse tempo. Foi uma coisa horrível que eu prefiro não relembrar, embora nem sempre seja possível (SANTOS, apud LIMA, 1982, p. 21).

Ainda sobre esse fato ocorrido, Dom Fernando declarou:

Fui advertido por Dom Antônio Ribeiro de que o sr. Governador do Estado comunicara à Cúria Metropolitana ter dado ordem para cercar o templo sagrado, diante de uma informação por ele recebida, segundo a qual os estudantes teriam prendido dentro da catedral um sargento da Polícia Militar e que estavam armados com bombas “molotov”, fabricada na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica [...] Momentos depois, após o jovem atirado caído ao solo da nave central do templo, envolvido no próprio sangue que ainda corria, chega à catedral o coronel Pitanga Maia, Secretário da Segurança Pública. Convidei-o a testemunhar os fatos e a certificar-se de que ali não havia estudantes armados ou munidos de bombas “molotov”. O sr. Secretário de Segurança, depois de empenhar sua palavra de que nada se faria contra os estudantes, postou-se, juntamente comigo, à porta principal da catedral, até que os estudantes saíssem do Templo. Mesmo assim, um pequeno incidente ainda ocorreu em frente à minha residência. O coronel Pitanga Maia veio ao meu encontro em companhia de um jovem e me entregou, deixando-o sob os meus cuidados. Agradei o gesto e lhe comuniquei que o levaria para a minha residência [...] Por volta das 13 horas, aconteceu o mais grave: as tropas da Polícia Militar cercaram, não apenas a catedral, mas toda a Praça Dom Emanuel e a Rua 20, onde está a residência episcopal. A ordem era expressa e incisiva: não entrar nem sair ninguém. Fiquei confinado em minha casa. Nem o Bispo Auxiliar, que reside na casa vizinha, nem os padres, que moram comigo, puderam voltar (SANTOS, 1982, p. 220).

---

<sup>28</sup> No dia anterior, os estudantes haviam saído em passeata para protestar contra o assassinato de um estudante no Rio de Janeiro, quando houve confronto com a polícia, que atirou e matou um lavador de carros, pensando tratar-se do líder Euler Ivo. No dia 2, quando os estudantes protestavam contra a morte do lavador de carros, foram perseguidos pela polícia e se refugiaram na Catedral, onde aconteceu o assassinato (DUARTE, 2003).

Outro confronto se deu também na tarde de 2 de abril. A missa em memória do lavador de carros estava marcada para as 16 horas, na catedral. A partir das 12h, grupos de policiais começaram a chegar e tomar posto na Praça Dom Emanuel, onde fica a igreja – naquela época, próximo dali se situava a residência de Dom Fernando –, a fim de impedir a celebração da missa. Mas, apesar da pressão, o ato religioso foi realizado. Estes fatos provocaram a indignação de Dom Fernando, que enviou este telegrama ao general Artur da Costa e Silva, presidente da república:

Cumpro grave dever comunicar Vossa Excelência dolorosos sangrentos acontecimentos ocorridos hoje na Catedral desta cidade. Enquanto Arcebispo, Bispo Auxiliar e alguns Sacerdotes procuravam conter estudantes inclusive no encerramento de manifestações num clima de ordem e dignidade, elemento conforme estou informando, pertencente ao quadro da Polícia Civil, sob poderoso ostensivo aparato bélico circundando toda Igreja, agrediu a tiros ferindo dois estudantes que tingiram com seu sangue nave central da nossa Catedral. Com veemente protesto contra incríveis e injustificáveis violência, espero Vossa Excelência tome providência julgar oportunas sentido (sic) por termo (sic) sacrílega arrogância. Confio Vossa Excelência como última esperança humana nos possa socorrer. Respeitosas atenciosas saudações (SANTOS, apud AMADO, 1995, p. 63).

Mesmo frente a essas ameaças relatadas e também outras, não cabendo aqui descrevê-las, Dom Fernando, conforme pode-se constatar, denunciou também na imprensa, no rádio, na televisão, nos fóruns mais diversos, nas entidades de educação universitária, na Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), no Secretariado de Pastoral Arquidiocesano (SPAR), nas assembleias do povo, nas mensagens de Natal e Páscoa, nas reuniões dos militares, às quais era convocado a comparecer, para se explicar. Sua voz denunciadora se identificava com a do seu ser que, embora entre tormentas, permanecia firme.

Certa vez, no auge de uma crise político-religiosa em Goiás, na década de 1960, em meio a uma plateia formado por políticos influentes, um secretário de segurança pública dirigiu-se a ele, dizendo: “Arcebispo, estou às suas ordens”. Sem pestanejar, o arcebispo, com serenidade, disse-lhe: “O senhor deve obedecer ao seu comandante e não a mim” (MENEZES, 2011, p. 428).

Em um cenário de crescentes enfrentamentos entre o arcebispo e os militares, no mais tenebroso período da censura à imprensa, Dom Fernando escreveu em 1972, a Carta Pastoral ao povo de Deus da Arquidiocese de Goiânia, e, em 6 de maio de 1973, com mais cinco bispos do Centro-Sul de Goiás e da região do Araguaia-Tocantins, publicaram, por conta própria, o documento intitulado Marginalização de um povo – Grito das Igrejas, análise e denúncia sobre a realidade do povo nessas regiões. Frente a esse fato, a resposta do governo foi mandar prender os funcionários da gráfica onde o material tinha sido impresso. Sabendo disso, Dom Fernando

escreveu uma carta pastoral<sup>29</sup> para ser lida em todas as igrejas da Arquidiocese, no dia 21 de junho de 1973 (documentos estes que serão descritos no próximo capítulo).

Após este fato, Dom Fernando apresentou o texto aos bispos em uma reunião em Brasília. Estes afirmaram que seu conteúdo representava o sentimento do episcopado brasileiro. Sugeriram, então, algumas alterações e que o arcebispo de Goiânia o enviasse posteriormente pelo correio. Dom Fernando, após fazer as devidas pontuações encaminhou cópias do texto, ainda não definitivo, pelo correio, aos bispos de todo o Brasil.

No início de junho, Dom Fernando teve uma surpresa quando esteve em Brasília, acompanhando Dom Ivo Lorscheider, para pedir providências às autoridades federais contra a violenta operação militar que se desencadeara em São Félix do Araguaia, logo após a condenação, a dez anos de prisão, do padre Francisco Jentel. Num gabinete, o arcebispo foi abordado por um major do Exército, que lhe pediu para não divulgar a carta pastoral. Conforme destaca o próprio Dom Fernando que lhe perguntou: “Como o senhor tem conhecimento desse documento – perguntei-lhe – se eu não mandei nenhuma cópia ao Governo, mas apenas aos bispos, pelo correio? Confuso, o oficial não soube o que responder” (SANTOS, 1982, p. 229). Diante desse fato, Dom Fernando confirmou sua intenção de publicar o documento, assumindo todas as consequências. A divulgação, portanto, foi restrita, pois os jornais estavam sob a mais rigorosa censura, nesse período do Governo Médici.

A carta pastoral intitulada “sobre como vemos a situação da Igreja, em face do atual regime”, foi impedida de divulgação mais ampla pela censura à imprensa, mas atingiu os pontos sensíveis do Governo. Prova disso foi que, no final de junho de 1973, Dom Fernando foi convidado a participar de um encontro entre representantes do Governo militar e representantes da Igreja, marcado para o dia 3 de agosto. Tratava-se de mais um dos ‘encontros bipartites’ que eram realizados havia algum tempo, por iniciativa do governo, que pretendia, com esse diálogo sigiloso, amenizar as tensões com a Igreja.

O arcebispo de Goiânia aceitou o convite. Como se vivia um tempo de Igreja perseguida (seis agentes pastorais de São Félix do Araguaia ainda estavam presos, depois de terem sido torturados, e toda a equipe pastoral daquela prelazia respondia a inquérito policial-militar),

---

<sup>29</sup> Nessa referida carta pastoral, com data de 21 de junho de 1973, o arcebispo Dom Fernando, assume, juntamente com os demais bispos o papel de primeiro signatário do documento. Portanto, como os responsáveis direto pela publicação e se colocando à disposição da Polícia. Nesta carta afirma não ser justa a prisão do proprietário e alguns funcionários da gráfica Líder e que, pela lei, são responsáveis os autores do escrito que, no caso, são os Bispos. Conclui a carta criticando as ações injustas do regime militar contra os pobres, injustiçados, marginalizados e oprimidos, que a estes também, prestava-lhes a solidariedade de irmão e a alegria de poder suportar, por eles e com eles, o sofrimento que os libertará. Em relação ao documento assinado pelos bispos, cita a Constituição Federal do país que assegurava aos cidadãos o direito de pensar e estudar, livremente.

muita gente, em Goiás, receou que Dom Fernando viesse a ser preso pelos militares no Rio. Pessoas piedosas chegaram a promover vigílias de oração pela segurança do Arcebispo. Dom Fernando, porém, despreocupado, seguiu viagem, tendo apenas o cuidado de levar, por escrito, algumas ideias que pretendia apresentar de viva voz no encontro.

Segundo Santos (1982), o encontro aconteceu no dia 3 de agosto de 1973, às 14h30, na sede da CNBB, no Rio de Janeiro. Contando com a presença do presidente e do secretário da Conferência dos Bispos, Dom Aloísio Lorscheider e Dom Ivo Lorscheider, do presidente da Comissão Justiça e Paz, professor Cândido Mendes e dos seguintes militares e civis: General Muricy, Almirante Ribeiro Marques, comandante dos Fuzileiros Navais, Coronel Pacífico, subchefe do Serviço Nacional de Informações (SNI) e comandante da Vila Militar de Artilharia do Rio, Coronel Sampaio, substituto do Coronel Pacífico no SNI, professor Tarcísio Padilha, do Conselho Federal de Educação e da Escola Superior de Guerra.

Sobre esse encontro com os militares, Dom Fernando, destacou:

Depois das saudações e apresentações, o General Muricy, coordenador de sua equipe, expôs os objetivos do encontro e suas considerações sobre a minha Carta Pastoral, ressaltando os objetivos da Revolução e sua atuante participação, sobretudo, no Nordeste [...] Foi-me concedida a palavra. Agradei a oportunidade de participar daquele encontro e pedi licença para ler o que havia escrito, como exposição sucinta e refletida do meu modo de ver a situação, nas atuais conjunturas [...] Com relação à Carta, expressou-se particularmente magoado com alguns comentários que fiz, ao tratar de comunismo, subversão e corrupção. Concordou, porém, em diversos pontos, chegando a afirmar que censurava o fato de eu ter generalizado o que, segundo ele, são fatos isolados e contrários à orientação do Governo. Em síntese, achou que a Carta Pastoral não devia ser divulgada para evitar possíveis consequências desagradáveis, em virtude dos comentários ou interpretações que dela surgissem [...] Com a palavra novamente, expliquei os meus pontos de vista. Fiz observar que não atacava pessoas nem o governo, mas censurava os abusos do regime, a falta de justiça para com o povo oprimido e o enfraquecimento do poder do Congresso Nacional [...] Quanto à referência de que a Carta não deveria ser divulgada, declarei que já estava divulgada na Arquidiocese, embora não me fosse permitido imprimi-la. No que se refere às consequências desagradáveis que poderiam surgir, declarei tranquilamente que estava preparado e disposto a suportá-las, quaisquer que fossem. A meu ver, foi este o momento que me pareceu mais delicado do encontro. Aguardei a reação, mas o General contornou o problema, com outras considerações (SANTOS, 1982, p. 245-246).

Em 4 de agosto de 1973, logo após ter voltado do *encontro bipartite* no Rio de Janeiro, Dom Fernando conta em um relatório como foi o diálogo entre representantes do Governo militar e da Igreja. O arcebispo mandou mimeografar e distribuir as cópias entre os agentes pastorais e entre aquelas pessoas que se haviam preocupado pela sua segurança, fazendo até orações quando ele embarcava para o Rio.

O resultado desse primeiro encontro gerou insatisfações que levaram a um outro encontro bipartite ocorrido no dia 26 de setembro de 1973, também no Rio de Janeiro. Através

dessa reunião, sabe-se que os militares ficaram contrariados com a divulgação que Dom Fernando fizera do encontro anterior. O arcebispo, por sua vez, defendeu o fim desse sigilo e, entre várias considerações, denunciou a censura e, sobretudo, a que estava submetida a Revista da Arquidiocese de Goiânia.

A Revista da Arquidiocese, após esses conflitos, teve sua publicação submetida a censura durante um ano, entre 1973 e 1974, devido à negativa da Polícia Federal de responder ao pedido de registro, então obrigatório por lei. Em julho de 1982, essa exigência de registro, que tantos problemas causara, foi suspensa por intermédio de uma comunicação da diretoria da Divisão de Censura da Polícia Federal, de Brasília.

Em sua carta circular de 30 de junho de 1974, Dom Fernando denuncia aos fiéis e aos assinantes da Revista da Arquidiocese essa prática repressora e de censura ao principal veículo de comunicação escrita não somente da igreja de Goiânia, mas, com certeza, do Estado de Goiás. Nesse sentido, a revista da arquidiocese, juntamente com o Seminário Santa Cruz, torna-se um dos principais veículos de ação combativa, de guerra de posição. Conforme acentua Gramsci (1975 p. 810) “Pode-se dizer que (a guerra de posição) é o ponto de conexão entre a estratégia e a tática”, seja em política, seja na arte militar”.

Essa expressão filosófico-política de “guerra de posição” se torna uma ação tomada no sentido de influenciar e materializar a estratégia de luta. Na guerra de posição, apontam e concentram-se as armas em um determinado ponto estratégico. Essa é a tática. Dessa maneira, pode-se minar a posição “adversária” com o mínimo desperdício de energia, sem dispensar as ações (GRAMSCI, 1975, p. 1615).

Mesmo diante desse cenário marcado por fortes embates, represálias e inseguranças, Dom Fernando conferiu à arquidiocese uma identidade de comunhão e participação, inserida na realidade, trabalhando pela transformação social, nos caminhos do reino de Deus, conforme sua convicção. “Sem violência e sem medo, destemido e corajoso na denúncia da iniquidade, na luta pela justiça, na condução do rebanho” (DUARTE, 1995, p. 43). Influenciado profundamente pelas ideias e decisões do Concílio Vaticano II, das Conferências de Medellín e Puebla, pela Teologia da libertação em profunda sintonia e comungando desses ideais, como um intelectual orgânico, reproduziu-os em sua ação pastoral dentro e fora da igreja, na teoria e na prática, até o final do seu mandato.

Goiânia, com o dinamismo da arquidiocese tendo à sua frente Dom Fernando, um ferrenho defensor dos perseguidos e injustiçados, converteu-se num destacado centro de convergência de movimentos transformadores. Localizada no centro do país, fez com que sua arquidiocese se tornasse em ponto de referência e convergência de eventos sociopolíticos em

âmbito nacional e internacional. Contando assim, com o reconhecimento de personagens renomadas de outros países, pelo seu compromisso com a causa da transformação político-social e em favor dos oprimidos e injustiçados, como é o caso do arquiteto, escultor e ativista dos direitos humanos, o argentino Adolfo Pérez Esquivel, ganhador do Prêmio Nobel da Paz no ano de 1989, em visita a Goiânia e a Dom Fernando, em 12 de fevereiro de 1981.

### **3.6 Considerações**

Do exposto neste capítulo, pode-se constatar que a postura da Igreja Católica frente à ditadura militar passou, conforme mencionado, por diferentes fases: uma fase inicial de aprovação, durante a qual ocorrem conflitos localizados, em que já se prenunciam embates maiores (1964-1970); uma fase de oposição aberta (1970-1976); e uma fase que dá continuidade à oposição, mas na qual se observa um maior engajamento junto aos setores populares (1977-1985).

Destaca-se que, a partir da intervenção do Vaticano e da nomeação de Dom Paulo Evaristo Arns para a Arquidiocese de São Paulo, em 1970, pelo papa Paulo VI, as tentativas de conciliação dão lugar a uma postura mais crítica e firme, caracterizada pela defesa dos direitos humanos, em particular dos presos políticos, dos trabalhadores, rurais e urbanos, dos indígenas. Nasce, durante este período, duas instituições que foram importantes durante a ditadura e continuam com um papel significativo, o CIMI e a CPT.

Sobre esse contexto, pode-se dizer, de modo geral, que o episcopado brasileiro era constituído por três grupos principais: a maioria moderada, um grupo restrito de conservadores, e um grupo intermediário de bispos progressistas. Conforme destaca Lesbaupin (2017), os conservadores conseguiram liderar a Igreja logo após o golpe (1964-1968). Sua hegemonia foi sendo progressivamente contestada, em boa parte por causa da agressividade do regime militar. A partir de 1970, a liderança foi sendo tomada pelo grupo progressista, que se tornou hegemônico nos anos seguintes: isto se percebe claramente pelas posições tomadas pela direção da CNBB, pelos documentos lançados por grupos regionais de bispos e pelos documentos aprovados nas Assembleias anuais.

A maioria dos bispos, mesmo não tendo as mesmas posições dos progressistas, acaba seguindo a sua orientação (LESBAUPIN, 2017, p. 14). Aqui cabe ressaltar que essa mudança de postura está profundamente associada às influências das decisões do Concílio Vaticano II, das conferências de Medellín e Puebla e da Teologia da Libertação que começam a ser implantadas organicamente na Igreja do Brasil e a produzir efeitos.

Um aspecto importante que merece destaque, é o fato de a Igreja do Brasil ter se fortalecido através do enraizamento nas bases populares, especialmente com as Comunidades Eclesiais de base, as CEBs. E não houve sérios conflitos entre as CEBs e a hierarquia episcopal graças a algo que foi original à experiência brasileira – as CEBs foram iniciadas, em muitas dioceses, por iniciativas de bispos. Elas não foram, aqui, uma iniciativa de leigos contra bispos, mas de um setor de bispos, que participaram do Concílio Vaticano II, padres e leigos, intelectuais e pessoas simples, sem muita escolaridade, juntos, numa mesma direção.

Esta presença popular na Igreja vai se refletir no teor dos documentos que, pouco a pouco, vão sendo escritos em linguagem acessível, pensando nos leitores populares. A partir desse período, percebe-se claramente, as influências das ideias e decisões da Conferência de Puebla (1979), com a opção preferencial pelos pobres e a favor dos pobres como grande luz orientadora da práxis religiosa-político-social libertadora.

Após perceber essa posição marcada por controvérsia e totalmente opostas por parte da igreja frente ao referido período histórico do regime militar no Brasil, considera-se que a Igreja Católica foi historicamente, enquanto estrutura, uma instituição civil e também política na sua grande maioria absoluta, contando com raras exceções, durante séculos, fortemente elitista e conservadora, participando e depois apoiando a classe dominante de acordo com seus interesses. Portanto, uma instituição também marcada pela dimensão política. Sobre essa posição política e ideológica da igreja frente aos diversos momentos históricos da sociedade, Pimenta (1984), valendo-se de Gramsci, destaca: “A Igreja organiza política e ideologicamente as massas, partindo desta utopia [...] isto – o valor utópico – não significa que a utopia não possa ter um valor filosófico; ela tem um valor político, e toda política é implicitamente uma filosofia, ainda que desconexa e apenas esboçada (GRAMSCI, apud PIMENTA, 1984, p. 63).

Partindo dessa percepção, pode-se considerar que os bispos e padres da Igreja católica no Brasil, durante o período em questão, em especial Dom Fernando, apresentados como intelectuais orgânicos, agentes com capacidades de organizar, liderar e persuadir, inserem-se como os portadores desta utopia cristã. Membros desta instituição, procuram defender sua mensagem e interesses. Para isso, faz-se necessário um posicionamento ideológico, seja de aprovação, conservação, ou, oposição e rompimento frente aos desafios surgidos na sociedade, com destaque, ao sistema sociopolítico-econômico vigente.

Considerados esses elementos: que a Igreja se constitui também como uma instituição política, sendo marcada por contradições e conflitos internos e externos; disputando espaço hegemônico ideológico nos diversos contextos históricos da sociedade por meio dos seus membros e espaços, é que se apresenta o próximo capítulo. Nele, procura-se analisar,

especificamente, o papel de Dom Fernando enquanto agente formador de cultura e qual sua influência através de suas ideias e ações, nas diversas instâncias sociais. E se tais ideias e ações se caracterizam como práxis educativa libertadora, colaborando assim na formação do clero diocesano, dos religiosos e dos leigos, no processo de luta pela transformação e construção de uma nova sociedade.



## **CAPÍTULO IV - DOM FERNANDO: PRÁXIS EDUCATIVA NA FORMAÇÃO DO CLERO, RELIGIOSOS E LEIGOS**

No capítulo anterior, apresentou-se o contexto histórico mundial e do Brasil e os desafios para sociedade e para a Igreja naquele período. Frente a estas mudanças sociopolíticas-econômicas e culturais ocorridas em todas as áreas da sociedade, a instituição Igreja, por meio de seus membros oficiais, foram forçados a mudarem seu discurso e posicionamento diante dos novos desafios apresentados, visando assim, manter sua força e influência político e ideológica. O que se pode constatar é que houve, paulatinamente, uma adequação da Igreja católica, mesmo que de forma contraditória, à unidade do processo real ao qual ela estava inserida, ou seja, nas definições de Gramsci, ao bloco histórico, aos desafios de seu tempo.

Neste capítulo, o desafio de expor aspectos que são considerados centrais na vida intelectual de Dom Fernando. Para isso será destacado os principais momentos de sua formação acadêmica, as correntes que influenciaram sua carreira religiosa e intelectual, bem como as suas principais realizações e seu legado à frente da arquidiocese de Goiânia.

Discorre-se, ainda, sobre a prática religiosa, social e política do primeiro arcebispo de Goiânia, que pode ser dividida entre o antes e o depois do Concílio Vaticano II (1962-1965) e das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979). Sendo a sua posição marcada antes e depois desses eventos mundiais na Igreja. Antes, caracterizada por uma prática religiosa preocupada apenas com a espiritualidade e a salvação das almas das pessoas. Portanto, acrítica à situação sociopolítica do país. A mudança se inicia a partir de meados da década de 1960 e se acentua após as conferências realizadas na América Latina. Acontecimentos a partir dos quais Dom Fernando passa de uma teologia extremamente conservadora e atrelada aos interesses dos grandes economicamente e de uma posição assistencialista para uma teologia e modelo de igreja mais aberto, comprometido com os mais pobres e o reconhecimento da capacidade de luta, de reconhecimento dos seus direitos e organização do povo.

Tendo destacado esse aspecto importante na trajetória de vida e intelectual de Dom Fernando, passa-se a analisar a sua concepção sobre os conceitos de Igreja, de sociedade e de educação. Em seguida, procura-se descobrir se a visão do arcebispo pode ser caracterizada como também de educação integral e uma práxis educativa libertadora.

Aprofundados esses conceitos considerados chave para responderem ou não às hipóteses levantadas sobre o objeto de investigação desta tese, busca-se apontar quais seriam as ações do arcebispo que se constituem como sendo de práxis formativa. Inserindo-o, portanto,

como um intelectual, um educador a favor de uma educação integral e libertadora. E, ainda, se esta sua prática influenciou diretamente na formação do clero diocesano, de religiosos e de leigos. Dos leigos, valendo-se da Igreja e dos outros campos que compõem a sociedade. Dos religiosos, por meio da sua linha teológica, eclesial e pastoral e, do clero diocesano, especificamente, através do projeto de formação do Seminário Santa Cruz. Consequentemente, analisar se esse modelo formativo contribuiu na formação de padres, como intelectuais orgânicos junto às classes populares, comprometidos com a transformação e a construção de uma sociedade mais democrática, justa e igualitária. Ou, intelectuais conservadores, defensores das classes dominantes e do sistema socioeconômico hegemônico.

Apresenta-se, também, um apontamento histórico do Seminário Santa Cruz, desde a sua origem, finalidade e transferências de cidades. Por fim, analisa-se a concepção de Dom Fernando sobre os conceitos de Igreja, de sociedade e de educação. Se essa sua visão se caracteriza como práxis educativa libertadora e influenciou diretamente na formação de leigos e seminaristas através do projeto de formação do Seminário Santa Cruz. A partir disso, apontam-se mudanças de fato conferidas a esta instituição de formação sob a gestão deste arcebispo.

#### **4.1 Dom Fernando Gomes dos Santos: *práxis* sacerdotais mediadas pela ação política**

Fernando Gomes dos Santos, segundo seu próprio testamento, nasceu na cidade de Patos, no Estado da Paraíba, no dia 4 de abril de 1910, onde iniciou seus estudos no Colégio Pio X. Seus pais foram o senhor Francisco Gomes dos Santos e dona Veneranda Gomes Lustosa. Em janeiro de 1921, perto de completar 11 anos, foi para João Pessoa, onde ingressou no Seminário da Paraíba<sup>30</sup>. Lá, realizou o Curso Preparatório (1921-1925), bem como os dois primeiros anos de Filosofia (1926-1927) e iniciou o curso de Teologia (1928-1929). Em seguida, foi para Roma, estudando e residindo no Colégio Pio Latino-Americano (1930-1932), cursando Teologia na Universidade Gregoriana (1931-1932). Foi ordenado sacerdote em 1932.

Dom Fernando completou seu estudo de Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana, em 1932, bem como outras etapas de formação para o sacerdócio e se ordenou

---

<sup>30</sup> Seminário criado em 1894, por Dom Adauto Aurélio de Miranda Henriques – primeiro bispo (1894-1914) e primeiro arcebispo (1914-1935) da Arquidiocese de da Paraíba. Em suas cartas pastorais, este bispo pregava o respeito à autoridade, à soberania eclesiástica e combatia à modernidade por ver nesta a causa da desordem social, que só seria debelada com base nos valores cristãos. A fundação do seminário fez parte da política expansionista que a Igreja no Brasil assumiu após a separação entre Igreja e Estado, em 1890. Segundo Miceli (1988), essa postura ditada pela Santa Sé tinha cunho patrimonialista – visava à criação de dioceses e seminários por todo o território brasileiro – e também romanizadora, particularmente no que se se referia à formação do clero (BORGES, 2010).

padre no ano de 1932, em Roma. Nesse período, sabe-se que a formação oferecida pela Igreja aos seus seminaristas era rígida, conservadora e fechada às questões socioeconômicas.

Nesse período de formação teológica de Dom Fernando, foi o Papa Pio XI quem assumiu o comando da Igreja, em 5 de fevereiro de 1922 até 10 de fevereiro de 1939. No mesmo ano do início do pontificado, Mussolini também assume o poder na Itália. Pio XI, que estabeleceu como uma das suas metas expandir a presença e influência da Igreja, “assinou concordatas com mais de dez países. Sendo a mais importante, com o Governo italiano. Ele e Mussolini assinaram o famoso *Tratado de Latrão*,<sup>31</sup> que pôs fim à problemática *Questão Romana*<sup>32</sup>” (CECHINATO, 1996, p. 400).

Mussolini, assumindo o poder na Itália em 1922, por questão política, tomou uma posição favorável à Igreja. Percebendo que esta era importante na civilização e consumação da unidade da nação italiana, alia-se ao Papa, para combaterem o seu principal inimigo político em comum, o comunismo (KERTZER, 2017).

Sobre essa relação polêmica entre Pio XI e Mussolini, Kertzer (2017), contrariando a narrativa histórica convencional que retrata a Igreja Católica como forte opositora do regime fascista, acentua que, em muitos aspectos Pio XI e Mussolini não poderiam ter personalidades mais diferentes. No entanto, havia muito em comum. Não acreditavam na democracia e abominavam o comunismo. Além disso, contaram um com o outro para consolidar seus objetivos políticos. O papa Pio XI foi crucial para que Mussolini instaurasse sua ditadura e se mantivesse no poder, estabelecendo uma aliança que garantiu à Igreja a restauração de posses e privilégios (KERTZER, 2017).

Ainda segundo este autor, a versão de que a Igreja Católica Romana heroicamente combateu o fascismo, os papas se opuseram à ditadura por ela ter privado o povo dos seus direitos civis, a Ação Católica italiana, organização laica da Igreja, destacou-se como uma das mais poderosas forças de oposição ao regime e as leis raciais fascistas de 1938 provocaram protestos indignados do Vaticano que teria denunciado seu cruel tratamento aos judeus, tem pouca relação com o que de fato aconteceu (KERTZER, 2017). Este completa:

---

<sup>31</sup> O tratado foi assinado por Mussolini e o Papa Pio XI no dia 11 de fevereiro de 1929. Pelo Tratado de Latrão (Laterano, ou Laterano um local no rione Monti, no centro da cidade de R) ficou criado o Estado do Vaticano, com plena soberania de um país livre. Sua capital é a Cidade do Vaticano, e seu soberano é o papa. Na morte deste, os cardeais se reúnem num conclave e elegem o novo papa. Juntamente com o Tratado de Latrão, foi feita a Concordata que regulamenta o relacionamento da Igreja Católica com o Governo italiano na parte religiosa. O Tratado de Latrão foi mantido na Constituição da República italiana, em 1947 (CECHINATO, 1996).

<sup>32</sup> Em 1809, Napoleão se apropriou do Estado Pontifício e o anexou ao império francês. Após sua derrota em 18 de junho de 1815, na batalha de Waterloo, o Congresso de Viena fez a França devolver este território à Santa Sé. Por ocasião das revoluções italianas lideradas por Cavour e Garibaldi (1871), o Estado Pontifício foi tomado e incorporado ao reino da Itália. O Papa Pio IX passou a ter sua autoridade limitada dentro do Vaticano. Isso criou, entre a Santa Sé e o Governo italiano, uma tensão permanente chamada Questão Romana.

A Santa Sé desempenhou papel central no estabelecimento e na manutenção do regime fascista. A Ação Católica trabalhou em estreita colaboração com as autoridades fascistas para aumentar o alcance repressivo da polícia. Longe de se opor ao tratamento aos judeus como cidadãos de segunda classe, a Igreja forneceu a Mussolini os argumentos mais fortes para adotar essas medidas tão severas contra eles (KERTZER, 2017, p. 409).

Essa relação de cumplicidade entre o pontífice e Mussolini não terminou bem, conforme destaca o referido autor:

Um acabou se desiludindo com o outro, apesar de terem medo do que poderia acontecer se sua aliança fosse desfeita [...] O relacionamento dos dois não acabou bem. Pio XI, que a princípio saudara Mussolini como o Homem enviado pela Providência, terminou a vida achando que tinha sido manipulado. O Duce não foi mais feliz. Como disse aos membros do Conselho Geral Fascista, o papa foi um desastre (KERTZER, 2017, p. 410).

Após essa aproximação e reconhecimento mútuo entre Mussolini e a Igreja, a Igreja, Mussolini e seu governo, o Papa Pio XI, procurando recuperar o espaço perdido pela instituição, buscou, de forma sistemática, implantar o projeto que visava expandir a fé católica, bem como a de resgatar a influência da Igreja na sociedade.

Com esse propósito, a principal estratégia adotada por Pio XI foi criar a Ação Católica, em 1922, tendo como objetivo preparar leigos católicos para ocupar postos-chaves na sociedade, reforçando os valores cristãos em seus locais de convivência, como escolas, trabalhos entre outros (BORGES, 2017).

No Brasil, o projeto de restauração religiosa implantado por Pio XI tinha como finalidade a formação da elite católica, particularmente dos intelectuais, através do Centro Dom Vital e dos estudantes, como a criação de movimentos como a Juventude Universitária Católica (JUC). Sobre outros objetivos desse projeto da Igreja Católica Romana no país, Borges (2017) destaca:

Visava ainda o ensino religioso nas escolas públicas e a criação de escolas, inclusive de ensino superior. Esse projeto pressupunha também a intensificação da aproximação com o Estado. Desde a década de 1920, a Igreja buscava restabelecer essas relações, na tentativa de retomar sua posição privilegiada, perdida com a separação oficial ocorrida em 1890. Ao mesmo tempo em que a instituição buscava recuperar seu espaço na sociedade, procurava estabelecer nova estrutura de recursos, devido à perda das subvenções do Estado (BORGES, 2012, p. 2017).

Por ter estudado em Roma durante o pontificado de Pio XI (1922-1939), Dom Fernando foi muito influenciado por este Papa que, preocupado com a crescente laicização da sociedade, articulou o projeto de neocristandade. O propósito era a restauração da tradicional ordem cristã, visando tornar a Igreja mais presente na sociedade que se modernizava, influenciada por concepções distintas, mas seculares, como o liberalismo e o comunismo (BORGES, 2010).

Após essa formação na cidade italiana, Dom Fernando efetivou o que se esperava de um

clérigo formado em Roma. Durante os três anos no Colégio Pio Latino-americano e na Universidade Gregoriana, adquiriu uma vasta experiência. Segundo Borges (2010), além de frequentar cursos de alto nível, conheceu pessoas de várias nacionalidades, participou de eventos importantes, conheceu a cidade e redondezas, com seus monumentos religiosos, mergulhando no chamado “espírito romano”<sup>33</sup>.

A expectativa de Roma era de que os ex-alunos, ao voltarem aos seus países de origem, se destacassem em suas carreiras eclesiais. Dom Fernando correspondeu ao que se esperava de um ex-aluno das instituições romanas. Regressando ao Brasil, o jovem padre apresentou-se ao bispo de Cajazeiras (PB), Dom João da Mata Andrade e Amaral (1934-1941), que o nomeou diretor do tradicional Colégio Padre Rolim, fundado em 1827, pelo missionário Padre José Antônio Maria Ibiapina. Permaneceu nessa função por três anos (1933-1936). Dom Fernando ficou surpreso, porque esperava ser indicado pároco em alguma paróquia, conforme sempre desejou: “o meu único Bispo que tive como padre, Dom João da Mata, sabia disto e brincava comigo. Durante 3 anos predeu-me como diretor de colégio” (SANTOS, 1982c, p. 644). No entanto, reconheceu mais tarde a importância dessa experiência para seu trabalho pastoral.

Depois de alguns meses como vigário na mesma cidade, foi nomeado vigário de Patos, Paraíba, sua terra natal (1937-1943). A cidade de Patos, na época com dez mil habitantes, não contava ainda com um estabelecimento ginásial. Padre Fernando, desempenhando seu papel de educador, fundou o Ginásio Diocesano de Patos, para meninos, em 1937, em prédio já edificado na cidade, sendo seu primeiro diretor. Fundou também o Educandário Cristo Rei, para meninas, em 1938, cuja construção se atribui ao jovem padre, apontado como o maior entusiasta da causa da implantação dos colégios ginásiais na cidade (BORGES, 2017).

À frente das paróquias por onde passou, padre Fernando reproduziu a teologia e a doutrina oficial da Igreja de Roma. Comprovação disso, dá-se em sua nomeação ainda bem jovem, com apenas 33 anos de idade, para a função de bispo. Porém, ao mesmo tempo, também se reconhece sua atuação na área social em favor dos mais pobres e da educação. Sendo diretor e fundador de colégios, diretor de jornal onde foi vigário, são fatos que expressam uma práxis comprometida com a realidade concreta e não apenas com a dimensão espiritual.

A atuação na educação, sobretudo para a elite, havia se tornado uma ação fundamental da política expansionista que a Igreja assumiu no Brasil após a separação entre a igreja e Estado.

---

<sup>33</sup> Segundo Edwards (2002), a experiência de viver em Roma, além de acentuar a unificação do catolicismo no mundo, contribuiu para criar um sentimento mútuo latino-americano de unidade, que teria redundado posteriormente em várias iniciativas, como a criação da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Celam), na década de 1950, e a preocupação com os problemas sociais da região, que teria levado à elaboração da Teologia da Libertação, nos anos 1960 (EDWARDS, apud BORGES, 2010, p.22).

Essa postura orientada pela Santa Sé, conforme destaca Borges (2017, p. 210), “tinha cunho patrimonialista, visando a criação de dioceses, seminários e escolas em todo o território brasileiro. O campo do ensino secundário tornou-se o empreendimento mais rentável da Igreja no período”.

Na condição de vigário, padre Fernando realizou ações importantes, sobretudo na área da educação. Porém, foi como bispo que ele atuou de forma mais incisiva na construção de uma sociedade mais cristianizada, tomando as medidas que julgava necessárias para ampliar a influência da Igreja na sociedade, ações estas que contavam com a colaboração do Estado.

No dia 9 de janeiro de 1943 foi nomeado bispo de Penedo, Alagoas. Em 4 de abril deste mesmo ano, dia em que completou 33 anos, tornou-se então o bispo mais jovem do país; foi sagrado bispo e indicado para a diocese de Penedo (1943-1949). Ali, Dom Fernando criou o Colégio Diocesano para meninos. Tomou frente no processo da criação da Diocese de Palmeiras dos Índios, fundando nesta cidade o Educandário Cristo Redentor para meninas e o Ginásio Pio XII, para meninos (BORGES, 2017).

Em 1949, foi transferido como bispo de Aracaju, Estado de Sergipe. Ali fundou a Faculdade Católica de Filosofia e a Escola de serviço Social. Organizou o processo de criação das dioceses de Estância e Propriá, neste mesmo Estado, com o apoio de Pio XII. Atuou no campo social e nas vocações. Dom Fernando se dedicava também à estruturação dos movimentos religiosos, especialmente da Ação Católica. Conforme acentua Borges (2017, p. 211), “O prelado dedicava atenção especial a esse movimento porque, embora envolvesse vários segmentos sociais, despertava na juventude os ideais para a construção de um mundo mais cristão”.

Desde que assumiu a função de bispo, Dom Fernando assumiu uma posição de liderança na Ação Católica Brasileira, tornando-se referência nesse movimento, a partir do qual ajudou a criar a CNBB, em 1952. Sobre essa fase importante na Igreja e na vida do prelado, Borges destaca:

Segundo estudiosos, até meados dos anos 1940, a Igreja Católica no Brasil não percebia como sua missão a transformação da sociedade. No entanto, a partir da década de 1950, surgia nos discursos sociais a ideia de que o desenvolvimento econômico, particularmente o investimento em infraestrutura, proporcionaria as mudanças de que o país necessitava para se modernizar. Dom Fernando defendeu o desenvolvimento, assim como parcela expressiva do episcopado, convencido de que essas iniciativas poderiam tirar o Brasil do atraso, impulsionando o progresso do país e da sua população (BORGES, 2017, p. 211).

A rigorosa formação recebida por Dom Fernando marcaria sua forma de atuação até o final dos anos de 1960, como um fiel seguidor das normas da Igreja e um defensor da hierarquia eclesial durante toda a sua vida, mesmo que a partir do Vaticano II e das Conferências a

instituição tenha se tornado mais flexível à participação comunitária, posição também assumida pelo arcebispo.

Essa mudança de concepção e de postura inicia-se a partir da sua chegada em Goiás. A partir dessa constatação, é possível apontar duas fases na atuação eclesiológica de Dom Fernando à frente da arquidiocese de Goiânia, cujo divisor de águas foi o Concílio Vaticano II (1962-1965) e também a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Medellín, na Colômbia, (1968). Na primeira fase, o arcebispo desenvolveu um trabalho pastoral mantido sob o controle da arquidiocese e um trabalho social com empreendimentos em cooperação com o Estado. Em um segundo momento, o arcebispo abriu-se a uma Igreja mais participativa e comunitária e apoiou diversos movimentos sociais (BORGES, 2010).

Em sua posse como arcebispo da Arquidiocese de Goiânia, em 16 de junho de 1957, Dom Fernando, em solene cerimônia na praça Cívica da capital, com a presença do nuncio apostólico do Brasil, de várias autoridades políticas e de centenas de fiéis, proferiu suas primeiras palavras ao povo. Em sua Pastoral de Saudação, mostrou compreender que aquele era um momento especial para se apresentar à sua nova comunidade, que demonstrava grande expectativa depois de longo tempo de espera pela sua chegada. Informou que assim que soube de sua transferência para Goiânia tratou de conhecer o novo campo de apostolado, assumindo o preceito de que é “missão do Pastor conhecer e ser conhecido” (SANTOS, apud BORGES, 2010, p.69).

Ainda nesse primeiro pronunciamento fez questão de explicitar que sua *Pastoral de Saudação* tinha a intenção de estabelecer relações e promover o conhecimento mútuo entre o arcebispo e todos os habitantes da arquidiocese. Além de mostrar interesse do arcebispo em conhecer a arquidiocese e ser conhecido por ela, sua *Pastoral* teve como ponto alto uma longa reflexão sobre o papel da Igreja no mundo moderno, ressaltando a autoridade da hierarquia eclesiástica na condução da instituição.

Para o arcebispo, se por um lado o mundo moderno afasta o homem do sobrenatural, atraindo-o para os interesses imediatos, por outro, há o desejo desse homem de retorno a Deus. A missão da Igreja seria dar aos homens a resposta que eles procuram no campo espiritual e, segundo Dom Fernando, a instituição religiosa convoca o leigo para ajudá-la nessa tarefa, chamando a atenção para a dependência do laicato em relação à hierarquia. O arcebispo esclareceu que a missão da Igreja é essencialmente sacerdotal e que compete aos bispos continuar a obra dos apóstolos, sucessores de Cristo.

Dom Fernando assumiu a Arquidiocese de Goiânia quando se iniciava a construção de Brasília e às vésperas do Vaticano II. Sobre este contexto, destaca Menezes (2011):

Dom Fernando aqui chegou quando este estado “passava a ser fronteira de uma nova civilização, dividindo o Brasil em Norte-Sul, Leste-Oeste, de onde se iria, oficialmente, comandar o processo de desenvolvimento nacional”. Em Goiás, em 1957, não possuía asfalto e nem telefone no interior, e os meios de comunicação social eram muito restritos (MENEZES, 2011, p. 404).

Como base de sustentação ao momento histórico que se iniciava dentro da Igreja e de toda a sociedade, Dom Fernando firmou três objetivos:

A união das forças Católicas da arquidiocese, a fim de se coordenarem os objetivos comuns relacionados à fé e à moral.

A fundação da Universidade Católica, para a intensificação do apostolado do pensamento, especialmente entre os jovens.

A construção do seminário que julgou ser a mais urgente necessidade da arquidiocese (MENEZES, 2011, p. 408).

Estabelecidas essas principais metas, em um primeiro momento, as iniciativas de Dom Fernando à frente da Arquidiocese de Goiânia, dariam também no sentido de contribuir com o desenvolvimento social. Fato este que se traduz no seu importante papel de abrir espaço para a Igreja na nova capital federal, naquela época, sob sua jurisdição. Sobre sua participação estratégica nesse processo da construção de Brasília em 1957, Borges sintetiza:

Até a inauguração da nova capital, o trabalho do arcebispo ali se desdobrava tanto no campo político, como na implantação da estrutura para o funcionamento da Igreja, com a conquista de 72 áreas de 15.000.000 m<sup>2</sup> cada – destinadas à construção de igrejas, casas paroquiais e escolas –, além de espaço para a construção da catedral e da sede da CNBB (BORGES, 2017, p. 211).

Por fim, a ação de Dom Fernando não pode ser examinada de maneira isolada, mas sim no contexto histórico em que ele atuou. Nesse sentido, por exemplo, pode-se analisar sobre a sua prática religiosa, social e intelectual em duas etapas distintas. A primeira decorreu de sua formação em Roma, no período da consolidação do projeto denominado neocristandade e teve inicialmente cunho patrimonialista, desdobrando-se posteriormente, em uma política desenvolvimentista. A segunda foi resultado do Concílio Vaticano II, que provocou profunda transformação na Igreja, preocupando-se com a formação integral do homem e que influenciou profundamente a atuação deste bispo.

## **4.2 Mudanças na Igreja e na prática de Dom Fernando**

Conforme já mencionado, após 1965 iniciou-se um período de profundas mudanças no interior da Igreja, decorrentes das decisões do Concílio Vaticano II (1962-1965), do qual Dom Fernando participou ativamente e cuja experiência transformou sua visão e posições. Sobre essa fase importante na sua vida, seu bispo auxiliar e depois também seu sucessor, Dom Antônio



Ribeiro (1995), relata:

Dom Fernando foi Arcebispo de Goiânia antes do Concílio Vaticano II. Era uma igreja ainda bastante hierárquica e muito dentro da sua atividade pastoral. Depois, dom Fernando, participou deste Concílio, participou desta grande transformação da própria Igreja. Isto foi um problema gravíssimo porque a pessoa formada nas décadas de 20 e 30, quando ele foi formado, tinha sua visão de Igreja e de mundo muito naquela circunstância da história. Acontecendo as mudanças sociais muito profundas e as mudanças na Igreja muito grandes, dom Fernando teve que se adaptar a estas mudanças. Ele mesmo dizia que se converteu com o Vaticano II. Porque a Igreja no Concílio Vaticano II assumiu uma posição muito pastoral e muito comunitária e dom Fernando não digo que renunciou, mas teve que mudar seu jeito de pastorear, que era bastante monolítico e pessoal, e assumir a participação dentro da Igreja. Dentro da Igreja eu veria esta conversão de dom Fernando para um pastoreio muito colegiado (RIBEIRO, 1995, p.8).

O processo de mudanças pelo qual passou Dom Fernando teve início com sua presença atuante no Concílio Vaticano II, o que ampliou e aprofundou depois, com sua participação na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, na Colômbia (1968), conforme depoimento de Dom Antônio (1995):

Assumi com os bispos em Medellín, a presença da Igreja na luta pela transformação social na América Latina em defesa do pobre. Daí surgiu todo esse vigor, que em Puebla e Santo Domingo, foi reafirmando a “opção evangélica e preferencial pelos pobres”. Realmente, neste ponto, Dom Fernando sempre dizia: “Eu sou um convertido do Concílio, de Medellín, a favor do povo”. Realmente, se ele tinha uma visão anterior de Povo de Deus, agora se torna sobretudo, o homem do pobre. Era impressionante como Dom Fernando nas suas homílias com muita frequência, de repente deixava o texto e vinha para Lucas 4: “Eu vim para evangelizar os pobres, libertar os aflitos, consolar o corações aquebrantados” (OLIVEIRA, 1995, p. 22).

Entre o Vaticano II e a Conferência de Medellín, Paulo VI lançou, em 1967, a encíclica *Populorum Progressio*, que teve ampla repercussão na Conferência dos Bispos da América Latina. A encíclica dava continuidade à constituição *Gaudium et Spes* (1965), aprofundando os temas ali iniciados e propondo uma ação efetiva para o desenvolvimento integral do homem e o desenvolvimento solidário da humanidade (CAMACHO, 1995).

Além dos documentos conciliares e da encíclica *Populorum Progressio*, a realidade da pobreza na América Latina repercutiu nos documentos finais, percebida como o maior desafio para a Igreja na América Latina, cabendo a Medellín assumir a missão de começar a traçar a tarefa da Igreja diante desses desafios (GUTIÉRREZ, 1998, p. 248).

A conferência de Medellín marcou, portanto, a recepção do concílio na América Latina. Durante o encontro, Dom Fernando foi o coordenador da comissão encarregada de estudar os meios de comunicação social e elaborar o documento sobre o assunto. Ao analisar a introdução das conclusões do encontro, Catão (1998, p. 267) chama a atenção para o “espírito de Medellín”, que pensa a Igreja “a partir de seu agir no mundo; de sua missão”, diferentemente

da orientação recebida de Paulo VI na abertura do encontro, “que começava com a espiritualidade, passava pela pastoral e terminava com a atuação da Igreja na sociedade”.

A reflexão dos bispos, conclui a Introdução às Conclusões, “orientou-se para a busca de forma nova e presença mais intensa e renovada da Igreja na atual transformação da América Latina, à luz do Concílio Vaticano II”, e se desdobrou em três grandes áreas: da promoção humana, abrangendo a justiça, a paz, a família, a educação e a juventude; da evangelização e crescimento da fé, que compreende a pastoral popular, a pastoral das elites, a ação catequética e a liturgia; finalmente, da Igreja visível e de suas estruturas, compreendendo os leigos, os sacerdotes, os religiosos e religiosas, a formação do clero, a prática da pobreza pela Igreja, a pastoral de conjunto e os meios de comunicação (CATÃO, 1998, p. 267).

A conferência de Medellín, além do compromisso com os pobres, destaca também a necessidade de novos movimentos leigos para atender a uma nova realidade. Segundo o documento final, o que caracteriza o leigo não é o batismo, mas seu compromisso no mundo, agindo com autonomia e responsabilidade própria: é a participação da consciência do leigo no desempenho de seu compromisso social que lhe confere sentido cristão (CATÃO 1998).

Dom Fernando participou do Concílio Ecumênico Vaticano II, em Roma (1962-1965), e da Conferência Episcopal de Medellín, na Colômbia, em 1968. Esses dois acontecimentos importantes da Igreja Católica vieram ao encontro de seus anseios e expectativas, bem como aos de todo povo latino-americano. Por isso procurou, imediatamente, introduzir suas ideias (do concílio e da conferência) na ação pastoral de sua igreja particular.

Neste sentido, esse evento da Igreja Católica mundial foi um marco para a Igreja latino-americana sentido e abraçado pela Arquidiocese de Goiânia, a partir do estímulo de seu arcebispo, Dom Fernando, para quem o Concílio estimulou o autoconhecimento e a comunhão de toda Igreja, tocando em temas de fato fundamentais para isso. O Concílio Vaticano II, com suas novas ideias e práticas para o campo teológico, religioso e sócio político, foi o grande ponto de partida e inspiração de Dom Fernando com seu discurso e práticas.

A doutrina desse Concílio provocou profundas mudanças na visão da eclesiologia da Igreja. Ela passou a considerar, entre outros elementos, que a Igreja emerge como povo de Deus que caminha rumo ao eterno; que cada cristão é uma força viva que participa do poder de Cristo de governar, ensinar e santificar; que a Igreja possui carismas que dão vida e vigor ao povo de Deus.

Acolhendo as normas do Concílio, Dom Fernando organizou a pastoral da arquidiocese, alicerçada na defesa e na promoção do homem, na evangelização, por meio da catequese e da liturgia, na criação de modernas estruturas visíveis e a atualização das existentes, ajustando-as às novas situações, para a consolidação de uma unidade nas atividades pastorais. Assumiu o pobre como sacramento da presença de Cristo, como seu procurador e defensor.

Segundo Oliveira (1995, p. 22), “Dom Fernando, impulsionado por esse espírito, foi buscando formar comunidades a partir da experiência das primeiras comunidades cristãs. Partiu das comunidades rurais de Varjão que, depois da Conferência de Medellín, foram chamadas CEBs”. “O seu apoio e abertura motivaram principalmente as comunidades de inserção para que realizassem experiências benéficas e ricas para todos. Ademais revitalizou as paróquias, criando o núcleo das Regiões Pastorais, com atenção especial à Região Alto da Poeira” (GUILHERMINA, 1995, p. 77).

A partir dessas mediações, pode-se dizer que os documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II e da Conferência Episcopal de Medellín, deram sustentáculos a teólogos, bispos, intelectuais e animadores de comunidades que foram moldando um jeito novo da Igreja latino-americana. Movimentos de ideias e práticas renovadas, que fizeram surgir, influenciados por essas novas ideias, a teologia latino-americana da libertação, a cristologia da libertação, a eclesiologia latino-americana da libertação e a pastoral profética. Conceitos estes assumidos e incorporados de modo particular em toda a América Latina e no Brasil, pelos bispos Dom Hélder Câmara, Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Pedro Casaldáliga. As ideias, o discurso e a pastoral de Dom Fernando podem ser caracterizadas como proféticas e libertadoras, porque se enquadra no universo destes novos conceitos surgidos pós-concílio e destes referidos bispos cuja pastoral é assim chamada. Sua pessoa, particularmente, impunha-se, impondo igualmente sua proposta de trabalho e seu próprio jeito de ser.

Conforme destaca Menezes (2011), Dom Fernando Gomes, com formação teológica das décadas de 1920 e 1930, teve que se adaptar às novas normas da Igreja e o fez com espírito forte e humildade, seguindo suas diretrizes, com respeito e dedicação e viveu intensamente o seu espírito (p.408/9). A partir de 1960, a Arquidiocese de Goiânia, sob seu comando, vem se organizando de acordo com as exigências do Vaticano II, esforçando-se para entrar em diálogo com o mundo, através dos meios de comunicação social, com os diversos campos da ciência, com as religiões cristãs e não cristãs e, sobretudo, através da educação.

Desde o encerramento do Vaticano II e com mais ênfase a partir da publicação da encíclica *Populorum Progressio*, Dom Fernando reforça a compreensão de uma Igreja plenamente vinculada à vida do homem no mundo, ou seja, Igreja como povo de Deus.

Não se trata de uma Igreja constituída de Bispos e Padres em que os outros membros são menos povo do que “massa”. Trata-se de um povo organizado que tem os seus líderes, os seus responsáveis, mas todos formam um verdadeiro “povo”, constituído de pessoas inteligentes e livres (SANTOS, 1967, p. 641).

Conforme pode-se perceber nessa afirmação, Dom Fernando expressa sua concepção de um novo modelo teológico e eclesial. Postura esta visivelmente assumida após o Concílio

Vaticano II. Portanto, um evento que influenciou profundamente a instituição Igreja Católica e que lhe serviu como princípios e referência para futuras práticas pastorais dentro da arquidiocese de Goiânia, bem como para sua postura frente aos problemas sociopolíticos da sociedade.

A Assembleia de Medellín, em 1968, confirmou tudo aquilo que fora abraçado por Dom Fernando, marcando-o profundamente, que chegou a afirmar ser um convertido do Concílio e de Medellín, a favor do povo. Com os bispos presentes naquela reunião, assumiu a luta pela transformação social, em defesa do pobre na América Latina. Este compromisso foi um gerador do vigor de que se revestiram as assembleias de Puebla e Santo Domingo (1992), quando foi reafirmada a opção evangélica e preferencial pelos pobres.

O arcebispo implantou esse novo modelo de igreja na Arquidiocese de Goiânia, juntamente com a defesa da dignidade da pessoa humana e da justiça social. Exercendo grande liderança na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, desde a sua fundação, Dom Fernando organiza a Arquidiocese de Goiânia segundo o espírito do Vaticano II, de Medellín (1968) e de Puebla (1979) e configura, em conjunto com os padres, religiosos (as), o modelo Igreja-Comunidade. “Neste modelo de igreja, encontram-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que são também conhecidas como ‘novo jeito de ser Igreja’, nas quais os leigos desenvolvem o seu protagonismo” (PRIM, 2002, p. 47).

No final da década de 1960, surgiram os centros comunitários, que deram origem às CEBs em Goiânia. Elas injetaram novo entusiasmo e despertaram a esperança de mudança eclesial e social, dando, assim, vida nova e novo vigor ao trabalho da Igreja.

Conforme destaca Menezes (2011), no início, o governo e a imprensa sentiam-se inquietos diante da atuação política partidária das CEBs. Dom Fernando, então, explicou:

[...] que as comunidades Eclesiais atuem no sentido de formar a consciência cívica e política de seus membros é certo. Digo mais, é um dos objetivos das CEBs, à luz do Evangelho. Que as Comunidades Eclesiais de Base, fiéis à orientação da Igreja, se filiem ou se atrelem neste ou naquele partido político, não é verdade. Ao contrário, seria rebelar-se contra a sua própria razão de existir. Isto, porém, não impede, antes as obriga a conhecer cada partido e cada candidato para que cada um dos seus membros tenha condições de votar consciente e livremente, buscando o bem da comunidade maior que é o Estado” (SANTOS, 1981, p. 701).

Formar consciência cívica e política a partir das CEBs, expressa a visão de fé, de Igreja deste agente, prática está comprometida com a realidade sócio política. A religião preocupada com a transformação social. Aspecto este que o insere como intelectual orgânico na concepção gramsciana interferindo nos assuntos públicos, agindo através do campo religioso no campo sociopolítico-cultural com o objetivo de formar pessoas conscientes, livres e politizadas.

Ainda na década de 1960, para a revitalização das paróquias, maior participação e envolvimento entre as lideranças, além da criação dos núcleos nas regiões pastorais, Dom Fernando instituiu dois encontros de toda a arquidiocese. Um durante a festa de Pentecostes e o outro de Cristo Rei. Esses encontros deram origem às chamadas Assembleias Arquidiocesanas, iniciadas em 1977. No espírito de construção comum, estas assembleias foram crescendo e se fortalecendo em número e participação. Envolvendo todas as paróquias, as Regiões Pastorais, as comunidades, o clero, as lideranças, enfim, toda a Arquidiocese que conseguia lotar o espaço do Centro de Treinamento de Líderes (CTL) de pessoas nessas reuniões.

No início da década de 1970, Dom Fernando apresentou aos líderes da arquidiocese treze pontos orientadores na formação das comunidades<sup>34</sup> a que chamou de Pequenas Comunidades Cristãs (PCC). Esse projeto, certamente, é o documento mais completo que sintetiza e traduz claramente a nova visão eclesiológica do arcebispo.

Traduzindo os princípios assumidos pelos importantes eventos ocorridos na Igreja mundial, sobretudo na América Latina, Dom Fernando apresenta à arquidiocese de Goiânia um modelo eclesial que valorizava mais a participação dos leigos e a importância do povo organizado. Portanto, uma instituição menos hierárquica e clerical. Aqui cabe destacar que tal postura de mudanças na instituição católica se trata, de fato, mais por força externa e política, uma estratégia da Igreja que era forçada a se ajustar frente as exigências sociais das grandes cidades marcadas por grandes desafios, do que de uma motivação religiosa. Pressionada por forças externas a igreja precisava reagir. É neste contexto, portanto, que ela é forçada a realizar tais mudanças como mecanismos para aproximar-se, sobretudo, das classes populares e continuar mantendo sua influência político-ideológica na sociedade. Espaço agora ameaçado e que vinha perdendo força gradativamente frente à presença de novas correntes ideológicas e o movimento neopentecostal crescendo rapidamente no Brasil.

Posteriormente, em carta pastoral aos membros do conselho presbiteral, aos dirigentes de movimentos e associações e às casas religiosas, Dom Fernando fez uma consulta sobre essas comunidades na elaboração do primeiro plano de pastoral para 1973 e 1974.

Das CEBs e das assembleias paroquiais, surgiram estas sugestões na Assembleia Geral da Arquidiocese, em 1977:

- Que a pastoral seja baseada nas pequenas comunidades eclesiais de base
- Tornar a prática educacional nas Escola, Instituto e Universidades numa ação transformadora para a justiça à luz da palavra, numa modalidade participativa que possibilite formação de líderes de jovens universitários bem como de agentes de

---

<sup>34</sup> Ver: SANTOS, 1973, p. 98-99

- pastorais no meio do povo mais simples.
- Que haja uma pastoral universitária que promova um engajamento da universidade na pastoral.
  - Entregar responsabilidades concretas à UCC na formação de líderes católicos.
  - Também que a pastoral da Igreja defina uma linha de defesa de direitos e cumprimento das leis justas, aproveitando os meios de comunicação para uma verdadeira conscientização.
  - Que a Arquidiocese crie um órgão que se preocupe, garanta e dê maior apoio ao trabalhador rural.
  - Criação de uma Comissão de Justiça e Paz em âmbito Arquidiocesano e criação de uma comissão, em cada paróquia, que seja elo de ligação entre o povo e a Comissão Justiça e Paz.
  - Criação de um órgão consultivo para estudar e dar parecer sobre leis trabalhistas, previdenciárias e direitos humanos (SUGESTÕES, 1977, p. 825).

Menezes afirma que as CEBs se propunham lutar “sem medo e sem violência, pela justiça e pelos direitos humanos fundamentais. Elas levaram o povo a se ver como igreja e, a igreja, a se identificar com o povo. A autora acentua que os “Movimentos populares, ligados à pastoral e às CEBs, vêm oferecendo oportunidade ao povo para expressar suas angústias, reivindicações e esperanças. As *cartilhas políticas*, expressão das necessidades das bases, propiciaram reflexão sobre política e fé e informações sobre os partidos políticos” (MENEZES, 2011, p. 414).

Sobre esse modelo de Igreja, as CEBs, segundo disse Dom Fernando em uma entrevista ao *Jornal o Popular* publicada em 18 de janeiro de 1981, alguns anos antes da sua morte:

As comunidades são a solução para as circunstâncias atuais porque as CEBs se constituem de pequenos grupos, que se reúnem para refletir à luz do Evangelho, conhecer-se e ajudar-se mutuamente a tomar consciência de seus deveres religiosos e cívicos. Acho que é a maneira mais eficaz de conscientizar nosso povo, para que possa tomar conhecimento de seus direitos e de seus deveres. Isso é que tem incomodado os mais diversos setores do Governo. Você repare como a Prefeitura de Goiânia fica irada quando os próprios moradores desses bairros se unem e não se conformam com as injustiças que eles querem praticar, apesar de o próprio Prefeito dizer que está voltado com todo o interesse para a periferia de Goiânia. Que esteja voltado para eles, está; agora o que não sei é se é para os interesses do povo que mora lá (SANTOS, 1982, p. 288).

Constata-se que essas mudanças ocorridas na Igreja diante dos novos desafios que a sociedade moderna exigia, sobretudo no campo sociopolítico, passaram a orientar o discurso e a prática religiosa e política de Dom Fernando. Nesse sentido, a partir dessas mediações religiosas, inicia-se sua nova fase como bispo. Passando a intervir agora no sentido crítico e do enfrentamento no campo sociopolítico econômico através do campo religioso. Termos como conscientizar e denunciar as injustiças expressam a postura crítica deste agente frente à política do sistema vigente. Posição esta alinhada com a visão gramsciana, da história intelectual na qual afirmam este agente tomar partido. Este intelectual religioso assume atitudes contra a injustiça, a opressão e importância da conscientização política. Conceitos estes que o insere por

meio de seus discursos e práticas como educador a partir da concepção de educação integral e de uma pedagogia libertadora. Dimensões estas que se classificarão como uma práxis educadoras enquanto se propõem na re-construção de uma nova sociedade menos desigual, menos violenta, mais justa e fraterna.

### **4.3 Dom Fernando e sua práxis educadora**

Após a Conferência de Medellín, as declarações do arcebispo se tornaram ainda mais claras e eloquentes revelando, assim, a mudança na sua forma de conceber a Igreja. Passando agora para uma igreja preocupada com o homem material e com seus problemas da sociedade, para uma igreja mais encarnada, que enxerga o homem em sua dimensão integral. Ao retornar desse evento, Dom Fernando encabeça uma declaração que reforça uma nova concepção de Igreja que, além de comunidade espiritual, é também sociedade visível, civil, inserida na história da humanidade.

Como seu Divino Fundador, a Igreja, também, se encarna: mergulha fundamentalmente no temporal. Caminha juntamente com a humanidade inteira e sabe que participa com o mundo da mesma sorte terrena, sem perder sua dimensão divina, imutável. Compreende assim, que só assumindo a História Humana para elevar e dignificar o homem e a sociedade, cumprirá o mandato que recebeu do seu Senhor (SANTOS, apud BORGES, 2010, p. 46).

Dom Fernando destaca ainda que a missão da Igreja é dar sentido cristão aos valores do mundo moderno, fazendo as mudanças ocorrerem dentro dos princípios da religião, na defesa dos menos favorecidos.

Ela a Igreja se determina, por imperativo de sua missão, a colaborar para modificar e atualizar esses sistemas e estruturas eclesiais ou civis, com o mesmo e único objetivo de elevar, dignificar e defender a todos os injustiçados e oprimidos, seja qual for a forma de opressão ou de injustiça (SANTOS, apud BORGES, 2010, p. 47).

Estas afirmações revelam sua nova concepção, também da Igreja, sobre o conceito de homem e de sociedade. Dom Fernando, à luz dos novos documentos produzidos pela instituição, assume uma postura mais positiva e inserida na realidade concreta do ser humano. Procurando enxergá-lo e compreendê-lo na sua complexidade sócio-histórico-político-cultural, espiritual e material. A partir do Evangelho, do Concílio e, sobretudo, das Conferências, o arcebispo assume explicitamente a opção preferencialmente pelos pobres e oprimidos sociopolítico e economicamente.

Esse documento circulou no contexto do lançamento do Movimento Ação, Justiça e

Paz<sup>35</sup>, em Goiânia. Em seu discurso, durante o lançamento deste movimento, Dom Fernando (SANTOS, 1968) fez uma análise da situação da sociedade brasileira, avaliando que ao mesmo tempo em que sofria com a desigualdade entre ricos e pobres, fazendo com que determinados segmentos se revoltassem, também trazia em seu interior elementos para superar esses embates. Nesse sentido, defendeu que o momento exigia ação, justiça e paz, conclamando as pessoas à ação organizada para promover a justiça, a fim de conscientizar a todos sobre seus direitos e deveres, considerada uma condição para a paz.

A partir desse documento, bem como de outros de autoria de Dom Fernando, percebe-se que, associada à mudança de concepção do conceito e atuação da Igreja, também está a sua nova visão de sociedade. Fato este constatado a partir da sua crítica crescente ao regime político-econômico. Pois, além das transformações na orientação da Igreja, este período marcou mudanças no campo sócio-político, com o acirramento do regime militar.

Conforme destaca Beatriz (1984, p. 372), “mesmo tendo apoiado oficialmente o golpe, após sua instalação a Igreja não teve participação nas decisões do regime. Aliás, relação essa que se agravou após 1968”. No entanto, os representantes da hierarquia eclesial jamais deixaram de acreditar na possibilidade de diálogo com o regime (SERBIN, 2001). Dom Fernando, neste sentido, procurou dialogar como o governo militar. Diante dos atos truculentos e arbitrários, o arcebispo procurou dialogar e sugerir posturas diferentes por partes das autoridades. O que não o impediu de ter vivido diversas situações de confronto, seja na defesa de membros da Igreja perseguidos pelo regime, seja apoiando manifestações de segmentos sociais que clamavam por justiça.

A partir do final da década de 1960, houve uma forte repressão aos membros mais ativos da Igreja. Diante dessa realidade, Dom Fernando afirmava, numa carta pastoral, que devia “proclamar a justiça e denunciar a iniquidade, como missão profética, para que os homens retos e de boa fé possam colaborar no estabelecimento de uma ordem social, condizente com a dignidade e as legítimas aspirações do povo” (SANTOS, 1977, p. 825).

Dom Fernando, frente a posturas de acirramento por parte das autoridades políticas, tomava a defesa da justiça, dos direitos humanos, da verdade e da liberdade, tanto frente à tirania do governo militar, quanto às estruturas do capitalismo que, com perversidade, desumanizam o homem. Considerava o capitalismo como um sistema institucionalizador da

---

<sup>35</sup> O Movimento Ação, Justiça e Paz foi idealizado por Dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, inicialmente com o nome Movimento de Ação Moral, quando foi lançado, na IX Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, realizada em julho de 1968, no Rio de Janeiro. [...] A arquidiocese de Goiânia e a Diocese de Goiás foram duas das quarenta e cinco dioceses brasileiras a lançar o movimento (DUARTE apud BORGES, 2010, p. 47).



injustiça. Para ele, todos deviam unir-se contra o regime de injustiça e opressão, numa luta pacífica, porque a violência não é cristã, e dizia: “Se um dia o pobre, o posseiro, o índio, o negro, o faminto, o lavrador sem terra, o operário se unirem, serão mais fortes do que os exércitos aguerridos e mais eficientes, do que as bombas de nêutrons” (SANTOS, 1977, p. 826).

Ele entendeu que os dirigentes do novo regime e a Igreja deviam manter-se unidos para cumprir a grande tarefa de servir o povo. Tal pensamento se traduz numa homília: “A Igreja e as Forças Armadas, no Brasil, devem ser autônomas, mas amigas, sintonizadas e dinâmicas, em favor do Povo, para a elevação, cada vez mais alta, da Pátria comum” (SANTOS, 1977, p. 830). Porém, aos poucos, o arcebispo foi percebendo e sentindo a pressão e a opressão do regime militar sobre o povo. Ele, então, reagiu contrariamente, especialmente a partir de 1968, quando se registrou o boicote dos canais de manifestação da sociedade civil.

A partir de então, a Igreja se colocou na vanguarda da crítica ao regime e à sua política de desenvolvimento. Dom Fernando colocou-se na linha de frente, como “Defensor e procurador dos pobres, foi um dos primeiros a levantar a voz contra a prepotência do modelo econômico, explorador dos pobres, instalado após o golpe militar de 1964” (MENEZES, 2011, p.417).

Tomando uma posição axiológica e ética, aderiu às aspirações do povo, opondo-se ao regime militar. Este regime, ancorado na segurança nacional, que passou a se manter pela violência e chegando ao terror.

De 1968, quando a repressão militar se intensificou contra seus opositores, até 1985, quando civis voltaram ao poder, ano também da morte de Dom Fernando, a Arquidiocese de Goiânia viveu anos de conflitos que envolveram os centros urbanos e o campo. À violência do regime, Dom Fernando à frente da arquidiocese não se intimidou, mas opôs-lhe resistência. “Uma resistência que [...] se aproximou da dissidência, pois ao mesmo tempo em que contestou e colaborou para destruir a ordem social vigente, colaborou na institucionalização de uma nova ordem social” (SANTOS, apud AMADO, 1995, p. 62).

O fato da invasão da catedral e a defesa que Dom Fernando fez dos estudantes foi pretexto para muitos tipos de provocações e até acusações de subversão contra o arcebispo. Em 4 de outubro de 1968, o coronel encarregado do inquérito policial-militar sobre o conflito entre policiais e estudantes enviou a Dom Fernando um “convite” para comparecer ao quartel do 10º BC, a fim de colaborar nos trabalhos de investigação. O prelado enviou ao coronel seu depoimento por escrito. Preocupado em esclarecer dúvidas entre a opinião pública, o arcebispo mandou aos jornais, também por escrito, respostas a diversas acusações que lhe foram feitas, por meio da imprensa, nessa mesma ocasião.

Essas acusações eram de que Dom Fernando vivia normalmente envolvido em manifestações de caráter esquerdista, que era de conhecimento da polícia de que ele vivia ao lado dos que se opunham ao Governo, que ele mantinha conversa reservada com as oposições, que o bispo era considerado como “fundador” da Ação Popular (AP) em Goiás, e de que a casa do Arcebispo era ponto de reunião da AP.

Diante dessas acusações, respondeu o arcebispo:

Quem se der ao trabalho de rever meus escritos ou minhas pregações (muitas delas gravadas pelos que me acusam de “manifestações de caráter esquerdista”), verá que não me afasto dos princípios evangélicos e dos postulados da doutrina social cristã. A verdade é que nem sempre esses princípios agradam aos instalados na vida, aos que dariam tudo pelo silêncio ou pela convivência da Igreja perante as estruturas opressoras que escravizam muitos dos nossos irmãos. É cristianismo que se fundamenta no Evangelho, e o interpreta conforme os sinais dos tempos atuais. À luz do Concílio Ecumênico, e de Encíclicas como *Populorum Progressio* e dos recentes documentos da II Conferência do Episcopado Latino-Americano. [...] Que significa “estar ao lado dos que se opõem ao Governo”? Significa, por exemplo, que devo estar incondicionalmente atrelado aos homens que ocupam os cargos públicos, à mercê das ondas do situacionismo político? [...] Lamento que a “ciência da Polícia” não chegue a alcançar o sentido e a amplitude da missão do bispo. Faço votos para que, nos setores de sua competência, manifeste-se bem informada e bem preparada para o fiel cumprimento de sua nobre missão que é a de respeitar e defender cidadãos, dentro da ordem constitucional. [...] Sempre fui contrário à chamada Ação Popular, por considerá-la: - equívoca em face dos princípios cristãos; - favorável, em alguns pontos, a interpretações de inspiração marxista; - com tendências laicistas. Não julgo as intenções dos seus fundadores. Alguns deles me parecem boas pessoas e católicos convictos. Creio, porém, que se equivocam quando pretendem soluções meramente políticas ou econômicas para os complexos problemas humanos e sociais. [...] Um inquérito policial exige o devido respeito à verdade. Não pode ser o fruto da imaginação teleguiada pelo interesse de pessoas ou grupos. A verdade e a justiça, vivificadas pela caridade, são os caminhos seguros para a restauração da ordem pública e para a defesa dos cidadãos que se dedicam a objetivos elevados e dignos” (SANTOS, 1982, p. 222-225)

Os referenciais que formam a concepção ideológica do arcebispo são, conforme se observa, os princípios evangélicos. Sendo também sua posição frente aos problemas sociopolíticos fundamentados a partir da Doutrina Social da Igreja. Cabendo destacar ainda que, embora seu pensamento e algumas práticas tenham certa aproximação com a visão socialista ou ideologia política de esquerda, ele faz questão de destacar que não. Reafirmando ser fiel cumpridor e praticante dos fundamentos da fé cristã e dos ensinamentos da doutrina católica.

Terezinha Duarte (2003) fez um importante estudo sobre a Arquidiocese de Goiânia no período de 1968 a 1985, mostrando o papel da instituição tendo à sua frente Dom Fernando no projeto de desenvolvimento do País, sua luta por justiça e em defesa dos direitos humanos, em um período marcado por conflitos com os governos militares. Na visão da autora, os documentos de Medellín e a ameaça da violência armada, após a vitória da revolução cubana,

em 1959, influenciaram Dom Fernando em seus posicionamentos no período: “a proposta de D. Fernando, assim como a proposta dos bispos, em Medellín, foi um processo reformista, para que se evitasse uma revolução, com a total transformação das estruturas sociais” (DUARTE, 2003, p. 74).

Entretanto, conforme destaca Duarte (2003), houve uma mudança na concepção e atuação do arcebispo em relação à compreensão sobre o processo sociopolítico brasileiro a partir do início da década de 1970. A autora cita como marco a aproximação entre a Arquidiocese de Goiânia e outras dioceses, como a Prelazia de São Félix do Araguaia, com Dom Pedro Casaldáliga, e a Diocese de Goiás, com Dom Tomás Balduino, ambas comprometidas com as causas populares, de modo especial como a luta pela terra, contra os grandes latifúndios e a defesa dos pequenos trabalhadores rurais e sem-terra.

Em 1972, Dom Fernando escreveu a *Carta Pastoral ao Povo de Deus da Arquidiocese de Goiânia*. Ela havia sido elaborada para ser apresentada em um encontro de arcebispos, no Rio de Janeiro, período em que os sequestros, as prisões e as torturas haviam atingido alto número. Apresentada aos bispos, eles a consideraram importantíssimo documento e, nela baseados, prepararam um outro texto similar. Esse documento *Comunicado ao Povo de Deus*, recebeu a assinatura de três bispos de Goiás: de Dom Fernando, secretário da Regional Centro-Oeste da CNBB, de Dom Juvenal Roriz, vice-presidente, e do secretário, frei Dom Celso Pereira. Este documento foi escrito quando o terror e a angústia se transformaram em grito silencioso contra as contradições e os absurdos praticados em nome da doutrina da Segurança Nacional. Este destacava:

Temos ouvido o grito silencioso de algumas famílias angustiadas com a maneira como foram presos seus filhos. O fato está se tornando conhecido furtivamente na cidade, não obstante a ordem de silenciá-lo. O terror cresce na medida em que é abafado pelas ameaças de represália. Em face deste desrespeito à ordem jurídica, consideramos que o nosso silêncio poderá ser omissão culposa do cumprimento de nossa missão. Não nos compete julgar os motivos que levaram à prisão os filhos daquelas famílias. Não sabemos se eles são ou não criminosos, ou se atentaram contra a Segurança Nacional. Sabemos, apenas, que foram detidos de maneira que nos parece injusta. É este aspecto que fere a sensibilidade cívica e moral dos cidadãos. Vivemos apreensivos com os atos de terrorismo que se sucedem, roubos, sequestros, arrombamentos, mortes. [...] A justiça e o bom senso reclamam equilíbrio da Ordem Social. Se alguém é acusado ou suspeito de crime, sobretudo contra a Segurança Nacional, que seja preso e julgado, com pleno direito de defesa. Portanto, a prisão e o julgamento não serão arbitrários. Às claras e com dignidade devem ser feitos. Nisto consiste a força moral dos governantes. [...] Constatamos um fato que julgamos merecer atenção das Autoridades competentes. E o fazemos por dois motivos: somos brasileiros e, como tais, corresponsáveis pela defesa da ordem e da justiça em nossa Pátria. Somos ministros de Deus, com mandato do Senhor para falar pelos injustiçados. Se os pobres, os perseguidos, as vítimas não podem falar, compete-nos falar por eles (SANTOS, apud DUARTE, 2003, p. 70).

No mais tenebroso período da censura à imprensa, algumas Igrejas, no Nordeste e no Centro-Oeste do País, decidiram publicar documentos de análise e denúncia sobre a realidade do povo nessas regiões. Em 6 de maio de 1973, seis bispos do Centro-Sul de Goiás e da região do Araguaia-Tocantins, inclusive Dom Fernando, assinaram o estudo *Marginalização de um povo – Grito das Igrejas*. A resposta do Governo foi mandar prender os funcionários da gráfica onde o material tinha sido impresso. Sabendo disso, Dom Fernando escreveu uma carta pastoral para ser lida em todas as igrejas da Arquidiocese, no dia de *Corpus Christi*, em 21 de junho de 1973. Segue uma síntese dos principais pontos tratados neste documento:

Fomos agora informados de que, em represália, o proprietário e alguns funcionários da Gráfica Líder foram presos por agentes da Polícia Federal. Possivelmente essa atitude se baseia na interpretação dada à Lei de Imprensa vigente no País. Pela mesma Lei, são responsáveis os autores do escrito que, no caso, são os Bispos acima referidos. Não é justo que os maiores responsáveis fiquem isentos das sanções legais, enquanto o proprietário e seus companheiros foram detidos, com graves danos materiais e sofrimentos para as suas famílias. Na qualidade de primeiro signatário do documento, assumimos total responsabilidade pela publicação e colocamo-nos à disposição da Polícia. Sujeitamo-nos livre e conscientemente, às consequências que nos quiserem impor, pelo fato de amarmos a Justiça e lutarmos contra a iniquidade. [...] O citado opúsculo, já difundido, declara textualmente: “dirigimos o presente estudo como subsídio de reflexão, no 10º aniversário da encíclica *Pacem in Terris*, e 25º da Declaração Universal dos Direitos Humanos”. A atual Constituição da República Federativa do Brasil assegura aos cidadãos o direito de pensar e estudar, livremente. O opúsculo é, de fato, um “estudo, como subsídio de reflexão” todo ele documentado numa pesquisa sociológica realizada na Diocese de Goiás e em publicações de entidades especializadas nesses assuntos. Tudo o que nele se afirmar está fundamentado nos Documentos do Magistério da Igreja. É missão dos Bispos pregar a doutrina social cristã. A nossa Carta Magna concede este direito a todas as Religiões. É dever do Governo verificar a veracidade dos fatos explicitados no Documento e contestar o que não corresponde à verdade. [...] Caso encontre alguma coisa considerada injuriosa a quem quer que seja, deve punir os autores da injúria, pelos meios que o Direito lhe coloca ao seu dispor. Fora disso, restam a arbitrariedade, a prepotência, a injustiça contra pessoas indefesas. São atentados à dignidade humana, à tranquilidade de famílias que vivem de seu trabalho honesto, à segurança da ordem social. É nosso dever, confirmando o “Grito das Igrejas”, elevar a nossa voz, em veemente protesto, clamando por Justiça. [...] Aos pobres, injustiçados, marginalizados e oprimidos, a nossa solidariedade de irmão e a alegria de poder suportar, por eles e com eles, o sofrimento que os libertará. O Senhor Deus, nossa força e nosso prêmio, nos conceda a graça da perseverança na Fé e a coragem de tudo sofrer em defesa da Verdade e da Justiça. Continuaremos a lutar, sem vacilação, até a vitória que virá para esta Pátria estremecida, digna de melhor sorte e melhores dias para todos os seus filhos, ricos ou pobres, grandes ou pequenos, das cidades ou dos campos. Nossa defesa está na Verdade que liberta e na Fé que encoraja (SANTOS, 1982, p. 227-228).

Frente às denúncias do arcebispo aos métodos arbitrários e truculentos dos militares e da polícia federal, acusam-no de fazer parte da Ação Popular. Dom Fernando, a partir dos referenciais da fé cristã, da Doutrina Social da Igreja, intervém nos assuntos de interesse público, tomando partido não somente em favor da igreja, mas, também, dos injustiçados e perseguidos. Defende os direitos humanos. Atitude esta que leva a interpretar que o religioso

reconhecia outras concepções de ver e compreender o homem e a sociedade, pensamento além da católica cristã. Assim, neste aspecto em particular, expressa-se sua prática como progressista e renovador. Acompanhado as mudanças e avanços da sociedade contemporânea.

A carta pastoral de Dom Fernando, intitulada *Como vemos a situação da Igreja, em face do atual regime*, cuja redação final foi concluída em 29 de junho de 1973, é, certamente, um dos mais importantes documentos de análise da conjuntura sociopolítica do País já produzidos pela Igreja. O texto elaborado pelo arcebispo para ser apresentado, como base de discussão, a um grupo de bispos que se reuniria no Rio de Janeiro. Nessa reunião, os demais bispos sugeriram a Dom Fernando algumas pequenas alterações e pediram-lhe que divulgasse o documento, pois refletia preocupações gerais do Episcopado.

Ela está composta de uma breve apresentação e mais duas partes. Na apresentação, Dom Fernando destaca que, seu texto a seguir, está em sintonia com as 19 Proposições sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos, documento aprovado pela Assembleia Geral da CNBB, realizada em São Paulo nos dias 6 a 15 de fevereiro de 1973. Que dessas proposições, destacaria algumas que mais diretamente se relacionariam com o assunto que estaria tratando.

A primeira parte traz como título *Colocação do problema*. Nela, o arcebispo discorre sobre o aspecto político-social do país e aborda sobre temas específicos como o comunismo, subversão, corrupção, métodos coercitivos. Na segunda parte, “Situação da Igreja”, descreve a situação atual da instituição e a sua posição através da Ação pastoral. A seguir, a transcrição de partes desse documento, considerados mais importante para a análise de Dom Fernando e sua visão de sociedade.

#### *Aspecto político*

Nossos últimos 40 anos, o Brasil tem sofrido uma série de reveses. Primeiro veio o Estado Novo. Depois o Democrático, que degenerou em demagógico. Por fim, veio a Revolução de 1964 que se estabeleceu, à margem do Direito, e que está em vigor há quase 10 anos. Não sabemos o que virá depois. Sabemos apenas que é um regime de exceção que pretende firmar-se, constitucionalmente, para consolidar os “ideais” revolucionários”. Em torno desses ideais elabora-se a filosofia do sistema, como suporte ideológico do que pretende fazer do Estado. Algumas tendências são bastante conhecidas. Fala-se, com frequência, em “economia brasileira”, “milagre brasileiro”, “desenvolvimento brasileiro”, “integração brasileira”. O método escolhido ultimamente para implantar o sistema é o dos “impactos”, pelos quais o governo dignasse, benignamente, favorecer, quer dizer, fazer algum favor ao povo oprimido. Obtém, sem dúvida, um apreciável saldo positivo, conseguindo impressionar e até mesmo beneficiar regiões ou setores mais carentes. A base mais forte do sistema está na força das armas que dispõe de todos os meios para fazer o povo suportá-lo. São os serviços secretos de informações, a absorção dos meios de comunicação, a censura à imprensa escrita e falada, a negação do direito de defesa, a supressão, em muitos casos, do habeas-corpus, a propaganda teleguiada e inegavelmente bem feita, o populismo em torno dos esportes, o escondimento sistemático dos crimes oficiais ou cometidos à revelia das autoridades, mas por elas acobertados pela impunidade, para salvaguardar o bom nome do regime que se considera onisciente, onipresente, onipotente, infalível e irreversível (SANTOS, 1982, p. 231).

## *Aspecto social*

A revolução estabeleceu, de início, três grandes metas: era contra o comunismo, contra a subversão, contra a corrupção. Esse tripé corresponderia aos anseios legítimos do povo brasileiro, vítima indefesa dessas terríveis chagas sociais. Passados quase dez anos, é possível constatar o seguinte:

**1.2.1- Comunismo:** antes da revolução, entendia-se por comunismo um dos sistemas totalitários mais radicais. A Igreja, sobretudo em encíclicas de Pio XI, o condenou como “intrinsecamente mau”, enquanto contrário a pontos da Revelação e a prerrogativas fundamentais da pessoa humana. Sob o aspecto social que, na prática, motiva a ação comunista, manifesta-se contrário à moral objetiva. Isto quer dizer que, para o comunismo, é bom ou mau, certo ou errado, o que concorda ou não com os objetivos do **Partido Único**. [destaque do autor]

Para o regime, é bom ou mau, certo ou errado, o que concorda ou discorda de sua filosofia ou de seus interesses. Surge, deste modo, um novo tipo de comunismo prático, em que o Estado, as instituições, as pessoas e a própria Religião têm valor relativo, na medida em que servem ao Regime. Comunismo arrogante, mas disfarçado, com o agravante de não usar este nome e transferi-lo a quem não quiser acomodar-se subservientemente ao sistema. Daí o contra-senso de padres, leigos, cientistas, técnicos, estudantes, operários, que nunca admitiram a filosofia ou os métodos comunistas, serem presos, condenados, torturados, banidos do País ou mortos, por não concordarem com um regime aético e arreligioso.

**1.2.2 - Subversão:** Segundo as normas da sã Política e do bom senso, subversão é a perturbação da ordem pública em detrimento da verdade, da justiça e dos direitos humanos. O Sistema, porém, impingiu um conceito próprio de subversão. Considera subversivo tudo o que contraria os seus intocáveis objetivos, para obtenção dos quais todos os meios, ainda os mais iníquos, são considerados lícitos. Em última análise, é a negação do próprio Estado como entidade pública em favor do bem comum, proclamada e executada por aqueles que deveriam ser os seus servidores. Desrespeitam-se os direitos mais sagrados, em nome de uma ordem social postiça e espúria, contrária à natureza, à liberdade responsável e à dignidade.

Poderíamos citar, para exemplo, a maneira como cidadãos são sequestrados por agentes policiais (por vezes não identificados) em qualquer lugar, dentro ou fora de casa, na escola, no trabalho ou na rua. E os prendem sem motivo aparente, sem mandado judicial, sob ameaça das armas. São criaturas humanas indefesas, denunciadas pela espionagem facciosa, traiçoeira, que pretende elevar a delação, a calúnia, a mentira, a suspeita, à dignidade de virtudes cívicas. Mesmo, porém, tratando-se de criminosos, têm estes direitos a tratamento condizente com a dignidade da pessoa humana.

As famílias das vítimas, em desespero, procuram as autoridades e estas, num requinte de insensibilidade moral, negam, mentem, ocultam o ocorrido. Reina, em suma, completa insegurança jurídica, com o colapso das franquias democráticas e constitucionais.

Num regime de força em que tudo é vasculhado, todos são vigiados e fichados nos armários do terror, cria-se o clima de medo, de angústia, de insegurança generalizada. Pode-se chamar a uma situação desta natureza de “ordem social”?

**1.2.3 - Corrupção:** sob este aspecto, não nos referimos especialmente à corrupção dos costumes, em expansão na chamada sociedade permissiva. Teremos até de creditar ao regime medidas coercitivas contra a invasão pornográfica e o uso das drogas, de tão tristes sequelas para a degenerescência do padrão moral da sociedade brasileira. Limitamo-nos a notar a corrupção que toma proporções inauditas em outras áreas, como na política, no emprego dos métodos coercitivos e na economia do País. A Nação não tem condições de julgar, em toda a sua extensão, o que está ocorrendo, dado o rigoroso sigilo imposto ao seu conhecimento pela pesada censura dos meios de comunicação.

**Na Política** - Apenas alguns exemplos: cassar o mandato de representantes do povo para obter a eleição do candidato oficial; suspender ou amordaçar o Parlamento para que o Poder Legislativo não possa usar livremente de suas atribuições e submeta-se às pretensões de Executivo. E isto sob a cobertura das armas, desconhecendo o Poder Judiciário, equilíbrio e segurança de qualquer regime que se preza de estar apoiado na lei e no bom senso.

**Nos métodos coercitivos** – Como vimos acima, são desrespeitados os mais elementares direitos dos cidadãos e utilizados métodos execrands de represália, incompatíveis com o Direito, a Justiça e, podemos acrescentar, a Caridade de Cristo, que punem sem esmagar, corrigem sem humilhar, defendem o bem público sem perseguir ou torturar ninguém.

**Na Economia** – Não descemos a exemplos concretos. Restringimo-nos ao que é óbvio. O Brasil é um país rico de povo pobre. A miséria, o pauperismo, a doença, a carência dos meios de subsistência, sobretudo no meio rural e nas periferias das grandes cidades, atingem alta percentagem da população. [...] O que as classes remediadas e pobres perderam foi ganho pelas classes mais ricas. Essa opção tomada pelo modelo econômico não merece justificação segundo os princípios de uma ética humanista e cristã, pois admite o esmagamento da pessoa humana para a grande maioria do povo de um país inteiro, exatamente a massa da população que mais contribui com o seu trabalho anônimo para o crescimento da economia nacional. É nosso dever proclamar que a economia está subordinada à Lei Moral, estabelecida por Deus, criador do homem e da sociedade. Quando esta Lei é desrespeitada, a corrupção ultrapassa os limites suportável. Portanto, nenhuma economia pode ser aética (SANTOS, 1982, p.231-235).

Após essa contundente crítica ao regime militar, Dom Fernando apresenta ainda, neste documento, em comunhão com a Igreja e os bispos, sua posição frente àquele cenário:

[...] não podemos calar diante do que temos visto e ouvido em nossa Arquidiocese. Está a razão por que consideramos oportuno definir a nossa posição. Depois dessas considerações, proclamamos com lealdade e firmeza que não queremos e nem podemos, por imperativo de nossa consciência e de nossa missão, exorbitar das atribuições que nos foram conferidas, não pelos homens, mas por Deus. Pela mesma razão, não queremos nem podemos omitir-nos no exercício do que é nossa competência e responsabilidade.

Partimos dos ensinamentos oficiais do Magistério, para firmar a nossa posição. No que se refere ao assunto de que tratamos, dois pontos nos parecem bastante esclarecedores:

1º - “A Igreja admite tudo o que há de bom ao dinamismo social de hoje, principalmente a evolução para a unidade, a marcha da sã socialização e da solidariedade no plano civil e econômico.

2º - “A Igreja não se prende, por força de sua missão e natureza, a nenhuma forma particular de cultura humana, sistema político, econômico e social” (G.S.).

Expondo os excessos do regime vigente, denunciemos o que há nele de contraditório com a reta razão, os postulados do Evangelho de Jesus Cristo e as prerrogativas fundamentais da pessoa humana.

[...] A ação pastoral abrange não só o culto divino, a distribuição dos dons de Deus, a pregação dos Evangelho, como o desenvolvimento integral de todos os homens e setores de atividades, em vista à realização do plano divino, na construção da cidade terrena.

Consideramos, pois, de nosso dever incentivar ou promover, pelos meios ao nosso alcance, o que segue:

2.3.1 – **Conscientizar** as pessoas que constituem as comunidades urbanas e rurais. Mercê de Deus, o povo está em processo desta sã conscientização, nas cidades e nos campos.

Tudo o que fere seus direitos e prerrogativas é objeto de reflexão, de senso crítico, de atitudes cada vez mais esclarecidas e firmes. Declaramos isto publicamente para tranquilizar certos agentes que andam à cata de informações. Não os tememos. Exigimos apenas que estejam em condições de serem fiéis nos seus depoimentos e não interpretem de maneira capciosa ou inverídica o que falamos ou fazemos em favor do povo. Toda pessoa humana tem o direito e o dever de conhecer os seus direitos, para cumprir com liberdade e responsabilidade os seus deveres.

A isto nos dedicamos, coadjuvados pelos autênticos valores da Igreja. Não usamos “códigos”, como agentes desinformados ou de má fé pretendem interpretar a

terminologia eclesial. Quando por exemplo, falamos em “conscientização”, “estruturas”, “comunidade de base”, “pastoral de conjunto”, “pastoral orgânica”, “Javé”, “Kerigma” e tantas outras, expressamos a linguagem comum.

**2.3.2 - Preparar Agentes Pastorais** e enviá-los como animadores de pequenas comunidades, sobretudo nos bairros pobres das cidades e aos povoados das zonas rurais. São eles nossos Colaboradores. O que se fizer a eles, consideramos feito a nós (Mt 25,40).

**2.3.3 - Formação de Pessoal:** incentivar os centros de formação de pessoal e abri-los a todos os setores de atividades, convencidos de que o nosso maior empenho deve orientar-se à preparação de pessoas capacitadas para o exercício de sua missão ou profissão, quer no âmbito da Igreja, quer na esfera civil.

**2.3.4 – Promover Estudos e Pesquisas** de ordem sociológica, com a colaboração de técnicos especializados, para o conhecimento exato da realidade, como subsídios da ação planejada, eficiente e dinâmica. Os resultados desses estudos ou pesquisas não têm a intenção ou pretensão de acusar pessoas, mas documentar fatos e dados, como estímulo ao que é bom e advertência ao que prejudica o bem comum.

**2.3.5 - Proclamar a Justiça** e denunciar a iniquidade, como missão profética, para que os homens retos e de boa fé possam colaborar no estabelecimento de uma ordem social condizente com a dignidade e legítimas aspirações do povo.

Juntamos, em anexo, o que está acontecendo nesses dias na Prelazia de São Félix do Araguaia, depois da inexplicável condenação do Padre Francisco Jentel, heroico defensor do povo pobre e oprimido nos sertões matogrossenses. Levamos também ao conhecimento de todos o voto vencido do Dr. Plínio Barbosa Martins, Juiz Auditor.

Compreendessem os Governantes a índole e missão da Igreja, encontrariam nestas nossas palavras a confirmação de que é na sinceridade da verdade que se devem fundamentar a segurança nacional, a estabilidade e prosperidade da Nação. “A energia que a Igreja pode inculcar na sociedade humana atual consiste naquela fé e caridade, levadas à prática na vida, e não no exercício de algum domínio externo, através de meios meramente humanos (G.S. 42).

Dentro dessas diretrizes, renovamos o nosso compromisso de verdadeira promoção do homem e da Pátria brasileira.

Nesta Carta Pastoral expomos aos nossos diocesanos o que pensamos da atual conjuntura sócio-religiosa. Firmamos a nossa posição à luz da fé e dos documentos oficiais do Magistério da Igreja, ao tempo em que indicamos algumas pistas para uma ação conjunta, aberta e consciente.

Rogamos a Deus que nos ilumine e nos fortaleça para que não sejamos omissos no cumprimento da missão que nos foi confiada (SANTOS, 1982, p. 236-239).

Em relação à afirmação do arcebispo contra os princípios do comunismo, justificam-se porque, além da ameaça de um sistema de governo comunista no Brasil, apresentavam-se contrários aos princípios defendidos pela doutrina da Igreja Católica. Historicamente sabe-se que a relação da Igreja na União Soviética durante o regime socialista foi marcada por intensos conflitos. Ressaltando que a visão e o entendimento dos religiosos sobre comunista partiam da experiência totalitária que se havia instalado na antiga União Soviética. Regime no qual houve perseguição à Igreja, a fé e a liberdade de expressão e religiosa.

Este seu posicionamento frente ao golpe expressa também os interesses políticos e ideológicos da Igreja à ameaça da perda de hegemonia desta instituição na nova configuração da sociedade brasileira. Reconhecimento que não houve, posteriormente, por parte do regime instalado, aos seus membros eclesiásticos. Associado a isto, o aumento dos atos arbitrários e, ainda, a perseguições a membros da igreja e de suas lideranças leigas, levou-o a um rompimento gradual e oficial ao regime.



Porém, cabe destacar que o arcebispo também faz crítica ao regime militar instalado pelo uso da força e da repressão, do totalitarismo. Assume uma postura de denúncia às práticas de governo que ferem os direitos constitucionais fundamentais, como: a liberdade e a dignidade do ser humano.

Ainda sobre sua compreensão do aspecto político e econômico adotado pelos militares, nota-se que Dom Fernando se apropria de uma abordagem sociológica, valendo-se de conceitos como conscientização histórica e política, povo organizado, solidariedade e comunidade, *versus* alienação, povo como massa, individualismo e concentração de renda. Termos estes que se aproximam da concepção marxista.

Dom Fernando, em sua visão filosófico-teológica, concebe como princípios fundamentais: Deus, o homem, a liberdade e a igualdade fruto da caridade fraterna entre todos os seres humanos. O arcebispo, a partir do Vaticano II e das Conferências, assume um modelo eclesial voltado também para as questões políticas e sociais. Uma espiritualidade atenta para as necessidades reais do ser humano. Daí, a preocupação com o desenvolvimento integral da pessoa que deve ocorrer por meio do conhecimento, da educação, visando assim formar cidadãos com nova consciência política-crítica, sabendo exigir seus direitos com liberdade. Percebe-se em seu discurso a necessidade de investir na formação e estudo dos agentes leigos no processo de transformação e construção de uma nova sociedade.

Analisando a concepção sociopolítica-econômica de Dom Fernando, a partir desta Carta Pastoral denominada “Como vemos a situação da Igreja, em face do atual regime”, faz-se importante destacar conceitos como: povo pobre e oprimido, promoção do homem, proclamar a justiça, aspirações do povo e denunciar a iniquidade, dentre outros que expressam o comprometimento deste agente intelectual com os injustiçados e oprimidos. Portanto, com uma práxis transformadora alicerçada sobretudo no Evangelho e na Doutrina Social da Igreja. Fato este resultado de uma leitura crítica do evangelho e assumido como missão da Igreja em especial da América Latina.

A publicação do documento *Marginalização de um Povo: Grito das Igrejas*, assinado por seis bispos do Regional Centro-Oeste da CNBB (SANTOS *et al.*, 1973)<sup>36</sup>, conforme destaca Borges (2010), marcaria o período por apresentar posição progressista sobre o sistema

---

<sup>36</sup> Assinaram o documento: Dom Fernando, arcebispo de Goiânia; Dom Epaminondas, bispo de Anápolis; Dom Tomás, bispo de Goiás; Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia; Dom Estevão, bispo de Marabá e Dom Celso, bispo auxiliar de Porto Nacional.

socioeconômico, particularmente no meio rural<sup>37</sup>. Essa publicação trouxe consequências graves. Como já mencionado, a prisão, pela polícia federal, do proprietário e de funcionários da gráfica que imprimiu o documento, além da suspensão da publicação da Revista da Arquidiocese, que se preparava para publicá-lo<sup>38</sup>.

Segundo Duarte (2003, p. 81), “foi em 1976, sob o governo do presidente Geisel que os conflitos evoluíram de confronto verbais ou manifestos escritos, e até prisões, para verdadeiras tragédias”. Como exemplo, a autora cita a morte, em outubro daquele ano, do padre João Bosco Penido Burnier, missionário jesuíta da Prelazia de Diamantino (MT). O padre Burnier, coordenador regional do Conselho Indigenista Missionário, foi baleado por um soldado quando acompanhava Dom Pedro Casaldáliga em uma visita ao povoado de Ribeirão Bonito, em Barra do Garças (MT). No momento do disparo, eles se dirigiam à delegacia da cidade para defender duas mulheres que estavam sendo torturadas.

A Revista da Arquidiocese publicou um dossiê sobre a morte do padre. Dom Fernando fez o texto de abertura, destacando que o objetivo da matéria era deixar documento para a história. O arcebispo que, na maioria dos confrontos, julgava que esses atos arbitrários fugiam ao controle do governo, mostrava agora acreditar na condescendência das autoridades:

As autoridades procuram minimizar a gravidade da situação, considerando cada caso isoladamente e fechando os olhos ao clima do terror organizado, premeditado, com lances dramáticos de crueldade e sadismo [...] Os assassinatos dos Padres Rodolfo e Burnier, mais recentes, as calúnias assacadas contra o bispo de São Felix e as represálias contra Bispos, Padres e missionários leigos, em diversos pontos do País, com a complacência das autoridades responsáveis, não podem ser considerados casos “isolados”. São, ao contrário, atestados convincentes de que está faltando vigilância e disposição de defender os direitos humanos. Tudo indica que há estímulo ou conivência de pessoas ou organizações oficiais (SANTOS, 1976, p. 743-744).

Consoante Duarte (2003), o assassinato do padre Burnier foi um dos fatos que “contribuíram para que a Igreja se colocasse, gradativamente, como entidade autônoma diante do Estado, com a capacidade de oposição e resistência”. Ainda na sua leitura, a autora avalia que, a partir de meados da década de 1970, a Igreja partiu para a criação de organismos voltados para a defesa dos direitos humanos, como as CEBs, o CIMI e a CPT.

A partir desse período, as CEBs tiveram expressivo crescimento na Arquidiocese de Goiânia, tendo sido incorporadas ao Plano Pastoral para os anos de 1973 e 1974, conquistando ainda mais espaço a partir do Plano Pastoral de 1978 (DUARTE, 2003). Esse crescimento ficou

---

<sup>37</sup> O documento está dividido em seis partes: Introdução; Como Vive o Nosso Povo; como está Organizada a “Estrutura da Produção” no Meio Rural; Como Está o Meio Rural no Brasil; Como se Vê o Sistema Socioeconômico Brasileiro e, Nossa Igreja e o Trabalhador.

<sup>38</sup> A revista teve sua circulação proibida em julho de 1973 e só voltou em outubro de 1974.

evidente quando a Arquidiocese de Goiânia foi escolhida para sediar o 6º Encontro Intereclesial de CEBs. Em 1984, Dom Fernando formou a Comissão Executiva do Intereclesial, que foi realizado em Trindade, de 21 a 25 de junho de 1986, já durante o episcopado de Dom Antônio, seu sucessor. Segundo depoimento de Dom Fernando, em 1985, as CEBs constituíam “a tônica mais forte do Plano Pastoral da Arquidiocese, vivificadas com as luzes do concílio e a experiência de muitas dioceses” (SANTOS, 1985, p. 12).

Dom Fernando participou da criação do movimento Justiça e Paz, idealizado por Dom Hélder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, que no início se chamava *Movimento de Ação Moral*. Foi lançado na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil realizada no Rio de Janeiro em julho de 1968. Dos 256 bispos brasileiros, apenas 36 aderiram ao Movimento de Ação Moral. Entre eles, encontrava-se o arcebispo de Goiânia que disse: “É indispensável preparar o povo cristão; [...] é necessário que todos se disponham, livre e conscientemente, a atuar no meio onde vive e trabalha a favor da Justiça, para que possa haver paz” (SANTOS, apud AMADO, 1995, p. 67).

Esse movimento ecumênico foi lançado no ano de 1968, em 45 dioceses, entre as quais a de Goiânia e da Cidade de Goiás. Dom Fernando, numa homília, disse:

[...] Se não houver justiça, os homens, na proporção em que vão tomando consciência do seu próprio valor, de tal modo vão se conscientizando, de tal modo vão vendo o desnível tremendo e exagerado que há, que terminam na revolta ou no desespero. Por isso é que se diz hoje, que a América Latina está sendo seriamente tentada a resolver esses problemas pela violência. E violência que nós falamos aqui é a violência armada, que queima etapas, que traz terríveis consequências. Mas estamos marchando para lá. Qual o remédio? A justiça, para diminuir essas diferenças chocantes e exageradas. Então temos que nos organizar naquilo que alguns chamam de não-violência. Mas não basta pregar a não-violência, pois quem prega a não-violência e não faz nada, está apenas apressando a vitória da violência, quer seja violência armada daqueles que já estão no desespero, quer seja violência institucionalizada daqueles que querem que fiquemos quietos, para que possamos agir contra os direitos fundamentais da dignidade humana. É contra essa violência instalada, que de fato existe, e que seria uma loucura pretender ocultar, que vamos nos unir, não pagando violência com violência, mas nos organizando, conscientizando-nos, modificando as mentalidades, para que possam cair as estruturas da opressão” (SANTOS, apud DUARTE, 2003, p. 105).

Sobre a concepção de justiça, vale destacar que para Dom Fernando, o termo, embora tenha certa aproximação com a visão marxista, está fundamentado na leitura e no entendimento da exegese bíblica-teológica. Significando a igualdade econômica e social entre todos os homens para que haja verdadeiramente justiça e paz entre estes, pois, a desigualdade e a injustiça geram a miséria e a violência.

Em 25 de abril de 1980, atendendo ao convite de Dom Fernando, cerca de 130 pessoas, representando os valores da Arquidiocese e da comunidade goianiense, compareceram ao

auditório do SPAR, onde ele fez um forte pronunciamento. Após analisar a situação sociopolítica do país e a missão da Igreja, o arcebispo anunciou a instituição, em nível arquidiocesano, da Comissão Justiça e Paz, da Comissão Pastoral da Terra e do Centro de Informação pelos Meios de Comunicação Social. A partir disso, contando sempre com o seu total apoio, a Comissão Justiça e Paz consolidou-se na arquidiocese de Goiânia num importante órgão na defesa dos direitos humanos, especialmente do pobre e do excluído.

Neste documento, Dom Fernando faz uma análise sociopolítica do país, na qual reconhece sendo como grave. Tece fortes críticas ao regime militar, sobretudo, pelo abuso de poder, o desrespeito à pessoa humana e seus direitos fundamentais como à liberdade, à verdade e à justiça. Critica também o poder único de um grupo e a política mal conduzida. Frente a este cenário, apresenta a missão da Igreja como formadora da promoção da Justiça Social, através da organização das diversas comissões, de estudos, produção de documentos e divulgação ao conhecimento da opinião pública.

Grave, conflitante e complexa é a situação social, política e econômica do País. Os meios de comunicação social não cessam de tecer comentários sobre o assunto. Creio que é dever de todos os membros das comunidades maiores (Cidades, Municípios, Estado), esforçarem-se no sentido de despertar seus valores humanos e mobilizar as organizações e entidades de classe para uma ação coletiva e corresponsável, em favor da justiça Social. Surge assim, a necessidade imperiosa de uma ação conjunta, vigorosa e atuante, que congregue os cidadãos em torno de objetivos fundamentais que valham como alicerce do grande edifício social. Julgo oportuno que a Arquidiocese de Goiânia ofereça também a sua contribuição. Mesmo os que não tem fé nem religião, ou imaginam uma Igreja que pretendesse salvar almas desencarnadas, abstraindo dos aspectos vitais e históricos das pessoas constituídas de corpo e alma, devem compreender, pelo menos, que a Igreja é uma grande força sociológica na América Latina e, no Brasil, exerce uma atuação benéfica e de inegável influência. Sem a pretensão de proselitismo e muito menos de domínio, a Igreja tem a missão de transmitir a mensagem do Evangelho a todos os homens. Sintetiza sua maneira de agir em dois pontos: **anunciar** o que Jesus Cristo ensina aos que preferem segui-lo e **denunciar** tudo o que contraria o Plano de Deus, contido no Evangelho. Frequentemente essas denúncias referem-se ao abuso do Poder ... [...] A mensagem evangélica pressupõe o homem todo (corpo e alma), com suas prerrogativas inalienáveis de pessoa, com direito à **Liberdade**, à **Verdade** e à **Justiça**, cujos frutos são a **Paz** e o **Amor**. [...] O raciocínio do Grupo dominante parece ser o seguinte: organizar, a qualquer preço, o Grande Partido de sustentação do Poder; deixar que se organizem pequenos partidos colaterais, como válvulas de escape, sem condições de se firmarem; o resto será secundária; uma coisa, porém, é definitiva e intocável: o Poder Único, escravizado, paradoxalmente, aos interesses econômicos de um capitalismo perverso que pretende transformar o lucro exagerado e desumano em valor absoluto” (SANTOS, 1982, p.55-58).

Esse discurso de Dom Fernando vai ao encontro do pensamento de Gramsci, quando este autor defende ser o agente intelectual criado por uma classe ou instituição da qual passa a reproduzir seus valores e interesses e, assim, intervém nos assuntos públicos, tornando-se formador de opinião. As críticas do arcebispo ao regime sociopolítico são sempre

fundamentadas em textos bíblicos e ensinamentos da Igreja. Dimensão essa que caracteriza seu vínculo intelectual e ideológico, portanto, base do seu referencial teórico.

A partir desta consideração, destaca-se a afirmação importante do arcebispo que expressa, reconhecendo a força ideológica da Igreja, sua atuação também política na sociedade. Posição que sempre existira na instituição desde sua aproximação e reconhecimento como religião oficial do Império Romano, poder ampliado na Idade Média com as monarquias e mantido na modernidade com a elite capitalista até a realização do concílio e das conferências já caminhando para o final do século XX. Quando, de uma Igreja institucional que historicamente sempre estivera atrelada as classes dominantes e opressoras, faz sua escolha político-ideológica, conforme expressa a declaração do arcebispo, agora, explicitamente, em favor dos pobres, injustiçados e oprimidos.

Dom Fernando deu à arquidiocese uma identidade de comunhão e participação, inserida na realidade, trabalhando pela transformação social. “Sem violência e sem medo, destemido e corajoso na denúncia da iniquidade, na luta pela justiça, na condução do rebanho” (DUARTE, 1995, p. 43).

Goiânia, com a ação da arquidiocese tendo à sua frente Dom Fernando, tornou-se em centro de convergência de vários movimentos transformadores. Localizada no centro do país, fez com que sua Igreja se convertesse em ponto de convergência e referência de eventos sociopolíticos de ordem nacional.

Em junho de 1975, no Centro de Treinamento de Líderes de Goiânia (CTL), foi realizado um Encontro da Pastoral da Amazônia Legal, em que foi criada a CPT. Durante este encontro, houve uma grande pressão policial sobre bispos, padres e trabalhadores presentes. Dom Fernando acentua sobre esse fato: “havia um medo dos ricos, dos mais poderosos organismos [...] de que surgisse dentro da igreja esse organismo que viesse a apoiar a causa justa dos trabalhadores rurais” (SANTOS, 1981, p.86). O arcebispo ainda completa: “eles tudo estão fazendo para que nós tenhamos medo, mas eles não podem tirar-nos a liberdade de decidir se queremos ou não ter medo. E nós já decidimos: não temos medo e, por isso, com a liberdade que Deus nos dá, seguiremos os caminhos do Senhor” (SANTOS, 1981, p. 86-87).

A partir dessa fala de Dom Fernando, percebe-se que, enquanto intelectual da igreja, envolve-se também em questões além do campo propriamente religioso. Atento à realidade socioeconômica, ele se apresenta contestando o sistema político dominante da época. Aspecto que demonstra o fato de esse agente, o intelectual, nunca ser alguém neutro politicamente numa sociedade, mas, alguém que interfere seja no sentido de manter ou protestar contra aspectos que compõem o funcionamento desta mesma. Nesse sentido, o arcebispo demonstra seu aspecto

político no sentido de tomar defesa dos menos favorecidos e dos trabalhadores, opondo-se claramente contra os ricos e os poderosos organismos. Portanto, um agente que consegue influenciar ideologicamente com seu discurso e posicionamento, contribuindo assim, com o processo de formação de uma nova conscientização de lideranças pertencentes a esta classe social.

Em 1979, Nicola Arpone, missionário italiano, leigo, secretário da Regional Araguaia-Tocantins, da CPT, foi sequestrado, na casa paroquial de Wanderlândia, município de Babaçulândia, na prelazia de Tocantinópolis, no norte de Goiás, e levado para um helicóptero do exército. Após torturas e interrogatórios, foi deixado em Goiânia, sendo abrigado na residência de Dom Fernando.

Paralela à tensão entre posseiros urbanos e a polícia, registrava-se outra na zona rural, especialmente no Médio-Norte goiano e no Bico do Papagaio. Frente a isso, Dom Fernando, alguns outros bispos e a CPT não cessavam de denunciar os espancamentos, as torturas e o assassinato de posseiros e índios.

Neste contexto, ainda é importante destacar que a primeira Assembleia Indigenista, promovida pelo CIMI, realizou-se em Goiânia, em junho de 1975, com o apoio do arcebispo. Com o aval de Dom Fernando, foram tratadas questões ligadas ao legítimo direito de posse e uso da terra e às migrações. Da reunião, surgiram o compromisso com o processo de reforma agrária e a CPT.

Sobre esse período e o papel importante de Dom Fernando junto a esses dois movimentos em especial, destaca Borges (2010), que o CIMI e a CPT tiveram Goiânia como palco para sua criação, em 1975, sob o apoio fundamental de Dom Fernando. O CIMI foi criado durante a I Assembleia Indigenista, e a CPT teve sua criação definida no relatório final do Encontro de Pastoral da Amazônia Legal e atuou intensamente em Goiás desde então. Ivo Poleto, renomado agente na luta pelas causas sociais e políticas no país, quando assessor da CPT Nacional, ao falar da dedicação de Dom Fernando à entidade, confidenciou: “Se não fosse a posição firme e corajosa dele, provavelmente, não teria havido condição de existir essa comissão” (POLETO, 1985, p. 397).

Em cada diocese e prelazia, com o apoio do arcebispo de Goiânia, deveria haver uma equipe da CPT, a fim de conscientizar o povo sobre seus direitos relacionados à terra. Muitas vezes, essas equipes entravam em choque com membros do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do Grupo da Terra. A revista da arquidiocese, após cada confronto, não deixava de se manifestar, denunciando o regime de opressão. Conforme destaca Menezes (2011), Dom Fernando, sempre marcou presença nesse mundo de novas e agressiva fronteiras,

onde eclodiam violências entre grileiros e índios, entre latifundiários e posseiros. Tudo isso agravado com o crescimento acelerado de Goiânia e Brasília, às vezes, com suas cruciais consequências.

A criação desses organismos ocorreu no contexto de abertura lenta e gradual durante o governo Geisel (1974-1979), período de ressurgimento dos movimentos populares no País. Dom Fernando, com posicionamento claro no campo político e do tipo de sociedade que desejava e defendia naquele contexto, tornou-se referência para diversos movimentos em Goiânia, que procuraram seu apoio e obtiveram manifestações escritas e faladas do arcebispo em defesa de suas causas: movimento estudantil (SANTOS, 1977; 1979c); movimento Custo de Vida (SANTOS, 1978); movimento dos professores (SANTOS, 1979b; 1980c; 1980d); operários da construção civil (SANTOS, 1979a); movimento de ocupação urbana (SANTOS, 1980a).

A partir de 1979, houve um grande aumento das ocupações urbanas em Goiânia, por meio dos Movimentos Populares. Por ser um movimento organizado, contando com centenas de famílias, ocupava terrenos na capital e no interior, dividia-os, cercava-os, neles abria ruas, perfurava cisternas, construía barracos que passavam a ser ocupados por setores da sociedade e sem teto, o que acontece até os dias atuais.

As ocupações em Goiânia aumentaram entre 1979 e 1981 e, com elas, os conflitos com a polícia. Dom Fernando, por várias vezes, denunciou a violência da polícia contra os invasores. Em uma de suas homílias disse:

São muito frequentes as cenas de violência contra os chamados “invasores” que aumentam cada dia [...] Aparecem, então, os que se julgam proprietários daquelas áreas adquiridas, frequentemente, com o único objetivo de aguardar a supervalorização imobiliária. Muitas vezes nem se dão ao trabalho de construir uma cerca ou dar qualquer sinal de posse. Não utilizam a área. Não precisam dela. Desejam apenas o lucro fácil, porque sabem que o tempo e a desvalorização da moeda são seus aliados (SANTOS, p. 86-87).

Faz-se importante destacar que, embora nesse texto Dom Fernando faça crítica à propriedade privada, isso não significa que ele defenda ou comunga com a perspectiva comunista ou socialista quanto ao fim desta instituição. Como membro da Igreja Católica, ele está em sintonia com a sua doutrina social que, através da encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII, publicada em 1891, e, posteriormente, na encíclica *Mater et Magistra*, do Papa João XXIII, de 1961, defendem o direito de propriedade, mas, sobretudo esta última, lembra que, com isto, ela não está defendendo a atual situação do capitalismo selvagem, no qual só os ricos conseguem ter ou multiplicar suas propriedades, enquanto os pobres permanecem na indigência. Por isso, ao direito de propriedade, o Papa acrescenta o dever social da mesma

propriedade, pois o direito de alguém possuir bens materiais não pode estar acima do direito à sobrevivência (CECHINATO, 1996). Nesse sentido, Dom Fernando condena a propriedade improdutiva que se torna fonte de desigualdade e injustiça social, apresentando a doutrina social da igreja como solução para as gritantes desproporções entre ricos e pobres.

A atitude do arcebispo também expressa uma postura mais firme e dura por parte de alguns membros da Igreja frente ao sistema capitalista e às elites dominantes do país. Religiosos, rompendo com as estruturas dominantes e opressoras, deixando de viver uma fé acomodada e alienada para praticar uma fé mais comprometida com as realidades sociopolítica-econômica e cultural. Com o homem espiritual e histórico material.

Como os posseiros urbanos não contavam com nenhum amparo legal, o arcebispo preocupou-se em mobilizar a opinião pública a seu favor e em dar-lhes uma assessoria jurídica. A Secretaria de Pastoral da Arquidiocese (SPAR), a Rádio Difusora de Goiânia e a Revista da Arquidiocese realizaram um trabalho de conscientização jurídica quanto aos seus direitos e como proceder para garanti-los.

Em 1981, houve uma ocupação no Jardim Nova Esperança, em Goiânia. Nela se registrou o confronto com a polícia que fez a desocupação do terreno. Três missionárias italianas, que fotografaram as cenas de violência, foram presas. Acionada, a Comissão de Justiça e Paz conseguiu libertá-las. Expulsos do local, os ocupantes reorganizaram-se e seguiram para o mesmo local, em procissão, e convidaram o diácono Oziel dos Santos para uma celebração. Durante o ato religioso, a polícia chegou, espancando e expulsando as pessoas. Preso, o diácono foi conduzido ao Departamento Estadual de Ordem Política e Social (DEOPS). Dom Fernando interferiu e o diácono foi solto (MENEZES, 2011).

Nesta noite de 28 de abril de 1981, quando a repressão tinha espancado violentamente o advogado Chico Montenegro e o padre Oziel, Dom Fernando foi de delegacia em delegacia, procurando saber se outros agentes pastorais estavam presos. “E, sem violência e sem medo, desvendava os planos dos grandes e incutia medo aos violentos” (MENEZES, 2011, p. 433).

Ainda entre outras ocasiões, defrontou-se com mais três situações agressivas: a ocupação do Jardim Nova Esperança, em outubro de 1979, a do Jardim Boa Sorte, em 1981 e, em 1982, a do Jardim Boa Vista (Vila Finsocial) (MENEZES, 2011).

Conforme destaca Menezes (2011), por essa postura em defesa dos pobres, foi taxado de “*chefe dos comunistas*”. Um deputado federal, membro do PC, dá esse testemunho: “Quando fui preso, estava sendo torturado no DAIC de São Paulo. Dom Fernando interveio, juntamente com Dom Paulo Evaristo Arns, exatamente no sentido de denunciar as torturas a que estava sendo submetido” (MENEZES, 2011, 433).



A Comissão de Justiça e Paz mobilizou a opinião pública para a libertação de presos ilegais, contra a tortura e o Esquadrão da Morte. A comissão transformou um trabalho de voluntários da paróquia de Vila Nova, que dava assistência aos detentos da Casa de Prisão Provisória, em pastoral carcerária, de âmbito diocesano.

Expressando o compromisso com os direitos humanos e a justiça, desejando a construção de uma nova sociedade, a arquidiocese de Goiânia participou, junto com os movimentos populares, do movimento *Diretas-Já*, exigindo a extinção do regime militar e a volta à prática do respeito aos direitos humanos, das garantias constitucionais e do zelo pelo bem comum (MENEZES, 2011).

Dom Fernando, em mensagem de Natal de 1984, fez mais uma denúncia contra a exploração dos pobres:

Vivemos no reino do ‘faz-de-conta,’ como se fosse possível esconder a evidência da exploração dos mais pobres, da fome, da miséria, da marginalização de multidões dos filhos de Deus e nossos irmãos. [...] A fome do pão material é o fruto amargo da injustiça, da riqueza mal distribuída, da mentira institucionalizada, das fraudes, dos roubos, dos assaltos, dos assassinatos. Como se tem roubado! Como se tem matado gente nesses últimos meses e até últimos dias, aqui mesmo em Goiás! Todos esses crimes, com requintes de perversidade, continuam impunes, como se nada acontecesse de anormal. Enquanto isso acontece, multiplicam-se os planos faraônicos de obras desnecessárias ou inoportunas, quer de pessoas ou grupos, quer do governo. Algumas delas podem ser consideradas oportunas e benéficas. Mas são aparentemente exagerados os gastos por ocasião das chamadas ‘inaugurações’, a ponto de darem a impressão de que o governo faz mais um ‘favor’ ao povo [...]. São expedientes que deseducam e exploram a gente simples e humilde, muitas vezes sem condições de discernir os direitos adquiridos à custa de suor e sangue” (SANTOS, apud OLIVEIRA, p. 84).

Nessa fala da homília, percebe-se que o discurso de Dom Fernando é marcado pela crítica contundente ao sistema político e econômico injusto gerador de desigualdades, miséria social e, ainda, a violência institucionalizada contra os mais pobres. O posicionamento do arcebispo é de protesto contra a violência física e a violência simbólica, que acontece através da manipulação por meio dos grandes espetáculos, visando enganar os mais simples e menos esclarecidos dos seus legítimos direitos.

A partir dessa leitura do contexto em análise, o arcebispo demonstra a necessidade das classes menos favorecidas terem conhecimento dos seus direitos e da sua importância. Portanto, um conceito chave do seu discurso, o da conscientização. Condição está necessária na formação dos religiosos e leigos, de todos os cidadãos para a atuação crítica e de denúncia no campo sócio-político.

Em 1984, foi deflagrado o movimento Diretas Já, que exigia o retorno das eleições diretas no País, que foi recusado com a derrota da Emenda Dante de Oliveira, no Congresso

Nacional, em 25 de abril deste mesmo ano. Nesse cenário, em 15 de janeiro de 1985, Tancredo Neves e José Sarney foram eleitos pelo colégio eleitoral, respectivamente presidente e vice-presidente da República. Tancredo morreu antes de tomar posse; Dom Fernando, em missa celebrada em sufrágio de sua alma, expressou que mantinha a esperança de uma sociedade melhor e incentivou os católicos a lutarem por ela.

Nesta missa, vamos nos unir em sufrágio de sua alma, mas, sobretudo, rezar pelo Brasil. Foi com essa intenção que convidei toda a Arquidiocese: para rezarmos juntos, nesta noite, porque há poucos dias mudou o governo. Mas não foi só o governo que mudou, mudou o sistema político que perdurou durante 21 anos. Está mudando a sociedade. Compete a nós seguir esse exemplo e aproveitar desta oportunidade, esta comoção que abraçou o País inteiro e não perdermos a oportunidade (SANTOS, 1985b, p. 272).

Esta atitude otimista e esperançosa em relação ao futuro de uma nova sociedade que se apresenta, caracteriza Dom Fernando como intelectual também da esperança, da reconstrução, da possibilidade, da mudança. Concepção esta que traduz um pensamento de que: o mundo é possibilidade e não fatalidade! A mudança do mundo implica a dialetização entre a denúncia da situação desumanizante e o anúncio de superação, no fundo, ‘o nosso sonho e o sonho cristão’.

#### 4.4 Dom Fernando e sua concepção de educação à frente do Seminário Santa Cruz

Desde a criação da diocese, a construção do seminário diocesano foi uma das grandes preocupações dos bispos de Goiás. O papa Leão XIII, em sua encíclica “*Sollicita Catholici Gregis Cura*”, de 15 de julho de 1826, conforme já mencionado, erigindo em diocese as igrejas de Goiás e Mato Grosso, diz textualmente:

Ordenamos mais que se erija em cada uma das duas Dioceses o Seminário Eclesiástico de meninos, conforme as instruções do Concílio de Trento, onde se instruem os novos clérigos para a disciplina da Igreja, por meio de leis úteis, sancionadas pelos bispos com que, antes de tudo, a piedade e depois a doutrina e a probidade floresçam, de sorte a se nutrirem as novas plantinhas em toda a parte, para o bem da Igreja, e crescerem dia a dia nas esperança de colher mais salutareos frutos (LEÃO XIII apud SILVA, 1948, p. 145).

Goiás, desde a criação da sua prelazia em 1745<sup>39</sup>, e da sua elevação à diocese no ano de

<sup>39</sup> A prelazia de Goiás foi criada em 6 de dezembro de 1745 pelo papa Bento XIV. Porém, somente em 1782, 37 anos depois, que se nomeou o seu primeiro bispo, Dom Frei Vicente do Espírito Santo que, entretanto, não tomou posse. Mais quatro bispos foram nomeados e também não assumiram. O que só veio acontecer de fato, com o 5º prelado nomeado Dom Francisco Ferreira de Azevedo, natural de Salvador Bahia, em 1818, que tomou posse por procuração em 1819, na pessoa do cônego Luiz Antônio da Silva e Souza. Foi o primeiro bispo a chegar na diocese em 21 de outubro de 1824 (79 anos após a sua criação), destaca-se que por sua deficiência visual severa lhe atribuiu o cognome de o *bispo cego*.

1826, ainda não possuía um seminário para a formação do seu clero; dependia de sacerdotes de outros estados para atender às necessidades espirituais dos seus fiéis. Sobre esse cenário, descreve o Cônego José Trindade da Fonseca e Silva:

Estamos em face de um dos mais importantes assuntos da igreja de Goiás. O Seminário, ou seja, a formação do clero. Um retrospecto seria de muita oportunidade. Entre as dioceses existentes estaria sem o seu seminário a igreja episcopal de Sant'Ana de Goiás, a mais longínqua e a mais pobre encravada no centro do Brasil. No Rio o seminário de São José, fundado em 1735; Mariana por D. Fr. Manoel da Cruz em 1750. No Pará, o Seminário de Santo Alexandre, fundado pelo Pe. Gabriel Malagrida, em 1751; em Pernambuco, o de Olinda, por D. José Joaquim da Cunha de Azevedo Coutinho, em 1799. O da Baía somente em 1811, Maranhão em 1833, São Paulo em 1856 e Cuiabá (com pouca duração) em 1836, por D. José António dos Reis (SILVA, 2006, p. 2013).

Após a criação da diocese através da bula que a erigia, determinava-se também a criação do seminário. Constata-se que a primeira tentativa de se dar à Diocese de Goiás um espaço formativo de futuros padres surgiu com a lei de 7 de julho de 1844, 18 anos após a criação da diocese e da determinação da encíclica papal. A referida lei foi criada na Assembleia Provincial diante do pedido de determinar por lei, do então presidente da Província D. José de Assis Mascarenhas, a criação da cadeira de Teologia, à qual se unisse a já criada (1836) cadeira de Filosofia Racional e Moral.

Conforme destaca Silva (2006), o *não* se transformou em realidade. O que se realizou somente em 1860, com a palavra da Corte que vinha para criar de fato o Seminário Episcopal de Goiás. Tratava-se do Decreto nº 2.543, de 3 de Março daquele ano, que declarava “Hei por bem decretar o seguinte:

Artigo 1º) Ficam creadas no Seminário Episcopal da Diocese de Goiaz as seguintes cadeiras: De Geometria e Língua latina. De Francez. De Rhetorica e Eloquencia sagrada. De Philosophia Racional e Moral. De Theologia Moral. De Theologia Dogmatica. De História Eclesiástica, Instituições canônicas. De liturgia e Canto Gregoriano.

Artigo 2º) Os lentes<sup>40</sup> das cadeiras creadas terão o ordenado annual de um conto e dusetos mil réis, com a exceção do de Liturgia e Canto Gregoriano, que vencerá somente o de um conto de réis.

Artigo 3º) Os lentes e os compendios serão propostos pelo Bispo e aprovados pelo Governo. Durante os tres primeiros annos serão considerados interinos.

Artigo 4º) Enquanto não houver substitutos os Lentes se substituirão reciprocamente em seus impedimentos e faltas, segundo a ordem marcada pelo Bispo, descontando-se um terço do ordenado do substituído em favor do substituto. João Lustosa da Cunha Paranaguá, do Meu Conselho Ministro da Secretaria do Estado dos Negócios da Justiça, assim o tenha entendido e faça executar. Palacio do Rio de Janeiro, em tres de Março de mil oitocentos e sessenta, trigésimo nono da Independencia e do Imperio. Com a Rubrica de S. M. o Imperador. João Lustosa da Cunha Paranaguá” (SILVA, 2006, p. 216-217).

---

<sup>40</sup> Segundo o Dicionário da língua portuguesa Infopédia, Dicionário Porto Editora, 2020: do latim legente- “que se lê”, professor catedrático. No Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa, FERREIRA, Aurélio, 1988, p.390: professor de escola superior ou secundária.

O Seminário Santa Cruz foi criado oficialmente pelo decreto imperial datado de 3 de março de 1860, portanto, 115 anos depois da ereção da diocese de Goiás. Naquele dia, a liturgia da Igreja celebrava a festa de identificação da Cruz de Jesus Cristo, encontrada nas escavações realizadas por Santa Helena (mãe do imperador Constantino), no monte Calvário. O decreto foi assinado pelo imperador Dom Pedro II.

Dom Domingos Quirino de Souza, 2º bispo da então diocese, ao tomar posse em 1860, mesmo frente às enfermidades que o oprimiam, estabelece a necessidade da instalação do Seminário e, em uma das suas portarias, já dava instruções sobre os requisitos necessários para um bom candidato ao seminário.

Ainda nessa soma de esforços para a criação desse espaço de formação, o então presidente da Província, General Couto Magalhães, em seu relatório à Assembleia em 1863, cobrava a falta deste instituto e propôs que este fosse logo criado e anexado o Liceu ao Seminário. Em 1868, a Assembleia, no mesmo movimento e desejo de consumir a obra amparada pelas atenções do governo central, votou um crédito especial de nove contos de réis anuais para o custeio do professorado do Seminário a se fundar na Capital da Província. Conforme destaca Silva (2006), foi autor do projeto o goiano Filipe Cardoso de Santa Cruz<sup>41</sup>. Gesto que mais tarde vai ser lembrado, em sinal de gratidão, para o nome de *Seminário de Santa Cruz*.

Com verbas acumuladas após anos, o Ministério do Império autorizou o governo da Província à compra de um prédio. Sobre isso destaca Silva:

E esta aquisição recaiu no velho solar, onde hoje se quartela a Força Policial do Estado de Goiás. Neste prédio tentou Dom Domingos fundar o Seminário, mas o seu governo rápido e a sua pouca saúde não lhe facilitaram a consumação da obra. Com a guerra contra o Paraguai, o edifício destinado ao Seminário foi requisitado pelo Ministro da Guerra para nele se aquartelarem as forças destinadas à campanha contra Solano Lopez, depositando-se, entretanto, na Tesouraria da Fazenda a importância de vinte contos de réis, por ordem expressa do Ministério do Império, a quem competia cuidar dos negócios eclesiásticos. É com esta verba que mais tarde Dom Joaquim viria adquirir de fato o prédio para o Seminário de Goiás. Em 1868 o presidente da Província Gomes de Siqueira propõe, com insistência, que seja suprimido o Liceu e se instaure o Seminário (SILVA, 2006, p. 218).

---

<sup>41</sup> Nasceu em 26 de Maio de 1773, em Vila Boa de Goiás e faleceu em 1868 nesta mesma cidade. Foi um importante militar e político goiano. Ocupou os cargos de conselheiro municipal, deputado e governador das Armas por três vezes. Em 1820, passou a integrar os movimentos intelectuais que pretendiam a proclamação da independência do Brasil na província de Goyaz. É considerado o precursor da independência do Brasil em terras goianas. Foi preso em 20 de agosto de 1821 por participar do movimento de golpe contra o capitão e governador provincial de Goiás, Manoel Lácio Sampaio. O general lutou também pela separação de Goiás, hoje, o Estado do Tocantins. Sua colaboração foi muito importante para o progresso de Goiás. Teve a ideia de construir uma escola de medicina e farmácia em Cavalcante. Recebia autoridades importantes na sua fazenda, como John Emmanuell Polhl quando esteve no Brasil. Era culto e falava bem o francês.

Dom Joaquim, assumindo a diocese sem residência e o prédio próprio para o seminário, em sua carta pastoral datada em 3 de janeiro de 1868, demonstra sua prioridade em conseguir candidatos ao sacerdócio no primeiro ano de contato com seu povo. Neste documento, o Bispo comunica sua viagem ao Estado do Pará sendo o principal motivo da viagem tratar com o então Bispo daquela diocese sobre a ida de meninos para os seminários da Europa. Bem como, ali conseguir meios para montar o Seminário Episcopal em terras goianas. Por fim, ressalta ainda sua ida ao Rio de Janeiro para solicitar ao Imperador a necessidade de se implantar a educação do clero de sua Igreja, ação considerada como de extrema urgência, levando em conta o grande número de paróquias da diocese desassistidas por falta absoluta de sacerdotes.

Do Pará, Dom Joaquim foi ao Rio de Janeiro, conforme adiantava na sua carta pastoral e voltou com a ideia concretizada da fundação do Seminário. Após entendimentos com o Ministro do Império, Conselheiro Paulino José Soares, definiu-se que deveria comprar o prédio, onde morou e morreu o primeiro bispo de Goiás, Dom Francisco Ferreira de Azevedo, prédio que, embora pertencente anteriormente à Mitra de Goiás e cuja construção veio de 1828 a 1830, foi incorporado ao espólio do prelado por uma inqualificável inadvertência das autoridades civis e eclesiásticas daquele tempo (SILVA, 2006).

Em 9 de dezembro de 1870, chegava o comunicado do Ministério do Império para efetuar a compra, fato que se efetuou em 18 de janeiro de 1871, realizando a cerimônia da lavratura da escritura entre os remanescentes de Dom Francisco e a Mitra de Goiás, pelo seu Bispo diocesano. Sobre esse período da fundação e estruturação desta sonhada e sofrida instituição de ensino Silva destaca detalhes:

Com a verba de dois contos e quinhentos adaptou-se o velho Paço Episcopal aos moldes de uma casa de estudos. As carteiras e as camas custaram um conto e quatrocentos mil réis. A água para servidão do Seminário foi dada de modo oficial pelo Presidente da Província, água vinda diretamente do histórico Chafariz, que relembra a operosidade de Cap. General Jose de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho, em 1778 e construído no local, onde existiu o começo da Capela de Nossa Senhora da Boa Morte e daqui a origem do nome: “Fonte da Boa Morte” (SILVA, 2006, p. 221-222).

A inauguração oficial do Seminário Santa Cruz aconteceu no dia 6 de janeiro de 1872 (dia dos Santos Reis), 12 anos após a publicação oficial do decreto do Imperador. Foi seu primeiro reitor o padre Nicolau de Almeida Pinto Vieira, auxiliado pelo próprio Bispo na administração das aulas, e os padres Guilherme Nunes de Oliveira, Angelo Tardio; também, por Dr. Joaquim Rodrigues de Moraes Jardim e um estudante. O número de matrículas iniciais atingiu, entre internos e externos, o total de 38 estudantes; destes, 16 eram pobres e educados gratuitamente. Em 1876, o número subiu para 59 alunos. Nessa época, a instituição não acolhia

somente candidatos ao sacerdócio, mas também outros alunos que queriam aproveitar a qualidade deste ensino (SILVA, 2006).

Em 1879, com a saída de Dom Joaquim para a Bahia, o presidente da província Luiz Augusto Crespo suspendeu o pagamento dos professores. Segundo Silva (2006), “No governo de Luiz Augusto Crespo acontece uma forte crise no setor de ensino em Goiás. Este político sonega a vitaliciedade aos professores de tirocínio e suprime a verba que garantia, em boa parte, a subsistência do Seminário (fecharam-se em Goiás 31 escolas primárias)” (SILVA, 2006, p. 222).

Frente ao corte de verbas, a transferência de Dom Joaquim para a diocese da Bahia, somada ainda ao descaso do Presidente da Província e do governo da Corte ocorreu o fechamento do Seminário de Santa Cruz. Tal fato aconteceu em 18 de junho de 1879, quando o *Correio Oficial* publicava o relatório do governo da Província, documento este que era o epílogo da primeira fase do Seminário de Goiás. Assim descreve parte deste texto oficial:

Meu illustre antecessor anunciou-vos que seria fechado o Seminário Episcopal por não haverem concorrências ás cadeiras e ter havido ordem para suspender o pagamento dos vencimentos dos professores interino, findo o praso marcado no concurso. De facto, foram fechadas as portas do estabelecimento, cuja fundação tantos trabalhos e cuidados causou. Apenas ali funciona hoje a Escola primaria, conforme noticiei-vos. O predio ali comprado pelo governo por 20:000\$000, e nele fez grandes melhoramentos o virtuoso Arcebispo da Bahia, D. Joaquim Gonçalves de Azevedo, ex-Bispo desta Diocese. É pena que nesta vasta Província, estando sem pastores as freguezias e sendo tão difficil receber seus filhos ordens sagradas em outras, esteja fechado o Seminario. Tanto mais sensivel é esta falta, quando sabe-se que os sacerdotes de outras Provincias não vêm exercer o ministerio nesta. Desnecessário é fazer-vos considerações sobre os males que dahi resultarão. É sensivel a falta no seio da nossa população catolica” (RELATÓRIO CORREIO OFICIAL, 18 DE JUNHO DE 1879).

Em 1880, mesmo diante das dificuldades, Monsenhor Joaquim Vicente de Azevedo conseguiu reabri-lo. Com a chegada de Dom Cláudio José Ponce de Leão a Goiás, em setembro de 1881, iniciou-se novamente um período de crescente progresso para o Seminário Santa Cruz. Com a proclamação da República, em 1889, a separação da Igreja e do Estado, e em consequência da transferência de Dom Cláudio para Porto Alegre, foi trazido para a diocese Dom Eduardo Duarte Silva (5º Bispo de Goiás), que tomou posse em 1891, num período em que as paróquias mais antigas entraram em grandes dificuldades financeiras devido à separação entre as instituições. Dom Eduardo conseguiu recursos para transferir o Seminário para Ouro Fino<sup>42</sup>, em 1892. Sobre isso, descreve Silva:

---

<sup>42</sup> Oriundo do ciclo do ouro em Goiás, o arraial de Ouro Fino foi fundado em 1776 pela bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva (o filho), mais conhecido como Anhanguera. Alcinha que herdara de seu pai, que anos antes já havia circulado pelo sertão dos Goiás à procura das minas dos martírios. O arraial Ouro Fino manteve-se vivo até início da segunda metade do século XX, quando ruiu. Conforme destaca MELO, “Um fator que impactou

Ainda no primeiro ano de episcopado, D. Eduardo, no ardoroso afã de cuidar da formação de seu clero, concebe o plano de fazer em Ouro Fino, localidade amena, cognominada a Petrópolis goiana, o seu Seminário de campo ou casa de férias. Dois fatores levaram D. Eduardo a consumir a ideia: o clima quente da Capital e as constantes deserções dos seminaristas em época de férias, deserções estas causadas ou pelo desleixo dos pais ou pela falta da presença do Vigário em muitas freguesias. Para isso D. Eduardo adquire três pequenas casas no velho largo da Matriz de N. S. do Pilar e edifica seu Seminário de férias, construído com os auxílios que ele pessoalmente angariava na Europa, custando-lhe essa fundação, naqueles tempos (1892) apenas a importância de vinte e dois contos de réis. Também essa inovação veio agravar a crise política que, aos poucos, se formava contra esse bispo lutador, na Capital do Estado, proporcionando-lhe um clima de distância e de forte comentário, e sobretudo, preparando-lhe dias mais sombrios (SILVA, 2006, p. 333).

Em meio a um cenário de lutas políticas travadas na cidade episcopal de Goiás<sup>43</sup>, foram tantos os ataques e perseguições ao bispo que o próprio clero diocesano, residente na capital, percebendo a gravidade da situação, escreveu-lhe um documento em 13 de abril de 1896. Neste, os principais sacerdotes que ali serviam, como o Cônego José Iria Xavier Serradourada, o Vigário Geral do Bispado, padre Dr. Gercino de Oliveira, o Secretário do Bispado e Cônego Dr. Hypolito Costa, o Reitor do Seminário, entre outros, pediam ao senhor bispo que transferisse a residência episcopal e o seminário para Uberaba.

Sobre este escrito, conforme destaca Silva (2006, p. 344), “um dos documentos mais importantes da vida social e eclesiástica da Diocese de Goiás”, o clero discorre sobre as enormes dificuldades encontradas pelo então bispo à frente da sua diocese. Dentre estas, apontam: os ataques, difamações e perseguições por parte das principais lideranças política locais à sua pessoa; o dispendioso investimento financeiro ao seminário Santa Cruz como sua manutenção, porém, sem praticamente nenhum retorno; a resistência dos fiéis em aceitarem a doutrina ensinada pelo seu pastor maior, mesmo comprovado seu zelo pastoral e dedicação ao seu rebanho confiado. Frente a este cenário, solicitam a Dom Eduardo:

A vista de quanto acaba de expor, Exmo. Sr. Bispo, o clero desta Capital é de parecer que V. Excia. não pode e não deve continuar a residir aqui, pois, consideram e julgam que a Capital de Goyaz acha-se de certo modo incompatibilizada para ter em seu seio um Bispo. O anno passado o povo da cidade de Uberaba<sup>44</sup> conhecedor do quando

---

fortemente para o abandono do local foi a saída do Seminário de Santa Cruz, que se instalou em Bonfim- hoje Silvânia, e também a queda da ponte sobre o rio Uru, fazendo com que a estrada para a cidade de Goiás (antiga Vila Boa, capital) fosse desviada, passando por fora de Ouro Fino (MELO, 2010, p. 127-28).

<sup>43</sup> O contexto era marcado pela luta política entre dois grupos: De uma lado o governo Bulhões, anticlerical, que manteve o poder político na província de 1878-1912, nesse período aliado à família Caiado que assume como principal força a partir de 1912-1930, e, de outro, as figuras combativas de Cônego Inácio Xavier da Silva e Pe. Ribeiro da Silva. Destacando-se ainda que, de um lado estava o *Jornal de Goiás* e de outro a *Gazeta Goiana*. Entre estes dois focos de luta pelo domínio político encontrava-se D. Eduardo, que acabou sendo afetado por hostilidades e perseguições de ambos os lados.

<sup>44</sup> O povoado de Uberaba foi fundado em 1809 por Antônio Eustáquio da Silva e Oliveira (Sargento-Mor comandante da Companhia de Ordenanças do Distrito do julgamento do Desemboque da Capitânia de Goiás) e surgiu a partir da migração de famílias que deixaram as esgotadas minas de ouro e fracas terras para a agricultura

sofria V. Excia aqui, offereceu-se muito generosamente para dar a V. Excia. Allivio a tantos males. Ousamos portanto, esperar de V. Excia. que não regeitará a piedosa offerta dos uberabenses e que V. Excia. dentro em breves dias tranfirirá a Residencia Episcopal e o Seminário Diocesano, e desde já garantimos a V. Excia. que estamos promptos a acompanhar a V. Excia para essa cidade. Goyaz, 13 de abril de 1896 (SILVA, 2006. p. 347).

Após esse documento do clero, meses depois, Dom Eduardo decide deixar Goiás e passou a residir em Uberaba, na época também território da diocese. Sobre este fato, escreve Dom Eduardo na sua carta pastoral datada em 14 de setembro de 1896, na qual anunciava a transferência da residência episcopal de Goiás para Uberaba:

Nestes últimos mezes então tantans teem sido nossas penas, nossas ancias teem-se avolumando tanto em nosso coração, nosso espirito tem-se visto tão oprimido pelas aflições, que na iminência da tristeza e no summo da dor, por vezes temos exclamado: *“tribulatio et angustia invenerunt me”* (DOM EDUARDO apud, SILVA, 2006, p. 344).

Com a transferência da residência de Dom Eduardo para Uberaba, e dos estudantes seminaristas, o Seminário ficou fechado, sendo depois ocupado pelos correios. Com a criação da diocese de Uberaba em 1906, Dom Eduardo foi nomeado seu primeiro bispo.

Em 1907, Dom Prudêncio Gomes da Silva chegou a Goiás e tomou posse da diocese com o claro objetivo de reabrir o Seminário. Em 1911, já estudavam no seminário Santa Cruz, de forma improvisada, 63 estudantes. Em 1914, os padres da congregação do Verbo Divino assumiram a direção desta instituição de ensino.

No ano de 1917, uma nova crise levou o seminário a fechar suas portas mais uma vez. Dom Prudêncio decidiu vender o prédio da cidade de Goiás para a União, porém, não teve tempo de realizar. Morreu durante uma visita pastoral à cidade de Posse, em agosto de 1921 (SILVA, 2006).

Em 1922, Dom Emanuel Gomes de Oliveira assumiu a diocese de Goiás. Em meio a grandes dificuldades financeiras e também da saída dos padres do Verbo Divino da direção do Seminário. Dom Emanuel decidiu transferir o Seminário para Bonfim (hoje Silvânia), onde funcionou provisoriamente na casa de Dona Joaquina. Em 1941, começaram as aulas no prédio novo, construído numa colina próxima à estação da estrada de ferro, localizado a uma distância

---

da Capitania de Minas e de Goiás (Desemboque), em busca de terras férteis para a agricultura e pecuária. De acordo com o Alvará de D. João VI data de 04/04/1816, “Uberaba tem sua origem na ocupação do Triângulo Mineiro que ficou sob a jurisdição de Goiás até 1816 quando região passou a pertencer a província de Minas Gerais”. Em 22 de fevereiro de 1836 foi elevada à categoria de município. Pertencendo juridicamente à sede da Igreja de Goiás, a fundação da Diocese iniciou por volta de 1896, com Dom Eduardo Duarte Silva, então Bispo de Goiás que, transferindo a sede episcopal para esta cidade, em 1902 solicitou ao Papa Pio X a criação da Diocese de Uberaba. Fato este que ocorreu em 29 de setembro de 1906. Dom Eduardo Silva tomou posse em 24 de maio de 1908, sendo seu primeiro Bispo.



de seis quilômetros da cidade.

Com a criação da Arquidiocese de Goiânia, em 1956, Dom Fernando Gomes, seu primeiro arcebispo, estabeleceu como meta do seu episcopado o que era, para a época, o mais audacioso projeto físico e de maior investimento econômico da Igreja de Goiânia, a construção do prédio do Seminário Santa Cruz.

Durante o período de construção do novo prédio, com o apoio dos frades franciscanos, o seminário funcionou nas dependências do Colégio São Francisco, em Anápolis, no ano de 1962. No ano seguinte, todos os seminaristas foram estudar no seminário Maria Imaculada, na cidade de Brodósqui, na arquidiocese de Ribeirão Preto.

Em 1964, os seminaristas que faziam o ginásio retornaram para Goiânia e foram morar no prédio ainda em construção, funcionando até 1967. A partir daí, as atividades de formação do clero ficaram interrompidas até por volta de 1975. Em 1974, por ocasião do jubileu de prata de ordenação sacerdotal de Dom Antônio Ribeiro, bispo auxiliar de Goiânia foi realizado um trabalho de promoção vocacional na arquidiocese, cujos frutos possibilitaram a reabertura do Seminário. Dom Antônio visitou as paróquias da Arquidiocese, falando sobre a vocação sacerdotal. Com seu testemunho, despertou em alguns jovens o desejo de entrar para o seminário.

Em março de 1976, com 18 jovens, teve início a experiência do *Seminário Maior*, oferecendo estudo de Filosofia e Teologia. O próprio arcebispo Dom Fernando passou residir com os seminaristas, pois nenhum padre consultado aceitou a tarefa. Neste período, funcionava na Rua 19, no Centro de Goiânia, no Edifício Dom Abel, no primeiro andar, hoje sede da CPT.

Em 1983, o Seminário foi para as suas atuais instalações, no antigo CTL (1959). A partir desse ano, passou a acolher os seminaristas do Seminário Interdiocesano São João Maria Vianney. Dom Antônio Ribeiro e Dom Washington Cruz deram continuidade ao serviço de animação vocacional.

Desde a sua criação na cidade de Goiás, em 3 de março de 1860 (sendo a segunda instituição de ensino criada na província, ainda existente, após o Liceu, criado em 23 de fevereiro de 1847), o Seminário Santa Cruz vem desempenhando um trabalho marcado por conquistas e também de dificuldades na área de formação. Durante estes 158 anos de existência, preparou homens que se ordenaram padres e outros que seguiram rumos diferentes. Alguns se destacando no campo religioso da literatura e da política. Nesse aspecto, pode-se considerar o importante papel e a sua contribuição na formação intelectual e sociocultural de um grupo de goianienses sobretudo entre o final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX.

Criado a princípio para acolher e formar futuros padres, o seminário também passou a

receber meninos que não desejavam seguir a carreira eclesiástica sendo estes, geralmente, oriundos de famílias abastadas que depois seguiam para o Rio de Janeiro e São Paulo onde realizavam a formação superior. Faz-se importante destacar que, de centenas de alunos que estudaram nesta instituição centenária, poucos alunos se destacaram e tiveram visibilidade de suas atuações como agentes públicos e intelectuais. Portanto, esse cenário não atesta que o princípio formativo do seminário com sua intenção pedagógica era de fato formar intelectuais e cidadãos politizados preparados para servir na sociedade.

O que pode se inferir também é que o Seminário, como outras instituições educativas da época, embora recebessem em seu público estudantes oriundos de setores populares como caráter filantrópico, sendo estes os que almejavam a carreira eclesiástica, o seu público principal era de famílias privilegiadas do Estado de Goiás, contribuindo assim para a sua formação e atuação nos campos políticos e culturais, reproduzindo o capital cultural e social de suas famílias de origem.

#### **4.5 Dom Fernando e sua concepção de educação**

A trajetória de vida e a posição intelectual de Dom Fernando, conforme já mencionado, revela sua preocupação e luta constante pela educação. Isso se constata pelo fato de ter criado, por onde passou, colégios, seminário e até universidade. Após seus estudos na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, retornou como padre e foi atuar na cidade de Cajazeiras, Paraíba. Em 1933, foi nomeado diretor do Colégio Padre Rolim. Anos depois, em 1937, sendo transferido para a cidade de Patos, sua terra natal, ali fundou o Colégio Cristo Rei e o Ginásio Diocesano.

Dom Fernando assumiu a arquidiocese de Goiânia no dia 16 de junho de 1957. Em 6 de abril de 1958, nove meses após ter chegado à capital, o arcebispo divulgou sua primeira mensagem de Páscoa. Neste documento, apresenta aos católicos três grandes e principais objetivos do seu episcopado. Dentre estes, dois, são relacionados diretamente à educação. Sendo estes: a) união das forças Católicas da arquidiocese, a fim de se coordenarem os objetivos comuns relacionados à fé e à moral; b) fundação da Universidade Católica, para a intensificação do apostolado do pensamento, especialmente entre os jovens; c) construção do seminário que julgou ser a mais urgente necessidade da arquidiocese.

Neste primeiro escrito do arcebispo sobre educação, ele aborda sobre a importância da universidade:

Nas páginas acima, pomos em relevo a responsabilidade da Igreja e dos Católicos, na hora presente. Se queremos ser dignos da missão que nos foi confiada, devemos

intensificar o apostolado do pensamento, isto é, encher de ideias nobres e elevadas a inteligência e o coração da juventude. É este o papel da Universidade. Por ela, a Igreja salvou o mundo do barbarismo. Por ela, bem orientada, centro de cultura e irradiação de virtudes, a Igreja salvará novamente o mundo do materialismo contemporâneo, fazendo triunfar a verdadeira ciência e os autênticos valores do espírito (SANTOS, 1982, p.20-21).

Aqui se faz importante destacar que ao agente religioso católico, configura-se o do intelectual tradicional que continua defendendo a moral tradicional e visa reproduzir os valores vigentes da sociedade. Enquanto que, na visão de Gramsci, cabe ao intelectual orgânico, por meio da educação, contribuir para o processo de construção de uma nova cultura e de um nova moral que levasse o homem à emancipação. Entretanto, no que diz respeito à questão moral e dos costumes, Fernando se manteve como um intelectual orgânico da própria Igreja Católica, contribuindo para a renovação da instituição dentro das possibilidades e dilemas de sua estrutura. Nesse, sentido sua concepção de educação e de sociedade estavam em sintonia com a estrutura da igreja de seu tempo, como visto no capítulo dois desta tese, que aborda sobre a educação nos documentos do Concílio Vaticano II. Assim, em relação à moral, na concepção de Dom Fernando, percebe-se que sua perspectiva está de acordo com a visão defendida pela Igreja, na conservação e reprodução dos princípios morais, sobretudo no aspecto da sexualidade e familiar, porém, mais aberta e comprometida com os menos favorecidos e com a transformação política e econômica da sociedade.

Nota-se ainda a educação, por meio da universidade, como estratégia política usada pelo arcebispo, visando manter a influência ideológica da Igreja na sociedade, especialmente, a partir da juventude elitizada por meio do ensino superior. Campo este definido de grande interesse para a nova configuração de manutenção e permanência de influência da instituição católica no mundo contemporâneo.

Em relação ao materialismo, conforme verifica-se em outras narrativas, também se aplica como uma crítica ao capitalismo selvagem, consumista que reduz o ser humano ao seu poder de compra e consumo. Conceito de material como todo pensamento, ação ou corrente que desvaloriza a dimensão espiritual e religiosa do ser humano.

Dom Fernando encontrou em Goiás ampla rede de escolas católicas, criadas por seu antecessor, Dom Emanuel Gomes de Oliveira, então bispo da diocese de Goiás. A partir destas, estabeleceu como meta completar a obra da educação no estado, com a criação da Universidade Católica de Goiás, projeto que conseguiu efetivar em 1959. Como mantenedora desta instituição superior de ensino, criou a Sociedade Goiana de Cultura (SGC), em 1959. Certamente, a UCG, foi o maior projeto de Dom Fernando para ampliar a atuação e presença da Igreja na sociedade, juntamente com as atividades no setor da comunicação, como: a Revista da Arquidiocese e a

Rádio Difusora<sup>45</sup>.

A partir da visão gramsciana, os meios de comunicação e, de modo especial, a educação é considerada importantes instrumentos para a implantação da hegemonia de um determinado grupo sobre outro. Nesse sentido, a Igreja Católica, desde a Idade Média, com a criação sobretudo das universidades na Europa, e, a partir de 1920, com o projeto de restauração religiosa do Papa Pio XI, estabeleceu como prioridade a formação da elite católica no Brasil com a criação de escolas e universidades como forma de garantir e aumentar seu espaço de poder e influência político-ideológica na sociedade, força essa que havia sido perdida com a separação entre Igreja e Estado.

Será, portanto, orientado por esse projeto de neocristandade nascido da preocupação da Igreja com a crescente laicização da sociedade que Dom Fernando irá implantar escolas e a universidade em Goiás. Instituição educativa que surge tendo como um dos seus principais propósitos, conforme evidencia em sua fala sobre a criação da Universidade Católica, a restauração da tradicional ordem cristã. O que caracteriza tornar a Igreja mais presente na sociedade moderna, combatendo, sobretudo, correntes seculares como o materialismo.

Preocupado também com o grande número de adultos analfabetos na época, Dom Fernando valeu-se do convênio entre o Ministério da Educação e Cultura e a CNBB para a execução do *Movimento de Educação de Base* (MEB), em 21 de março de 1961. Projeto esse que foi realizado por meio de Escolas Radiofônicas nas áreas subdesenvolvidas do Nordeste, do Norte e do Centro Oeste. Sobre este projeto de educação, destaca o arcebispo:

A solene declaração do Exmo. Sr. Presidente da República [Jânio Quadros], em memorável solenidade no Palácio do Planalto, no dia 21 de março do corrente ano [1961], por ocasião da assinatura do referido Convênio, despertou o mais vivo interesse e a esperança de que, afinal, chegou a hora da libertação para milhares de irmãos nossos que gemem sob os grilhões do analfabetismo e do subdesenvolvimento. Concitamos as autoridades, as instituições e as famílias a prestarem sua mais decidida e generosa colaboração ao Movimento que, em Goiás, se organiza sob a sigla “SETERGO”, isto é, Sistema Educacional Tele-Radiofônico de Goiás (SANTOS, 1961, p. 288).

Percebe-se nesta narrativa do arcebispo, a partir de palavras como libertação, analfabetismo, a concepção de subdesenvolvimento como consequência da falta de conhecimento, de educação. O conhecimento como um instrumento fundamental para o desenvolvimento integral e a emancipação do ser humano, portanto, para sua libertação sociopolítica. Aspecto este que revela a dimensão política da educação e sua importância, na

---

<sup>45</sup> A Rádio Difusora AM, foi adquirida pela arquidiocese de Goiânia em 1958. Diante da pressão do regime à emissora por causa da posição de Dom Fernando, por questão de segurança e prudência, ele ofereceu a Rádio aos padres paulinos. Estes não podendo compra-la, foi vendida aos padres redentoristas, em 1971.

visão de Dom Fernando, no processo de construção de uma nova sociedade.

Por meio da Rádio Difusora, chamada de Rádio Educadora, Dom Fernando implantou na arquidiocese o ensino educativo de base pela Escola Radiofônica. Para isso, criou em 22 de março de 1961, o Sistema Educacional Tele-Radiofônico de Goiânia (SETERGO). O resultado imediato dessa iniciativa foi a criação das Escolas Radiofônicas de Goiânia e, posteriormente, pelo interior do Estado, por Dom Fernando. Em 14 de setembro de 1961, o arcebispo benzeu as instalações das Escolas Radiofônicas da Arquidiocese e proferiu a aula inaugural do Movimento de Educação de Base, pelo Rádio.

Sobre esse acontecimento descreve a revista da arquidiocese:

Às 18,30 horas, presentes autoridades civis, eclesiásticas e diversas outras pessoas, o Arcebispo Dom Fernando Gomes oficiou a bênção litúrgica das instalações, no segundo andar do edifício da Rádio Difusora, dirigindo-se em seguida para o salão de reuniões onde presidiu a mesa diretora dos trabalhos inaugurais das Escolas Radiofônicas (REVISTA DA ARQUIDIOCESE, 1961, p. 623).

No ensejo, a Diretora das Escolas, senhora Maria Helena de Sousa, fez uma palestra inicial. Nesta, apresentou a finalidade do projeto e fez questão de destacar a importância dos esforços dispensados pelo arcebispo Dom Fernando e do seu trabalho realizado em favor da implantação do MEB, agora instalado em Goiás (REVISTA DA ARQUIDIOCESE, 1961, p.623).

Em seguida, Dom Fernando, autor e patrocinador da iniciativa, discorreu sobre a eficiência do novo método de ensino, através das ondas sonoras do Rádio. Destacou a necessidade urgente de seu funcionamento naquele momento, especialmente no estado de Goiás, que contava com mais de trezentas mil crianças que não frequentavam escolas pela falta de estabelecimento de ensino. Afirmou que a iniciativa das Escolas Radiofônicas, destinadas a formar os adultos, não só alfabetizando-os, mas, proporcionando-lhes os meios para uma existência humana e cristã, sendo uma iniciativa da Igreja, contava também com a colaboração de toda a sociedade que deveria olhar para os problemas mais angustiantes da região Centro-Oeste do país.

Esclareceu, ainda, que a Igreja tinha uma mensagem para os povos. Ensinando a viver de um modo mais humano. Desejava que todos soubessem olhar os seus destinos eternos e empregar os meios ao seu alcance para conseguir a felicidade suprema.

Por fim, por meio dos microfones da Rádio Difusora, que transmitiu do local a solenidade, terminou sua fala na aula inaugural no salão de reuniões do SETERGO. Conclamando a todos para um conagração geral em favor da educação no território de sua arquidiocese. “Convocamos a todos para que, renunciando ao individualismo, a má fé e aos

preconceitos façamos com que Goiás cresça nas asas da instrução” (SANTOS, 1961, p. 625).

Conforme relata a Revista da Arquidiocese, as Escolas Radiofônicas de Goiânia contando com a matrícula de perto de mil alunos, funcionavam diariamente no horário de 18h30 às 19h30, retransmitidas pela Rádio Difusora, na frequência de 1520 Kcls. Depois passou a funcionar com o novo transmissor com potência de ondas ampliadas (REVISTA DA ARQUIDIOCESE, 1961).

A Câmara municipal de Goiânia assim se manifestou:

Vem alcançando êxito sem precedentes a iniciativa de Dom Fernando Gomes que organizou em Goiânia as Escolas Radiofônicas. Em todos os setores da vida social tem sido despertado grande interesse a promoção, dada a sua importância e contribuição para a erradicação do analfabetismo em nosso Estado (apud, REVISTA DA ARQUIDIOCESE, 1961, p. 625).

A concepção de educação de Dom Fernando também pode ser percebida na sua posição de apoio às greves dos professores do Estado e do município de Aparecida de Goiânia, à reconstrução da UNE, participação como paraninfo de várias turmas e cursos de formandos das duas universidades, abertura de aula magna de ano letivo e homília na UCG para professores, funcionários e alunos.

No dia 10 de maio de 1979, na reunião Pastoral mensal com a presença de padres, religiosos (as), leigos (as), representantes das paróquias, comunidades, instituições e comissões, realizada no CTL, uma comissão do *Movimento de Valorização do Professor* foi recebida em plenário para expor as reivindicações apresentadas ao Governador do Estado e ao prefeito de Goiânia e pedir o apoio da Igreja. Sobre isso, destaca Dom Fernando: “Em nome dos presentes, agradei a visita e a confiança dos professores goianos, por considerar justos e oportunos os objetivos do Movimento. Consultei o Plenário, que aprovou por unanimidade o apoio que a Arquidiocese deve dar aos que se dedicam à educação e cultura em nosso meio” (SANTOS, 1982, p. 119).

Após essa reunião, Dom Fernando, em uma mensagem escrita em 15 de maio de 1979, defende a causa dos professores e faz uma forte crítica às autoridades políticas: “Como explicar que haja tanto dinheiro para alimentar o gigantismo de certas obras públicas, num País como o nosso, enquanto boa percentagem do funcionalismo não dispõe do necessário para viver e manter a família?” (SANTOS, 1982, p. 119). Com essa interrogação, Dom Fernando explicitava a indignação do povo goiano, que, em sua imensa maioria, aprovava a greve dos professores do ensino público de primeiro e segundo graus.

Neste discurso se faz importante destacar a concepção do arcebispo sobre o conceito de desenvolvimento e suas reais consequências na vida prática das pessoas. Dom Fernando foi

escolhido pelo Papa Pio XII como arcebispo de Goiânia com a finalidade de expandir a presença e o poder da Igreja em uma região que era alvo de imigrações e de grandes projetos políticos e econômicos.

O arcebispo não possuía a ideia de um mundo imutável ou a uma visão negativa do progresso e das ações humanas. Apreciou os “frutos da ciência e da técnica” e julgou oportuno o “conforto” que eles proporcionam à humanidade”. Teve uma visão positiva do progresso e não o viu como pecaminoso. Não é pecado o “uso das coisas feitas por Deus para o homem” e nem o “uso daquilo que o homem faz como colaborador de Deus” ao completar a obra da criação. O homem que transforma o mundo e a natureza, mediante o uso da técnica e da ciência, foi tido como um colaborador de Deus e não um opositor; adquiriu, portanto, um papel quase divino. Dom Fernando mostrou ter uma compressão histórica da Igreja em relação aos dilemas de seu tempo, sendo papel dela aproximar-se e estar atenta à realidade, pronta a descobrir a missão que lhe competiria naquele contexto.

Em 1980, os professores voltaram a entrar em greve por melhores salários e melhoria das condições de ensino. No espaço de um mês, Dom Fernando divulgou três notas de apoio ao movimento. A primeira, de 28 de fevereiro, conclama os professores a se manterem unidos, “sem medo e sem violência, até que o erário público compreenda que não é um favor, mas um dever, distribuir com justiça e equidade os recursos arrecadados” (SANTOS, 1982, p. 123). Nesta nota ainda destaca:

Antes eram os pretextos de ilegalidade ou de falta de recurso para pagarem de maneira condigna os que se dedicam ao ensino nas escolas públicas e conveniadas. Agora são manobras pouco condizentes com o comportamento dos que exercem cargos públicos: ameaças de rescindir convênios; demissões e outras agressões contra os professores indefesos, pretextos mesquinhos de ordem política, à guisa de retorno ao sistema da arbitrariedade; finalmente, falta de cumprimento da palavra empenhada. [...] Creio que está passando a hora de abusar da paciência [sic] dos que sofrem as consequências da desconsideração pelos direitos alheios, não só do pobre ou carente, como dos que trabalham como funcionários do próprio Estado, como é o caso dos Professores. Não tenho a intenção de criar problemas, nem de me opor à Autoridade constituída. Por outro lado, não seria fiel à minha missão pastoral, se calasse diante da opressão, da injustiça, do abuso do poder. [...] Coragem, pois, prezados professores! Da união de vocês, à luz da Verdade e da Justiça, depende não apenas o bem de vocês, como a formação das novas gerações. Confiem em Deus e em vocês mesmos, e contem com a solidariedade fraterna e efetiva dos autênticos valores da grande comunidade goiana. Dia por dia, cresce o número dos pobres, dos marginalizados, dos carentes de tudo, enquanto cada dia mais aumenta também a consciência do valor da dignidade de cada um deles. O exemplo dos professores unidos será mais um alerta do País que está disposto a tornar a sociedade mais humana e conforme com os valores de nossas mais caras tradições (SANTOS, 1982, p. 123-124).

A resposta do Governo à greve dos professores foi declarar o movimento “ilegal”, ameaçando os grevistas com o enquadramento da Lei de Segurança Nacional e demissões em

massa. Em um pronunciamento do dia 12 de março de 1980, Dom Fernando reafirma seu apoio aos professores e pede a Deus que “os governantes ponham os pés na terra”:

A greve pacífica dos Professores parece estar servindo para o Governo revelar os verdadeiros propósitos da chamada abertura política. Enquanto, por um lado, foi sensivelmente modificado o rigorismo da censura, por outro lado agrava-se a represália contra os que procuram defender os direitos mais elementares dos cidadãos. Os meios de comunicação, sobretudo a televisão e o jornal, declara [sic], por exemplo, que a greve dos professores é “justa, mas ilegal” – a lei contra a justiça! Vão mais além. Afirmam que, se os professores não voltarem às aulas, serão enquadrados na Lei de Segurança Nacional. Quer dizer, serão indiciados em processos e possivelmente presos como criminosos. Confirma-se, deste modo, que a ideologia da Segurança Nacional, transformada em sistema político com valor absoluto, coloca o Estado acima da Nação e os detentores do Poder se constituem em senhores e possuidores até das pessoas indefesas, diante da arbitrariedade que se considera todopoderosa. Um quadro desolador. Afinal os Professores lutam pelo salário suficiente para o cumprimento de sua missão de mestres e até pelo direito de sustentar suas famílias. [...] Chegou a hora de apelar para o bom senso dos que governam o Estado. O povo é bom, generoso e quer participar. A resposta dos agentes do Governo é a opressão, nas mais sofisticadas formas, para gerar a confusão e o medo. Mas isso é um perigo, além de ser uma gritante injustiça (SANTOS, 1982, p. 126-127).

Frente à obstinação do governo do Estado em não atender às demandas da classe, e os professores ainda se mantendo em greve, a duras penas, Dom Fernando divulgou, em 25 de março de 1980, outra nota na qual critica a dureza das autoridades, advertindo: “Se o Governo persiste na sua obstinação, cega e imprudente, resta-nos a esperança de que chegará o dia do bom senso e da inteligência, em que os homens e as famílias de Goiás possam escolher homens capazes e moralmente dignos de conduzir o Estado pela estrada da Justiça, em busca do bem comum de seus cidadãos” (SANTOS, 1982, p. 129).

Os professores de Aparecida de Goiânia também realizaram movimento de greve em 1981, devido à retenção dos salários de vários meses. Dom Fernando divulgou, em 24 de abril daquele ano, uma nota de apoio aos professores desta cidade na qual destaca que era de sua competência, por força da missão que lhe foi confiada, prestar solidariedade aos professores carentes e protestar contra a injustiça. Que esta solidariedade e este protesto seriam inócuos se não juntasse a eles uma palavra de ânimo, de apoio, aos professores unidos, sem medo e sem violência, para que todos permanecessem unidos e firmes até que os que se consideravam donos do dinheiro do povo fizessem voltar o pão à mesa dos que se dedicavam ao ensino (SANTOS, 1982).

Por fim, ainda alertava que era tempo das autoridades competentes compreenderem que o povo, mesmo pobre, estava acompanhando a marcha do desequilíbrio social, sobretudo da corrupção administrativa que sufocava a todos. E que no caso de Aparecida de Goiânia não parecia haver falta de recursos para pagar em dia os professores, se havia muito dinheiro para



outros privilegiados. No final, ainda conclama o povo para que tomasse conhecimento desses acontecimentos, já generalizados, e discernisse os que mereceriam o voto dos cidadãos livres. Os que esbanjavam o dinheiro público em obras suntuosas e em propinas vultuosas e criminosas, se acautelassem e temessem as urnas honestas e dignas. Os que estivessem de mãos limpas e corações elevados se apresentassem com júbilo cívico para que o dinheiro do povo fosse empregado em benefício da educação, da saúde, com lealdade para servir, sem mentiras e calúnias, ao bem comum que não se obtém apenas com dinheiro, mas, sobretudo, com dedicação (SANTOS, 1982).

Conforme pode-se constatar nos discursos de Dom Fernando sobre a greve dos professores, seu posicionamento é de engajamento com a causa desses trabalhadores, atitude que se expressa na denúncia da opressão, da injustiça e do abuso do poder. Realidade esta que gera pobres e marginalizados na sociedade. Frente a isso, propõe a defesa dos direitos mais elementares dos cidadãos, a justiça à frente da legalidade e a formação de novas gerações. Aqui, porém, faz-se importante destacar que, categorias, sobretudo, como “justiça” e “verdade” que pressupõem uma atitude de contestação à opressão, abuso de poder, miséria, marginalização, mentiras e enganação estão a partir da concepção religiosa cristã do arcebispo e não da visão da filosofia e do marxismo, embora possa ter aproximação. Nota-se que o religioso reconhece a autoridade política alicerçado na justiça e na legalidade e com a participação do povo.

Em suas falas em relação aos professores, ressalta sua importância enquanto educador e do reconhecimento social e político deste agente para o pleno desenvolvimento da sociedade democrática. Frente à situação dos professores do não recebimento dos salários, exige a justiça como condição necessária para o bem-estar de todos os cidadãos. Ação esta que somente ocorrerá com os governantes exercendo a correta e justa distribuição de renda e eliminando a corrupção e os privilégios de classes.

O posicionamento em defesa dos direitos humanos e dos trabalhadores da educação expressa uma fé e vivência religiosa inserida profundamente no contexto sociopolítico do homem enquanto um ser histórico em todas as suas dimensões. Termos utilizados pela Teologia da Libertação e o arcebispo, como: igualdade, distribuição de renda e classe organizada, são conceitos também defendidos por grupos e líderes de ideologia socialista.

A concepção de Dom Fernando sobre educação e juventude também pode ser analisada a partir de sua posição frente ao pedido de apoio dos jovens estudantes de reconstrução da UNE. Após a visita de alguns jovens universitários ao arcebispo, solicitando o apoio da arquidiocese ao movimento que se processava em todo país em prol do ressurgimento da UNE, ele, após ouvir as reivindicações dos universitários sintetizou sua fala de apoio na expressão “acreditar,

e não desconfiar” (SANTOS, 1982).

Em 18 de maio de 1979, Dom Fernando divulgou um pronunciamento se manifestando em relação à reconstrução da UNE. Neste, afirma ter simpatizado com a maneira simples e sincera dos jovens falarem. Pretendendo a união dos estudantes a defesa de seus direitos, melhoria das condições do ensino universitários e a participação no estudo dos problemas nacionais.

Conforme destaca o próprio Dom Fernando, “Respondi que, em princípio, o pensamento da Igreja coincidia com esses objetivos. Tentaria dirigir-lhes uma palavra de incentivo relembando alguns pontos do próprio Magistério da Igreja, referente à juventude e à Universidade” (SANTOS, 1982, p. 1333).

Dom Fernando sugeriu que a nova UNE atualizasse seus métodos e não se afastasse dos seus objetivos almejados, não somente os universitários, bem como todos os que depositavam nestes as melhores esperanças da construção de uma nova sociedade. Em alguns pontos deste documento, o arcebispo manifesta sua concepção de universitário bem como também, a de universidade:

Se a nova UNE deseja merecer o apoio dos valores deste País, propomos aos universitários em geral alguns lembretes:

1. Que o universitário seja sujeito (e não objeto) do seu próprio desenvolvimento e também se coloque a serviço do desenvolvimento integral – e não meramente econômico – da comunidade (Cf. Puebla, 834)
2. Todo homem, como pessoa, tem direito inalienável a uma educação que corresponda ao seu próprio fim, caráter, sexo, e que se adapte à cultura e tradições nacionais. Ao mesmo tempo, se abra à convivência fraterna com outros povos, favorecendo a união verdadeira e a paz na terra (Concílio, GE, 1).
3. A Universidade deve formar verdadeiros líderes, construtores da uma nova sociedade. Isso implica, por parte da Igreja, dar a conhecer a mensagem do Evangelho nesse ambiente, e fazê-lo de maneira eficaz, respeitando sempre a liberdade acadêmica. [...] como conseguir dos universitários objetivos tão altos e dignificantes, se não dispõem de uma organização capaz de congregá-los e impulsiná-los, em todo o País? [...] Com relação aos estudantes, a atitude da Igreja não pode ser de guerra contra os universitário, mas de confiança e estímulo, para que eles mesmos assumam a sua promoção e busquem os caminhos que lhes parecem justos e atualizados para a construção do futuro condizente com nossa cultura e nossas tradições cristãs. [...] A verdade é que muita coisa mudou daí pra cá. Os universitários cresceram não apenas em número, como em consciência do seu valor e da sua dignidade. O atual governo dá sinais promissores, enquanto parece admitir caminhos mais abertos. Prefiro dar-lhe um crédito de confiança. Reconheçamos, porém, que é chegada a hora de acreditar também nos Estudantes. Impedir, com pressões psicológicas ou medidas de represália, as justas aspirações de se unirem para elevar o nível das Universidades e de participarem na busca de solução dos problemas nacionais seria uma atitude injustificável e temerária. Permitam lembrar o que disse na UFG, no dia 22.12.1977: “Sonho, como todos os que reconhecem ser o homem **‘centro e ponto culminante de todas as coisas’** (GS, 12), com a Universidade integrada ao Povo, participando de sua vida e fazendo com que o Povo também participe, de algum modo, da vida da Universidade. Esse intercâmbio de experiências, realizado com dedicação e amor, quebrará barreiras e preconceitos, revelará a inteligência e a capacidade criadora do homem simples e ensinará muita coisa que os laboratórios mais sofisticados não sabem nem podem descobrir”. Não vejo razão para o governo desconfiar dos

Estudantes ou opor-se ao ressurgimento da UNE. Será por causa da sigla, para mim altamente expressiva? Por que ver fantasmas nas sombras do passado? [...] Da parte da Igreja, é-nos grato reafirmar o que disse João Paulo II: “A Igreja vê na juventude uma enorme força renovadora”. “A Igreja é chamada a uma constante renovação de si mesma, ou seja, a um constante rejuvenescimento. Este serviço humilde deve fazer com que os pastores e os adultos da Igreja mudem qualquer atitude de desconfiança ou de incoerência para com os jovens. Vamos, pois, Universitários de Goiás e do Brasil, unidos! Com firmeza e esperança, sem ressentimentos ou preconceitos, sem medo e sem violência, que se restaure, não apenas a UNE, como sobretudo o espírito de comunhão e participação que deve animar também a Universidade, pólo estratégico e dinâmico da civilização nova que vem surgindo (SANTOS, 1982, p.135-136).

Nesta sua narrativa aos estudantes membros da UNE, termos como *sujeito, desenvolvimento integral e educação*, expressam a visão positiva e progressista em relação aos jovens e seu papel político fundamental no processo de transformação e construção de uma nova sociedade, calcada nos valores e nos princípios religiosos. A emancipação do sujeito por meio da educação integral, a partir da universidade formando não apenas profissionais, mas, sobretudo, formando líderes. Aspecto este que demonstra a dimensão política e ideológica da educação na concepção deste religioso.

Ainda na sua fala à UNE, destacam-se os conceitos de *homem, povo, juventude e renovação*. Categorias que revelam sua visão filosófica e antropológica positiva e afirmativa sobre o homem. Concepção esta assumida pelo religioso a partir das decisões do Concílio e das Conferências. Juventude e universidade, pontos estratégicos dentro do projeto nova cristandade da Igreja Católica e no Brasil, visando recuperar e manter sua influência ideológica e seu poder na sociedade marcada por importantes transformações.

Dom Fernando, criador da Universidade Católica de Goiás era visto com estima e respeito pelos alunos tanto da UCG como da Universidade Federal de Goiás (UFG), que reconheceram, na Arquidiocese de Goiânia, uma defensora dos direitos humanos e da Justiça Social. Por isso, foram vários os convites para que o arcebispo fosse paraninfo de turmas dos diversos cursos de formandos nas duas universidades. No dia 20 de dezembro de 1977, como paraninfo geral dos formandos da UFG, Dom Fernando fez uma análise da situação sociopolítica daquele momento, defendendo o papel da universidade e seu importante papel como formadora do homem integral.

Em uma de suas análises, Dom Fernando atribui alguns pontos positivos ao Golpe de 1964, como boas estradas, progresso nos serviços de comunicação, medidas em defesa da saúde, da educação, da ordem pública, dedicação das Forças Armadas em diversos setores. Porém, destaca:

Mas o povo está sofrendo, o dinheiro cada dia é mais desvalorizado, a corrupção alastra-se por toda parte, os costumes afastam-se das normas mais elementares da moral, os partidos políticos são submetidos a humilhações de toda ordem, as

instituições são desestimuladas, os pronunciamentos oficiais em defesa do homem são, muitas vezes, seguidos de frustrações e desalento. Por que tudo isso acontece, quando temos tudo para viver e crescer como Povo livre?" (SANTOS, 1982, p. 139).

Conclui sua crítica apontando as causas dos principais problemas causados pelo regime e, frente a isso, a importância da política:

[...] a raiz dos males está na desorientação e na desarmonia desses valores que se desconjuntam e se pervertem. Está na prepotência dos mais fortes, na arbitrariedade dos responsáveis pela estabilidade social, na injustiça que desconhece o Direito ou o substitui por medidas de exceção. Está na dominação que corrompe o poder. Está no abuso da Autoridade. Está, enfim, na camuflada e desonesta despreocupação pelo Bem Comum. [...] A Comunidade Política não pode deixar de existir, nem que seja da maneira mais elementar, mesmo no meio da confusão, do tumulto, das divergências. [...] O Bem Comum, é portanto, a razão de ser do Estado. Mas o Bem Comum não é algo que se faz para o povo, como quem presta um favor. É aquilo e somente aquilo que se faz com o povo, para ajudá-lo a tomar consciência do seu valor, de sua capacidade criadora, de sua participação consciente nas iniciativas, obras e decisões que lhe dizem respeito, salvaguardadas as leis justas e a liberdade responsável. O Estado que pretendesse substituir-se ao povo conseguiria apenas isolar-se, diluir-se e provocar a subversão social. O Bem Comum está se tornando mero pretexto para esvaziar os valores do espírito e alimentar, hipocritamente, as esperanças do povo sofrido. Entretanto, o analfabeto, o ignorante, o marginalizado, bem como os homens livres, os cientistas, os sábios, os que não deixam iludir, poderão ser perseguidos, banidos de sua Pátria, torturados ou assassinados nos porões da iniquidade..., mas não serão vencidos, porque a Vida, a Virtude, a Verdade, a Justiça, o Amor revelam-se, mais cedo ou mais tarde, na força interior dos que resistem e perseveram sem violência e sem medo (SANTOS, 1982, p. 139-141).

Sobre Dom Fernando atribuir como *revolução* o golpe de 1964, tal compreensão procura se justificar mediante a realidade de profundos conflitos, perseguição e mortes de padres, bispos e cristãos da Igreja Católica Ortodoxa e Romana durante o regime comunista instalado na então União Soviética. Considerava-se que as autoridades soviéticas suprimiram e perseguiram, em diferentes graus, várias formas de cristianismo, dependendo do período específico. Atribuía-se à política marxista-leninista soviética, em 1918, o confisco de bens da igreja e a abolição do ensino religioso nas escolas, defendendo consistentemente o controle, a supressão e a eliminação de crenças religiosas e encorajou ativamente o ateísmo oficialmente nas escolas durante sua existência no país.

Conforme destaca Souza (2017), o estado soviético estava comprometido com a destruição da religião. Demoliu igrejas, mesquitas e sinagogas. Perseguiu e executou líderes religiosos. Ainda segundo este autor, durante a perseguição à Igreja Católica Ortodoxa Russa, pelo regime comunista em suas diversas fases, mais de 100 mil padres, bispos e cristãos ortodoxos foram assassinados, alguns crucificados dentro de suas próprias igrejas, vítimas de políticas ateias do estado soviético.

De certa forma, essa relação conflituosa, também teria ocorrido na revolução cubana realizada por Fidel Castro em 1959. Embora esta revolução não possuísse o fim do catolicismo

como um de seus objetivos políticos, porém, o rumo socialista tomado pelo país nas primeiras décadas de 1960 foram marcados por tensões com o mundo religioso. Tensão esta que duraria por mais de duas décadas até os últimos anos de 1980, e teria um de seus momentos mais significativos em 1976, quando a nova constituição cubana declarou o caráter ateu da ilha (MIRANDA, 2015). Situação que se modificou apenas em 1992, quando sua constituição deixou o ateísmo como política oficial para transformar-se em um estado laico.

Atribui-se, como visto no capítulo segundo desta tese, que as ideias comunistas estariam entrando com relativa força no Brasil desde a década de 1920, ameaçando de forma mais contundente uma tomada de poder a partir do Governo de João Goulart. Neste sentido que se usava a expressão “a ameaça vermelha” no meio católico-cristão e daí o apoio oficial da Igreja ao golpe dos militares. Posição essa motivada pela suposta ameaça de um possível governo comunista se estruturar com práticas de perseguição à igreja, retirada de liberdade e propagação do ateísmo oficial nas escolas e sociedade. O que, entretanto, passou a ocorrer em certa parte, como práticas de governo adotadas pelo regime militar. Ações estas também contrárias à moral e à doutrina social católica.

Vale ainda destacar que a ideia de relevante serviço social prestado pelos militares na tomada do poder em 1964 não foi uma particularidade da Igreja Católica. Diversos intelectuais da época, entre eles jornalistas, professores, dentre outros, atribuíram um papel importante aos militares na restauração da ordem. Tanto a Igreja Católica como a imprensa cumpriram um importante papel na preparação e legitimação do golpe de 1964. De acordo com Juremir Machado da Silva, em sua obra *1964: Golpe midiático-civil-militar* tais intelectuais foram orgânicos aos capitalismo, sendo estes, na visão de Gramsci, “os ‘comissários’ do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político. (GRAMSCI, 1979, apud SILVA, 2014, p. 11).

Dom Fernando encerra seu discurso destacando qual deve ser o papel da universidade naquele tempo de desafios e de reconstrução de uma nova sociedade.

Compete também à Universidade: reconstruir e consolidar os fundamentos que sustentam o edifício social; restaurar a dignidade do homem; restabelecer o sentido da família e das instituições; salvaguardar as riquezas naturais; não permitir que se quebrem a harmonia do universo e a ordem da Criação [...] A Universidade é, em nossos dias, uma instituição complexa e abrangente. Chamada à sublime missão de iluminar os caminhos da humanidade, sofre a tentação dos grandes desvios e parece sentir o calafrio da vertigem dos abismos. Para evitar esses excessos, deveriam ser totalmente revistos os objetivos fundamentais, a estrutura e os métodos do ensino superior. [...] Deveria ser tarefa primordial da Universidade formar pessoas capazes de se tornarem especialistas e técnicos, sobretudo mestres, políticos e administradores. Mostrar o Universo e explicitar a responsabilidade do Homem dentro do Universo. Esta concepção universitária exigiria, necessariamente, uma visão global de tudo o que existe, o conhecimento das causas e efeitos que dinamizam o Cosmos, a razão de

ser do próprio homem, a sua finalidade última, a sua vocação intransferível de dar nome e sentido às coisas. Só depois de formar o homem, estaria a Universidade em condições de orientá-lo para esta ou aquela missão ou profissão. Seria esta a condição primária e indispensável para que os universitários pudessem escolher, de acordo com as suas aptidões, os diversos Institutos. Estes, por sua vez, teriam sua estrutura, sua autonomia, sua identidade, seus objetivos específicos. Em síntese, a grande missão consiste em não lutar contra o sol, em não pecar contra a luz. O mundo, a Pátria, a Igreja, estão a depender da Juventude. Confiamos nos jovens universitários, como acreditamos que a Universidade de amanhã ressurgirá dos escombros da Universidade de hoje, sufocada pelo dinheiro e pelas coisas que podem ajudar, como podem obstruir os grandes ideais da liberdade e da fé. Ninguém deseja a Universidade alienada, como se nada tivesse a ver com a Família, a Pátria, a Política, a Administração. Como se pudesse permanecer insensível ou acomodada diante das multidões famintas, ou privadas dos meios indispensáveis à vida condizente com a dignidade humana. [...] sonho com a Universidade integrada ao povo, participando de sua vida e fazendo com que o povo também participe, de algum modo, da vida da Universidade” (SANTOS, 1982, p. 141-143).

Ainda sobre a universidade, Dom Fernando escreveu também em outros momentos importantes, onde este deixa claro sua visão de educação, como na aula magna de abertura do ano letivo da UCG, em 27 de março de 1980. Nele, o arcebispo transmitiu aos estudantes a preocupação com a evangelização no continente e no país e o importante papel da universidade nesse processo. Em sintonia com a concepção de universidade à luz de Puebla, resume: “A manifestação da mensagem evangélica na Universidade, segundo Puebla, se fará respeitando a liberdade acadêmica, inspirando-lhe a função criativa, tornando-se presente à educação política e social e iluminando a pesquisa científica” (SANTOS, 1982, p. 144).

Outro momento foi na homília da missa que celebrou em 10 de outubro de 1980, na UCG. Falando aos professores, funcionários e alunos sobre a responsabilidade social da Universidade Católica – estar a serviço da comunidade –, destaca:

Professores e alunos são vítimas de um sistema de força que os impede de realizar-se e, conseqüentemente, desvirtua a missão da Universidade e da Educação em geral. [...] A Universidade não pode ser uma força oculta, alienada e inoperante. Deve, antes, dentro das potencialidades e limites que a caracterizam, projetar-se, penetrar as realidades circundantes e suscitar energias novas para restaurar o mundo conflagrado, confuso e desvirtuado de suas finalidades. A Universidade deve ser prestigiada por todos e prestigiar a todos, não apenas aos seus mestres, alunos ou funcionários. A sociedade, em todas as suas camadas, em todas as suas atividades, olha para a Universidade como um centro de luz que ilumina os caminhos, como um estímulo ao desenvolvimento integral, como uma força organizada para motivar o povo e solicitá-lo a modificar as estruturas injustas que sufocam a todos. Só então a Universidade poderá ser conhecida, ajudada, livre da escravidão dos regimes políticos, econômicos e sociais. Vamos ser Universidade e encontraremos os meios eficazes para restaurar o primado da Verdade, da Justiça, da Paz e do Amor, que valem mais do que o endeusamento do econômico, do sexo, do prestígio enganoso, hipócrita e mentiroso dos que escravizam o mundo contemporâneo (SANTOS, 1982, p. 151-154).

Ao paraninfar as turmas de formandos dos cursos de pedagogia, história, letras e serviço social da UGC, em 17 de dezembro de 1980, Dom Fernando afirmou que seu discurso pretendia ser um estímulo, um convite e um compromisso, dirigidos aos concluintes. Referiu-se à “ponte

entre a UCG e o povo a quem ela se destina”, ressaltando o trabalho realizado pela Universidade Católica junto às pequenas comunidades que, por sua vez, oferecem subsídios preciosos aos estudos da pesquisa científica (SANTOS, 1982).

No início de seu pronunciamento, ressalta a importância da Universidade, como um todo, na atual conjuntura nacional. Em seguida, afirma que era grave e delicada, sob vários aspectos, a situação do país naquele momento, uma das fases mais difíceis da sua história. No campo econômico, político, social e religioso, as graves tensões entre pessoas e grupos, entre governantes e governados, entre a Nação e Estado. Denunciava que os maiores responsáveis pelo bem público esqueciam suas atribuições, estando em busca apenas de seus interesses. Sobre isso, em forte tom, enfatiza:

Apesar da retórica dos discursos inflamados e hipócritas, campeiam a injustiça, a corrupção, a ganância, o despudor, provocados cavilosamente pelos que têm o dever de despertar e alimentar o equilíbrio que impede os excessos, o civismo que defende os interesses da Pátria comum, A Justiça e o Direito que são os esteios da ordem social. [...] Mas a luta, aparentemente, é desigual, porque as forças do mal aliam-se ao poder dominador, ao dinheiro que tudo compra, às armas a serviço de medidas opressoras, sem as quais nem o poder, nem o dinheiro teriam condições de subjugar os fracos, os pobres, os injustiçados. E tudo isso acontece em nome de leis fabricadas pelas próprias forças opressoras, comprometendo o Direito e a Justiça que se sentem constrangidos e esmagados pelo legalismo, como no tempo dos fariseus que Jesus Cristo denunciou e condenou com veemência” (SANTOS, 1982, p. 155-156).

É diante desse cenário, que Dom Fernando destaca o importante papel da universidade. Valendo-se do documento de Puebla salienta “a atenção que todos devemos dar ao ambiente intelectual e universitário. Pode-se afirmar que se trata duma opção-chave capital e funcional da evangelização, pois, do contrário, perder-se-ia uma posição decisiva para iluminar as mudanças de estrutura” (SANTOS, 1982, p. 156). Por isso, destaca o arcebispo ter sido essa a atitude da Igreja de mostrar a eficácia do Evangelho ao mundo universitário, como medida para conter a onda perversa da iniquidade. Ressalta ainda sobre a universidade:

É nesse contexto que podemos avaliar a ação insubstituível da Universidade, a grande fonte de energia para revitalizar os valores humanos e abrir caminhos novos para a humanidade em decadência. Nesse particular, a Universidade Católica de Goiás, mesmo sem ter ainda plena consciência do seu valor, tem exercido um papel preponderante na sociedade. Nesses últimos anos está se abrindo, como flor que desabrocha, e procurando recompor os seus quadros, criar condições que favoreçam o sentido comunitário da vida íntima da Universidade e, simultaneamente, alargar as suas fronteiras, servindo a comunidade que a circunda. [...] Não posso deixar de ver a relação que há entre esses cursos e a dinâmica da renovação social. São ciências humanas que se referem diretamente ao homem, considerando-o como ele é, como ele constrói a História, como ele se expressa e como deve agir na convivência com os seus semelhantes. [...] É preciso, mesmo respeitando as diferenças e desigualdades naturais, respeitar o homem, diminuir as distâncias gritantes, sem preconceito de raça, de classe, de credo ou das situações concretas em que vive cada um. Nunca mais o ódio, o preconceito, o predomínio, a injustiça, o medo. Compromisso de ser, acima e antes de tudo, pessoa humana e defender as prerrogativas fundamentais de cada

homem, sobretudo a liberdade, que é fruto da verdade; a humildade, que provém da justiça; a sinceridade e a lealdade, que são expressão do amor sem fingimento e sem interesses egoístas. [...] Nesta missão de serviço, a Universidade Católica deverá viver em contínua auto-análise e tornar sua estrutura operacional flexível para responder ao desafio da própria região ou nação” (SANTOS, 1982, p. 157-158).

Ao paraninfar os bacharéis de Direito da UFG em 29 de dezembro de 1980, Dom Fernando abordou as relações entre Justiça, Direito e Lei, referindo-se concretamente ao problema das invasões e criticando “as leis injustas, fabricadas segundo os critérios do grupo dominante”, e que “não são leis, porque, em lugar de atender ao bem comum, violam a Lei Eterna e tornam-se instrumentos de tirania e aviltamento do povo”. O arcebispo exortou os novos advogados a serem “arautos da Justiça e amantes da Verdade” (SANTOS, 1982).

Em seu pronunciamento, o arcebispo destaca que além da Lei eterna, divina, objetiva e universal, existem as leis positivas humanas que são meios de alcançar os ideais da Lei eterna, interpretando-a à luz da reta razão segundo as diferentes culturas, usos, costumes honestos e as exigências das realidades novas que vão surgindo. Na sua visão, jamais as leis humanas poderão contrariar os ditames expressos por Deus no coração dos homens e de cada homem. Nesse caso, a lei deixará de ser lei para ser instrumento de degradação ou opressão do homem e da sociedade (SANTOS, 1982).

Ainda neste aspecto, tece críticas aos defensores dessas anomalias jurídicas, corrupção da lei particular, sob o pretexto de que se trata da evolução do Direito. Especificamente sobre isso, Dom Fernando (1982) considera haver nesse argumento um sofisma. Declara defender a evolução do Direito no sentido de questionar as leis injustas e criar condições para purificar o acervo confuso e conflitante de milhares de leis iníquas, inócuas e abertamente parciais para favorecer pessoas ou grupos em detrimento do bem de todos. Conclui acentuando que a autêntica evolução do Direito consiste em iluminá-lo e aproximá-lo das normas imutáveis da Lei Eterna, dádiva divina que enche de luz e vigor o caminho dos homens.

Confesso que me sinto alarmado com a ousadia inominável com que certas correntes ideológicas procuram legislar ou legalizar os mais nefandos crimes contra a vida. O divórcio, o aborto, a eutanásia, os métodos anticonceptivos que mutilam ou violam o direito de nascer ou de viver, ferem frontalmente prerrogativas exclusivas de Deus, Senhor e sustentador da vida [...] Prezados afilhados, de tudo o que foi dito, pode-se concluir que as novas gerações voltam-se para vocês, com imenso amor e muita confiança. São vocês, de modo especial, o ponto de referência para a elevação do mundo nesta hora difícil que poderá ser trágica. Unamo-nos, sem violência e sem medo, para vencer o arbítrio, a prepotência o terrorismo. Mais do que escravos da lei iníqua, sejamos da Justiça e amantes da Verdade. Sejamos livres, no pleno e evangélico sentido da Liberdade, e elevaremos o mundo acima de suas iniquidades e faremos triunfar os ideais de Vida, de Amor e de Paz (SANTOS, 1982, p.161-162).

Nesta fala do arcebispo é necessário destacar a distinção das concepções de liberdade em relação ao liberalismo político e a ideia de liberdade no sentido científico. Dom Fernando



se fundamenta a partir da ideia de liberdade mediada pela compreensão e consciência bíblico-evangélica-cristã, baseada, portanto, rigorosamente na visão doutrinal da Igreja em seu sentido conservador. Fundamentado nos princípios da fé cristã e da doutrina da Igreja Católica como seu referencial teórico, condena o divórcio, o aborto e o uso de anticoncepcionais. Aspecto que revela claramente, através desta sua concepção de moral e liberdade, que este se insere como intelectual tradicional.

Essa contradição notadamente percebida na trajetória de Dom Fernando, através de suas falas, apresenta-se até os dias hoje. Quando, por um lado, alguns setores concordam com avanço liberais no campo econômico e político, mas por outro, impõem restrições nos avanços no campo dos costumes, mesmo que mediados pelos conhecimentos científicos e reivindicações de movimentos legítimos. Essas ideias estão presentes na chamada “luta contra o culturalismo”, que caracteriza os setores conservadores na política e, sobretudo, na Igreja dos dias de hoje.

Ainda em 17 de janeiro de 1981, quando foi paraninfo dos formandos dos cursos de agronomia e veterinária da UFG, Dom Fernando (1982), em seu pronunciamento destacou a sua preocupação e da Igreja diante de projetos fabulosos que, a título de aproveitamento das grandes áreas do cerrado, pretendiam obter lucros ainda mais fabulosos, sacrificando uma população de aproximadamente um milhão de pessoas.

Ressaltou que, embora essa preocupação parecesse de competência de agrônomos e veterinários, e não de bispos, sendo que se tratava do desenvolvimento agropecuário, se justificava porque ali começavam as implicações e complexidades que envolviam os referidos projetos e suas influências de caráter humano, social e pastoral. Afirma ainda que, como a Igreja exerce uma função essencialmente religiosa, em favor do homem todo, e como a Religião abraça igualmente o homem todo, não pode ser indiferente às circunstâncias que a envolvem. “Já dizia Santo Tomás de Aquino que é inócua pregar a doutrina cristã a quem está morrendo de fome. É preciso, antes, alimentá-lo, restaurar suas forças físicas, para que ele passe a usar de sua capacidade de entender, escolher e aceitar a mensagem do Evangelho” (SANTOS, 1982, p.164).

Dom Fernando ressalta que as questões de distribuição das terras, de produção, de produtividade e comercialização dos produtos do campo, constituíam um problema fundamental para o equilíbrio da sociedade e do verdadeiro progresso. Sobre isso enfatiza:

O mundo está com fome. A solução porém, não poderá ser matar os famintos e estancar as fontes da vida, mas fazer a terra produzir para alimentar a todos e não apenas os que já estão com suas mesas fartas. Não é lícito desrespeitar a dignidade dos pobres nem colocar as coisas ou o dinheiro acima dos valores do espírito que tudo vivifica. É evidente que o Agrônomo e Veterinário são chamados a exercer, mais do que uma profissão, a missão insubstituível de colaborar com o Estado e com a Igreja

na construção do mundo novo que vem surgindo dos escombros da exploração irracional da terra e dos animais, das florestas e dos rios, da atmosfera e dos mares (SANTOS, 1982, p.164).

Feita essa análise crítica da conjuntura do país e das políticas injustas do governo na área rural, aponta qual deve ser a posição destes profissionais:

Prezados afilhados, o Brasil está ameaçado. Suas terras estão sendo vendidas ou entregues, sob vários pretextos. É hora de advertir, de somar energias e tomar as providências cabíveis a cada cidadão e às instituições responsáveis pelo bem comum, para que não sejam prejudicados ou violados os valores maiores da Pátria comum. Cabe, por fim, um fervoroso apelo aos novos agrônomos e veterinários, que agora recebem os respectivos diplomas, no sentido de atuarem com firmeza e dignidade, de modo a revelarem, em plenitude, a nobre missão a que são enviados. As riquezas do solo podem ser mal utilizadas e a cultura pode ser desvirtuada pela ganância de uns e a prepotência de outros, sob a enganosa promessa de aumentar a produção, quando se sabe que os verdadeiros propósitos das grandes forças econômicas organizadas nas superpotências do dinheiro é aviltar, subjugar e oprimir as multidões famintas que ficarão sempre mais pobres e mais carentes. O desenvolvimento econômico, desumano e cruel, termina destruindo os valores mais altos de nossa cultura, de nossas tradições, de nossa dignidade como Nação, e desembocando no mar das ambições desenfreadas, causadoras das discórdias e das guerras. Este é o quadro desolador, mas real, em que se encontra o mundo em que vivemos. Mas não temos o direito de desanimar. Bem pelo contrário, vamos nos unir, sem violência e sem medo. A Igreja não se cansa de proclamar suas esperanças na Juventude. Não cessa de apelar para as nossas Universidades, no sentido de “formarem verdadeiros líderes, construtores duma nova sociedade (Puebla 1054) (SANTOS, 1982, p. 165).

Por fim, conclama os agrônomos e veterinários por se colocarem em relacionamento direto com as populações rurais, no exercício de sua missão, serem agentes providenciais desse processo de renovação social, desde que se dispusessem:

A revigorar a estabilidade e união familiar; promover a educação e valorização da juventude rural, mostrando-lhe o valor do trabalho junto às escolas; estimular o inter-relacionamento das comunidades, sem perder o contato com a Universidade que poderá atender melhor aos condicionamentos e exigências da juventude rural, qualquer que seja o curso que preferir. A edificação da nova civilização do amor e da paz é sem dúvida, a aspiração maior da juventude de hoje. Não será, porém, alcançada, sem a cooperação decidida e esclarecida da própria juventude. Tendes, assim, prezados concluintes dos cursos de Agronomia e Veterinária, uma tarefa altamente dignificante e eficaz para que a técnica não se feche em si mesma, prejudicando a criatividade e impedindo o desenvolvimento dos valores humanos. Ao contrário, juntamente com os conhecimentos especializados, sereis “verdadeiros líderes, construtores duma nova sociedade” mais justa e mais humana (SANTOS, 1982, p. 166).

A partir dos discursos de Dom Fernando sobre a universidade, pode-se interpretar: primeiro, que ele reconhece o papel cultural, social e, sobretudo, político da universidade. Sendo responsabilidade desta formar não apenas técnicos, mas, líderes conscientes e comprometidos com a transformação de uma sociedade mais justa e democrática. Para isso, também reconhece e afirma a sua autonomia e liberdade no exercício da reflexão e da produção do pensamento científico; segundo, que a Universidade Católica (UCG), em sua origem, surgiu

possuindo como principal finalidade formar e conscientizar com os valores cristãos da Igreja Católica a juventude oriunda da classe elitizada dominante do estado. Portanto, escolas e universidades como instrumento político estratégico usado pela Igreja no processo de disputa hegemônica ideológica na sociedade em reconstrução na contemporaneidade, sobretudo, a partir da classe economicamente privilegiada.

#### **4.6 O Seminário Santa Cruz: compromisso com a mudança da Nova Sociedade**

Após descrever Dom Fernando com sua posição sobre universidade e universitários nesses diversos contextos históricos, analisa-se, por fim, o seu papel e sua importância à frente do Seminário Santa Cruz.

Conforme já mencionado, uma das três metas de Dom Fernando ao assumir a arquidiocese foi a construção do prédio do seminário em Goiânia, sendo que este passou a existir na cidade de Bonfim (hoje Silvânia) desde 1936, em um casarão no centro. Em 1941, começaram as aulas no prédio novo construído numa colina próxima à estação da estrada de ferro, localizado a uma distância de seis quilômetros da cidade.

Embora a construção do atual prédio tenha iniciado a partir dos anos de 1962, o seminário, enquanto instituição com alunos, passou a funcionar em Goiânia apenas em 1975, quando alguns jovens iniciaram uma experiência de vida comunitária chamada *casa comum*, e contaram com a coordenação de um padre e colaboração de outros sacerdotes, além de professores da UCG. Em março de 1976, com 18 jovens, teve início a experiência do *Seminário Maior* com os cursos de filosofia e teologia em Goiânia, sendo o próprio Dom Fernando o responsável pela formação, este inclusive, residindo na mesma casa com os estudantes.

O Seminário Santa Cruz é uma instituição de formação criada pela Igreja Católica, tendo como objetivo preparar seus futuros sacerdotes. Desde suas origens, seu projeto de formação, normas, diretrizes estão submetidos à obediência da autoridade da sede Romana. Cada diocese deve submeter seu seminário particular às leis e normas definidas pela *Congregação para Educação Católica*. Organismo da Cúria Romana criado em 1588, a princípio, responsável em supervisionar os estudos na universidade de Roma e outras importantes universidades da época, incluídas as de Bolonha, Paris e Salamanca. Mas foi em 15 de dezembro de 1915 que o papa Bento XV erigiu dentro deste órgão a seção responsável para os seminários e institutos de estudos.

Partindo dessa consideração, é necessário observar que Dom Fernando, enquanto membro desta instituição e na condição de bispo, seguiu os princípios e normas para a educação

dos seminaristas estabelecidas pela autoridade da Igreja Romana e da CNBB. Assim, é necessário analisar, por meio de seu discurso e prática, se ele foi além de tais determinações, ou, se simplesmente cumpriu normas por meio de práticas educativas no seminário Santa Cruz. Se esta formação teve como objetivo e preocupação a transformação socioeconômica, formando cidadãos críticos e comprometidos com a justiça social e a libertação dos oprimidos, como aparece em seu discurso educacional em outros espaços, ou não?

É importante destacar que a partir do Vaticano II e das Conferências Episcopais, a concepção de educação, bem como a formação para os seminários sofreram mudanças consideráveis. A partir dessa nova visão, houve uma maior abertura em que muitos bispos procuraram inserir seus seminários e seus estudantes na realidade da sociedade moderna marcada pelos seus conflitos e desafios. Permitindo, assim, uma maior participação e envolvimento destes alunos com a sociedade e suas causas sociais.

Inspirado por essa abertura surgida desses grandes eventos na Igreja, Dom Fernando realizou ações e medidas consideradas na época como inovadoras e algumas, revolucionárias, que causaram uma profunda mudança no processo de formação dos seminaristas. Conforme documento de 1967, após consultar padres e estudantes, decidiu-se que, a partir de 1968, o seminário Santa Cruz não mais receberia alunos para o curso ginasial (Seminário Menor) e de filosofia (Seminário Maior). Os alunos que estivessem matriculados nestas fases seriam reenviados às famílias, ficando o atendimento vocacional dos mesmos confiados ao trabalho conjunto e responsável das famílias dos alunos, dos vigários das paróquias, dos educadores dos colégios e da equipe de direção do seminário. Esta equipe estudaria os meios para continuar a proporcionar aos alunos externos, aos novos candidatos, às famílias, aos vigários e aos educadores, os contatos necessários e formação adequada. Decidiu-se também que no ano seguinte, os seminaristas fariam o curso de filosofia ou de pedagogia na Universidade Católica de Goiás para melhor e maior aproveitamento das estruturas desta instituição (Documento Arquivo Seminário Santa Cruz, pasta 1, 1968, p. 1)

A partir de 1968 até 1975, o Seminário Santa Cruz, conforme já mencionado, paralisou suas atividades de formação do clero com a presença de estudantes morando na instituição em Goiânia. Reabrindo suas portas para acolher novos seminaristas somente em 1976.

Naquela ocasião, o arcebispo foi procurado por um grupo de rapazes que se mostrou muito interessado em receber uma formação para o sacerdócio. Após uma conversa com aquele grupo, Dom Fernando tomou a decisão de reabrir o seminário, e não dispondo de padres para tal trabalho, ele próprio assumiu toda a responsabilidade. Assim, ressurgiu o Seminário com uma nova experiência, recebendo vinte e um candidatos, sendo onze para o primeiro ano de

Filosofia e dez para o segundo grau (Arquivo do Seminário Santa Cruz, pasta 1, 1976, p. 5).

À frente do Seminário Santa Cruz, Dom Fernando valeu-se das ideias e práticas pós-conciliar implantando-as também em seu projeto político pedagógico. Portanto, faz-se também, importante destacar, conforme registra o primeiro e, talvez, o único documento mais completo da arquidiocese sobre a formação dos seus futuros padres nesse período, que o arcebispo adotou medidas consideradas como inovadora e ousadas para a época. Ações estas implantadas apenas em algumas dioceses do Brasil, sendo, porém, criticadas e até mal vistas por grande parte dos bispos, padres e fiéis mais tradicionalistas e conservadores da Igreja.

Sobre o documento intitulado *Funcionamento do Seminário Santa Cruz*, segundo semestre de 1976, em sua primeira página, afirma:

As presentes Instruções são fruto de observações e consultas, com a colaboração de Alunos, Professores e Padres do Seminário. Visam orientar a vida interna e oferecer subsídios à formação dos Candidatos ao Sacerdócio. Devem ser fielmente cumpridas por todos, até que seja elaborado o Regimento do Seminário (FUNCIONAMENTO DO SEMINÁRIO SANTA CRUZ. Arquivo Seminário Santa Cruz, pasta 1, 1976, p. 1).

O documento, composto de 8 páginas apenas, apresenta de forma objetiva e clara a finalidade da formação: formar padres para Cristo. “Jesus Cristo é o centro que congrega no seu Espírito os que se dispõem a preparar-se para o exercício do Sacerdócio Ministerial” (FUNCIONAMENTO DO SEMINÁRIO SANTA CRUZ, pasta 1, 1976, p.2). Após destacar também a exigência da vida comunitária, seguindo a *pedagogia de Jesus Cristo* que escolheu os primeiros Apóstolos, acompanhou-os e formou para continuarem a missão, destaca que as atividades do Seminário se concentram em três setores simultâneos: a Oração, o Estudo e o Trabalho, com a participação de todos os que o constituem.

Sobre estes aspectos da formação, cabe destacar as mudanças ocorridas com as novas ações implantadas na área do estudo e o do trabalho. Em relação ao primeiro, enfatiza-se que o estudo individual e em grupo é uma exigência da formação para o sacerdócio. O estudo dos alunos do Segundo Grau passa a ser realizado em escolas públicas. Enquanto a formação superior, passa a ser realizada nas universidades, sobretudo na Universidade de Goiás, posteriormente Universidade Católica de Goiás e, mais recentemente, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Etapa de ensino esta que também passa a contar com a presença de professores universitários e do sexo feminino no quadro de discentes. A docência deixar de ser apenas papel dos padres, sendo realizada em especial por profissionais das diversas áreas do conhecimento. Com destaque para as de psicologia, antropologia e ciências sociais.

Além das aulas expositivas, os Professores orientarão os Alunos à pesquisa ou ao

estudo dirigido, facilitando e estimulando o uso da Biblioteca. Haverá no Seminário aulas suplementares do latim e das ciências julgadas necessárias à formação para o Sacerdócio e para o exercício dos vários ministérios ou ofícios (FUNCIONAMENTO DO SEMINÁRIO SANTA CRUZ, pasta 1, 1976, p.3).

Algo considerado mais inovador ainda para a época, ocorreu com a permissão dos estudantes poderem visitar suas famílias nos finais de semana e feriados, com a abertura dos seminaristas poderem trabalhar fora, mesmo morando no seminário e, ainda, realizarem trabalho pastoral nas comunidades aos finais de semana.

O Seminário está disposto a colaborar para que cada Aluno exerça uma função remunerada e profissionalizante. Considera esse tipo de trabalho como elemento positivo de formação, como ajuda a uma possível opção ulterior, como participação do Aluno na manutenção do Seminário. Caso não seja encontrado um emprego condizente com a formação para o Sacerdócio, ou que não combine com os atos comuns indispensáveis, o Seminário prefere distribuir entre os que não conseguirem emprego, atividades nos departamentos da Arquidiocese e responsabilizar-se pela cota correspondente à mensalidade do Aluno (FUNCIONAMENTO DO SEMINÁRIO SANTA CRUZ, pasta 1, 1976, p.4).

Em relação à pastoral, os seminaristas começaram a assumir experiências práticas de trabalho pastoral na condição de animadores e responsáveis por pequenas comunidades e paróquias, sobretudo nas periferias e cidades do interior. Sobre o resultado dessa prática implantada no projeto formativo do seminário, anos depois, a equipe arquidiocesana de pastoral vocacional destaca: “Podemos afirmar hoje, que esta iniciativa foi muito bem acertada e aceita pelo povo de Deus e tem feito um bem enorme à nossa Arquidiocese” (Arquivo do Seminário Santa Cruz, pasta 1, 1980, p. 5).

Por ocasião da reabertura do Seminário Santa Cruz, Dom Fernando escreveu, para a *Revista da Arquidiocese* de março de 1976, um artigo incentivando àqueles que respondem ao convite para serem sacerdotes e, ao mesmo tempo, apresenta princípios norteadores da formação e a missão desses futuros padres. Neste artigo, após expressar a alegria da arquidiocese em receber os 21 jovens, fez uma reflexão sobre a importância do ser humano, considerando-o como livre, inteligente, responsável, podendo escolher entre o bem e o mal, pelo certo ou errado fazendo uso da sua liberdade, na intimidade da consciência, o homem descobre uma lei. “Ele não a dá si mesmo. Mas a ela deve obedecer. Terá, por isso, que responder por seus atos” (SANTOS, 1982).

Os candidatos que inauguram a nova fase da luminosa e sofrida história do Seminário Santa Cruz estão conscientes dessas verdades realistas e profundamente consoladoras. São jovens amadurecidos que se apresentaram, espontaneamente. Suas aptidões pessoais os capacitam a exercer profissões humanamente mais convidativas. Mas preferiram ser padres, sem prejuízo de outros estudos superiores que os habilitem a seguir caminhos diferentes, se o desejarem. Para isso têm, pela frente, pelo menos seis anos de reflexão (SANTOS, 1982, p. 89).

Por fim, destaca quais serão os princípios iluminadores desta formação:

Faz gosto apreciar a disposição, a alegria, a solidariedade desses pioneiros de uma nova era. Reabrem o Seminários à luz do Vaticano II, com métodos atualizados, muita responsabilidade, espírito de iniciativa e, sobretudo, com muito amor a Deus e desejo de servir às comunidades, no dia de amanhã. Chamados de suas comunidades para as coisas que se referem a Deus, saberão transformar a cidade dos homens em ante-sala da Casa do Pai que começa na terra e prolonga-se até a eternidade feliz (SANTOS, 1982, 90).

A partir dessa concepção na Campanha Vocacional de 1979, Dom Fernando publicou, na Revista da Arquidiocese, edição de agosto, uma mensagem em que procura a definição de sacerdote: “chamado do meio do povo e constituído em favor dos homens nas coisas que se referem a Deus” (SANTOS, 1982, p. 91). Em sua reflexão, destaca que o sacerdote é alguém igual aos outros, que nunca deveria esquecer sua condição de irmão de seus irmãos. Jamais será um super-homem, nem mesmo um santo ou um sábio, que se distinga por essas qualidades, a ponto de se considerar maior ou melhor do que os outros. Nesse sentido, enfatiza qual a verdadeira missão do padre:

Constituído em favor dos homens. Quer dizer, ninguém é padre para si mesmo, mas para os outros. Na vida cotidiana, isto é muito difícil. Nas circunstâncias da sociedade contemporânea, se o Padre quer mesmo dedicar-se à sua missão evangélica, é chamado a frequentemente a elevar sua voz em favor dos menos favorecidos e dos oprimidos pela força do dinheiro e do abuso do poder. Terá que tomar atitudes firmes diante da injustiça. Sobretudo defender os direitos divinos quando alguns pregam, hipocritamente, os “direitos humanos” para desviar a atenção do grande público dos crimes que cometem em defesa de seus interesses egoístas ou de grupos políticos e econômicos que dominam o mundo. Mais do que em outros tempos, é preciso proclamar que não se pode falar em direitos humanos, se os direitos divinos são ignorados ou desrespeitados. [...] Ser constituído em favor dos homens é ter a coragem de anunciar Jesus Cristo e denunciar tudo o que escraviza o homem, por dentro e por fora, degradando a sua dignidade, as suas prerrogativas e, conseqüentemente, desrespeitando ou violando os direitos divinos (SANTOS, 1982, p. 92).

Sobre esse posicionamento de Dom Fernando em relação aos direitos humanos, deve-se considerar que este pertence a Igreja, portanto, fala como bispo a partir dos princípios desta instituição. Enquanto membro desta instituição defende mudanças e avanços na área social, porém, no campo da moral continua com uma postura conservadora em relação aos costumes e comportamentos. Nesse sentido, condena práticas como a pena de morte, o divórcio, o homossexualismo e, sobretudo, o aborto. Temas estes colocados em debate e como importantes reivindicações por pessoas e grupos ativistas dos direitos humanos na sociedade contemporânea. Assuntos estes condenados pela tradição bíblico-moral-cristã. É nesse sentido que se deve entender sua fala de que “os direitos humanos não devem contrapor os direitos divinos”.

A atitude de Dom Fernando em defesa dos direitos humanos se expressa na sua luta em

favor e total apoio aos diversos movimentos sociais, sobretudo, ao da Comissão de Justiça e Paz. Posicionamento este reconhecido por várias lideranças e setores da sociedade brasileira e do estado. Como destaca em um artigo intitulado “Dom Fernando: o aventureiro da fé, da igreja e dos direitos humanos”, o sociólogo e, na época também deputado federal e ex-prefeito de Goiânia, Pedro Wilson, do Partido dos Trabalhadores:

Dom Fernando, que dialoga e rompe com a ditadura, denuncia o arbítrio e a violência da representação dos anos de chumbo nas décadas de 60 e 70. Dom Fernando solidário com os pobres, os presos, com os perseguidos. Torna-se interlocutor diante do poder e dos poderosos. De sua casa, na rua 20 esquina com rua 14, e na praça da Catedral denuncia, e protesta. É sitiado, pressionado, mas não cede em nada. Tem sua igreja maior invadida, rádio censurada, revista impedida de circular, mas continua a ser chama, verdade que não se intimida. Resiste, orienta, alenta e solidariza na luta contra as injustiças e a repressão militar [...] Dom Fernando do CIMI, da CPT e das pastorais sociais e das assembleias arquidiocesanas com suas prioridades orgânicas. Dom Fernando da luta pela justiça social para todos, principalmente para os pobres. Dom Fernando, procurador dos pobres, na expressão do teólogo Leonardo Boff. Dom Fernando da Comissão de Justiça e Paz [...] Dom Fernando da Teologia da Libertação e de todas as teologias que levavam Deus, a história, na Páscoa renovada e libertadora [...] Bispo da reforma agrária do Brasil, a exemplo da Fazenda Conceição, e da Reforma urbana com apoio à luta dos posseiros sem eira e sem beira, sem vez e sem voz nas periferias goianienses (GUIMARÃES, 1995).

Em uma mensagem que escreveu para o Mês das Vocações (agosto), de 1981, Dom Fernando ressalta que vocação é um dom para a partilha. “Deus não deu tudo a ninguém; mas não deixou ninguém sem nada”. Lembra ainda: “Se alguns recebem mais do que outros, é para que uns partilhem com os outros os dons que receberam” (SANTOS, 1982, p. 94).

Neste texto, após afirmar que a pessoa humana procura a sua própria identidade, a sua razão de existir, a maneira de ser útil a si mesmo e aos seus semelhantes, reconhece, porém, que o mundo afastou-se do seu destino porque os homens perderam-se nos desvios do caminho. “Hoje predomina as coisas e os bens materiais, o abuso da liberdade, o imediatismo, o consumismo, o **ter-mais** em vez de **ser-mais**. A continuar assim, seremos todos esmagados pelas obras de nossas próprias mãos. O que vale, o que conta, não é mais a pessoa, mas aquilo que ela tem ou pretende ter” (SANTOS, 1982, p. 94).

Em face desse quadro, Dom Fernando defende a importância de dedicar-se um mês à reflexão sobre a vocação. Assim, encerra sua análise sobre a realidade sociopolítica, destacando qual o verdadeiro papel do ser humano, sua vocação: redescobrir o seu princípio e o seu fim. E, dentro dessa sua proposta de reconstrução de sentido do ser humano e de uma sociedade mais justa e fraterna, se insere o papel do seminário com seus princípios e proposta de formação aos futuros padres.

Não podemos, porém, desanimar. O nosso Seminário começa a dar novas esperanças e está sendo procurado por diversos jovens que se dispõem a oferecer a sua vida por Jesus Cristo, para melhor ouvirem e defenderem o Povo. [...] Com orações, sacrifícios



e auxílios para manter o Seminário, ajude você também um jovem a ser padre! Com o testemunho de sua vida, colabore na construção de um mundo mais justo, mais humano, mais cristãos! (SANTOS, 1982, p. 97).

Dom Fernando, conforme já descrito, esteve sempre presente nos espaços de ensino. Nesses vários momentos importantes nas universidades, falando aos formandos dos diversos cursos, bem como sobre o seminário e aos seminaristas, manifestou claramente sua visão e preocupação com uma educação que atinja a dimensão da formação e do desenvolvimento do homem integral. Uma educação que contribua para a libertação do homem e na construção de uma nova sociedade, mais justa e igualitária. Portanto, uma educação comprometida com a libertação social.

Dentre os vários fatos que, certamente, expressam e sintetizam concretamente o resultado dessa concepção de educação libertadora e comprometida com a transformação social de Dom Fernando, à frente do seminário, está o fato, relatado anteriormente, da participação, apoio e prisão pela polícia do diácono Oziel, que se tornara padre logo em seguida. Jovem recém formado desta casa de formação Santa Cruz, na invasão no Jardim Nova Esperança em 1981, na cidade de Goiânia, ele também fazia parte da Comissão Justiça e Paz da arquidiocese, como muitos outros seminaristas que participavam dos diversos movimentos sociais e lutavam por uma sociedade mais democrática, justa e igualitária.

A concepção de educação do arcebispo e sua proposta na formação dos futuros padres através do Seminário Santa Cruz, se resume em sua fala “Aquele que não se comprometer com a mudança da Nova Sociedade, não deve ser ordenado. O mesmo se refere aos religiosos e aos demais ministérios na Igreja” (SANTOS, 1984, p. 628).

Afirmção essa que se traduz também na própria fala dos estudantes de filosofia e teologia, escrevendo sobre o retiro realizado por estes, no ano de 1985:

Passamos uma semana de reflexão oração que foi assim dividida: os três primeiros dias 18, 19 e 20 de fevereiro/1985, foram muito ricos. Dom Fernando refletiu conosco parte do documento nº 30 da CNB “Formação dos Presbíteros na Igreja do Brasil (diretrizes básicas. Nos detivemos particularmente na parte VII do documento que trata da Formação Humano-afetiva do seminarista. Na 2ª parte do retiro, 21, 22, 23, foi dedicada a uma reflexão sobre a libertação, a princípio de modo mais geral e histórico, depois mais pastoral e particular. No final falou-se sobre o lugar do padre que tem de ser junto dos oprimidos, marginalizados. E que o padre deve ajudar o Reino de Deus a crescer, na mesma medida que ele, padre, desaparece dando-se aos empobrecidos. No dia 20 de fevereiro, quarta-feira de cinzas, todos nós participamos da celebração de cinzas, na catedral, juntamente com Dom Fernando. Esta cerimônia quaresmal foi um ponto forte de nosso retiro. Agora, já atuando nas comunidades, estamos divididos da seguinte forma [...] (REVISTA DA ARQUIDIOCESE, 1985, p. 344).

A partir dos escritos de Dom Fernando e também dos próprios estudantes, percebe-se

que a preocupação do arcebispo era com a formação integral, libertadora e comprometida com a transformação da sociedade. Formar padres não somente para servir a Igreja, mas, também, homens críticos, capazes de colaborarem com a transformação sócio-político, lutar contra as injustiças, servir aos pobres e marginalizados. Uma formação para a vida, para o trabalho e para servir na construção de uma nova sociedade mais justa e igualitária, respeitando sempre os valores da liberdade, do direito e da justiça.

Nessa perspectiva, a partir de 1978, Dom Fernando implantou duas ações consideradas como inovadoras para época no seminário Santa Cruz, em relação ao processo formativo de seus candidatos ao sacerdócio: a primeira em relação à formação e, a segunda, à pastoral.

Pode-se constatar por meio dessas inovações implantadas pelo arcebispo à frente do projeto formativo do seminário, que esse modelo de formação visava o desenvolvimento integral do ser humano. Intelectual e psicoemocional. Ação esta que não afastava o estudante do convívio da sua família, dos seus pais, da sua origem. Proporcionando-lhe ainda, através da sua participação na pastoral e nos movimentos sociais, sentir os problemas, as alegrias e os sofrimentos das pessoas, das famílias e do povo no seu cotidiano.

A partir dessas ações implantadas na dimensão do estudo, do trabalho e da pastoral, Dom Fernando procurou conferir no processo formativo dos alunos do seminário um projeto de formação que tinha dois grandes objetivos: formar “novos padres” para uma “nova Igreja” e padres para uma nova sociedade.

Constata-se, também, que este projeto formativo tinha como objetivo formar padres para uma igreja mais aberta aos tempos modernos e aos seus desafios. Padres com uma nova concepção filosófica e teológica. Mais pastoralistas, próximos do povo, da sua realidade e menos institucionais. Sacerdotes com estilo de vida mais simples, mais tolerantes e ecumênicos. Padres encarnados na realidade do povo, comprometidos, sobretudo, com as causas dos menos favorecidos e oprimidos economicamente. Formar sacerdotes críticos do sistema dominante, opressor, injusto e gerador de desigualdades sociais, agentes de contestação e de transformação.

Entende-se que esses princípios norteadores do projeto de formação do Seminário Santa Cruz, demonstram, claramente, a preocupação do arcebispo em formar padres inseridos na realidade social. Padres formados a partir de uma nova teologia e eclesiologia. Com uma consciência crítica. Tendo como preocupação não apenas o espiritual, mas, sobretudo, o material. Padres e cidadãos inseridos na realidade concreta das pessoas e dos problemas sociais. Comprometidos com uma igreja libertadora e a transformação da sociedade.

Dom Fernando morreu em primeiro de junho 1985, na cidade de Goiânia. A partir das mudanças ocorridas na Igreja e no campo político, o prelado, nos últimos anos de sua vida, teria

transformado não apenas sua postura como membro da hierarquia, mas também a sua vida de pastor. O padre José Pereira de Maria destaca que o arcebispo “crescia em humildade, em amor, em abertura, em solidariedade, em ânsia, em desejos ardentes e práticas de justiça” (MARIA, 1985, p. 451).

Como Dom Fernando mudou, nestes últimos anos. Do Concílio Vaticano II para cá, a gente sente toda uma dinâmica intensa na vida dele. Como ele mudou! [...] Claro que foi um pastor, cujo coração se escancarou, se abriu em solicitude para envolver todos aqueles que se constituíam no seu rebanho e, através dele, o mundo inteiro; a solicitude do pastor, do bispo, que atinge naturalmente a corresponsabilidade universal (MARIA, 1985, p. 450).

Conforme acentua Sassateli (1985), “a grande preocupação de Dom Fernando, era ser fiel à palavra de Deus e, ao mesmo tempo, fiel aos apelos, às aspirações, aos anseios da nossa sociedade de hoje, principalmente dos oprimidos” (SASSATELI, 1985b, p. 395). Essa preocupação é destacada por Dom Luciano Mendes, à época secretário-geral da CNBB, que fala do apoio do arcebispo ao trabalhador do campo e da cidade, em busca de “uma sociedade fraterna, de irmãos, uma sociedade marcada pela justiça, uma sociedade onde aconteça, de fato, a solidariedade humana” (ALMEIDA, 1985, p. 455).

A atuação de Dom Fernando e sua importância na luta contra as injustiças, a opressão dos pobres e sua defesa em favor da justiça e dos direitos humanos, teve o reconhecimento também de personagens de renome internacional e de outros países. Como o de Adolfo Pérez Esquivel, arquiteto e ativista argentino ganhador do Prêmio Nobel da Paz em 1980, que lhe visitou nos dias 12 e 13 de fevereiro de 1981. Isso devido à sua luta e defesa em prol dos direitos humanos, defesa em favor da causa dos pobres e oprimidos e na construção de uma nova sociedade mais justa e fraterna.

Um dos primeiros gestos de Adolfo Esquivel, quando chegou ao aeroporto de Goiânia no dia 12 de fevereiro de 1980, ao ser recepcionado por Dom Fernando, foi entregar-lhe, simbolicamente, a medalha de Ouro do Nobel da Paz, e dizer: “Faço questão de compartilhar este prêmio com a Igreja de Goiás, na pessoa do arcebispo de Goiânia como reconhecimento de seu trabalho em defesa dos pobres e perseguidos” (ESQUIVEL, 1981). Na entrevista à imprensa, Adolfo insistiu: “Desde o instante em que recebi o Prêmio Nobel da Paz, eu o fiz em nome do povo latino-americano, preferencialmente os pobres e todos os que trabalham pela paz, os religiosos, os voluntários: todos são responsáveis por este prêmio” (ESQUIVEL, 1981, p.152).

A luta de Dom Fernando em favor do conhecimento, de uma sociedade mais justa e fraterna fora reconhecida também nos diversos campos da sociedade, como no mundo acadêmico e universitário. Criador da Sociedade Goiana de Cultura, da Pontifícia Universidade

Católica de Goiás, com o objetivo de ser um centro avançado para o desenvolvimento, a educação e a cultura do Estado, com o compromisso de colocar a ciência e a técnica a serviço do homem e da vida.

É destacável sua luta como incentivador e criador dessa universidade e de seu testemunho de compromisso com o homem e com a vida, com os direitos humanos e com a justiça. Lutou como homem do povo e homem da Igreja para uma convivência social em que a exclusão de pessoas e de camadas inteiras da sociedade desse lugar à participação, à fraternidade, ao bem-estar de todos, à paz. Como expressão de sua importância social e histórica, não somente para a igreja, mas, em especial, do educacional, como educador e organizador de cultura, são as iniciativas da sociedade goianiense que demonstram a este seu reconhecimento e legitimam sua ação e práxis educativa em favor de uma educação integral e libertadora.

Por fim, após analisar a mudança percebida no pensamento e postura do arcebispo e que esta estaria coerente com a sua concepção de Igreja e sociedade, constata-se, no final desta investigação que o mesmo processo crítico de “mudança e abertura” para os novos desafios da sociedade em relação ao político e ao econômico, também ocorreu na sua visão de educação. Pois, a partir deste campo o referido agente, valendo-se do espaço de formação do Seminário Santa Cruz e dos diversos espaços informais de ensino, buscou formar e preparar, padres diocesanos, religiosos e leigos comprometidos com a transformação sociopolítica-econômica e a construção de uma sociedade mais justa, democrática e fraterna. Portanto, cidadãos mais conscientes dos seus direitos e deveres. Sujeitos mais emancipados. Conhecedores da sua importância religiosa e política na luta pela libertação e edificação de uma nova sociedade.

#### **4.7 Considerações**

O que se pode constatar neste capítulo, em relação à prática formativa de Dom Fernando, é que esta se deu tanto nos espaços informais como formais. Sendo esta última caracterizada diretamente pela construção, transferência e reestruturação do seminário Santa Cruz na nova capital; criação da Universidade de Goiás; da Rádio Difusora de Goiânia, através da qual implantou o Movimento de Educação de Base, alfabetização, promoção social e iniciação profissional por meio das Escolas Radiofônicas. Ações estas que o caracteriza como educador e formador de cultura na sociedade histórico.

A partir desses espaços de formação, constata-se posicionamentos de rupturas e continuidades da sua prática educadora frente às estruturas sociopolítica-econômica.

Caracterizam-se como de rupturas seus discursos e posicionamentos críticos ao sistema político e econômico do regime militar. Oposição firme e explícita frente às arbitrariedades, violências, injustiças, desrespeitos aos direitos humanos e a desigualdade social. Nesse aspecto, demonstra rupturas com o sistema ditatorial político opressor. Assume uma posição de enfrentamento em defesa dos menos favorecidos economicamente e da construção de uma sociedade mais democrática, justa e igualitária. Sua práxis passa a inspirar e iluminar lideranças religiosas e de outros setores da sociedade, estudantes e intelectuais destes espaços de formação, no processo de transformação e construção de uma nova sociedade. Aspecto que a identifica com a concepção de educação libertadora de Paulo Freire e como ação que visa conscientizar e emancipar politicamente o ser humano.

À frente do seminário Santa Cruz, implantou na formação dos seminaristas um projeto formativo em sintonia com as decisões do Concílio Vaticano II e das Conferências de Medellín e Puebla. Mais aberto a novas concepções das ciências sociais e inserido à realidade sociopolítica. Porém, foi mais ousado e corajoso. Implantando medidas e ações inovadoras no processo de formação dos futuros padres da época.

Dom Fernando, à frente do seminário Santa Cruz, da Universidade Católica e, sobretudo, dos espaços informais de educação, procurou nortear seus discursos e práticas pelos princípios e valores da verdade e da justiça. Nesse sentido, expressões como “A Verdade vos libertará”, escrito na capa da revista da arquidiocese, existente até hoje, e o lema sempre citado em seus escritos e pronunciamentos “Sem violência e sem medo”, traduzem seu ideal, sua práxis formativa libertadora em favor de uma educação integral e emancipatória realizada além dos espaços propriamente formativos. Dimensão esta do arcebispo, enquanto educador e formador de cultura, que será destacada por agentes sociais.

Há que se destacar a importância de sua práxis libertadora em favor de uma educação integral realizada em todos os espaços, portanto, fora da escola e das salas de aula, porém, possuindo força de formar novas consciências e gerar atitudes de transformação da sociedade, Melini (1985), acentua:

Dom Fernando foi um homem que não arredou pé para defender a justiça: foi um homem que não teve medo da Revolução; nos piores momentos de repressão, manteve-se firme e decidido para pregar o Evangelho {...}, para proteger os pequenos e os pobres e as multidões que acorrem à sua casa para pedir sua proteção [...]. Dom Fernando viveu as épocas da ditadura por dentro. Ele percebeu que a Igreja não poderia se aliar ao poder, porque o poder privilegiava as classes dominantes e sobretudo o poder econômico. Como homem da Igreja, profundamente imbuído de sua doutrina social, tornou-se defensor do povo de Deus. Ele organizou a Igreja para que fosse profundamente inserida nos meios populares, nas periferias de Goiânia, nas pequenas cidades do interior, dando apoio às Comunidades Eclesiais de Base, às Pastorais Sociais, sem nunca deixar o lado religioso, mas vendo que a religião

completa abrange o homem todo, portanto, também a dimensão social (MELINI, 1985, p. 478-479).

Na concepção de Said (2003), o intelectual deve alinhar-se aos pobres e fracos que não têm representação. Para isso se faz necessário possuir uma relativa independência diante das pressões das forças constituídas da sociedade. Nesse sentido o intelectual deve ser um “exilado e marginal”, ao manter-se independente de vinculações sociais específicas.

A partir dessa visão, pode-se relacionar Dom Fernando e sua práxis formativa. Ele tomou a defesa dos pobres e fracos, sendo, muitas vezes, criticado, perseguido e tachado de comunista, de “bispo vermelho” por parte de setores conservadores da própria igreja católica, da sociedade e, sobretudo, dos militares. Seu compromisso com os direitos humanos e a justiça levaram a arquidiocese de Goiânia a participar ativamente, junto com os movimentos populares, do movimento *Diretas-Já*. Exigindo a extinção do regime militar e a volta à prática do respeito aos direitos humanos, das garantias constitucionais e do zelo pelo bem comum.

Ainda na concepção de Said (2003), sobre o papel do intelectual, ele deve possuir mais do que uma função, uma vocação para representar, dar corpo e estruturar uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para um público. Nesse sentido, os intelectuais devem tomar sempre o lado dos fracos, dos que não têm representação, compreendendo-os como sendo os grupos sociais subalternos. O intelectual, ainda para este autor, deve representar a verdade e a justiça, conceitos universais que viriam sobre a miséria humana e a opressão.

Dom Fernando, com sua prática formativa, demonstra, porém, continuidades no aspecto do campo moral. Como arcebispo assumiu uma posição moral tradicional e conservadora reproduzindo, portanto, a ideologia oficial defendida pela Igreja da época. Posição esta que se expressa na condenação a temas relacionados sobretudo à família, como: o divórcio, o uso de anticoncepcional e o aborto.

Caracteriza-se como expressão de continuidade com um sistema dominante sua visão em relação à criação da universidade, onde se manifesta claramente como sendo um dos seus principais objetivos: formar a juventude da elite goiana com os nobres valores cristãos. Posicionamento este, que traduz a estratégia utilizada pela igreja e do prelado em conservar e aumentar sua influência na sociedade a partir da classe dominante. Portanto, uma prática que expressa um pensamento inicialmente conservador, porém, no sentido geral de educação pode-se afirmar que também se apresenta com ideias transformadoras.

Seu posicionamento de continuidade e defesa dos paradigmas morais vigentes à época se manifestam, ainda, na sua condenação ao comunismo. Posição política assumida pela Igreja, surgidas a partir de divergências, sobretudo, em relação a assuntos do campo moral entre a

doutrina católica e a ideologia comunista. Corrente esta que, contrapunha-se diretamente com interesses da instituição católica. Sendo, portanto, uma ameaça ao poder de influência sócio-religiosa e política do catolicismo. Portanto, neste cenário marcado por disputa hegemônicas, vale destacar que o combate ao comunismo era uma das principais estratégias assumidas pelos líderes políticos, religiosos e intelectuais de pensamento conservador da época. Entretanto, ao vincular-se a um solidarismo cristão, dom Fernando fez uma opção clara pelos pobres e transformações no campo político e econômico.

Sua trajetória de vida e intelectual, marcada por rupturas e continuidades, revelam as contradições do seu pensamento e suas práticas. Portanto, na concepção da abordagem da história intelectual, esse agente social, influenciou pessoas e grupos, interveio nos assuntos públicos e políticos, e ainda, numa leitura gramsciana, defendeu o grupo, a classe na qual foi gerado. No caso, defendeu os interesses do campo moral da Igreja. Assumindo também, politicamente, uma defesa em favor dos pobres e marginalizados. Neste sentido, foi coerente enquanto intelectual religioso, defendendo e reproduzindo, através de sua práxis formativa, esse arcabouço ideológico que lhe serviu de referencial teórico.

Valendo-se ainda de orientação metodológica da análise de conteúdo, categorias como povo, conscientização, justiça, verdade, libertação, organização, e formação integral, são conceitos constantemente utilizados nos discursos de Dom Fernando que expressam seu posicionamento político e de enfrentamento ao regime militar. Aspectos estes que reforçam, como resultado desta investigação, de que este agente contribuiu na construção de uma educação integral e libertadora a partir de sua práxis formativa apoiando, incentivando e participando diretamente da criação das CEBs e de vários movimentos sociais como o da Comissão de Justiça e Paz, da Moradia e da CPT na Arquidiocese de Goiânia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dom Fernando nasceu, viveu, formou-se e fez-se Arcebispo da Arquidiocese de Goiânia em circunstâncias diversas, mas particulares. Foi influenciado pelo Concílio, pelas conferências episcopais latino-americana e pela Teologia da Libertação. Como parte de uma Igreja particular, de um campo religioso que, por sua vez, é composição da religião, importante e determinante em uma sociedade, foi efetivando ações que podem ser classificadas de práxis formativas libertadoras.

Faz-se compreensível a opção de Dom Fernando ante à realidade dos empobrecidos da Arquidiocese, tendo-se em vista o seguinte cenário: a realidade da Arquidiocese foi um retrato da realidade de toda Igreja do Brasil, fazendo a opção pelas vítimas e pelos pobres, de uma histórica exploração econômico-social, em que a religião fora usada como forma de dominação e de subordinação. Mais ainda, a realidade da Arquidiocese é um retrato da realidade de toda América Latina, cujos povos foram vítimas das mesmas explorações: colonizações, extrações arbitrárias de seus recursos naturais, escravização dos povos indígenas e dos negros etc.

No cenário eclesial nacional, a Arquidiocese, sob a coordenação de Dom Fernando, teve a sua importância sócio transformadora, ao lado da Diocese de Goiás, com Dom Tomás Balduino; da Prelazia de São Félix do Araguaia, com Dom Pedro Casaldáliga; da Diocese de Olinda-Recife e São Paulo, ao lado de Dom Hélder Câmara e Dom Paulo Evaristo Arns, respectivamente. Para esses e tantos outros bispos, do Brasil e da América Latina, naturalmente, as mediações bíblico-teológicas foram determinantes.

A Teologia da Libertação, que possibilitou um outro olhar sobre Jesus Cristo e, a partir daí, a construção de um novo modelo de Igreja, foi a mesma fonte para toda essa Igreja chamada libertadora. Libertadora porque unia fé e vida, porque fazia do leigo um participante ativo na vida da comunidade, e porque o incentivava à transformação do mundo de injustiça em um mundo mais humano e fraterno. E as CEBs, espaço de menor poder centralizado e mais comunhão e participação, foi de fato a expressão máxima de uma forma popular, participativa, dinâmica e místico-transformadora.

Na perspectiva teórica e metodológica da abordagem história intelectual e, especificamente, da concepção gramsciana, os conceitos teológicos podem ser compreendidos a partir dos princípios básicos de religião. Nesse aspecto, a Arquidiocese é parte da Igreja Católica, um bloco histórico, que é, por sua vez, a religião na qual se insere.

Esta, conforme os autores trabalhados, tem papel fundamental na sociedade. É também, a religião, um grupo social estruturado que precisa, como qualquer outro grupo, valer-se de



métodos e convenções – sem entrar, aqui e agora, no valor moral dessas convenções – para se manter no poder e para expandir-se. Está inserida no mundo e não é mágica no sentido de fazer as coisas aleatoriamente. Mas se constitui em um grupo que aponta caminhos, que disputa caminhos, numa linguagem gramsciana, se constitui como *condottiere*.

O que se percebeu, ao longo deste estudo, é que Dom Fernando buscou fazer isso, como já foi dito, de um jeito particular. Teve postura e critérios nas horas de decisão. Formou um grupo de sustentação ao seu redor, foi acompanhando as transformações sócio-históricas e eclesiais, deixou-se ser ajudado pelos seus, sem perder o objetivo maior: ser fiel ao projeto de Jesus Cristo, do Evangelho e da doutrina da Igreja definidos sobretudo a partir do Vaticano II e das Conferências (seus referenciais teóricos).

A partir dessa consideração, da importância da religião através dos seus intelectuais, esta tese partiu da intenção em investigar o papel de Dom Fernando Gomes dos Santos enquanto intelectual do campo católico e sua prática educadora na formação de religiosos, de leigos e do clero na reformulação do caráter formativo do Seminário Santa Cruz e da Arquidiocese de Goiânia frente à reconfiguração da relação entre Igreja e sociedade entre o período de 1962 a 1985.

Investigar sobre a conjuntura do Brasil e da Igreja Católica na América latina entre 1962 e 1985, possibilitou apreender a relação de Dom Fernando, frente à Igreja, com o Estado e outras formas de poderes constitutivos da sociedade. Essa prática reflexiva de Dom Fernando, enquanto intelectual, serviram de base e inspiração para sua ação no contexto histórico vivido no Brasil uma sociedade marcada por crise e reconstrução, caracterizado, sobretudo, pela disputa hegemônica entre grupos considerados conservadores de direita e de esquerda.

Depreende-se que sob a justificativa da ameaça de um governo comunista no país, visando também manter sua influência política ideológica, a Igreja se alia à elite nacional, apoiando oficialmente o golpe dos militares. Relação esta que foi modificando-se gradualmente com o não reconhecimento da igreja pelos militares até culminar no rompimento declarado frente ao endurecimento e arbitrariedades praticadas pelo regime contra membros da hierarquia e lideranças católicas.

Cabe destacar que esta posição de ruptura foi influenciada pelas novas decisões trazidas pelo Concílio Vaticano II e pelas Conferências Episcopais assumidas pelos bispos da América Latina e do Brasil. Dom Fernando, alinhado a outros bispos do Brasil, assumiu um modelo eclesiológico, uma pastoral à luz das decisões conciliares e das conferências, da Teologia da Libertação. Portanto, uma igreja menos hierárquica, mais participativa, valorizando a presença dos leigos.

Uma igreja preocupada e envolvida também com as questões sociopolíticas, assumindo oficialmente a opção preferencial pelos pobres e marginalizados economicamente. Posicionamento este caracterizado por meio de discursos, escritos e ações concretas que influenciaram padres, religiosos e leigos dentro e fora da Igreja. Ações estas consideradas a partir do referencial teórico metodológico como educativas e caracterizadas como práxis libertadoras na formação de sacerdotes, religiosos e leigos.

Após análise dos discursos e práticas de Dom Fernando, a partir da perspectiva teórica e metodológica adotados, chegou-se a tese de que, em primeiro lugar, Dom Fernando deve ser compreendido como um homem de seu tempo, frente aos dilemas e possibilidades de sua realidade histórica e social e, que, além disso, encontrava-se inserido, de forma orgânica, na estrutura da Igreja Católica, concebida em si como um bloco histórico, como princípios, fundamentos, hierarquias e projetos socioculturais. Entretanto, na condição de um intelectual militante, que foi se convertendo ao longo de sua vida, constatam-se importantes rupturas e continuidades nas concepções e práticas de Dom Fernando. Nessa trajetória, ele teve grande importância na formação de religiosos, de leigos e do clero, enquanto esteve à frente da arquidiocese de Goiânia. Tal formação foi marcada pela contradição em manter os princípios e fundamentos históricos da igreja católica e por contribuir na renovação e reorganização dos valores dessa instituição a partir das demandas e dilemas de seu tempo.

Por um lado, manteve posturas de continuidade no campo moral, mostrando-se contrário aos avanços de alguns costumes reivindicados por pessoas e movimentos de ideologias inovadoras, algumas opostas à doutrina católica. Neste sentido, sua postura, claramente, é de oposição a alguns avanços da ciência por exemplo; contra o uso de anticoncepcional e o aborto. E a algumas conquistas e avanços de grupos considerados como minoritários da sociedade moderna, como o divórcio. Postura esta, que o apresenta enquanto um intelectual do campo religioso, da moral e dos costumes, tradicional conservador. Portanto, um defensor da instituição Igreja enquanto bloco histórico.

Por outro lado, assumiu em sua prática militante a luta pela construção de um princípio e práticas religiosas que tivessem o povo pobre e excluído como sujeitos principais na construção da nova sociedade. Conforme os estudos realizados, estas práticas são evidenciadas na opção pelo modelo eclesial representado especialmente pela implantação das CEBs e das diversas pastorais sociais como; a Comissão Arquidiocesana de Justiça e Paz, a CPT e, ainda, no total apoio ao sindicalismo dos trabalhadores urbanos e rurais, ao movimento dos sem-teto no Jardim Nova Esperança e Vila Finsocial, quando expandiu as instituições que coordenava, colocando-as a serviço dos empobrecidos, como: a Cúria, o SPAR, o CTL, a Universidade

Católica, a Santa Casa de Misericórdia, a Revista da Arquidiocese, a Rádio Difusora, o Jornal Brasil Central, o Seminário Santa Cruz, as dezenas de paróquias com suas pequenas comunidades e o Movimento de Educação de Base.

Essas ações foram-lhe dando prestígio e reconhecimento junto aos movimentos religiosos e sociais. Seus discursos, libertadores, contrariaram o poder eclesiástico sim, porque foi um dos sustentadores do movimento profético renovador latino-americano e no Brasil, este que tem como representante a Teologia da Libertação, e esta foi advertida pelo próprio papa João Paulo II.

Por meio do campo religioso, assumiu uma posição de enfrentamento ao sistema sociopolítico-econômico vigente no determinado contexto histórico. Neste sentido, passa a influenciar seminaristas, padres e leigos através de seus discursos e posicionamentos de crítica e oposição às práticas de opressão política e militar legitimadas por meio da arbitrariedade, injustiça, violência e desrespeito aos direitos humanos geradores de miséria e dominação adotadas pelo regime militar naquele período.

À frente do Seminário Santa Cruz, implantou suas ideias e práticas, procurando formar sacerdotes críticos e agentes de transformação para a igreja e para a sociedade. Portanto, de rupturas com o modelo político e econômico hegemônico. Posição crítica libertadora que se caracteriza como práxis educadora na formação do clero diocesano dentro da Igreja e de outros setores da sociedade.

Em suma, diante de tudo isso, a tese possibilita compreender que Dom Fernando foi, contraditoriamente, um intelectual orgânico da Igreja Católica. Enquanto intelectual orgânico, compôs o bloco histórico de reafirmação da Igreja naquele determinado contexto. Mas, contraditoriamente também um intelectual que se colocou na militância por uma nova forma de ver e de explicar o mundo, com posições definidas na construção de uma nova sociedade.

Dom Fernando foi um sujeito histórico, síntese das contradições de seu tempo. Esteve entre esses dois pontos, entre essas duas possibilidades. Agindo enquanto intelectual militante e, ao mesmo tempo, enquanto arcebispo de Goiânia. E essas duas realidades, dimensões, por vezes, pareciam não ser conciliáveis. Entretanto, mesmo na contradição, ele se constituiu como um dos mais importantes religiosos do Estado de Goiás.

A história intelectual de Dom Fernando Gomes dos Santos, enquanto arcebispo da Arquidiocese de Goiânia, pode ser considerada como práxis educativa libertadora na formação política de padres, religiosos e leigos, valendo-se do conteúdo teórico trabalhado nesta tese. As condições sócio-históricas e eclesiais, além de outras, constroem o homem, e este constrói, dá sentido e direção particulares à sociedade. Com essa referência teórica histórica-sociológica

bem convincente, dá-se por concluído este trabalho, certo de que Dom Fernando, fruto de seus condicionamentos, foi intelectual de práxis educadora libertadora que, como tais, contribuíram na formação do clero diocesano, de religiosos e de leigos na justa e solidária construção da sociedade.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Dom Celso Pereira. Pai e patriarca do regional. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 28, n. 6/7, p. 453-459, jun./jul. 1985.
- ALTAMIRO, Carlos. Ideias para um programa de História Intelectual. *Tempo Social*. **Revista de sociologia da USP**. V.19, nº. 1 junho de 2007. Disponível em: *Tempo soc.* [online]. 2007, vol.19, n.1, pp.9-17. ISSN 0103-2070. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702007000100001>.
- ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. **O conceito de Hegemonia: Gramsci a Laclau e Mouffe**. Lua Nova, São Paulo, 80: 71-96, 2010.
- ARENDDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AVELAR, Alexandre de Sá. Biografia e ciências humanas em Wilhelm Dilthey. **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 9, Agosto, 2012.
- ALVES, Anderson. **Concílio Vaticano II – Gravissimum Educationis – Declaração sobre a educação cristã**. Disponível em: <http://leandronazareth.blogspot.com/2013/11/concilio-vaticano-ii-gravissimum.html>. Acesso em: 4 abr. 2020.
- AMADO, Wolmir Therézio. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano XXXVI, n. 2, p. 62, 1995.
- AMADO, WOLMIR THEREZIO. **Diálogos com a Educação**. Goiânia. Editora da UCG. 2004.
- AQUINO, Felipe. **Palavras de João Paulo II sobre o Concílio Vaticano II**. 2011. Disponível em: <https://cleofas.com.br/palavras-de-joao-paulo-ii-sobre-o-concilio-vaticano-ii/>. Acesso em: 4 abr. 2020.
- ARANHA, M. L. de A.; MARTINS, M.H.P. **Filosofando: a introdução à filosofia**. São Paulo: Moderna, 1986.
- ALMEIDA, Ana Maria Chiarotti de; BOLOGNESI, Roselaine. **As contradições da modernidade em Londrina nos “Anos Dourados”**. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.
- ALVES, Marcio Moreira. **Cristo do Povo**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1967.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. **Brasil: nunca mais**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ARQUIVO SEMINÁRIO SANTA CRUZ, PASTA 1, 1968.
- ASSMANN, Hugo. **Teologia da práxis da libertação**. Assis: Cidadella, 1974.
- AUBERT, Roger. **A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno**. V/1. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BARBOSA, Lia Pinheiro. Cultura e Educação no pensamento gramsciano. **Revista de Ciências Sociais**. V. 35, n. 2, 2004. Pág. 100 a 109.

BARROS, Raimundo Caramuru de. **Comunidade eclesial de base: uma opção pastoral decisiva**. Petrópolis, Vozes, 1967.

BARROS, Edgard Luiz de. **O Brasil de 1945 a 1964**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

BEATRIZ, M. P. A. F. C. C. P.; PIERUCCI, A. F. Igreja Católica: 1945-1970. *In*: FAUSTO, Boris (Org.) **História da civilização brasileira**. São Paulo: Difel, 1984. p. 343-380. (Vol. 4).

BEOZZO, O. Prefácio. *In*: SOUZA, N; SBARTELOTTI, E. (Org.) **Medellín. Memória, profetismo e esperança na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 9-18.

BETO, Frei. **Fidel e a Religião**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BETO, Frei. **Batismo de sangue**. Guerrilha e morte de Carlos Marighella. 14. ed. Rio de Janeiro, Rocco, 2006.

BETO, Frei. **Igreja Católica e o Golpe de 1964**. 2014. Disponível em: <https://www.freibetto.org/index.php/artigos/14-artigos/39-igreja-catolica-e-o-golpe-de-1964>. Acesso em: 4 abr. 2020.

BERGER, Manfredo. **Educação e Dependência**. 4. ed. São Paulo: Difel, 1984.

BETIATO, Mário Antônio. **Da Ação Católica à Pastoral de Juventude**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOFF, L. **Igreja: carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOLETIM ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, Ano XXVII, n. 40, p. 16-19, 1964.

BOLETIM DA DIOCESE DE GOIÁS. Disponível em: <http://www.diocesedegoias.org.br/diocese/historia>. Acesso em: 26 maio 2020.

BOBBIO, Norberto *et al.* **Dicionário de Política**. Tradução João Ferreira, Carmem C. Varrialee *et al.* 2. ed. Brasília: Ed. da UNB, 1986.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. São Paulo: UNESP, 1997.

BORGES, Anselmo. **Crise e Crítica na Igreja**. Diário de Notícias. Edição de 18 de abril de 2009.

BORGES, Lindsay. **Uma trajetória emblemática: centenário de nascimento de Dom Fernando Gomes dos Santos**. Goiânia: PUC Goiás, 2010.

BORGES, Lindsay; VALDEZ Diane (Org.) **Dicionário de Educadores e Educadoras em Goiás: séculos XVIII – XXI**. Ed. Imprensa Universitária, Goiânia, 2017. p. 208-214.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **A benção de abril: memória e engajamento católico 1963-64**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BUENO, Eduardo. **História do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Publifolha, 1997.

BURNS, Edward Mcnal – LERNER, Robert – MEACHAM, Standisch. **História da civilização ocidental**: do homem das cavernas às naves espaciais. São Paulo: Globo, 1995.

BUTTIGIEG, Joseph A. Educação e hegemonia. *In*: COUTINHO, Carlos Nelson; TEIXEIRA, Andréa de Paula. **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BURAWOY, Michael. **O marxismo encontra Bourdieu**. São Paulo/ Campinas: BomTempo/Unicamp, 2010).

BURKE, Peter. **A Escrita da História**: novas perspectivas/ Peter Burke (org.) tradução de Magda Lopes- São Paulo. Editora UNESP, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Método Paulo Freire**. 18. ed. São Paulo, Brasiliense, 1981.

BRIGHENTI, Agenor. **Da cristandade à modernidade**. Em que o Vaticano II mudou a Igreja? Disponível em: <http://www.amerindiaenlared.org/contenido/12016/da-cristandade-a-modernidade-em-que-o-vaticano-ii-mudou-a-igreja-i>. 2018/. Acesso em: 4 abr. 2020.

BRITO, Angélica de. **“A cruz vencerá o comunismo”**: o discurso anticomunista do Jornal Folha do Norte do Paraná (1962-1965). Dissertação (Mestrado em História). UEM, Maringá, 2015.

BROCOLI, Ângelo. **Antonio Gramsci y la educación como hegemonia**. México Nueva Imagen, 1977.

BROCOLI, Ângelo. **Os usos sociais da ciência**: Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESPE, 2004.

BROCOLI, Ângelo. “A ilusão biográfica”. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

BROCOLI, Ângelo. **O poder simbólico**. 10. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

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

CANDAU, Vera Maria. **Para uma leitura pedagógica do texto-base da Campanha da Fraternidade-1982**. Revista da Arquidiocese, Ano XXV-nº3, Março de 1982. Goiânia-GO, p. 167-173.

CARR, Edward Hallett. **Que é história**. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

CASTEJÓN, Agostinho. Educação e Fraternidade: Algumas chaves para a leitura de nossa realidade educacional no documento-base da CNBB. **Revista da Arquidiocese**, Ano XXV-

nº3, Março de 1982. Goiânia-GO, p. 157-163.

CARDOSO, Miriam Limoeiro. **Ideologia do Desenvolvimento** Brasil: JK-JQ. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

CANCIAN, Renato. **Ditadura militar** - O papel da Igreja católica. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia-brasil/ditadura-militar-2-o-papel-da-igreja-catolica.htm> 2014. Acesso em: 14 fev. 2020.

CASTRO, Marcos. **64: conflito Igreja x Estado**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1984.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: Brasileira de Ciências, 1971.

CAMACHO, Idelfonso. **Doutrina social da Igreja**: abordagem histórica. São Paulo: Loyola, 1995.

CATÃO, Francisco. Aos trinta anos de Medellín. *In*: PADIN, Dom Cândido *et al.* **Conclusões da Conferência de Medellín, 1968**: trinta anos depois, Medellín é ainda atual? São Paulo: Paulinas, 1998.p. 253-284..

CAVALIERE, A. M. Anísio Teixeira e a educação integral. **Educação & Sociedade**. Ribeirão Preto, SP, v. 20, n. 46, p. 249-259, maio/ago. 2010a.

CECHINATO, Luiz. **Os 20 séculos de caminhada da Igreja**: principais acontecimentos da cristandade, desde os tempos de Jesus até João Paulo II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Medellín, 1968**: trinta anos depois, Medellín é ainda atual? 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CELAM. **Documento de Puebla**. 1979.

CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL (CPDOC). Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: ? Acesso em: 14 fev. 2020.

CODATO, Adriano Nervo; OLIVEIRA, Marcus Roberto de. **A Marcha, o Terço e o Livro**: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 24, n. 47, 2004, p.271-302.

CODINA, Victor. **Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina**. Tradução de Célia Maria L. C. Genovez. São Paulo: Paulinas, 1993.

COELHO, L. M. C. C.; PORTILHO, D. Releitura da concepção de educação integral nos CIEPS: para além das caricaturas ideológicas. *In*: COELHO, L. M. C. C. (Org.). **Educação integral em tempo integral**: estudos e experiências em processo. Petrópolis, RJ: DP et Alli, 2009a. p. 89-102.

COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1991.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Educação, igreja e**



**sociedade.** São Paulo: Paulinas, 1992.

CORBISIER, R. Lógica e cronologia das reformas. *In*: MUNTEAL, O.; VENTAPANE, J.; FREIXO, A. (Org.) **O Brasil de João Goulart: um projeto de nação.** Rio de Janeiro: PUC-RIO / Contraponto, 2006

COUTINHO, Carlos, Nelson. **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político.** Rio de Janeiro: Campus. 1992.

COX, Robert W. **Approaches to world order.** Cambridge: CambridgeUniversity, 1994.

CHALITA, Gabriel. **Vivendo a Filosofia.** São Paulo: Ática, 2005.

DANTAS, C. Capítulo I. *In*: **Gilberto Freyre e José Lins do Rego: diálogos do senhor da casa-grande com o menino de engenho online.** Campina Grande: EDUEPB, 2015.

DIOCESE DE GOIÁS, 2020.

DISCURSO DE BENTO XVI, 22 de dezembro de 2005. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html). Acesso em: 9 dez. 2019.

DOCUMENTO DE BISPOS DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Testemunho de Paz.** 1972.

DOCUMENTO DA CNBB. **Declaração por Tempos Novos, com Liberdade e Democracia.** Brasília, 2014.

DOIMO, A. M. **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

DUARTE, Irmã Laura. **Revista da Arquidiocese de Goiânia.** Ano XXXVI, n. 2, p. 43, 1995.

DUARTE, Teresinha. **Se as paredes da Catedral falassem: a Arquidiocese de Goiânia e o regime militar.** Goiânia: Ed. da UCC, 2003.

DUFFY, Eamon. **Santos e pecadores: História dos papas.** São Paulo: Cosac & Naify, 1989.

ERPEN, Jackson. **A reforma do Concílio não pode retroceder, diz Papa Francisco.** Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-05/papa-francisco-reformado-concilio-nao-pode-retroceder.html>. Acesso em: 4 abr. 2020.

ESQUIVEL, Adolfo Perez. **Revista da Arquidiocese de Goiânia.** Ano 24, nº 3, Março de 1981, p. 152.

FERNANDES, Cláudio. Ciência da história no século XIX. **Revista Mundo Educação.** Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/ciencia-historia-no-seculo-xix.htm>. Acesso em: 4 abr. 2020.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação**

sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2006.

FERRARI, Márcio; BRIZA, Lucita. Anísio Teixeira: o inventor da escola pública no Brasil. *Grandes Pensadores. Revista Escola*. São Paulo, SP, Vol. 2, edição especial, p. 49-51. Editora Abril, agosto, 2006.

FERRARI, Márcio. **Roger Chartier, o especialista em história da leitura**. Nova Escola. 2009.

FOLHA DO NORTE DO PARANÁ, 2 de abril de 1964, p. 5.

FOLHA DE GOIAZ, Goiânia, 31/03, 1968.

FUNCIONAMENTO DO SEMINÁRIO SANTA CRUZ, 1976.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. Trad. Moacir Gadotti e Lilian Lopes Martin. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Educação na Cidade*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire: uma biografia**. São Paulo: Cortez, Instituto Paulo Freire. Brasília, DF. UNESCO, 1996.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

*GAUDIUM et Spes: Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

GODOY, M; AQUINO JÚNIOR, F. DE. (Org.) **50 anos de Medellín: revisitando os textos, retomando o caminho**. São Paulo: Paulinas, 2017.

GOMES, Ângela de Castro. Qual a cor dos anos dourados? *In: GOMES, Ângela de Castro (Org.) O Brasil de JK*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 9-19.

GOMES, Paulo Cesar. **Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira: a visão da espionagem**. São Paulo: Record, 2014.

GONÇALVES, Marcos. **Os Arautos da dissolução: Mito, imaginário político e afetividade anticomunista, Brasil, 1941-1947**. Curitiba, 2004. (Dissertação de Mestrado, UFPR).

GONÇALVES, Angelo Barreiro; MEZZOMO, Frank Antonio. **A Igreja Católica e o golpe civil-militar de 1964 de uma perspectiva da história regional**. 2016. Disponível em: [http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes\\_pde/2016/2016\\_pdp\\_hist\\_unespar-campomourao\\_angelobarreirogoncalves.pdf](http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2016/2016_pdp_hist_unespar-campomourao_angelobarreirogoncalves.pdf). Acesso em: 4 abr. 2020.

GUILHERMINA, Irmã. Após 10 anos. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano XXXVI, V. 2, p. 77, 1995.

GUIMARÃES, Pedro Wilson. **Dom Fernando**: o aventureiro da fé, da igreja e dos direitos humanos. Goiânia, 1995. (texto digitado).

GUIMARÃES, M.R. (2003). **Educação para a paz na crise da metafísica**: sentidos, tensões, dilemas. Tese de doutorado. Porto Alegre, RS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. [ [Links](#) ]

GUIMARÃES, Edward. **Medellín**: 50 anos depois. 2018.

GURIÈVITCH, Aaron. **A Síntese Histórica e a Escola dos Anales**. Coleção Estudos. São Paulo. Perspectivas, 2003.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação-perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1971.

GUTIERREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

GUTIERREZ, Gustavo. A atualidade de Medellín. *In*: PADIN, Dom Cândido *et al.* **Conclusões da Conferência de Medellín, 1968**: trinta anos depois, Medellín é ainda atual? São Paulo: Paulinas, 1998. p. 237-252.

GRAMSCI, Antonio. **Literatura e Vida Nacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Torino: Einaudi, 1975.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel**: a Política e o Estado Moderno. São Paulo: Civilização Brasileira, 1982.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

GRAMSCI, Antonio. “Breves notas sobre a política de Maquiavel”. *In*: GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI, Antonio. “Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais”. *In*: GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Vol. 4, 2001.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Vol. 1, 2001b.

*GRAVISSIMUM EDUCATIONIS*, 1965.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de Hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

HEGEL, W. G. F. **Scritti giovanili**. Napoli; Guida, 1993.

HOBSBAWN, Eric J. **A Era das Revoluções 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HOUTART, F. **Religião e modos de produção pré-capitalistas**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.

JORNAL FOLHA DO NORTE DO PARANÁ. Maringá, 2 abr. 1964.

JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO, 3 abr. 1964.

JUNIOR, Henry Bill Mc Quade. **Educação libertadora como práxis transformadora: o fracasso social da redemocratização brasileira e a busca de novas utopias; algumas considerações**. X ANPED SUL, Florianópolis, outubro de 2014.

JÚNIOR, Francisco de Aquino. *Rerum Novarum* – Um guia de leitura. **Revista Eclesiástica Brasileira**. 79 (313) 2019.

KERTZER, David I. **O Papa e Mussolini**. A conexão secreta entre Pio XI e a ascensão do fascismo na Europa. Tradução Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

KUBITSCHKEK, Juscelino. Discurso de Juscelino Kubitschek de Oliveira. Rio de Janeiro, 04/11/1956 pela Rede de Radiodifusão da “Voz do Brasil”. *In*: Juscelino Kubitschek de Oliveira. Discursos 1956. Op. Cit., p. 352.

KUHNEN, Alceu. **A Formação da Igreja no Brasil, sob o signo da colonização e do Padroado Português, de 1500 a 1550**. Dissertação de Doutorado Pontifícia Universidade Gregoriana. Roma, 2001.

KURY, Mario da Gama. **História de Herótodo**. Tradução de.? Brasília: UNB, 2, 1988.

LACERDA, S.; KIRSCHNER, T. C. Tradição intelectual e espaços historiográficos, ou por que dar atenção aos textos clássicos. *In*: **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo: Contexto, 2003.

LA CAPRA, Dominick. Repensar la história intelectual y ler textos. *In*: PALTÍ, Elías José. **Giro Linguístico e história intelectual**. Buenos Aires: Universidade de Quilmes, 1998.

LAPENTA, Victor Hugo. **A influência do Concílio Vaticano II na pastoral redentorista**. Disponível em: <https://www.a12.com/redentoristas/noticias/a-influencia-do-concilio-vaticano->

ii-na-pastoral-redentorista2019. Acesso em: 4 abr. 2020.

LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985.

LESBAUPIN, Ivo. **A Igreja e a Ditadura Militar**. 2017. Disponível em: <http://portaldascebs.org.br/2017/03/31/a-igreja-e-a-ditadura-militar/>. Acesso em: 4 abr. 2020.

LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1988. Coleção Fé e Realidade.

LIBANIO, João Batista. **Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

LICATTI, Padre Ângelo. O vazio deixado pelas árvores que tombam. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 28, n.6/7, p. 379-381, jun./jul. 1985.

LIMA, Edimilson Souza. **Dom Fernando**: 50 anos de sacerdócio. Diário da Manhã. Goiânia, Entrevista, Local, p. 21, 31 de out. 1982

LOPES, Marcos A. (Org.) **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo: Contexto. 2003.

LOWY, Michael. **Marxismo e teologia da libertação**. São Paulo: Cortez/Associados, 1991.

LOWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACHADO, Bárbara Araújo. A função de intelectual: um diálogo entre Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu e Edward Said. **Revista de Teoria da História**. Ano 7, Número 13, Abril/2015. Universidade Federal de Goiás.

MACIEL, Karen de Fátima. O pensamento de Paulo Freire na trajetória da educação popular. **Educação em perspectiva**. Viçosa, V.2, n.2, p.326-344, Julho./Dez. 2011.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil – 1916/1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANACORDA, Mário. **O Princípio Educativo em Gramsci**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

MARI, César Luiz de. **Trabalho e Formação Humana**: o papel dos intelectuais e da educação. Curitiba: UFTPR, 2011, p. 65-84.

MARIA, José Pereira de. Dom Fernando: pai, profeta, mestre. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 28, n. 6-7, p. 449-452, jun./jul. 1985.

MARLETTI, Carlo. Intelectuais. *In*: BOBBIO, Norberto & Outros. **Dicionário de Política A-K**. Volume 1. Brasília: Universidade de Brasília. 1998.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**: de Lutero a nossos dias. Vol. IV. São Paulo:

Paulinas, 1997.

MATOS, Henrique Cristiano José. “Leão XIII e a questão social”. *In*: ID. **História do Cristianismo**. Estudos e Documentos IV. Belo Horizonte: Lutador, 1992.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **O manifesto comunista**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MELINI, Ana Maria. Dom Fernando na periferia de Goiânia. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 28, n.6/7, p. 477-479, jun./jul. 1985.

MELO, Laura Ludovico de. Ouro Fino... um arraial... uma igreja... um largo... e uma vaga lembrança na paisagem. **HABITUS. Revista do Instituto Goiano de pré-História e Antropologia**. Goiânia, 2010.

MELLO, João Manuel Cardoso de. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MENDONÇA, Nelino Azevedo de. **Pedagogia da humanização: a pedagogia de Paulo Freire**. São Paulo: Paulus, 2008.

MENEZES, Áurea Cordeiro. **História Eclesiástica de Goiás** vol. 2. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011.

MESSORI, Vittorio. **O Ratzinger Repórter**. Tradução Salvator Atanasio. Roma. Ed. Ignatius, 1985.

METTE, Norbert. **Socialismo e capitalismo na doutrina social dos papas**. Concillium/237. Petrópolis: Vozes, 1991.

MEZZOMO, Frank Antonio. A Igreja Católica e o Golpe Civil-Militar de 1964 de uma perspectiva da História. 2016. Paraná. Cadernos PDE Versão OnLine. Volume 1. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/4182-21661-1-PB%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/4182-21661-1-PB%20(3).pdf). Acesso em: 4 abr. 2020.

MIRANDA, Boris. **Como a Igreja Católica sobreviveu aos anos mais radicais da Revolução Cubana**. 2015. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150919\\_igreja\\_catolica\\_cuba\\_bm\\_c](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150919_igreja_catolica_cuba_bm_c). Acesso em: 4 abr. 2020.

MIZUKAMI, M.G.N. **Ensino: as abordagens do processo**. São Paulo: EPU, 1986.

MORAES, Raquel de Almeida. **Gramsci e a Questão da Cultura**. Brasília: UnB, 2011.

MORAIS, João Francisco Régis. Os Bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB. São Paulo: Cortez, 1982.

MOREIRA, Gil Antônio. A Igreja Católica e a educação. **Revista Dom total**. Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/696398/2013/11/a-igreja-catalica-e-a-educaacao/>. Acesso em: 4 abr. 2020.

NOVO MILLENNIO INEUNTE. João Paulo II. Roma. 6 de janeiro de 2001.

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

MURAD, Afonso Tadeu. **Medellín**: história, símbolo e atualidade. Belo Horizonte, v. 16, n. 50, p. 600-631, maio/agosto. 2018.

NAGLE, J. Educação e sociedade na Primeira República. 2. ed. Rio de Janeiro: DP& A, 2001.

NÉSPOLI, José. Henrique Singolano. Paulo Freire e Educação Popular no Brasil contemporâneo: Programa MOVA-SP (1982-1992). **Rev. Ed. Popular**. Uberlândia, v. 12, n. 1, p. 31-40, jan./jun. 2013.

NEVES, Daniel. **Revolução Industrial e Urbana**. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/historiag/revolucao-industrial.htm>\_Acesso em: 10 jun. 2021.

OLIVEIRA, Dom Antônio Ribeiro de. **Revista da Arquidiocese de Goiânia**. ano XXXVI, n. 2, 1995, p. 23.

OLIVEIRA, Thiago Luiz dos Santos. **Os fundamentos da História enquanto ciência e disciplina escolar: paradigmas e orientações delineadoras**. 2015.

ORTIZ, Renato. Notas sobre Gramsci e as Ciências Sociais. **Rev. Bras. Ci. Soc.**, out., vol. 21, n. 62, p. 95-103, 2006.

PANDOLFI, Dulce Chaves. **O Brasil de JK - Situação e oposição: um equilíbrio delicado**. FGV-CPDOC. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Politica/EquilibrioDelicado>. Acesso em: 10 out. 2020.

PARO, V. H. Educação integral em tempo integral: uma concepção de educação para a modernidade. In: COELHO, L. M. C. C. (Org.) **Educação integral em tempo integral: estudos e experiências em processo**. Petrópolis, RJ: DP et Alli, 2009a. p. 13-20.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. **Desenvolvimento e crise no Brasil, 1930-1983**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PEREIRA, Mary, Sue. **A Descoberta da Criança**. Rio de Janeiro: WAK, 2002

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PESTANA, Simone Freire Paes. Afinal, o que é educação integral? **Revista Contemporânea de Educação**. vol. 9, n.17, janeiro/junho de 2014.

PIAGET, J. (1998). "É possível uma educação para a paz?" In: Parrat-Dayana, S. e Tryphon, A. (orgs.). **Jean Piaget**. Sobre a pedagogia. Textos inéditos. São Paulo, Casa do Psicólogo (original publicado em 1934). [ [Links](#) ]

PIERUCCI, Antonio F. de Oliveira *et al.* Igreja católica: 1945-1970. *In:* FAUSTO, Bóris. **História Geral da civilização brasileira**. 2. ed. São Paulo: Difel, 1986. v.3

PIERUCCI, Antônio Flavio de Oliveira *et al.* **O Brasil republicano: economia e cultura (1930-1964)**. Tomo III. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

PIMENTA, Eli. **A Igreja na sociedade moderna segundo Gramsci**. Perspectivas, São Paulo, 1984, p. 59-73.

PINTONELLO, Aquiles. **Os papas síntese histórica curiosidades e pequenos fatos**. São Paulo: Paulinas, 1986.

POLETO, Ivo. Dom Fernando e a CPT. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 28, n. 6-7, p. 396-397, jun./jul. 1985.

POMER, Leon. **O surgimento das nações**. 10. ed. São Paulo: Atual, 2001.

*POPULORUM PROGRESSIO*. Carta Encíclica de sua Santidade o Papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984.

PRESOT, Aline. Celebrando a “revolução”: as Marchas da Família com Deus pela Liberdade e o Golpe de 1964. *In:* ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz. **A construção social dos regimes autoritários: legitimidade, consenso e consentimento no século XX – Brasil e América Latina**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. 2010, p. 71-96.

PRIM, padre Francisco.. Ano XLV, nº 4, ago/set de 2002, p. 47. **Revista da Arquidiocese de Goiânia**

RAHNER, Karl. **Curso Fundamentos da Fé**. São Paulo. Paulinas, 1989.

RATZINGER, Card. Joseph. Notificação sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff, OFM. Congregação para a Doutrina da Fé. 15 de maio de 1984. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19850311\\_notif-boff\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_po.html). Acesso em: 4 abr. 2020.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia III: Do humanismo a Descartes**. São Paulo: Paulus, 2004.

REIS, José C. **A história entre a filosofia e a ciência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

REINATO, Eduardo José. A História da História. *In:* ALENCAR (org). **A Escola dos Annales e a Nouvelle Histoire**. Goiânia: Ed. UGC, 2002.

RELATÓRIO CORREIO OFICIAL 18 DE JUNHO DE 1879.



- RÉMOND, René. (Org.). **Por uma histórica política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.
- REVISTA DA ARQUIDIOCESE, Goiânia, n. 6, jun., 1967.
- RIBEIRO, Monsenhor Pedro. In: SILVA: **Cônego Trindade**, 1948, p. 390.
- RICARDO, Paulo. **Pio XII e os perigos do tecnicismo**. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/aulas/pio-xii-e-os-perigos-do-tecnicismo>. Acesso em: 4 out. 2020.
- ROCHA, Terezinha Sueli de Jesus. Educação: um serviço da igreja. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. Vol. 12, n. 21, jan/jun, 2018, p. 22-44.
- FERRARI, Márcio. **Roger Chartier, o especialista em história da leitura**. 2009.
- ROIO, Marcos Del. **A vida de Gramsci**. Trajetória intelectual e política, 2018. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=OkHCDzZve1A\\_](https://www.youtube.com/watch?v=OkHCDzZve1A_). Acesso em: 4 abr. 2020.
- ROIZ, Diogo da Silva. **A Nova História Cultural: questões e debates**. Revista Pensamento Plural/ Pelotas [02]: 181-186, jan/jun, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/pensamentoplural/artcle/.../3045>. Acesso em: 4 abr. 2020.
- SAID, Edward. **Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SANTOS, Nádia Maria Weber; MEIRELES, Maximiano Martins de. Nos rastros da História Cultural e das sensibilidades: o acervo Sandra Jatahy Pesavento e sua produção historiográfica. **Revista de História Bilros**. História, Sociedade e Cultura. Fortaleza, v.5 nº 10, p. 1-22, set/dez, Seção Dossiê Temático, 2017.
- SANTOS, Dom Fernando Gomes dos Santos. Pastoral Coletiva. Comunicado aos fiéis as conclusões da Primeira Reunião Provincial do Episcopado da Província Eclesiástica de Goiânia. **Revista da Arquidiocese**, Número Especial, 1957.
- SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. **Mensagem de Páscoa – 1958**. Arquivo da Cúria Metropolitana de Goiânia – pasta 1. Mimeografado.
- SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. Mensagem de Páscoa. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 5, n. 4, p. 230-237, abr. 1961.
- SANTOS, Dom Fernando Gomes dos *et al.* **A Igreja de Goiânia em face dos problemas atuais**. Caderno de Notícias, Goiânia, n. 1, 30 out. 1968. (Não paginado).
- SANTOS, Dom Fernando Gomes. “Projeto de Plano Pastoral da Arquidiocese 1973/1974”. In. **Revista da Arquidiocese**. (2): 98-99. Fev./ 1973.
- SANTOS, Dom Fernando Gomes. Mataram o padre Burnier. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 19, n. 11, p. 743-744, nov. 1976.

SANTOS, Dom Fernando Gomes. Solidariedade aos estudantes presos. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 20, n. 9, p. 618-620, set. 1977.

SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. **Sem violência e sem medo**: escritos, homílias e entrevistas. Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 1982.

SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia. Ano XXVII – Nº 9, setembro de 1984.

SANTOS, Dom Fernando Gomes. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, n. 10, outubro de 1981, p. 701.

SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 5, n. 5, p. 288, maio. 1961.

SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 5, n. 9, p. 623-625, setembro. 1961.

SANTOS, DOM FERNANDO. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 11, n.8, p. 641, ago. 1967.

SANTOS, Dom Fernando Gomes. Invasões e violência. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 23, n. 5, p. 294-296, maio 1980a.

SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. **Sem violência e sem medo**: escritos, homílias e entrevistas. Goiânia, UCG, 1982.

SASSATELLI, Frei Marcos. Fiel à palavra de Deus, fiel aos apelos da realidade. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, ano 28, n. 6/7, p. 426-427, jun./jul. 1985a.

SAVIANI, Dermeval. **As concepções pedagógicas na história da educação brasileira**. Texto elaborado no âmbito do projeto de pesquisa “O espaço acadêmico da pedagogia no Brasil”. Campinas, 25 de agosto de 2005.

SAES, Décio. Classe média e política no Brasil (1930-1964). *In*: FAUSTO, Boris (org.). **História Geral da Civilização Brasileira**. O Brasil Republicano – Sociedade e política (1930-1964), v. 10. São Paulo: Difel, 1986, p. 447-506.

SALEM, Helena. (Org.) **A Igreja dos oprimidos**. São Paulo: Debates, 1981.

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e a sociedade civil**: cultura e educação para a democracia. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e a religião**: uma leitura a partir da América Latina. O Social em Questão - Ano XX - nº 39 - Set a Dez/ 2017.

SERBIN, Kennet P. **Diálogos na sombra**: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Eronildo José. **Educação e Igreja Católica no Brasil**. A educação nas Campanhas da

Fraternidade de 1982 e de 1998. Maringá, 2002. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá.

SILVA, Helenice Rodrigues da. **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo: Contexto, 2003.

SILVA, José Trindade da Fonseca e. **Lugares e Pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás (I volume)** São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1948.

SILVA, José Trindade da Fonseca e. **Lugares e Pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás**. Goiânia: Ed. da UCG, 2006.

SILVA, Eliene Gomes da. **O anticomunismo nos discursos políticos dos anos JK**. Em Tempo de História – Publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília – PPG-HIS, n. 14, Brasília, jan./jun. 2009.

SILVA, Aline de Vasconcelos. **João Goulart e as Reformas de Base**. Textos e Debates, Boa Vista, n.32, p. 5-20, jan./jun. 2019.

SILVA, Juremir Machado da. **1964. Golpe midiático-civil-militar**. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2014.

SIMÕES, Solange de Deus. **Deus. Pátria e Família**. As mulheres no golpe de 1964. Petrópolis: Vozes, 1985.

SIRINELLI, Jean François. Os Intelectuais. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1996.

SIRINELLI, Jean François. **Este século tinha sessenta anos: a França dos sixties revisitada**. Tempo, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, jan-jun., p. 13-33, 2004.

SOFIAT, Flávio Munhoz. **Gramsci e as tendências orgânicas do catolicismo brasileiro**. 33º Encontro Anual da ANPOCS. GT 34 – Religião e Sociedade. Disponível em: <https://www.anpocs.org/index.php/papers-33-encontro/gt-28/gt34-6/2150-flaviosofiat-gramsci/file>. Acesso em: 13 maio 2020.

SOUZA, Antônio Paulino de. História e Crítica Reflexiva na pesquisa Social de Bourdieu. **Revista Educação em Questão**. Natal, v.37, nº 23, p. 244-262. Jan./abr. 2010.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. **História Intelectual: objeto, abordagens e perspectivas**. (Bibliografia comentada). Blog do Café História, 08 de maio de 2017. P. 1-4.

SOUZA, Rainer. O professor ao longo do tempo. **Revista História do Mundo**. Disponível em: <https://www.historiadomundo.com.br/curiosidades/o-professor-ao-longo-do-tempo.htm>. Acesso em: 13 maio 2020.

SOUZA, Raymond J de. **Perseguida e infiltrada: o drama da Igreja Ortodoxa na Rússia comunista**. 2017. Disponível em: <https://padrepauloricardo.org/blog/perseguida-e-infiltrada-o-drama-da-igreja-ortodoxa-na-russia-comunista>. Acesso em: 13 maio 2020.

SOUZA, Josué Santos *et ali*. **O Brasil de Juscelino Kubitschek – 50 anos em 5: O plano de Metas**. 2020. <https://favetr.univertix.net/wp-content/uploads/2020/01/A31-O-BRASIL-DE-JUSCELINO-KUBITSCHEK-%E2%80%93-50-ANOS-EM-5-O-PLANO-DE-METAS.pdf>. Acesso em: 13 maio 2020.

SUGESTÕES da Assembleia Geral da Arquidiocese de Goiânia de 1977. **Revista da Arquidiocese**. Goiânia, p. 825, dez. 1977.

SCIACCA, M. F. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. Tradução de Luís Washington Vita. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil: de Getúlio Vargas a Castelo Branco, 1930-1964**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

STORNIOLO, Ivo. **Didaqué**. O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje. (Tradução, introdução e notas). São Paulo. Paulus, 2003.

TEIXEIRA, A. S. **Pequena Introdução à Filosofia da Educação**. A escola progressiva ou A transformação da Escola. Editora Nacional, São Paulo, 1978.

TEIXEIRA, A. S. **Educação para a democracia: introdução à administração educacional**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 (3 Tomos) .

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ontologia e História**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

VELLOSO, M.P. A dupla face de Jânio: Romantismo e populismo. *In*: Gomes, A.C (org.). **O Brasil de JK**. Fundação Getúlio Vargas, 2002.

VIDIGAL, José Raimundo. **Catecismo do Católico de Hoje**. A tradição, o Vaticano II e os Santos Padres. Editora Santuário, 1997. Arquivado em 4 de agosto de 2001, no Wayback Machine.

VITTI, Moacir José, BETIATO, Mário Antonio. Fundamentos para uma pastoral da educação. **Revista Pistis Prax**. Teologia Pastoral. Curitiba, v. 1, n.1, p.13-26, jan./jun.2009. Disponível em:

[https://web.archive.org/web/20091019091648/http://br.geocities.com/worth\\_2001/silabo.html](https://web.archive.org/web/20091019091648/http://br.geocities.com/worth_2001/silabo.html). Acesso em: 4 abr. 2020.

WARDISON, Antônio. **Documentos da Igreja sobre a Educação Católica**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZdXyLNmm0EU>. Acesso em: 4 set. 2020.

WASSERMAN, Claudia. **História Intelectual: origens e abordagens**. Revista Eletrônica Tempos Históricos. Volume 19. 1º semestre de 2015. p. 63-79.

WEIGEL, George. **A Verdade do Catolicismo**. Bertrand Editora, 2002.

ZANOTTO, Gizele. **História dos intelectuais e história intelectual: contribuições da historiografia francesa.** Biblos, Rio Grande, 22 (1): pág. 31-45, 2008.