

Militância e engajamento católico diante dos processos de mudança político-social no Brasil (1945-1970)¹

Rogério Luiz de Souza

Resumo

Analisamos neste artigo o processo de mutação da militância católica brasileira no contexto do pós-1945, buscando entender a presença desses católicos em “espaços tipicamente de esquerda” ou em “movimentos sociais de esquerda” no período que antecede o aparecimento da teologia da libertação.

Palavras-chave: Militância. Catolicismo social. Experiências de esquerda.

Introdução

Longe de ver a militância católica e seu engajamento como coerentes e uniformes, principalmente no período em estudo (1945-1970), importa considerar os militantes e os agentes engajados como “produtos” e “produtores” de uma experiência social diversa e plural. Há vários motivos para se engajar, assim como há diversos fatores que favorecem o encontro associativo e militante. Nesse caso, nossa reflexão sobre engajamento deve muito à obra de Jacques Ion² e de Axelle Brodiez,³ por conta das suas entradas sócio-históricas, ancoradas no empirismo.

^{*} Doutor em História com pós-doutoramento pela École des Hautes Études en Sciences Sociales e professor do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: rogeriols@msn.com

¹ Este artigo é o resultado parcial das pesquisas desenvolvidas com o auxílio financeiro do CNPq.

Há, pois, um engajamento no plural que nos deve ajudar a perceber menos o declínio que a mutação. E a experiência católica brasileira nos revela a riqueza impressionante dessa mutação da militância. As contradições reais de vida (crescimento das periferias urbanas e do processo de favelização, por exemplo) empurravam, sem dúvida, para a elaboração de um novo discurso e de um novo militantismo. E nos parece que o próprio discurso do catolicismo social dos anos 1945-1970 e sua proposta de ação social possibilitaram uma consciência de superação de seu próprio discurso e prática. Mas há ainda uma pesquisa a ser feita no Brasil com membros do clero e do episcopado, agentes sociais e católicos militantes, a fim de melhor entender e historicizar a presença de católicos em “espaços tipicamente de esquerda” ou em “movimentos sociais de esquerda” no período que antecede o aparecimento da teologia da libertação, assim como entender e historicizar a presença de padres e movimentos franceses no Brasil (padre Fredy Kunz, Louis-Joseph Lebret), além daqueles teólogos brasileiros que foram estudar na Bélgica (Agenor Brighenti, Clodovis Boff) ou se refugiar na França (frei Tito, dom Hélder Câmara).

A inserção da Igreja Católica no Brasil e sua interferência no mundo do trabalho no pós-1945 estavam assentadas em posturas teológicas e estratégias de ação bem definidas e sistematizadas, com o fim de garantir e manter a instituição vigorosa diante de outras forças políticas e opções “ideológicas” (como o nacionalismo desenvolvimentista e o comunismo). Podemos

afirmar, ainda, que essas posturas e essas estratégias foram importadas de certa maneira de um modelo francês.⁴ Entendemos que o consumo desse pensamento teológico e dessas experiências não ocorria aleatoriamente. Esse modelo francês considerado exemplar – que também servira de referência para uma estética e uma ética comportamental dos gestos, por exemplo⁵ – era buscado a fim de explicar e sustentar a integração almejada ao mundo moderno. A sociedade francesa, especialmente, foi tomada como matriz emissora de padrão estético, comportamental e de um pensamento social católico.⁶

Esse pensamento católico francês e, conseqüentemente, suas experiências próprias acabaram imprimindo no contexto das décadas de 1950 e 1960 uma escolha de posicionamento no conjunto maior das relações de poder. Contudo, apesar de essas experiências sociais e desse pensamento católico francês se localizar num mesmo espaço institucional (Igreja Católica), os sujeitos envolvidos (padres, bispos, intelectuais e militantes brasileiros) apropriaram-se desses “símbolos culturais”, dessas “experiências sociais” e “desses discursos narrativos” muitas vezes em razão de interesses de grupo e reagiram nas mais diversas direções, aproximando-se ou distanciando-se.

Os militantes católicos brasileiros fizeram escolhas e “escolheram suas fontes, selecionaram suas referências ao se interessarem preferencialmente pelas manifestações mais radicais e muitas vezes ‘heterodoxas’ de um catolicismo social baseado numa crítica ético-religiosa do capitalismo

como sistema intrinsecamente perverso”.⁷ Tais escolhas aconteceram dentro de uma relação dialética de afinidade eletiva que se estabeleceu entre duas culturas católicas (francesa e brasileira) e entre militantes da esquerda política no Brasil e, segundo o caminho teórico-metodológico proposto por Michael Löwy,⁸ a partir de um movimento de convergência, de atração recíproca e de confluência ativa.

Naturalmente, a afinidade eletiva não se dá no vazio ou na placidez da espiritualidade pura: ela é favorecida (ou desfavorecida) por condições históricas e sociais. Se a analogia, o parentesco enquanto tal procede unicamente do conteúdo espiritual das estruturas significativas em questão, seu relacionamento e sua interação ativa dependem de circunstâncias sócio-econômicas, políticas e culturais precisas.⁹

Portanto, nas décadas de 1950 e 1960 não só se revelam novas condições históricas e sociais e mudanças político-econômicas como também se identificam os sujeitos católicos, em sua conexão franco-brasileira e em sua conexão católico-comunista, como agentes dessas mudanças e da gestação de um cristianismo de libertação. Afinal, como se explicaria, segundo o questionamento de Ivan Manoel, “o fato de uma Igreja firmemente ancorada em estruturas rígidas de conservadorismo, anticomunismo e antidemocracia, quase que subitamente se transformar em uma Igreja flexível, tolerante para com o mundo moderno, abrindo espaço mesmo para o surgimento de tendências esquerdizantes entre os fiéis e, mais importante, dentro do próprio clero?”¹⁰

O entrecruzamento de experiências diversas e de sujeitos diversos em espaços sociais comuns de pobreza parece responder, em certa medida, a essa emergência histórica, pois teria permitido uma imbricação de histórias/experiências dos sujeitos com uma história/experiência coletiva. Nesse sentido, é preciso olhar a presença e a ação militante do agente católico para além do seu objetivo inicial, ligado, talvez, “ao medo de uma suposta expansão comunista” nos morros da cidade e nas áreas rurais, e deixá-lo de vê-lo situado unicamente no contexto de formação e oposição ao regime militar.

De um lado, certas experiências de militância privilegiaram, sem dúvida, a unidade católica, levando a defender as instituições e suas formulações e a acreditar que seriam objetiva e universalmente verdadeiras sem levar em conta as novas experiências. É a partir daqui que entendemos o Concílio Vaticano II (1962-1965) como um “movimento de recuo”, que veio frear em muitos momentos a democratização das instituições e a manifestação efetiva das diversas correntes da Igreja e da sociedade – como diversos movimentos sociais e movimentos feministas de concepção cristão-marxista já reconhecidos como válidos pelas encíclicas papais de João XXIII – em ebulição nas décadas de 1950 e 1960 na França, em particular, e limitar suas aspirações na região do “ortodoxo”, do “conforme”, do “tradicional”, do “universal”. Por sinal, quase toda a produção historiográfica elaborada sobre o Concílio Vaticano II e sobre os seus desdobramentos faz mais uma opção pelos seus supos-

tos avanços – principalmente no que diz respeito à concepção eclesiológica (“Igreja como povo de Deus”), litúrgica e pastoral – do que os seus expressivos recuos. Isso se explica, em parte, pelo modo como a própria Igreja se autocompreendeu ou se autorreferenciou diante da sociedade, travestindo e saturando com efeitos de sentido a construção de seus discursos ao utilizar termos como “Igreja povo de Deus”, “aggiornamento”, “novo modelo de Igreja”, “novo espírito”, “a primavera conciliar”, “novos ares”.

Inversamente, firmadas também nos debates intrainstitucionais, outras experiências de militância católica privilegiaram a pluralidade, direcionando sua ação em vista de sua visibilidade, sua identificação, sua legitimidade e sua pertença ao “corpo eclesial”. Essa vontade de se ligar ao campo religioso institucional – sem querer perder seu caráter particular e sua exigência autêntica – levou ao aparecimento de um movimento e de um sistema teológico e filosófico denominado por Michael Löwy de “cristianismo de libertação”, que estrategicamente se constituía no interior da Igreja, respaldando-se nas próprias determinações do Concílio Vaticano II.

Isso tudo, é claro, não se deu de maneira dicotômica, mas, pelo contrário, relacional, num jogo de forças que reuniu um complexo de semelhanças e oposições discursivas e de práticas. Essas várias experiências de militância católica competiram entre si pelo espaço religioso e buscaram uma linguagem cristã que manifestasse uma verdade social e instaurasse também uma unidade institucional.

É preciso dizer que a “cultura católico-social” e a “cultura política de esquerda” aproximaram-se pela experiência acumulada e refletida da realidade social brasileira. Essa experiência social comum e relacional permitiu uma memória coletiva, relações de solidariedade e uma afinidade eletiva que se deram, pois, por meio da narração (escrita e falada) dos lugares e dos acontecimentos da experiência vivida, rememorada e solidária. As narrações, entendidas como percepções do social, não foram de forma alguma discursos neutros; produziram estratégias e práticas político-sociais que tenderam a legitimar um projeto libertador e justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.

Portanto, os discursos narrativos sobre as “experiências de libertação” a partir de um espaço de militância e engajamento social romperam fronteiras confessionais. Militantes católicos desejaram transmitir seu relato e alcançar outros mundos e espaços de experiência, buscando não somente aceitação, mas uma troca ativa com outras experiências, o que resultaria em novas possibilidades.

O narrar/contar/escrever e o ouvir/interpretar/ler, dentro de um fluxo narrativo vivo e dialético, motivaram ações, práticas e movimentos. Por vontade de narrar e, portanto, recordar reforçou-se, viabilizou-se e expandiu-se uma “experiência de libertação”.

O movimento de engajamento católico dos anos 1945-1970

Quando lemos a produção historiográfica e teológica da ação social e engajada dos agentes da teologia da libertação na América Latina e no Brasil, logo fica nítida a postura de oposição que se estabelece com seu passado mais recente. Há uma tentativa de negar e se desvencilhar de sua “antiga pele”, colocando agentes católicos de um período anterior numa mesma condição e configuração eclesiológica tradicional. Pretende-se inaugurar um novo militante católico-libertador, em detrimento de um agente católico que estaria ligado supostamente às elites políticas e às forças capitalistas do pós-1945.

Segundo Leonardo Boff,¹¹ embora nos anos de 1945 a 1965 houvesse uma ética católica do progresso e até comprometida com a transformação social, essa não tinha pretensão alguma de romper com o sistema econômico vigente. Concordando com Boff, isso até pode ser percebido no nível discursivo, já que não existia ainda uma produção sistemática e sistematizada do que viria ser “o grito do povo oprimido” da teologia da libertação com seu discurso “revolucionário”. Todavia, teríamos de nos debruçar sobre possíveis experiências engajadas e militantes anteriores à própria teologia da libertação para nos convencer dessa afirmação. E se isso mesmo não vier a romper com a visão a que estamos acostumados sobre as reais diferenças dos movimentos de engajamento católico-social, com certeza nos ajudará a entender as

(dis)funções internas do catolicismo e os hiatos entre representações e realidades da militância católica após-1945 até o aparecimento da teologia da libertação (1970). Para isso é preciso fazer uma história do engajamento católico no Brasil em termos de processo, mudanças, interferências, conchavos e contradições.

Uma pesquisa recente já dá demonstrações disso que estamos insistindo em defender. Foi possível sentir a presença de membros da democracia cristã (PDC) num sindicato da indústria de cimento de São Paulo (Perus, grupo Abdala), os quais acabaram liderando greves e passeatas nos anos de 1950/1960 e reivindicando a cogestão de trabalhadores na administração da fábrica conforme pressupostos das encíclicas de João XXIII. Esses agentes sociais eram ligados à diretoria do sindicato e haviam realizado experiências de trabalho e vida comum em Boimondau, França, numa das fábricas idealizadas pelo padre Joseph Lebet.¹²

No caso da Igreja no Brasil, realmente ocorreria uma transformação qualitativa, representada por grupos de vanguarda e de choque, porque a Igreja atuaria de maneira mais “agressiva” no campo social nas décadas de 1950 e 1960. Se nos regimes totalitários das décadas de 1930 e 1940 a Igreja Católica muitas vezes se apresentou como uma instituição legitimadora dos interesses e da força ordenadora do Estado,¹³ realizando uma transformação sem métodos e, paradoxalmente, sem espaço para a ação e para as iniciativas de renovação, a partir do pós-1945, apresenta-se como redefinidora do papel do Estado e colabo-

radadora direta na organização econômica e social, passando a questionar, a participar e a sugerir mudanças.¹⁴

Opera-se, enfim, no seu discurso e na sua estratégia de aproximação (engajamento) também um processo de mudança comportamental e de hábito daquele que se deseja aproximar (operários e agricultores). Estimula-se, afinal, “uma consciência” higiênica, habitacional, alimentar, trabalhista e reivindicadora a partir de uma pastoral especializada, sem pretensões de integrar as classes sociais. Trata-se de uma nova experiência de ação num meio que não será mais o burguês tradicional e que não coincide nem um pouco com a cultura pastoral de até então, centrada em rituais litúrgicos, catequese e encontros de congregados em torno da sede paroquial e de suas capelas.

Há, sem dúvida nenhuma, um movimento de saída do centro paroquial, uma força centrífuga que impele a um engajamento social fora do “território” tradicional da paróquia, buscando levar a mudanças no novo espaço de atuação. Faz-se uma opção pela inserção. E até podemos pensar que essa inserção talvez esteja relacionada ao histórico papel da Igreja de enraizar o catolicismo na sociedade inteira ao disputar a hegemonia de movimentos e espaços sociais. Mas para nós esse *basculement*,¹⁵ ou reviravolta pastoral, também permitiu um novo repensar de todos os envolvidos em razão mesmo dessa nova prática militante católica e das exigências de uma transformação cultural na sociedade nos anos que se seguiram ao pós-guerra. E, à imagem de seus homólogos anarquistas e

comunistas, essa experiência católica veio desempenhar um papel motor na formulação de uma prática e de uma teoria revolucionária pouco preocupada com as fronteiras confessionais.

Queremos, portanto, tratar do processo de “esquerdarização” do catolicismo brasileiro. Alguns exemplos são flagrantes se pensarmos a partir das ideias de engajamento e militância católica, a saber: a “cruzada São Sebastião” de dom Hélder Câmara nos morros do Rio de Janeiro ainda antes da sua reviravolta teológica (1955); a atuação de dom Antônio Fragoso como bispo auxiliar na Diocese de São Luís, Maranhão (1957-1964); o “movimento de educação de base” para erradicar o analfabetismo do Nordeste; a associação dos dirigentes cristãos de empresas, fomentada pelo padre Joseph Leuret; as empresas comunitárias organizadas pelo frei João Batista Pereira dos Santos; a JEC, a JUC, a JOC, a Ação Popular;¹⁶ a presença de militantes católicos nos sindicatos rurais e operários; as experiências das Ligas Camponesas¹⁷ e a vinda para o Brasil (passando antes pelos EUA e Canadá) de padres franceses e belgas (Fredy Kunz) que, silenciados, encontravam um quadro real da miserabilidade pouco visível na Europa.¹⁸

É possível inferir que a confluência de católicos engajados, comunistas e padres europeus (principalmente os de vertente desenvolvimentista, entre eles ex-padres operários) na América Latina e no Brasil em determinados espaços sociais comuns de pobreza permitiu um modo próprio de convivência, de tensões, de negociações e de coexistência. Isso talvez não

fosse necessariamente um cristianismo da libertação, mas muito certamente uma nova maneira de se sentir engajado como católico no processo de “insurreição social” e, por ser anterior ao Concílio Vaticano II, sem muitas determinações ou diretrizes dogmáticas. No próprio meio católico dos anos pós-guerra era comum ler e escutar sobre a necessidade de uma “insurreição da bondade” (“Movimento Emmaüs” do padre francês Abbé Pierre). Essa confluência resultou numa mutação da militância contemporânea católica.

E é por isso ainda que compreendemos o Concílio Vaticano II menos como um espaço de renovação/abertura/expressão dessas novas orientações do que o represamento dogmático daquilo que se estava constituindo livremente. Produziu-se, em nosso entender, um movimento de recuo com o concílio. Segundo o padre francês Michel de Certeau,¹⁹ contemporâneo desses acontecimentos, “no momento em que a Igreja reconheceu uma diversidade, no momento em que as autoridades admittiram o princípio (mas nem sempre as consequências), a dispersão efetiva seria muito mais avançada do que aquilo que resultou das declarações oficiais (do Concílio Vaticano II), esta diversidade se mostrou como algo temível, pelo fato de ameaçar a unidade e tornar problemática a sua própria possibilidade. Produziu-se, portanto, um movimento de recuo”. A própria noção de “colegialidade” inaugurada numa razão eclesiológica de “Igreja, povo de Deus” está vinculada à noção de comunhão, unidade e tradição. Portanto, a Igreja, como instituição, não se vê como resultado de um con-

senso entre seus membros, mas do fortalecimento de uma unidade e de uma tradição na Igreja, onde as tensões e divergências existentes encontrariam ali suas soluções.

Nesse sentido, a constituição pastoral *Gaudium et Spes* (texto mais forte produzido no concílio, pois propõe um encontro com o pensamento moderno) construiu-se sobre o pressuposto de um humanismo comum de base para crentes e não crentes, de uma antropologia cristã comum dos sujeitos que seria capaz de responder aos sinais do tempo e às divergências sociais e, por que não dizer também, às divergências episcopais com a Cúria romana. Mas esse pressuposto filosófico-antropológico de uma “alma humana comum de valores” já nascia morto no debate com as ciências humanas e sociais. O jovem bispo auxiliar de Lyon na época, dom Gabriel Matagrín, já percebera esse distanciamento com o debate intelectual:

No fundo de mim mesmo, eu me dizia que voltando à França eu não poderia falar da concepção cristã de homem no mundo estudantil, porque os textos conciliares eram considerados como ultrapassados. Impossível nesse momento de falar de humanismo, de pessoa humana, de antropologia. Eu tomei consciência que o Concílio estava descrevendo um mundo no momento mesmo em que o mundo tornava-se outro.²⁰

Será assim também, por exemplo, que dom Hélder Câmara²¹ – conhecido como líder da “Igreja dos pobres” no concílio e proibido de falar no Brasil em 1970²² – olhará com decepção alguns documentos conciliares, como aqueles sobre educação, missão e meios de comunicação e com certo ar de desconfiança sobre outros. Ele

passará, na perspectiva de reconversão de Charles Suaud,²³ de uma posição teológico-desenvolvimentista para um cristianismo de libertação. Em suas próprias palavras, “eis por que a palavra desenvolvimento, no qual tínhamos acreditado tanto, com o padre Lebrét – que eu tinha escolhido como perito no Concílio –, com François Perroux, com Paulo VI, frustrou nossas esperanças. Hoje preferimos falar de libertação”.²⁴

Como podemos ver, se, por um lado, a atuação da Igreja Católica no processo de harmonização social e de elaboração de um novo código ético para as relações de produção da existência capitalista acabou revelando as profundas contradições sociais e exigindo engajamento social, por outro, acabou propiciando a eclosão do Concílio Vaticano II como resposta a uma esquerda católica assentada nos pressupostos da teologia do desenvolvimento e a eclosão do cristianismo da libertação como “resposta radical ao modelo nocivo e desastroso de modernização capitalista”, baseado numa ética católico-desenvolvimentista.²⁵

Entendemos ainda que, se na base da teologia do desenvolvimento a Igreja queria dar às instituições um novo desenvolvimento contra a fome e a favor das suas principais necessidades, abrindo-se ao diálogo com a modernidade e estimulando o progresso dos povos, também é certo dizer que dentro dessa mesma base teológica nasce uma vertente, cuja motivação política avança em direção ao ideal de uma sociedade igualitária. E essa motivação político-católica é perspectivada antes mesmo da formação e do contexto dos regimes militares latino-americanos.

A sistematização posterior do que viria ser a teologia da libertação, todavia, estaria também a construir uma memória coletiva sobre todo esse processo. Tendo de se constituir oficialmente no seio de uma Igreja que pouco tempo antes fizera um concílio, acabou dissimulando (por querer se legitimar nesse espaço eclesial) a continuidade com uma atividade militante passada e se esforçando para ter uma imagem pública de neutralidade. Mesmo assim, é importante dizer que esse movimento de militância não pode nem deve ser visto como uma espécie de pré-teologia da libertação. Estamos num processo de crise, emergência, formação e mutação de discursos e práticas católicas.

O movimento de engajamento católico dos anos 1945-1970 parece mesmo nos confirmar seu crescimento em diversos espaços da ação e movimentos de esquerda e conquistar uma posição significativa nos espaços das associações de solidariedade, sindicatos e partidos políticos, fazendo-se reconhecer e reconhecendo outras lideranças. E diferentemente do apelo ao *bénévolat*, francês centrado em ações assistenciais à pobreza-precária ou no desenvolvimento econômico a partir de uma rede de militantes católicos,²⁶ uma nova identidade militante e humanitária foi encontrada entre a urgência e o desenvolvimento, ou seja, a revolucionária.

Pouca importância se dá realmente a esse momento histórico do catolicismo no Brasil. Conhecemos poucos estudos, mas já podemos mencionar os de Antônio Montenegro e Elcio Siqueira. Entendemos que esse é o momento crucial da penetração de

um novo limiar social-católico, instaurador de uma crise na Igreja (exigindo um concílio) e de uma nova teologia. Essa história ainda está desconhecida, alcunhada muitas vezes de “tradicional” por aqueles que são seus herdeiros diretos.

Esse desconhecimento, obviamente, nos interpela. Não é possível considerá-lo como um objeto de estudo secundário; pelo contrário, a militância e o engajamento católico do pós-1945 respondem a uma dinâmica histórica que, além de contextualizar e situar a militância católica posterior, preparou o espaço de diálogo entre os setores de esquerda, criou uma rede de contatos e aproximações e alimentou a função teleológica e social da teologia da libertação.

A exigência de uma experiência direta com a realidade social nos anos 1945 a 1970 – contada e alimentada por “narrativas de libertação” – promoveu uma nova percepção e sensibilidade, provocando reações diversas e realimentando outras narrativas. Se as promessas do desenvolvimento e do progresso deveriam pôr fim à exploração e à fome no mundo, era possível que, diante de sinais pouco eloquentes e alvissareiros desse progresso, os militantes desse pensamento católico procurassem redirecionar seu olhar para os discursos que se opunham à ideia de progresso/desenvolvimento (marxistas ou marxistas revisionistas, por exemplo) e, conseqüentemente, para as contradições de seu próprio discurso e, especialmente, de suas práticas.

A história do engajamento católico brasileiro dos anos pós-guerra está posicionada na encruzilhada dos grandes pro-

blemas sociais e políticos da época contemporânea. Importante se faz, enfim, manter o interesse renovador de estudar a história desse catolicismo militante e engajado no Brasil.

Militancy and catholic engagement in front of the process of change socialpolitical in Brazil (1945-1970)

Abstract

We want to analyse, in this article, the process of brazilian's catholic militancy in the context of the after-1945, trying to understand the presence of these catholics in “spaces typically of left” or in “social movements of left” in the period that precedes the appearance of the theology of the release.

Key words: Militancy. Social catholicism. Experiences of left.

Notas

- ² ION, Jacques (Dir.). *L'Engagement au pluriel*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001.
- ³ BRODIEZ, Axelle. *Le Secours Populaire Français (1945-2000)*. Du communisme à l'humanitaire. Paris: Presses de Sciences Po, 2006.
- ⁴ SOUZA, Rogério. *A reforma social católica e o novo limiar capitalista (1945-1965)*. 2001. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.
- ⁵ ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ⁶ LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ⁷ Idem, p. 232.
- ⁸ LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ⁸ Idem, p. 18.

- ¹⁰ MANOEL, Ivan. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. *Estudos de História*, Franca: Unesp, v. 7, n. 1, 2000. p. 143.
- ¹¹ BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- ¹² SIQUEIRA, Elcio. *Melhores que o patrão: a luta pela cogestão operária na Companhia Brasileira de Cimento Portland Perus (1958-1963)*. Tese (Doutorado em História) - Unicamp, São Paulo, 2009.
- ¹³ Ver LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. São Paulo: Papirus, 1986; SOUZA, Rogério Luiz de. *A construção de uma nova ordem: catolicismo e ideal nacional em Santa Catarina (1930-1945)*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.
- ¹⁴ SOUZA, Rogério. *A reforma social católica e o novo limiar capitalista (1945-1965)*.
- ¹⁵ PELLETIER, Denis. *La crise catholique*. Religion, société, politique en France (1965-1978). Paris: Payot & Rivages, 2005.
- ¹⁶ RIDENTI, Marcelo. Ação popular: cristianismo e marxismo. In: RIDENTI, Marcelo; REIS FILHO, Daniel Aarão (Org.). *História do marxismo no Brasil: partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. Campinas: Editora Unicamp, 2002. v. 5.
- ¹⁷ MONTENEGRO, Antônio. As Ligas Camponesas e os conflitos no campo. *Saeculum*, UFPB, v. 18, p. 11-31, 2008.
- ¹⁸ É sabido também que muitos padres europeus foram convocados pelo papa Pio XII para se dirigirem à América Latina para combater o comunismo.
- ¹⁹ CERTEAU, Michel. Existe uma linguagem própria da unidade? *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, Vozes, v. 51, n. 1, 1970. p. 66.
- ²⁰ Citado por PELLETIER, Denis. *La crise catholique*, p. 23.
- ²¹ CÂMARA, Hélder. O que disse D. Hélder Câmara sobre o Concílio Vaticano II em alguns de seus discursos. *Encontros Teológicos*, Itesc, v. 33, n. 2, 2002. p. 34.
- ²² MARIN, Richard. *Dom Hélder Câmara: les puissants et les pauvres*. Paris: Atelier, 1995.
- ²³ SUAUD, Charles. *Prêtres et ouvriers: une double fidélité mise à l'épreuve – 1944-1969*. Paris: Karthala, 2004.
- ²⁴ CÂMARA, Hélder. *Les conversions d'un évêque*. Paris: Seuil, 1977. p. 161.
- ²⁵ LÖWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1991. p. 61.
- ²⁶ LAGREE, Michel. *Religions et cultures en Bretagne (1850-1950)*. Fayard, 1992.

Referências

- BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BEAUDOIN Jean; PORTIER Philippe (Dir.). *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité*. Enquête autour d'une militance éclatée. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. *O poder simbólico*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989.
- BRODIEZ, Axelle. *Le Secours Populaire Français (1945-2000)*. Du communisme à l'humanitaire. Paris: Presses de Sciences Po, 2006.
- CÂMARA, Hélder. *Les conversions d'un évêque*. Paris: Seuil, 1977.
- _____. O que disse D. Hélder Câmara sobre o Concílio Vaticano II em alguns de seus discursos. *Encontros Teológicos*, Itesc, v. 33, n. 2, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1990.
- CERTEAU, Michel. Existe uma linguagem própria da unidade? *Concilium - Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, Vozes, v. 51, n. 1, p. 66-78, 1970.
- CORTEN, André. Une mise en réseau de la Théologie de la Libération. In: BASTIAN, Jean-Pierre (Ed.). *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine – Amérique Latine*. Paris: Karthala, 2001. p. 267-286
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- ION, Jacques (Dir.). *L'Engagement au pluriel*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001.

- LAGREE, Michel. *Religions et cultures en Bretagne (1850-1950)*. Fayard, 1992.
- LÖWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1991.
- _____. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. São Paulo: Papyrus, 1986.
- MANOEL, Ivan. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. *Estudos de História*, Franca: Unesp, v. 7, n. 1, p. 135-148, 2000.
- MARIN, Richard. *Dom Hélder Câmara: les puissants et les pauvres*. Paris: Atelier, 1995.
- MARQUES, Luiz Carlos Luz. Homem, pastor, profeta: Dom Helder Câmara e a “nova patrística latino-americana”. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis: Itesc, v. II, n. 3, p. 173-185, 2007.
- MONTENEGRO, Antônio. As Ligas Camponesas e os conflitos no campo. *Saeculum*, UFPB, v. 18, p. 11-31, 2008.
- MONTENEGRO, Antônio; SOARES, E.; TEDESCO, A. (Org.). *Dom Hélder: peregrino da utopia*. Recife: Universitária, 2002.
- ORLANDI, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento*. Campinas, SP: Pontes, 1996.
- ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- PELLETIER, Denis. *La crise catholique*. Religion, société, politique en France (1965-1978). Paris: Payot & Rivages, 2005.
- RIDENTI, Marcelo. Ação popular: cristianismo e marxismo. In: RIDENTI, Marcelo; REIS FILHO, Daniel Aarão (Org.). *História do marxismo no Brasil: partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. Campinas: Editora Unicamp, 2002. v. 5.
- SIQUEIRA, Elcio. *Melhores que o patrão: a luta pela cogestão operária na Companhia Brasileira de Cimento Portland Perus (1958-1963)*. Tese (Doutorado em História) - Unicamp, São Paulo, 2009.
- SOUZA, Rogério Luiz de. *A construção de uma nova ordem: catolicismo e ideal nacional em Santa Catarina (1930-1945)*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.
- _____. *A reforma social católica e o novo limiar capitalista (1945-1965)*. 2001. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.
- _____. A ética católico-desenvolvimentista e o capitalismo de bem-estar social após a Segunda Guerra Mundial. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 272, v. 68, 2009 (no prelo).
- SOUZA, Rogério Luiz; OTTO, Clarícia. *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular/Ufsc, 2008.
- SUAUD, Charles. *Prêtres et ouvriers: une double fidélité mise à l'épreuve – 1944-1969*. Paris: Karthala, 2004.
- _____. *La vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris: Minuit, 1978.
- WACHE Brigitte (Dir.). *Militants catholiques de l'Ouest*. De l'action religieuse aux nouveaux militantismes, XIXe-XXe siècle. Rennes: PUR, 2004.