

Ricardo Luiz de Souza

A Reação Católica no Brasil:

instituição e pensamento (1889-1945)



Editora da
UFCSPA

**A Reação Católica no Brasil:
instituição e pensamento (1889-1945)**

Editora da UFCSPA

Ricardo Luiz de Souza

**A Reação Católica no Brasil:
instituição e pensamento (1889-1945)**

Porto Alegre
Editora da UFCSPA
2023

Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre

Reitora

Lucia Campos Pellanda

Vice-reitora

Jenifer Saffi

Editora da UFCSPA

Diretora

Ana Rachel Salgado

Vice-diretor

Rodrigo de Oliveira Lemos

Conselho editorial

Alberto Antônio Rasia Filho; Ana Luíza Pires de Freitas; Ana Rachel Salgado; Andre Luiz da Silva; Caroline Tozzi Reppold; Cláudia de Souza Libânio; Keli Cristine Reiter; Márcia Vignoli-Silva; Rodrigo de Oliveira Lemos

Revisão

Leonardo Vernier Finamor; Olívia Barros de Freitas

Diagramação e capa (arte original)

Caroline Guedes Peracchi

É permitida a reprodução sem fins lucrativos desta obra, parcial ou total, desde que citada a fonte ou sítio da Internet onde pode ser encontrada (www.ufcspa.edu.br/editora).

Este livro foi avaliado em leitura duplo-cega por especialistas da área de conhecimento.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S729r Souza, Ricardo Luiz de

A Reação Católica no Brasil : instituição e pensamento (1889-1945) [recurso eletrônico] / Ricardo Luiz de Souza. – Porto Alegre : Ed. da UFCSPA, 2023.
Recurso on-line (178 p.).

Modo de acesso: <http://www.ufcspa.edu.br/index.php/editora/obras-publicadas>

ISBN 978-65-87950-82-2

1. História do Brasil. 2. Igreja Católica. 3. Reação Católica. I. Título.

CDD 981

CDU 981

SUMÁRIO

Introdução	09
Capítulo 1: A república e o poder	13
Romanização e ultramontanismo	13
Do anticlericalismo à conciliação	19
As ações católicas	30
Os sentidos do poder.	43
Capítulo 2: Os intelectuais católicos e a cultura brasileira	53
Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima	53
Ceticismo, ateísmo e laicidade	64
Capítulo 3 - Os inimigos a serem combatidos	77
Liberalismo e capitalismo	77
Burgueses, maçons, espíritas, protestantes e judeus	87
Modernidade, revolução e trabalho	102
Capítulo 4: A identidade nacional e o povo	117
Moral, tradição e identidade nacional.	117
1930: as relações com o poder	132
A educação e o integralismo	145
Considerações finais	159
Referências	163

SOBRE O AUTOR

Ricardo Luiz de Souza

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É mestre em Sociologia e doutor em História pela UFMG. Tem pós-doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). É professor do Instituto Federal Educação Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT). É autor de 51 livros.

INTRODUÇÃO

Este livro, ao definir a Reação Católica no Brasil tem, inicialmente, três questões em mente:

- 1 - O que significa o conceito de Reação Católica?
- 2 - Esta reação de fato existiu?
- 3 - Contra o que, afinal, se reagia?

Pode-se definir a Reação Católica como um processo que, na Europa e na América Latina, teve início na segunda metade do século XIX, a partir do surgimento da política de romanização e da corrente de pensamento que recebeu o nome de ultramontanismo, o qual teve ampla influência na política eclesiástica e no pensamento católico prevaletentes no Brasil a partir daquele período, definindo os rumos da Igreja na primeira metade do século XX.

A Reação Católica, portanto, é um conceito que define a prática e o pensamento católico desse período. Mas, por que o uso do termo “reação”? Descrevendo o que o leva a utilizar o termo “Reação Católica”, Macedo (1978, p. 191) salienta:

Reação porque é uma ação contrária a uma situação de abandono às teses tradicionais da igreja no plano intelectual, entre outros. Também nisto participa a nossa cultura de um movimento geral na sociedade ocidental. Marginalizada pela cultura moderna até um ponto máximo, situado nos fins do século XVIII, o século XIX marca o reagrupar dos católicos à busca da antiga influência.

Tal reação, portanto, deu-se contra uma mentalidade racionalista que, aos olhos dos representantes da Igreja, ameaçava colocar em risco a crença nos dogmas da fé. E Macedo (1997, p. 39) ainda acentua:

O nome de Reação Católica deve-se a Silvio Romero e é útil pois designa o caráter de oposição dos católicos à cultura oficial, de início empirista e liberal, e depois espiritualista, mas de um espiritualismo racionalista, senão hostil pelo menos indiferente ao cristianismo.

A Reação Católica pode ser assim definida por se tratar de um processo reativo. É possível, então, responder à terceira pergunta formulada no início desta Introdução: no século XIX, reagiu-se contra o que era definido como o racionalismo cético e materialista. Já no século XX, reagiu-se contra a revolução política que, aos olhos de seus representantes, ameaçava os alicerces da civilização cristã.

Buscava-se, em oposição à ameaça que se instaurava perante a ordem vigente, apoiar a manutenção dessa mesma ordem. E por isto, nesse período, a Igreja foi politicamente conservadora: havia também o propósito de reafirmar a autoridade da Igreja perante um mundo material imerso em uma crise profunda. Um dos objetivos a serem alcançados era o de reafirmar os valores católicos perante o que era definido como uma crise de valores provocada pela modernidade.

A Reação Católica, afinal, foi assumidamente antimoderna, uma vez que a modernidade era identificada como o triunfo da laicidade e do ceticismo – elementos esses que fundamentavam

as sociedades modernas e que, portanto, aos olhos dos representantes da Reação, negavam o espaço a ser ocupado pela Igreja nessas sociedades.

Em oposição à modernidade, a Reação Católica valorizou fortemente a tradição e, em oposição à crise da ordem estabelecida, enfatizou a hierarquia e a autoridade. Trata-se, portanto, de uma reação autoritária, o que levou a Igreja, na década de 1930, a apoiar regimes como o franquismo e o salazarismo. Ao mesmo tempo, a romanização representou uma valorização da autoridade papal sobre a Igreja, ressaltando a importância da estrutura hierárquica, o que não impediu, no caso do Brasil, que o pensamento católico adotasse um discurso marcadamente nacionalista, no qual eram ressaltadas a identificação entre a Igreja, a nação e a formação cristã da nacionalidade.

Embora esse processo tenha se iniciado no século XIX, limitarei este estudo ao período republicano, indo da queda da monarquia ao fim do Estado Novo. Tomarei estes eventos como marcos cronológicos por terem sido o advento da República, ocasião na qual uma série de medidas que contrariavam os interesses da Igreja foram tomadas, e na qual a própria separação entre Igreja e Estado, com o fim do regime de padroado, foi legalmente efetuada. Foi um momento, portanto, em que a Igreja se viu na defensiva perante um regime e perante uma corrente intelectual que viam em sua instituição não necessariamente um inimigo a ser combatido, mas como uma estrutura que mal cabia nos tempos modernizantes e racionalistas que acabavam de serem inaugurados. E, na defensiva, a Igreja ao mesmo tempo reagiu e buscou negociar, dando início, consequentemente, ao processo histórico que tenho por objetivo estudar.

Pretendo, por fim, tratar do pensamento católico elaborado no período, mas, para proceder um recorte em um campo de estudos consideravelmente vasto, irei concentrar meu foco na obra

dos dois mais importantes intelectuais católicos do período, que são, indubitavelmente, Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima. Ainda, no caso do segundo autor, limitarei minha análise às obras escritas no período que vai do início da década de 1920 ao final da década de 1940, sendo que englobarei três momentos substanciais de sua trajetória:

1 - O período em que ele, ainda não convertido, atuava principalmente como crítico literário.

2 - O período seguinte à sua conversão, ocorrida no final da década de 1920, e que o próprio autor, posteriormente, chamaria de “período autoritário”.

3 - Os textos escritos imediatamente após o fim da Segunda Guerra Mundial e o fim do Estado Novo, e a consequente redemocratização do Brasil, quando o autor faz uma nítida inflexão em sua trajetória intelectual, dando início a um novo percurso.

Quanto a Jackson de Figueiredo (falecido em 1928), foi mestre de Alceu Amoroso Lima, tendo exercido também uma influência decisiva no pensamento católico de seu tempo e na década seguinte. Por isso, no recorte por mim efetuado, sua obra merecerá uma atenção especial.

CAPÍTULO 1

A REPÚBLICA E O PODER

Romanização e ultramontanismo

Embora o período estudado neste livro abranja mais especificamente a República Velha e a Revolução de 1930, para situar adequadamente a Reação Católica na história é preciso remontar ao Brasil Império e buscar identificar os fundamentos do processo de romanização. Tendo sido impulsionada pela Santa Sé, a romanização teve, na época, larga repercussão e influência no catolicismo brasileiro, moldando suas diretrizes e tendências futuras.

Segundo López (2005, p. 73), a Igreja latino-americana, graças ao decidido apoio do Vaticano, renovou-se, sobretudo a partir do último terço do século XIX, mediante um processo que pretendia modelar o clero e as estruturas eclesiais latino-americanas segundo os desígnios romanos, com tudo o que isto implicava em termos de rigor doutrinário e hierárquico. Em relação à romanização, três características básicas podem ser observadas.

1 - Foi um processo que não se restringiu ao Brasil. A romanização significou a ampliação do controle do catolicismo pela própria Igreja, acentuando o poder decisório do Vaticano perante a instituição, a autonomia do clero perante os poderes constituídos e a autoridade da Igreja perante as práticas católicas, que deveriam ser geridas pelo clero e não por leigos. Representou também a afirmação da hierarquia eclesiástica e da centralização do poder clerical, em uma linha ascendente que, passando pelos bispos, chegaria ao papa.

2 - Foi, ainda, um processo pedagógico no mais amplo sentido da palavra, uma vez que tinha como fundamento a transmissão da mensagem da Igreja para os fiéis, o que deveria ser feito exclusivamente pelos agentes autorizados, ou seja, pelo clero. Isso se deu, por exemplo, na realização de Visitas Pastorais em relação às quais Neves (2010, p. 183) assinala:

As Visitas Pastorais vão ser instituídas em métodos de ação pastoral pelos bispos romanizadores da segunda metade do século XIX. Embora a visita pastoral constituísse uma velha prática da Igreja, a ideia de educar os católicos com o ensinamento feito pelo próprio bispo acredito ser uma inovação da romanização no combate à modernização.

3 - E foi, finalmente, um movimento eminentemente conservador, uma vez que a partir dele a Igreja buscou afirmar sua autoridade perante o que definia como as ameaças provenientes da modernidade — ameaças estas que, aos olhos da instituição, abrangiam um espectro consideravelmente amplo.

Assim, a romanização foi um processo ligado à ortodoxia, à moral e à prática. Buscava-se, por meio dela, afirmar a ortodoxia católica perante os desvios doutrinários e perante os processos de sincretismo religioso tão comuns no catolicismo brasileiro. Desta forma, o conceito de catolicismo tornou-se progressivamente restrito em dois sentidos: as práticas promovidas por católicos, que não

fossem reconhecidas como tais pela Igreja, tiveram o seu próprio estatuto católico negado; e as demais crenças religiosas, como o protestantismo, tiveram sua própria espiritualidade recusada, deixando de serem vistas como válidas práticas e crenças religiosas.

A Igreja pretendia, ainda, a afirmação dos princípios morais que deveriam nortear o comportamento dos fiéis e do clero — principalmente desse —, bem como normatizar as práticas católicas a partir do estabelecimento de um modelo romanizado, ou seja, oriundo de Roma. A influência de tal ação foi decisiva e extraordinária, conforme sentido e importância salientados por Serbin (2008, p. 81): “A romanização foi a modernização conservadora do catolicismo brasileiro. Ao mesmo tempo que representou uma reação contra a modernidade foi também seu produto como promotora”. E acentua:

A romanização familiarizou o brasileiro médio com os ensinamentos tridentinos básicos e com os rituais prescritos para o nascimento, o casamento, a procriação e a morte. Levou à construção das muitas igrejas e santuários que ainda hoje são locais de culto no Brasil. Juntamente com a primeira evangelização da era colonial, a romanização é a causa do caráter histórico do Brasil como nação católica (2008, p. 82).

O regime de padroado, existente durante o século XIX, colocou o clero em uma situação ambígua e contraditória. Este, afinal, devia obediência à Santa Sé, mas, sendo pago pelo Estado, dependia deste financeiramente e transformava-se em uma espécie anômala de funcionalismo público, o que o colocava sob as ordens de duas autoridades, nem sempre coincidentes e frequentemente conflitantes. Um autor católico do início do século XX, o Pe. Júlio Maria, preocupava-se muito com a necessidade do processo de renovação da Igreja e lamentava as consequências do padroado:

O período do Império é caracterizado pelos seguintes fatos: o regalismo, o aniquilamento das ordens religiosas, o despreparo do clero, a reação enérgica, mas efêmera do episcopado e do elemento católico contra as usurpações do poder público, o racionalismo e o ceticismo das classes dirigentes (1981, p. 19-20).

A romanização pode ser definida, nesse sentido, como uma reação perante a crise política e moral que o padroado representou para a Igreja, o que mais uma vez gerou uma situação contraditória, já que a Igreja não pretendia romper seus laços com o Estado nem abdicar da proteção que este lhe oferecia, mas, ao mesmo tempo, intencionava afirmar sua autonomia perante o poder estatal ao estreitar seus laços hierárquicos com a Santa Sé.

No Brasil, bispos como Dom Viçoso, em Minas Gerais, Dom Vital, em Pernambuco e Dom Antônio Macedo Costa, no Pará, representaram, na segunda metade do século XIX, os objetivos, dificuldades e impasses do processo de romanização. No caso de Dom Vital, por exemplo, designado bispo de Olinda por D. Pedro II, em 1872, aos 26 anos de idade, foi um dos principais protagonistas do conflito entre Igreja e Estado no período, confronto que recebeu o nome de Questão Religiosa e levou-o à prisão em 1875. Pereira (1982, p. 274) o define:

Um padre como Dom Vital seria a encarnação do idealismo e do heroísmo contra certas convenções que, no Segundo Reinado, aburguesaram de muito a religião, dando-lhe mais aparato do que consistência, mais velas à mão do que a chama interior que abraça as almas.

Já Oliveira (1985, p. 283) salienta em relação ao projeto de romanização defendido por D. Macedo Costa:

Seus traços essenciais são a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos e o senso da hierarquia eclesiástica; o bom católico, segundo esse modelo, é aquele que frequenta regular-

mente os sacramentos e obedece incondicionalmente a autoridade eclesiástica.

E assinala: “A romanização é, pois, um processo através do qual o aparelho eclesiástico — o corpo de agentes religiosos institucionalmente qualificados para a direção dos fiéis católicos — assume o controle efetivo do aparelho religioso em seu todo” (1985, p. 284).

Em linhas gerais, esse foi o projeto defendido por bispos com o Dom Vital e Dom Macedo, cujas diretrizes essencialmente conservadoras foram mantidas por ocasião da transição para o regime republicano. Dessa forma, quando D. Antônio de Macedo Costa foi consultado pelo Visconde de Ouro Preto, já no ocaso do Império, a respeito da adoção de medidas como a liberdade de culto, ele as comparou à Revolução Francesa, negando-se, assim, a apoiar qualquer medida de cunho liberalizante.

A romanização foi ambígua, ainda, perante a ideia de nacionalidade. A Igreja foi acusada, no contexto desse processo, de ser uma potência estrangeira, alheia à nação e aos seus interesses. Inclusive, membros proeminentes do clero foram sensíveis a essas críticas e, em maior ou menor grau, delas compartilharam. Assim, Serbin (2008, p. 137) assinala:

O cardeal Arcoverde, arcebispo do Rio de Janeiro, juntamente com outros bispos, preocupava-se com a corrosão da identidade católica brasileira pela romanização. Entre 1900 e 1920, ele propôs várias vezes a fundação de uma ordem religiosa masculina exclusivamente brasileira. A Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora finalmente foi fundada em 1928.

Dessarte, a Igreja buscou associar o discurso da nacionalidade ao conservadorismo, o que marcou a romanização. Mencionando a afirmação do nacionalismo no discurso católico, Oliveira (1990, p. 174) salienta que:

O nacionalismo é o caminho específico, natural e divino do Brasil na trajetória da cristandade, caminho este que foi muitas vezes ameaçado pelas ideias e práticas racionalistas, liberais, agnósticas e céticas das elites brasileiras, influenciadas por doutrinas originárias de outros contextos.

É precisamente neste sentido que Figueiredo (1929, p. 19) afirma: “Tudo o que desvie o Brasil da Igreja e das suas tradições Extremo-ocidentais, é, para mim, fenômeno de desagregação e de morte, senão da massa bruta da terra e da gente que mercadeja e vegeta sobre a terra, pelo menos do sistema espiritual da brasilidade”. A romanização é definida como afirmação de brasilidade, e não apenas de subordinação a Roma.

A romanização também foi essencialmente ultramontana, compartilhando dos argumentos criados por sacerdotes e intelectuais católicos franceses do século XIX, tendo o ultramontanismo surgido na França nesse período e se constituído na base doutrinária e ideológica da romanização.

O ultramontanismo foi hierárquico em dois sentidos: na subordinação estrita das igrejas nacionais ao papa e na subordinação igualmente estrita dos fiéis ao clero. Tal processo foi intrinsecamente reacionário, por ter sido pensado como uma reação intelectual e eclesiástica à modernidade. Na perspectiva ultramontana, apenas a Igreja poderia salvar a sociedade de si própria, uma vez que, sem a proteção dessa instituição como guia, a sociedade fatalmente naufragaria no oceano da modernidade. Embora tenha sido um movimento intelectual, o ultramontanismo foi ao mesmo tempo anti-intelectual e irracionalista, uma vez que o racionalismo era condenado por ser um agente dissolvente perante a hierarquia da fé, que teria na Igreja o seu sustentáculo e na sociedade o seu campo de batalha.

O ultramontanismo, por fim, foi totalizante, como Manoel (1989, p. 182) assinala:

Dentro da visão ultramontana do catolicismo romanizado, não há separação entre Igreja e Estado, entre o leigo e o confessional, e muito menos igualdade entre o catolicismo e as outras seitas religiosas existentes. Existe apenas uma totalidade que é a civilização cristã-católica, dentro da qual existe uma divisão de tarefas.

Mas nem por isso tal movimento pode ser pensado apenas em termos de oposição entre a Igreja e o Estado, embora diversos conflitos tenham sido por ele gerados. Houve, pelo contrário, uma apropriação frequente do ultramontanismo por parte de setores sociais que viam nele uma barreira conservadora perante as ameaças modernizantes, o que Manoel (1998/1999, p. 230) exemplifica, ao acentuar: “A história eclesiástica de São Paulo, na segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX, é bastante rica em exemplos que demonstram e comprovam a apropriação do discurso e da prática da ideologia da Igreja ultramontana por parte da sociedade civil e do Estado”. O ultramontanismo, afinal, foi um discurso religioso, mas foi, também, um discurso político e social.

Do anticlericalismo à conciliação

Como visto, a romanização foi uma reação da Igreja que buscou se afirmar em um contexto visto entendido pela Instituição como hostil. Entretanto, houve um outro lado nesse processo, consubstanciado por uma reação à reação da igreja, expressa principalmente a partir da Proclamação. Os primeiros anos da República constituíram, afinal, um período em que, pela primeira vez na história do Brasil, as elites políticas decididamente anticlericais chegaram ao poder ou, pelo menos, influenciaram os que detivessem o poder.

Os positivistas buscaram restringir o que viam como influência católica sobre o Brasil. Como exemplo, Teixeira Mendes, um líder positivista (PAIM, 1981, p. 22), enviou uma carta a Joaquim

Nabuco deplorando o que define como o clericalismo deste, na qual afirmava: “O catolicismo, entre nós, está reduzido, quanto à massa popular, a puro fetichismo; e, nas classes chamadas dirigentes, a meras formalidades, alimentando a vaidade e a hipocrisia”. Já um outro positivista, Pereira Barreto (*apud* BARROS, 1967, p. 95), chegou à seguinte conclusão: “A teologia e a Igreja Católica — que a representa em nosso país — é, pois, não um fator de ordem, como fora no passado, mas de desagregação mental. Além disso, não se poderia encontrar entrave maior ao progresso”.

Os liberais também eram opositores da Igreja, e a viam como uma ameaça à existência de um Estado laico, às liberdades individuais e aos próprios fundamentos do liberalismo; portanto, ecoava em seus discursos uma crítica que já havia sido feita por liberais do século XIX. O liberal Joaquim Nabuco (1983, p. 123), que mais tarde abjuraria de seu anticlericalismo, definiu a Igreja, em 1879, como “a mais constante perseguidora das consciências, até que se tornou inimiga inconciliável da expansão científica e da liberdade intelectual do nosso século”.

Como lembra Mehan (1966, p. 275), em janeiro de 1890 foram abolidos os feriados religiosos, à exceção do domingo, e estabelecidos nove feriados comemorativos de eventos seculares. Posteriormente, no mesmo mês, o casamento civil compulsório foi instituído, a prioridade do matrimônio religioso sobre o matrimônio civil foi abolida, e os cemitérios existentes foram secularizados. Nem todas essas medidas, evidentemente, vingaram, mas o simples fato delas terem sido propostas dá uma dimensão do clima de anticlericalismo presente nos anos iniciais da República. Dom Duarte Leopoldo (1923, p. 203), primeiro arcebispo de São Paulo, menciona, retrospectivamente, tal situação de hostilidade:

A proclamação da República foi para o clero o toque de retirada dos arraiais políticos, e a retirada se fez em perfeita ordem, na mais completa e edificante harmonia de vistas entre os chefes e os subordinados, cerradas as fileiras em torno do pendão sagrado que presidiu e inspirou todas as refregas.

Essa situação é descrita por Azzi (1997, p. 61): “A proclamação da República, a 15 de novembro de 1889, encontrou o episcopado brasileiro bastante debilitado. Diversos bispos estavam idosos e doentes. Eram todos de mentalidade conservadora, e alguns declaradamente monarquistas”. Foi, portanto, um momento particularmente difícil para a Igreja, como afirma Janotti (1986, p. 26) em relação ao período seguinte à Proclamação:

A instituição do casamento civil, dos cemitérios seculares, da extinção de fórmulas cristãs dos documentos e cerimônias oficiais promoviam forte reação no clero nacional. Muitos padres encontravam-se presos. Bispos que tinham visto com simpatia o regime já estavam incompatibilizados.

Todo esse processo desaguou na Constituição de 1891, que representou, aos olhos dos opositores da Igreja e aos olhos da própria Igreja, o triunfo do anticlericalismo, por conter uma série de medidas contrárias aos interesses da instituição e opostas aos seus dogmas. Décadas depois, a Igreja ainda lamentava os seus efeitos e buscava revertê-los. Lemos, então, em um artigo publicado em *O Jornal* (apud CARONE, 1978, p. 233), em dezembro de 1931, que defendeu que:

A Constituição de 1891 não foi interpretada à norte-americana, mas nos forjou uma das repúblicas mais agnósticas e ateias do mundo, sem ato algum oficial de culto, nem ao menos num dia nacional de ação de graças, sem capelão para as suas forças armadas, sem ensino religioso nas suas escolas, sem referência alguma, enfim, nem sequer ao nome de Deus, nos seus mais solenes documentos!

E lemos, igualmente, na *Pastoral Coletiva dos Bispos da Bahia* (apud AZZI, 1978, p. 56), de 1931:

É imprescindível para que volvam à nossa legislação os benefícios da harmonia entre igreja e estado, que acabe para sempre na legislação brasileira a apostasia implícita das nossas tradições. Invoque nossa Magna carta o sacrifício em nome de Deus e seja ela promulgada como o foram na república as de alguns Estados da Federação, “em nome de Deus”.

Retomou-se durante a República, período de exacerbação patriótica, a imagem da Igreja como uma potência estrangeira e antipatriótica, sendo que tal imagem, como visto, já havia sido estruturada em oposição ao ultramontanismo. Dom Duarte Leopoldo e Silva, por exemplo, ao publicar *O clero e a independência*, objetivou afirmar o patriotismo histórico da instituição e a importância decisiva do clero no processo de independência. Martins (1996, v. VI, p. 331) comenta a tese defendida pelo autor: “Além de não haver incompatibilidade alguma entre a Igreja e a República, o clero brasileiro podia reivindicar um passado jamais desmentido de liberalismo e espírito revolucionário”. Em seu texto, Leopoldo (1923, p. 70) afirma que:

O prestígio político que, sem pesar e sem saudades, voluntariamente se desprende o clero nacional, tem sido largamente compensado pelo prestígio social e religioso de que hoje se vê rodeado. Sempre pronto aos chamamentos da pátria, em horas de perigo ou de calamidade pública, sempre ao lado dos governos quando se trata da ordem e da paz, não lamenta o clero de hoje esse ostracismo que o não desonra, e tudo nos leva a crer que dele não quer e não precisa sair.

E salienta:

Se o patriotismo é virtude espontânea, mais ou menos ativa, sempre desperta no coração brasileiro, mais profundas há de cravar as raízes no coração de quem o não pôde separar da ideia de Deus. São dois sentimentos que, na alma do padre, se irma-

nam em um mesmo pensamento de abnegação e de sacrifício (1923, p. 12).

A perda de poder político não obliterou, portanto, o patriotismo do clero, sendo este inerente, igualmente, à própria existência do católico. Leopoldo (1923, p. 17) define seu objetivo ao afirmar: “O nosso estudo não comporta mais que a afirmação do patriotismo do clero brasileiro, sempre real e eficaz, bem que, por vezes, desviado das tradições e ensinamentos da Igreja”. Ainda, assinala:

Para nós, que o bebemos em princípio mais alto e absoluto, o patriotismo é um dever, é uma lei inquebrantável, é quase um culto religioso. Por isso, não há cristão perfeito que não seja perfeito cidadão; não há sacerdote perfeito que não seja um patriota completo (1923, p. 130).

Além dele, também Figueiredo (1924, p. 39), referindo-se ao padre Leonel Franca, acentua: “Permanecer fiel à Igreja Católica, parece-lhe, em nossa pátria, e é realmente, uma questão de consciência nacional”.

Criou-se, portanto, uma situação que pintada em tons sombrios pelos representantes da hierarquia católica, como é o caso da *Pastoral coletiva do episcopado brasileiro* (RODRIGUES, 1981, p. 36), publicada em 1890:

Por um singular fenômeno acústico, repete ele fielmente, através do Atlântico, todos os ecos das revoluções europeias. O espírito hostil à Igreja está entre nós fremente, áspero nas suas exigências, incarnado em uma seita poderosa e dominante. Não, infelizmente não podemos esperar nem proteção nem favores no estado em que nos achamos.

E em relação a essa posição, Figueiredo (1929, p. 7) conclui:

O Estado nada mais faz no Brasil que concorrer poderosamente para a formação e manutenção desse ambiente de agnosticismo

e materialidade em que se deterioram todas as nossas energias espirituais, se é que se podem chamar energias as torrentes de indecisão e feminilidade em que fluem obscuramente da nossa alma coletiva, ninguém mais sabe mesmo para onde.

Apesar disso, a Igreja não assistiu passivamente à ofensiva de seus opositores ou, pelo menos, de quem ela enquadrava nesta clave. Ela reagiu, o que Martins (1996, v. IV, p. 392) salienta em relação ao início da década de 1890:

A essa altura as autoridades eclesiásticas caracterizavam-se por posições nitidamente reacionárias e hostis às instituições republicanas. Se favoreciam, como é óbvio, o restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé, combatiam do púlpito e pela imprensa todas as reformas laicizantes do regime.

Seria um exagero, entretanto, afirmar a existência de uma oposição da Igreja aos governos republicanos. A Igreja não entrou em confronto com o Estado, assim como seria um equívoco pensar que houve uma política de confronto do Estado em relação à Igreja. A separação entre ambos gerou uma nova situação, à qual tanto Estado quanto Igreja precisaram se adaptar. Assim, a política adotada pela Igreja no período teve em vista o êxito da adaptação a uma situação que ela sabia ser irreversível.

Uma tentativa de reverter o processo fica nítida, por outro lado, quando lemos na já mencionada *Pastoral coletiva do episcopado brasileiro* (RODRIGUES, 1981, p. 24): “Em nome, pois, da ordem social, em nome da paz pública, em nome da concórdia dos cidadãos, em nome dos direitos da consciência, repelimos os católicos a separação da Igreja do Estado: exigimos a união entre os dois poderes”. O tom, como se observa, é outro, bem mais cordato e conciliador, como se nota em um outro trecho da publicação:

Não fomos adversos ao regime passado, nem o somos ao que atualmente nos rege. Nos magistrados que regem a Nação reconhecemos depositários da autoridade divina, e somos obrigados a respeitá-los e obedecer-lhes, quando seus preceitos não vão de encontro aos de Deus. A mesma fé, porém, que nos manda este respeito e obediência, nos mostra os erros cometidos pelos homens e nos ensina a combatê-los onde quer que apareçam.

O próprio Vaticano não tardou em transigir, reconhecendo o regime republicano em 1900 e tomando medidas conciliatórias com ele, tais como a elevação em 1905 de sua representação diplomática no Rio de Janeiro à condição de nunciatura. Lins (1965, p. 340) nos oferece um exemplo ao mencionar uma carta enviada por Leão XIII a Campos Sales, na qual se lê: “A Igreja sente-se melhor hoje no Brasil, com as instituições republicanas, do que sob o regime decaído”. Também a hierarquia católica brasileira buscou negociar e estabelecer canais de intermediação com o governo, o que, por exemplo, Moura e Almeida (1977, p. 327) acentuam:

Na realidade, D. Macedo não se limitou na sua luta a redigir protestos oficiais. Sabe-se que ele e o ministro da Fazenda Rui Barbosa, do Governo Provisório, estabeleceram contatos com certa assiduidade, desde os primeiros dias da República, através de encontros pessoais e troca de correspondência, a fim de acertar uma solução que satisfizesse ao mesmo tempo os interesses do Estado e da Igreja.

Ao mesmo tempo, a Igreja buscou enfatizar a sua importância. Assim, lemos na *Pastoral coletiva do episcopado brasileiro* (RODRIGUES, 1981, p. 65):

Somos católicos a quase totalidade dos brasileiros; queremos que nossa religião não seja nivelada com os inventos de Lutero e Calvino, com as torpezas de Mafoma, com os delírios de Augusto Comte. Trabalharemos para este desideratum, ama-

dos irmãos e filhos; e assim prestaremos à pátria o mais assinado e relevante serviço, que só não pode, mas tem direito de esperar e exigir de seus filhos.

Ainda, essa publicação expressa o ideal de relacionamento para aquele momento da Igreja com o Estado:

Temos a República Argentina, que os nossos republicanos não cessam de admirar e elogiar, próspera, com efeito, cheia de seiva e de porvir; república, todavia, católica, onde florescem em paz e livremente todas as obras e institutos do Catolicismo, e que conseguiu logo nas primeiras linhas de sua Carta Constitucional este glorioso artigo: O governo federal sustenta o culto Católico Apostólico Romano.

Tal afirmativa tinha como objetivo a restauração, na medida do possível, da influência política momentaneamente declinante, embora jamais desaparecida. A obra do autor Júlio Maria tinha este objetivo como uma diretriz permanente. Maria intencionava transformar novamente o catolicismo em uma religião estatal, mas buscou, também, reaproximar a Igreja dos fiéis. Sobre essa situação, Vieira (2007, p. 442) salienta, em termos comparativos, que “Tão apologista quanto o Cardeal Arcoverde e Dom Leme, o Pe. Júlio Maria tinha outro projeto: a Igreja deveria se aproximar do povo, antes que das elites influentes”. Maria buscava, portanto, efetuar um processo de restauração moral da instituição. Ele foi um reformador em três níveis: político, moral e institucional.

Júlio Maria fez, de 1892 a 1903, uma série de conferências pelo país em relação às quais Serrano (1939, p. 150) assinala: “Por todo o vasto âmbito da pátria vibrou a palavra eloquente e intrépida, anunciando a verdade e combatendo o erro. Excetuados Goiás e Mato Grosso, escutaram-na todos os estados do Brasil”. Mas, se ele foi um crítico, também foi um conciliador, atuando como, segundo Amoroso Lima (1973, p. 231), “a maior figura, tanto na hierarquia como no laicato para a conciliação da Igreja com a República”.

Lemos na *Pastoral coletiva do episcopado brasileiro* (RODRIGUES, 1981, p. 38), afirma que “Entre nós a opressão exercida pelo Estado em nome de um pretenso padroado foi uma das principais causas do abatimento da nossa Igreja; do seu atrofiamiento quase completo”. Não é feita, portanto, uma idealização da existência da Igreja durante o regime monárquico; Maria (1981, p. 104) também faz a crítica dessa existência, ao acentuar em relação à República: “Com efeito, o novo regime era incontestavelmente a liberdade restituída à igreja brasileira depois de sua longa e triste escravidão. Era o termo dessa aparente e falsa união com que durante longos anos foram sacrificados os interesses religiosos do país”.

Ainda segundo Maria (1981, p. 114), “quaisquer que sejam, e são grandes, os erros dos legisladores republicanos, é certo que nós estamos no regime da liberdade”. E (Maria 1981, p. 115) conclui: “O período da República não pode ser ainda para a religião, como foi o colonial, o esplendor. Não é também, como foi o do Império, a decadência. É, não pode deixar de ser – o período do combate”.

Júlio Maria, em síntese, quis deixar clara sua posição, a qual definiu como sendo a mesma da Igreja: combater na República, não contra a República. Ao fazer isso ele, implicitamente, busca refutar a acusação de monarquismo da atuação da Igreja — acusação, como visto, comum no período, e em relação à qual, em um artigo publicado no *Jornal do Brasil* em 1915, Carlos de Laet (RODRIGUES, 1981, p. 101) assinala: “Quanto à pecha de monarquismo – é simplesmente uma miséria! Há católicos monarquistas e outros republicanos. A Igreja católica não imporá formas de governo. A intriga em tal sentido é baixa... e sedição. Em estado de sítio poderá ter valia. Agora, não”.

Enfim, a Igreja criticou e foi criticada nas etapas iniciais da República, embora Mata (2007, p. 238), corretamente, saliente que “Os atritos entre igreja e Estado não significavam, em abso-

luto, que a primeira se colocasse numa posição de questionamento da ordem social existente. Para nos limitarmos ao fundamental, o regime escravista nunca foi posto em questão pela hierarquia eclesiástica brasileira”.

Por outro lado, a década de 1920 pode ser definida como um período de conciliação entre a instituição e o regime republicano, embora, antes disto, já tivéssemos um presidente como Afonso Pena, em relação ao qual Vieira (2007, p. 371) acentua:

Ex-estudante do Caraça, Afonso Pena era um homem dotado de rígidos princípios morais, devotado à família e à religião, tendo o costume de comungar impreterivelmente todas as sextas-feiras com Pe. Chavelin, seu mestre dos tempos de colégio, com quem conservou relações amistosas duradouras.

O fortalecimento dos vínculos entre Igreja e Estado, ocorrido na década de 1920, seguiu uma dinâmica recíproca, presente na esfera política e na esfera religiosa; tratava-se da necessidade de reafirmação da ordem perante forças emergentes, as quais o Estado e a Igreja viam como ameaças à manutenção do sistema político e social. E, nesse sentido, os discursos político e religioso apresentaram convergências significativas, que terminaram por consolidar a aliança firmada na década seguinte.

O próprio conservadorismo católico, tão criticado inicialmente por positivistas e liberais, facilitou a adoção de perspectivas convergentes. Afinal, o conservadorismo da Igreja transformou-a em uma aliada imprescindível em uma época de insurgência de movimentos sociais e trabalhistas. A esse respeito, Fausto e Devoto (2004, p. 217) acentuam em relação à República Velha:

No nível estadual e local, os dignitários eclesiásticos cumpriram um papel indispensável na mediação dos conflitos entre as facções oligárquicas, assim como na submissão popular aos caciques locais. Excepcionalmente, alguns padres se converte-

ram em personagens políticos; mas a regra foi o exercício de funções simbólicas ou de mediação, no mundo da política, em momentos de particular tensão.

A Igreja manteve, portanto, um papel político de essencial importância e plenamente reconhecido, mais uma vez, principalmente a partir da década de 1920, em situações como esta, mencionada por Urán (1987, p. 118):

Foi durante o governo do presidente Epitácio Pessoa (1918-1922) que o governo recorreu a Dom Sebastião Leme, então arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, para pedir-lhe ajuda ante a sua incapacidade de controlar as atividades revolucionárias. Esta situação permitirá a D. Leme começar a pôr em prática toda a sua estratégia para se reintegrar ao Estado e levar adiante seu modelo de nova cristandade.

Com isso, todo um processo de reaproximação simbólica e efetiva foi elaborado. Vieira (2007, p. 504) acentua, em relação à década de 1920, que “As marcas exteriores do prestígio da hierarquia eram inegáveis, e personagens políticos, incluindo-se ex-anticlericais do calibre de Rui Barbosa, sentiam-se no dever de fazer pública confissão de fé em suas campanhas”. Ainda a esse respeito, Marques (2005, p. 117) salienta:

Apelava o papa Pio XI para que os fiéis louvassem o Cristo-Rei representado na Eucaristia. O Congresso do Centenário, ao contrário do que se poderia supor de um governo laico, contou com a homenagem ao Cristo-Rei prestada por toda a cúpula do governo que, desta forma, acabava sendo legitimado pelo Estado como autoridade máxima.

Tal processo ganhou toda uma dimensão simbólica, por fim, em um episódio descrito por Resende (1991, p. 21):

O movimento do episcopado brasileiro junto ao papado para substituição do santo padroeiro é simbólico. O padroeiro original, São Pedro de Alcântara, lembrança viva das origens im-

periais, é destronado por Nossa Senhora Aparecida, instituída padroeira do Brasil pelo Papa Pio XI, em 16 de julho de 1930.

E o autor ainda assinala: “Com a inversão da cor e do gênero do santo padroeiro, a Igreja aproxima-se das classes subalternas e, num sentido mais amplo, aproxima-se do povo em sua prática tradicional” (1991, p. 22). É como se a aproximação da ordem religiosa se desse não apenas com as elites políticas, mas demandasse, também, uma dimensão popular a ser enfatizada.

As ações católicas

No período de 1889 a 1945 tem-se a constatação, declarada repetidas vezes por intelectuais católicos e por sacerdotes, de uma crise vivida pela Igreja e pelo catolicismo. Mas é preciso, por outro lado, definir o verdadeiro sentido dessa crise e, ainda, a sua efetividade.

O documento que melhor fundamenta tal constatação é a *Carta Pastoral* publicada por Dom Sebastião Leme em 1916, na condição de recém-nomeado arcebispo de Recife e Olinda, em relação à qual Mainwaring (1985, p. 41) assinala:

Nela, ele chamava a atenção para a fragilidade da Igreja institucional, as deficiências das práticas religiosas populares, a falta de padres, o estado precário da educação religiosa, a ausência de intelectuais católicos, a limitada influência da Igreja e sua depauperada situação financeira.

E em relação à qual Marchi (1998, p. 62) salienta:

O que se evidencia na carta é a fragilidade da Igreja institucional, a deficiência das práticas religiosas da população, a minguada influência política, a superficialidade da instrução religiosa. Uma Igreja que não sabia tirar proveito de sua condição de instituição religiosa majoritária, seguida pela quase totalidade da população do Brasil.

Alguns anos antes da publicação dessa carta, Maria (1981, p. 86) já afirmava: “Tão degenerado está o culto externo, tão profanado andam as cerimônias da igreja, que, parece, nada concorre mais para o endurecimento dos ímpios e a pertinácia dos incrédulos que certas festividades em nossos templos”. Nesse sentido, as críticas de Dom Sebastião Leme e Júlio Maria, são convergentes, sobre o que Marchi (2011, p. 85) acentua:

Nos olhares de Júlio Maria e Dom Sebastião transparece, de forma incisiva, o afastamento entre a Igreja e seus fiéis e vice-versa. Instituição, clero e fiéis sofriam as consequências dos quatro séculos nos quais a religião católica era uma obrigação social e uma questão de cidadania.

E salienta:

Se a nova situação da Igreja separada do Estado, se a perda de privilégios e as vantagens de uma Igreja livre, se a questão social recebeu as atenções de Júlio Maria, ao que tudo indica esse não era seu problema principal. Para ele, o que merecia maior atenção dos padres e dos católicos naquele momento de transição era a união do povo com a Igreja (2011, p. 101).

Também Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo fizeram, anos depois, a mesma constatação. Dessa forma, em uma carta enviada a Alceu Amoroso Lima em 1927, Figueiredo (1945, p. 122) afirma: “Se há alguma coisa de orgânico na ação da igreja, no Brasil, há de ser como dado histórico e talvez presentemente nas camadas mais baixas da população. Para os homens de certa elevação cultural, não há essa esperança”. Mas, no ano seguinte, ele escreve a Alceu:

E o que você tem diante de si é a Igreja, espetáculo maravilhoso, assombrosa arquitetura viva, mas oceano de beleza moral, firmamento que abraça os mais altos cimos. E tanto é possível vê-la assim da Europa, de Paris ou de Londres, como do Brasil ou da Oceania, do Rio de Janeiro ou da mais triste aldeia sertaneja (1945, p. 165).

Como se vê, há uma contradição aparente — a crítica e o enaltecimento —, mas o que o autor enaltece de fato é a glória universal da Igreja, que independe de conjunturas específicas, e o que ele deplora são as particularidades lamentáveis do catolicismo brasileiro. Figueiredo (1929, p. 5) ainda afirma:

É claro, é evidente que a Igreja Católica poderia, com facilidade, dada a sua fortuna, a sua influência sobre a massa popular, a sua cultura, a sua disciplina, a sua experiência, os seus recursos morais ainda incalculáveis, ter uma decisiva atuação sobre um meio, assim, em que tão desgraçadamente predominam o individualismo mais absurdo, as ambições e os idealismos mais fragmentários.

Assim, seria o caráter lamentável dessa especificidade brasileira que impede que tal influência seja exercida. Já Amoroso Lima (1946, v. II, p. 63), escrevendo quase vinte anos depois de ter recebido a mencionada carta, acentua, após descrever o cenário do catolicismo brasileiro:

Tudo isso são cores negras de um quadro que não devemos encarar com displicência. Nada disso, entretanto, é suficiente para negar ao Brasil a condição de *país católico*. Debaixo de toda essa praga mais ou menos heterodoxa, o que há no Brasil é um cerne católico indestrutível, que vem de sua origem secular, de sua formação moral popular, de seu temperamento, de sua vocação quase poderíamos dizer – natural.

Para além do “cerne católico”, contudo, a constatação da crise permaneceu, embora seja importante questionar: mas que crise foi essa? A influência da Igreja nunca esteve perto de desaparecer, o que Leite (1984, p. 8) salienta em relação ao que ocorria em Minas Gerais:

Apesar do cientificismo e do positivismo que impregnaram a Primeira República, a Igreja Católica conservou em Minas um lugar predominante na educação pública até 1906. Manteve

também o seu domínio sobre o comportamento da família e suas articulações com a educação e com a política.

E ainda, novas funções foram assumidas e novas atividades foram desempenhadas pela Igreja, o que Doimo (2004, p. 154) assinala em relação à presença da Igreja em São Paulo durante a República Velha:

A organização dos fiéis em torno da paróquia como *locus* doutrinário e ritual acabava por centralizar também as relações de sociabilidade e os acontecimentos políticos. Com isso, a Igreja começa a tomar para si a tarefa de cuidar dos problemas sociais emergentes na cidade, como os menores carentes, jovens sem formação profissional adequada, mendicância, falta de proteção à saúde, etc.

As décadas seguintes à Proclamação da República assistiram não apenas ao surgimento de novas dioceses, mas, também, a restauração de ordens religiosas, o aumento da atividade pastoral e a mais ampla participação de leigos, que se deu a partir de congressos a eles direcionados, do surgimento de Centros e Confederações católicas, da criação de organizações trabalhistas de origem cristã e da participação efetiva desses leigos em atividades pastorais.

Em relação à multiplicação de dioceses, Marin (2001, p. 154) acentua: “Em 1900, havia dezessete dioceses; em 1910, trinta, em 1915, 38. Em 1930, havia dezesseis arquidioceses, cinquenta dioceses e vinte prelazias e foram designados mais de cem bispos”. Por outro lado, o fim do padroado teve como consequência o desaparecimento do financiamento estatal, o que, consequentemente, gerou uma crise financeira, sobre a qual Vieira (2007, p. 428) assinala:

O que não se deve esquecer é de que a multiplicação das dioceses foi levada a cabo em meio a apreensões prementes, e na maioria das jurisdições recém-criadas a situação econômica era de verdadeira penúria. Os bispos mais afortunados se aboletavam, como podiam, nos conventos das agonizantes ordens religiosas tradicionais.

Houve, porém, uma situação de crise na atuação da Igreja na sociedade brasileira, embora a fé majoritária da população permanecesse inabalada. Em resposta a essa vicissitude, novas formas de organização vinculadas à participação dos leigos na instituição foram criadas. Entre os mais importantes — ou, pelo menos, os que adquiriram maior visibilidade — têm-se os Congressos Católicos, os quais se multiplicaram no período. Tais eventos religiosos tiveram uma grande importância política e um relevante impacto na imprensa da época, e seu sucesso, a partir de seus objetivos, foi inegável.

Os Congressos tiveram um sentido ao mesmo tempo político e religioso. Tratava-se de alardear e propagandear a fé católica, em um sentido que chega a lembrar determinados eventos católicos e evangélicos contemporâneos. Mas havia também um sentido político, uma vez que funcionavam como afirmações de nacionalidade e patriotismo: de um catolicismo brasileiro, do sentido patriótico da fé cristã — portanto, afirmaram o catolicismo em tempos de crise. A esse respeito, Kuhlmann Júnior (2001, p. 135) assinala que o Congresso Católico Diocesano de São Paulo, promovido pelo Apostolado da Oração, celebrado de 12 a 16 de novembro de 1901, seria “o meio mais oportuno e eficaz, não somente para reunir elementos de ação e combate, mas ainda para imprimir-lhes essa unidade de direção que se possa traduzir em resultados práticos e duradouros”.

Estavam presentes nesse Congresso pioneiro, portanto, as diretrizes que norteariam os diversos congressos que posteriormente seriam realizados. E, em relação a eles, Azzi (1978, p. 69) acentua:

A partir de 1933 se iniciaram no Brasil os Congressos Eucarísticos Nacionais. Essas assembleias eucarísticas tornaram-se um instrumento da hierarquia católica para a afirmação da presença da Igreja na sociedade. Por essa razão, a tônica dessas primeiras manifestações de fé foi a união entre religião e pátria. Esses conceitos se expressam nos discursos, nos temas e até nos hinos dos Congressos.

O surgimento desses congressos deu-se, contudo, em data anterior à mencionada pelo autor. O Congresso Eucarístico, por exemplo, foi realizado no Rio de Janeiro em 1922, o qual foi um modelo a ser adotado pelos demais congressos, e representou, ao mesmo tempo, um momento de clivagem na presença da Igreja na República. O evento foi pensado e organizado pelo cardeal Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, com esse propósito. Pela primeira vez a Igreja organizou um evento de dimensão nacional, ao qual se seguiriam congressos realizados em Salvador (1933), Belo Horizonte (1936), Recife (1939) e São Paulo (1942). Em relação a esses congressos que ocorreram posteriormente, Levine (1980a, p. 110) afirma:

A hierarquia da Igreja opôs-se por muito tempo ao Estado liberal, depois promoveu uma reviravolta na década de 1920, para apostar na república contra o poder latente das massas. O momento crítico ocorreu em 1922, no Congresso Eucarístico do Rio de Janeiro. Daí por diante, a Igreja passou a apoiar-se mais e mais em congressos nacionais e regionais como veículos de mobilização e de acesso aos detentores do poder.

A Igreja, no período, não se limitou apenas a realizar congressos como forma de atuação. Após o advento da República, projetos de ação católica foram delineados, e a Igreja aproveitou-se de um dos fatores da crise na qual se viu imersa para tentar superá-la: a separação entre a Igreja e o Estado efetuada pela República gerou, afinal, uma autonomia desconhecida e inviável sob o regime de padroado, o que permitiu à Instituição a articulação de projetos de atuação elaborados à margem do Estado e livres da necessidade de consentimento estatal.

Surgiram assim, ao longo das décadas seguintes, as Congregações Marianas, o Centro Dom Vital, a Liga Eleitoral Católica (LEC), a Juventude Universitária Católica (JUC), os Círculos Operários, a Liga Brasileira de Senhoras Católicas e a

Ação Católica, entre outras organizações, sendo, todos projetos que tinham como fundamento a participação de leigos, embora se mantivessem fiéis à orientação eclesial. No âmbito da hierarquia católica, Dom Sebastião Leme foi a mais importante figura atuante no processo de criação e desenvolvimento dessas organizações (MERCADANTE, 1978, p. 190).

O que caracterizou essencialmente esses movimentos foi a participação de leigos. Foram eles, afinal, e não os sacerdotes, que deram sentido a tais ações. Além deles, foi igualmente proeminente a participação de intelectuais católicos como orientadores, num sentido organizacional e de definição de bases. Coube a intelectuais católicos como Alceu Amoroso Lima, Jackson de Figueiredo e Perilo Gomes, entre outros, a delimitação desses princípios e objetivos.

Amoroso Lima (1937, p. 37) justifica a existência dessas ações, ao acentuar:

Nada de mais falso do que a objeção frequentemente feita contra a Igreja, de que ela cuida apenas do destino eterno das almas, pouco se importando com a sua condição terrena. O que a Igreja afirma é coisa muito diversa. A condição terrena, a vida social e individual dos homens na terra é já o início da sua vida eterna.

Já para Jackson de Figueiredo, trata-se de agir sobre a consciência católica, não sendo esse ato uma atividade de conversão, mas de conscientização de quem já é convertido. Assim, Figueiredo (1924, p. 194) assinala:

O que é preciso é trabalhar, polir, modelar a consciência católica, e isto só é possível se os princípios de obediência e absoluto respeito às autoridades eclesial predominam na ação social do indivíduo católico, chamado a unir-se a outros indivíduos para uma ação social de caráter coletivo.

Além disso, as vantagens oferecidas por essas organizações foram ressaltadas, quando Gomes (1943, p. 32) salienta:

Fazer apostolado, fundando-o na obediência ao Episcopado, constitui certamente o dever dos católicos na hora presente. E para fazer apostolado nessas condições a Ação Católica oferece-nos a vantagem inapreciável de pôr ao nosso alcance, em seus organismos, um instrumento incontestavelmente apto para a sua organização.

Coube principalmente a Alceu Amoroso Lima o papel de mentor de organizações, como a Ação Católica e a LEC. Ele definiu os objetivos a serem alcançados pelas organizações leigas católicas das quais fez parte, e não apenas destas. Tais organizações deveriam suprir as carências geradas por um equívocos, como os seus fundamentos que foram criados a partir de falta de ação e inércia. Isso leva Athayde (1931, p. 75) a acentuar: “Um dos erros graves da geração que nos precedeu foi julgar que o problema religioso se resolvia pelo silêncio. Foi um erro que atingiu quase todos, católicos ou não católicos”. Dessa forma, Amoroso Lima (1934, p. 89) afirma, escrevendo em 1927: “Hoje em dia há entre nós um prurido de agitação a todo transe, regado de farto e bombástico palavreado idealista e ideológico, que me parece perfeitamente convencional e talvez infecundo. Ainda aí, porém, a agitação é muito preferível à inércia”. Tal ação deveria visar objetivos que Amoroso Lima (1946, v. II, p. 112) define, nestes termos:

A ação católica visa, acima de tudo, manter, restituir ou inculcar na sociedade doméstica o princípio sacramental. Tudo mais é uma preparação para isso. Não há biologia, economia, psicologia ou moral domésticas que possam sobreviver, por muito tempo, à perda da concepção sacramental do casamento e da família.

Além disso, dever-se-ia ter como objetivo, ainda, aproximar a Igreja do povo, o que Athayde (1932a, p. 264) acentua:

Nada de mais necessária do que essa ação junto às massas, do que essa vinda do clero para a obra da catequese no meio do povo, do que essa aproximação cada vez mais íntima entre a Igreja e o Povo, para que este não se torne o tirano inconsciente que o liberalismo tentou colocar no trono dos reis depostos ou a massa destruidora e consciente que as mais modernas correntes do socialismo jogam, cientificamente, contra a burguesia e contra o cristianismo.

Segundo esse entendimento, os leigos, por outro lado, deveriam atuar nessas organizações em consonância com a hierarquia eclesiástica e sob a sua orientação, o que Amoroso Lima (1946, v. II, p. 232) assinala: “Predispor, completar e se mister até suprir a obra sacerdotal – eis a missão dos leigos, antes, durante e depois da presença da hierarquia. Nestes três verbos estão reunidas as diferentes funções do laicato, como continuador e antecessor da obra sacerdotal”. E deveriam, igualmente, atuar a partir de princípios. Dessa forma, Amoroso Lima (1930, p. 24) afirma: “Tem sido até hoje uma das características mais surpreendentes deste nosso século XX, a necessidade de se construir sobre bases sólidas e, portanto, de chegar às decisões finais, sobre os princípios finais”.

Ocorreu, em 1922, a criação do Centro Dom Vital, sobre a qual Dias (1996, p. 90) comenta: “O Centro Dom Vital foi criado com a finalidade de catolicizar as leis, lutar pela paz, responder aos apelos formulados por Dom Leme em sua Carta Pastoral de 1916, enfim, para contribuir com o episcopado na obra de recatolização da intelectualidade”. Houve também a realização do Congresso Eucarístico do Rio de Janeiro, sobre o qual Farias (1998, p. 31) afirma, em relação ao movimento de restauração católica liderado por Dom Leme e Jackson de Figueiredo:

O ponto de inflexão desse movimento seria o Congresso Eucarístico Nacional realizado no final do mês de setembro de 1922, após, portanto, todos os acontecimentos “marcantes”

desse ano. A grande adesão ao Congresso pode ser lida como uma atitude salvacionista diante da crise de hegemonia que se prenuncia.

Trata-se, em ambos os casos, de eventos históricos que representaram uma nova dimensão da ação católica no Brasil, e nos quais Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo tiveram papel fundamental como mentores e organizadores. Foi um momento de transição entre a organização interna da Igreja e a abertura da instituição para movimentos leigos que deveriam ocorrer sob a sua orientação, ou seja, sem contrariar os princípios básicos da romanização.

Houve, portanto, um processo de expansão perante a massa de fiéis, mas ocorreu, também, um movimento de cooptação e doutrinação de intelectuais, que teve no Centro Dom Vital e na revista *A Ordem*, a ele ligada, os seus cernes nevrálgicos. Se Dom Sebastião Leme foi o seu líder hierárquico, Jackson de Figueiredo foi o seu líder intelectual incontestado.

Sobre os avanços dessas ações ao longo do período, Malatian (1990, p. 32) salienta:

No final da década de 20, o movimento estava em ascensão no país, atendendo à solicitação papal de expansão da ordem cristã, como reação contra a secularização das instituições. Visava criar uma nova cristandade mobilizando o laicato, ao qual fora atribuída a missão de complementar a atuação do clero.

No entanto, as mudanças gestadas ao longo do processo de mobilização ocorrido na década de 1930 apenas iriam se concretizar na década seguinte, quando uma nova etapa desse processo teria início, principalmente a partir da criação da Ação Católica e da LEC, formando, assim, um processo marcado pela continuidade e também pela inovação, o que Amoroso Lima (1973, p. 217) salienta:

Pela primeira vez organizava-se o catolicismo brasileiro, através da Liga Eleitoral Católica e da Ação Católica, para contribuir com a sua presença e o seu pensamento na elaboração

da nova Constituição. Éramos contra a laicidade do Estado. Defendíamos o princípio de distinção entre a Igreja e o Estado, não na base da dissociação, mas da cooperação. Este ponto de vista terminou prevalecendo na Constituição de 1934.

No âmbito desse processo ocorreu a expansão das Congregações Marianas. Criadas em 1563, em Roma, e presentes no Brasil já no período colonial, as Congregações Marianas, em um processo histórico secular no qual elas praticamente desapareceram após a expulsão dos jesuítas da América Portuguesa e reapareceram a partir da criação de uma Congregação Mariana em Itu, em 1870, ganharam uma Federação Estadual em São Paulo em 1927 e uma Confederação Nacional, com sede no Rio de Janeiro, dez anos depois. Elas fizeram parte do processo de reorganização laica da Igreja criado a partir da década de 1920. Em relação às congregações, Rambo (2002, p. 295) acentua:

Um objetivo comum tanto das Congregações Marianas como das Filhas de Maria consistia em preparar para as futuras gerações pais e mães virtuosas e inteiramente afinadas com a Igreja. Ao mesmo tempo, deveriam servir de fermento na sociedade civil, colocando a fidelidade à Igreja, a obediência ao papa, aos bispos e aos párocos como ideal supremo.

Ainda sobre esse tópico, Malatian (2001, p. 40) afirma:

Tanto as congregações marianas quanto a Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo instrumentalizaram a estratégia da “reação” essencialmente cultural adotada pela Igreja Católica, a qual ramificava-se ainda em centros de estudo teológicos e filosóficos, conferências sobre temas religiosos, cursos de teologia para leigos, edição de jornais e revistas.

Todo este processo, por fim, desaguaria, na década de 1930, na atuação da Liga Eleitoral Católica (LEC) e da Ação Católica. A LEC foi criada em 1932, tendo Alceu Amoroso Lima como secretário. A LEC teve expressivo papel na Constituinte de 1934, mas perdeu boa

parte de seu sentido com a consolidação do autoritarismo estadonovista, uma vez que não havia eleições nas quais ela pudesse atuar. Amoroso Lima (1946, v. I, p. 198) comenta em relação ao seu esvaziamento:

A Organização da L.E.C. no Brasil correspondeu a uma determinada lei eleitoral, que permitia a livre atuação de organizações suprapartidárias como ela. Com o advento do Estado Novo, sua razão de ser desapareceu no momento, como instituição *eleitoral*, mas não como instituição *cívica*. A última lei eleitoral, feita em grande parte para favorecer o espírito *partidário*, contra as organizações *extrapartidárias*, como a L.E.C., já exigia uma completa remodelação de sua estrutura.

Ela foi, enquanto durou, a alternativa de ação político-eleitoral encontrada pela Igreja, sem a necessidade de criação de um partido católico, conforme Carone e Beired salientam:

A Liga é fundada em 1932 e é destinada a orientar os católicos, sem pretender ser partido político. Porém, uma de suas seções, a do Ceará, para lutar contra as interventorias tenentistas do estado, se transforma em partido político, aglutinando parte das forças coronelísticas existentes. (CARONE, 1974, p. 188).

A LEC visava a uma dupla tarefa: a) despertar os católicos da indiferença em que viviam diante dos problemas políticos; b) e obter dos partidos e candidatos indiferentes ou hesitantes compromissos formais de votarem com a doutrina social católica nas matérias de orientação social superior – família, educação e religião. (BEIRED, 1999, p. 39).

Amoroso Lima (1946, v. I, p. 177), por fim, a diferencia a Ação Católica dos partidos: “Um partido opera no campo do Estado, isto é, dos interesses temporais e cívicos. A Ação Católica opera no campo da Igreja, isto é, dos interesses espirituais e de ordem sobrenatural”. E salienta: “A Ação Católica, portanto, sob a forma de instituição como sob o aspecto de movimento, é inconfundível com todo e qualquer movimento ou instituição que se apresente com o rótulo ou com a natureza de partido político (v. I, p. 179).

Agindo assim, afinal, a Igreja soube atuar politicamente perante todos os partidos, pressionando-os, mas sem entrar diretamente na arena política, mantendo uma postura política avessa à atividade especificamente partidária, o que, em relação à fundação posterior do PDC, Pierucci, Souza e Camargo (1977, p. 349) comentam:

Mesmo depois de fundado o PDC em 1948, a Igreja brasileira jamais o apoiaria diretamente como o partido dos católicos, avessa à ideia de pensar-se como parte do todo e satisfeita com a estratégia de chegar-se ao Estado por meios não vinculados às vitórias e derrotas de um possível partido próprio.

Em 1932, Dom Manuel Gonçalves Cerejeira criou a Ação Católica Portuguesa, que seria um dos modelos de sua similar brasileira, que, por sua vez, também se baseou em outros modelos. Kiddy (2001, p. 108) afirma em relação à Ação Católica: “Ao criar esta organização o cardeal Leme escolheu o modelo italiano – ‘centralizado, corporativo e autoritário’. Entretanto, a organização perdeu o seu poder assim que atingiu seu objetivo de aumentar a influência burocrática dos leigos”. Já Freitas (1989, p. 74) salienta: “Como fundação típica das iniciativas dos anos 20-30, num primeiro momento, a Ação Católica Brasileira inspirou-se na Ação Católica Italiana, cujo princípio fundante era o elogio do binômio fé-pátria”.

A Ação Católica atuou como um foco de aglutinação, descrito nestes termos por Antoine (1980, p. 18), que a define: “Nascida em 1932 e organizada em 1934, a Ação Católica Brasileira é a princípio o lugar de reunião de todo o laicato do país, seja procedente do Centro Dom Vital ou dos numerosos grupamentos devotos, como as Congregações Marianas, em plena floração”. A Ação Católica foi, portanto, uma espécie de ponto de fusão — mas também de ebulição — de diferentes movimentos católicos anteriormente existentes, o que, igualmente, Caldeira (2004, p. 103) acentua:

Em 1932, é organizada a Ação Católica Brasileira que, em princípio, reúne muitos leigos de várias partes do país, procedentes do Centro Dom Vital e de vários grupos que floresciam no momento, como as Congregações Marianas. Sua finalidade seria a de oferecer ao laicato uma nova visão da Igreja, impulsionando a pastoral e a mobilização.

Em síntese, a Ação Católica foi uma organização laica e católica, ou seja, formada e dirigida por leigos, a qual atuou, necessariamente, em estrita consonância com a hierarquia eclesiástica. Ela, portanto, foi leiga, mas jamais renegou a hierarquia eclesiástica, sempre se definindo como filha fiel e obediente da Igreja e de seus heresiarcas. Teve, conseqüentemente, um caráter ao mesmo tempo leigo e institucional, descrito nestes termos por Micelli (1979, p. 54):

O feito institucional pelo qual se norteava a Ação Católica conferia à cúpula da hierarquia eclesiástica um poder análogo àquele de que dispunha o chefe integralista, além de prover as linhas de autoridade e gestão que uma implantação por todo o território parecia exigir, a começar pelas paróquias, passando pelas dioceses, até chegar às arquidioceses e, por fim, ao centro político sediado no Rio de Janeiro e sob a liderança do Cardeal Leme.

E essa organização, evidentemente, não seria católica se assim não agisse.

Os sentidos do poder

O conjunto de ações desenvolvidas pela Igreja nas primeiras décadas do século XX teve um sentido inequivocamente político e trazia o Estado como fundamento. Teve, também, um sentido autoritário e conservador, de valorização da ordem e da autoridade e de apologia da submissão ao poder constituído.

Athayde (1932a, p. 57) define a ordem estatal: “O estado é a autoridade que, na ordem temporal, engloba todos os grupos

naturais da associação a fim de defender o bem próprio de cada qual e promover o bem comum”. A existência de tal ordem, portanto, visa à promoção do bem comum, formando, junto com a Igreja, os pilares da existência humana. Assim, Amoroso Lima (1940a, p. 379) acentua:

O homem que vive completamente alheio às instituições fundamentais da sociedade – a Igreja e o Estado – ficará sempre aquém desta verdadeira humanidade. Será um homem diminuído, incompleto, miserável, tanto em sua vida natural como em seu destino eterno. Sem a igreja e sem o estado o homem não é homem, no verdadeiro sentido da expressão.

Segundo a compreensão de Amoroso Lima (1946, v. I, p. 115), essa importância tende a aumentar:

Seja qual for o ponto de vista adotado, o que vemos por toda a parte é a importância crescente do poder público. As novas gerações já consideram a atividade política como uma nobre ocupação humana. Os problemas adquirem tal complexidade que os particulares já são insuficientes para os resolver isolados.

Por outro lado, o mesmo autor (LIMA, 1930, p. 153) acentua a relação desse poder com o indivíduo:

A religião da Cruz não vinha isolar, quando o salvou da tirania do Estado. O sentido da liberdade espiritual vinha dar um sentido novo à necessidade da harmonia social. E a revelação do sobrenatural, que foi o grande imprevisto cristão, veio espiritualizar os laços sociais dando à sociedade um significado transcendente e uma subordinação harmoniosa à finalidade eterna da alma humana.

Tal pensamento baseava-se na premissa de que o poder estatal deve, ao mesmo tempo, observar limites definidos pela existência de outras esferas sociais. Athayde (1932a, p. 189), a esse respeito, afirma: “O Estado possui apenas uma soberania completa *dentro dos limites de sua natureza*, não podendo invadir as demais soberanias

que com ele coexistem, todas perfeitas dentro do seu âmbito natural, da família, da comuna, do sindicato ou da Igreja”. Ainda assinala:

Compete ao Estado coordenar a atividade de cada grupo, de modo a que todos, além do seu bem próprio, cooperem para o bem comum. Isto só se fará, porém, se o Estado respeitar a natureza de cada um dos grupos menores de que se compõem a sociedade civil (1932a, p. 74).

Tais grupos menores que comporiam a sociedade se limitariam, assim, à autoridade estatal e intermediam a interação entre o Estado e o indivíduo. Trata-se de um princípio caro ao pensamento conservador, conforme expresso por Athayde (19-- , p. 105) quando este afirma:

A sociologia cristã se recusa a ver na sociedade um duelo entre o indivíduo e o Estado, e coloca entre um e outro todos esses grupos que ela descobre na realidade social – a família, a escola, o sindicato, a Igreja, etc. – possuindo cada qual a sua autonomia e representando a sociedade em sua verdade complexa e variada.

Assim, vê-se que o pensamento político desenvolvido pelos pensadores católicos do período tem como eixo a relação entre a Igreja e o Estado. Tratava-se de afirmar os princípios cristãos da ação estatal, sendo estes os únicos princípios, na perspectiva daqueles autores, capazes de dar validade e sentido à ação estatal. O significado dessa relação, na perspectiva católica, é assim definido por Cury (1986, p. 181):

Se a Igreja visava a instauração de um Estado cristão, capaz de salvar aqueles valores considerados “substanciais” da nação, por outra o Estado assumia um papel centralizador. A igreja aspirava a manutenção da ordem econômica, jurídica e social conformada à ordem moral, mas não poderia fazê-lo sem um Estado. Daí necessitar dele e procurar conformá-lo a seus princípios.

A necessidade do sentido cristão do Estado é enfatizada por Figueiredo (1924, p. 195), quando este afirma:

Cada *obra* católica não tem somente o fim a que diretamente se propõe. Tem outro mais elevado, por isto que é católica, e é o de refazer essa atmosfera benéfica ao desenvolvimento da Igreja, que só será realmente benéfica no dia em que o Estado, isto é, um instrumento de Deus para o bem do homem, seja movido pelo mesmo espírito de fé em Jesus Cristo, que é a segurança mesma da consciência de cada um dos indivíduos que o compõem.

A compreensão, portanto, era a de que o Estado devesse atuar em consonância com a Igreja, e é o que Athayde (19-- , p. 126) acentua:

Seja por meio de uma cooperação inteligente, seja por meio de uma união substancial, como se dá efetivamente nos espíritos equilibrados e sadios, – o único modo de uma sociedade alcançar o seus fins temporais e espirituais é partir da colaboração íntima entre a Igreja e o Estado.

Ao mesmo tempo, a posição da Igreja perante o Estado é definida de forma ambígua. Amoroso Lima (1946, v. I, p. 115) salienta: “Não cabe à igreja a tarefa de dirigir ou de organizar a vida temporal dos homens, entregue às mãos do estado. Nem por isso cruza os braços e sacode os ombros ao modo como César organiza ou administra a cidade terrena”. A Igreja, portanto, teria a obrigação de agir politicamente, sem, contudo, assumir um papel dirigente em termos políticos, não tendo, porém, apenas o Estado, mas também a esfera política em sua totalidade o dever de ter um fundamento religioso para os pensadores católicos em questão. A política laica, nesse sentido, seria uma deformação deste princípio e, portanto, uma anomalia, tal como lemos em editorial publicado em *A Cruz* (RODRIGUES, 1981, p. 119), em 1928:

Daí a verdade, já várias vezes repetida nestas colunas, de que é perfeitamente compreensível o Estado católico, protestante, budista ou muçulmano, conforme preponderam em seu seio os adeptos de uma ou outra dessas confissões religiosas; o Estado, porém, neutro e indiferente ante um fenômeno social tão real e palpável como a religião, é coisa que nunca existiu, a não ser na letra de constituições ideológicas forjadas à revelia do povo por minorias sectárias.

Em uma carta escrita em 1922, Figueiredo (1945, p. 76) acentua: “A verdade política será uma só, como parte de toda a Verdade, isto é, dos fins verdadeiros do homem”. Portanto, apenas a religião — e o catolicismo, especificamente —, poderia levar a política a alcançar essa Verdade, que é uma verdade religiosa, oposta, portanto, ao pensamento laico.

O fundamento religioso da esfera estatal é enfatizado, por sua vez, quando Athayde (1932a, p. 80) afirma:

Ora, o estado não é uma reunião de seres animais e sim de criaturas morais. É um grupo de seres morais, isto é, que reconhecem explícita ou implicitamente a existência de uma ordem substancial de deveres e direitos, não pode legitimamente durar sem ir até o fundamento dessa ordem moral que é Deus.

Já a ordem política deveria estar subordinada à ordem religiosa, e mais especificamente à ordem cristã, o que Athayde (1932a, p. 161) igualmente salienta:

O cristianismo político, completando a sua concepção científica da política com a luz da revelação divina, faz da política uma ciência ao mesmo tempo empírica, moral e cristã. Pois começa observando a realidade dos fatos, desenvolve-se pela interpretação desses fatos à luz dos princípios morais e termina subordinando a ordem natural à ordem sobrenatural.

Deus, afinal, seria a fonte suprema da Lei, o que Amoroso Lima (1946, v. II, p. 156) acentua: “Não é pois o Povo a fonte suprema da Lei ou da Autoridade. Nem a Autoridade existe sem a Lei,

nem como fonte da Lei. A Lei é que é a regra suprema de toda coletividade. E vem de Deus e da Natureza. Esta como fonte imediata. Aquele como fonte suprema”.

A Igreja, por sua vez, deveria manter sua autonomia perante a esfera política. Ela não poderia se ligar especificamente a uma forma de governo, mas deveria levar em consideração o sentido cristão de todas essas formas. A Igreja era, então, definida como uma instituição universal que englobava toda a humanidade, o que lemos na *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro* (RODRIGUES, 1981, p. 29), publicada em 1890:

Todos os homens são chamados e devem pertencer ao grêmio desta Igreja de Cristo, todos os homens, de todas as tribos, línguas e nações, habitantes das Ilhas e dos continentes, das regiões hiperbóreas e das zonas mais ardentes do globo; a humanidade toda, não isoladamente, indivíduo a indivíduo, mas enquanto forma nacionalidades, povos, governos, quaisquer que sejam suas formas políticas, – monarquia ou república, aristocracia ou democracia – que com todas essas formas se acomodará e viverá a Igreja.

E lemos ainda em Rodrigues que: “A Igreja é indiferente a todas as formas de governo. Ela pensa que todas podem fazer a felicidade temporal dos povos, contanto que os que governam não desprezem a Religião” (1981, p. 54).

A intenção expressa da Igreja no período era a de manter a sua neutralidade política, o que, contudo, ia de encontro ao antiliberalismo e ao anticomunismo reiterado tantas vezes por ela. É como se tal neutralidade excluísse um leque de alternativas políticas vistas como hostis aos princípios cristãos, o que terminaria por comprometer irremediavelmente tal imparcialidade.

A autonomia da instituição é afirmada, de qualquer forma, quando Amoroso Lima (1935, p. 76) acentua: “A igreja, em todos os momentos da história, mostrou que não se prende a nenhum regime

especial, a nenhuma classe que houvesse traído os seus princípios teológicos e metafísicos”. Amoroso Lima (1947, p. 145) ainda assinala: “Hoje a reação sadia começa a operar-se. Dia a dia cresce o número daqueles que já compreendem que a Igreja só realiza o seu ideal, tanto espiritual como social, pela *independência* e não pela aliança com o Capital ou com o Estado”.

Por fim, o pensamento católico elaborado no período era, em linhas gerais, elitista e autoritário: pretendia preservar a influência e o papel dirigente das elites perante a população, o que Dias (1996, p. 75) acentua em relação ao pensamento de Jackson de Figueiredo:

A posição elitista de Figueiredo transparece no valor que ele atribui às elites na obra de reordenamento social. Ele afirma que um pequeno grupo poderá exercer uma ação pedagógica sobre as massas, pois, ao compreender o mal causado pelo individualismo, difundirá o sentimento da autoridade.

Este mal é descrito, por sua vez, quando Figueiredo (1922, p. 210) salienta: “O individualismo é a negação mesma da religião e da vida, pois dele resulta a negação das vantagens sociais, a negação, por conseguinte, do próprio homem, tal como se o conhece, normalmente, sobre o planeta”. Essa análise é perfeitamente válida, igualmente, para a obra de Alceu Amoroso Lima.

Em termos políticos, a defesa da autoridade e a preservação da ordem são vistas por Jackson de Figueiredo como os objetivos supremos a serem alcançados e aos quais tudo o mais deve ser subordinado. Dessa forma, em uma carta enviada a Alceu Amoroso Lima em 1927, Figueiredo (1945, p. 79) afirma: “Chegamos a esta conclusão: é necessário reforçar o princípio de autoridade, porque não pode haver sociedade, e muito menos civilização, onde não houver autoridade. E concordamos que há, de um século a esta parte, esquecimento grave desta necessidade”. Ainda, Figueiredo (1925, p. 282) assinala: “Precisamos de um governo forte e, por isto mesmo, o me-

nos complicado possível. Ele pouco terá que lutar com organizações de caráter cultural verdadeiramente dignas desse nome. O povo, a média geral da nossa cidadania, nada mais requer que sossego e paz”.

A subordinação à autoridade deveria, portanto, prevalecer em qualquer circunstância, o que Figueiredo (1925, p. 32) acentua: “Não há liberdade onde não há ordem, nem ordem humana onde não há governo, respeito da lei, subordinação das opiniões individuais à autoridade”. Curiosamente, a pena de morte chega a ser vista por Figueiredo (1925, p. 261) como uma punição adequada a ser aplicada a quem se rebela:

Se a pena de morte concorrer para diminuir um pouco os assassínatos decorrentes de revoluções, motins, etc., creia que não me repugna absolutamente dar o meu voto ao seu estabelecimento entre nós. Sei que o crime político não é no Brasil infamante. Julgo que deveria ser.

Embora represente a vertente mais radicalmente autoritária do pensamento católico de seu tempo, Jackson de Figueiredo esteve longe do isolamento na defesa de seu ideário, o qual representava, pelo contrário, uma corrente política majoritária desse pensamento. Assim, por exemplo, lemos no jornal católico maranhense *A Civilização* (RODRIGUES, 1981, p. 96), em artigo publicado em 1890:

De outra parte, recomenda aos cidadãos para com o poder legítimo a submissão como aos representantes de Deus; une-se aos chefes do Estado pelos vínculos, não só da obediência, mas do respeito e do amor, proibindo-lhes a revolta e todas as empresas que podem perturbar a ordem e a tranquilidade do Estado, e que, em resumo, dão ocasião de comprimir por mais fortes restrições a liberdade dos cidadãos.

E Hamilton Nogueira (*apud* JACKSON..., 1929, p. 128) acentua:

A Igreja, o Partido da Ordem por excelência, o “Templo de Definição dos Deveres”, condenara sempre todos os movimentos de revolta contra o poder legitimamente constituído. Era preciso, pois, lutar com coragem e perseverança contra aquela onda de anarquia que ameaçava desmembrar a nossa nacionalidade.

A defesa da ordem, por fim, é a defesa da hierarquia à qual a própria ação desenvolvida pelos católicos deve estar subordinada, o que Amoroso Lima (1946, v. I, p. 149) assinala: “A ação católica é também por natureza, *hierárquica*, isto é, baseada no princípio de subordinação e não no de independência”. Definindo-a como tal, o autor ajuda a esclarecer e a compreender as ações católicas de seu tempo, e permite que tenhamos em mente como a Igreja se posicionou perante os diferentes governos republicanos do período: de forma crítica, frequentemente de forma ressentida, mas sem colocar em questão a legitimidade do regime.

CAPÍTULO 2

OS INTELLECTUAIS CATÓLICOS E A CULTURA BRASILEIRA

Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima

Jackson de Figueiredo morreu afogado aos 37 anos, no Rio de Janeiro, ao cair de um penhasco enquanto pescava. Foi um autor católico que transitou do ateísmo à aceitação radical da fé católica, tornando-se, a partir de sua conversão em 1918, o mais destacado militante católico de seu tempo. Foi, juntamente com Dom Leme, a grande personalidade por trás da criação do Centro Dom Vital, e foi o fundador de *A Ordem*. Sua obra, mais que a de um pensador católico, é produto de alguém que se dedicou a um apostolado. Amoroso Lima (1973, p. 80) descreve sua trajetória:

Jackson de Figueiredo, com *Pascal e a inquietação moderna*, revelava a procura da verdade. Depois de ter sido um materialista, um evolucionista, um nietzschiano, depois de ter beirado o anarquismo, depois de se ter tornado um cético, buscou no

catolicismo, através de Pascal, uma solução para o seu problema individual, inteiramente subjetivo.

Oliveira (1990, p. 169) salienta, em relação a Jackson de Figueiredo: “Ele passa de uma posição que se explicita em torno da nação para uma outra, na qual a salvação moral a integração ao mundo civilizado, leia-se católico, é o mais relevante”.

Há, ainda, uma influência marcante a orientar essa trajetória, derivada do encontro entre o autor e Farias Brito, em relação ao qual Pinheiro Filho (2007, p. 37) assinala:

A obra de Farias Brito serve a Jackson como uma espécie de estágio espiritualista em direção ao catolicismo romano. O que o seduz de imediato é a crítica ao racionalismo inspirada em Bergson, abrindo espaço para a intuição e o domínio da vida interior, como um antídoto às ideias da geração de 1870, imediatamente associadas a Tobias Barreto, Sylvio Romero e à “Escola do Recife”, que teriam degenerado em agnosticismo e ceticismo.

Tal encontro foi fundamental para a conversão de Figueiredo, mas serviu igualmente para a divulgação da obra de Farias Brito, sobre a qual Martins (1996, v. VI, p. 30):

De fato, dele se pode contar a *verdadeira* existência de Farias Brito no mundo do pensamento brasileiro, seja enquanto filósofo, a título pessoal, seja enquanto diretor de consciência das gerações direitistas que se seguem à sua morte, até ao momento supremo em que foi, com Alberto Torres, o inspirador e a garantia intelectual dos jovens legionários integralistas.

Jackson de Figueiredo foi um homem dominado por suas paixões e por suas convicções, e ele próprio tinha consciência disto. Em uma carta enviada a Alceu de Amoroso Lima em 1927, Figueiredo (1945, p. 127) afirma: “As minhas transcendências não me salvam

nem das minhas paixões nem das paixões dos homens. O que me tem salvo é o exercício da própria vida”.

Seria um exagero, por outro lado, defini-lo como um pensador no sentido rigoroso do termo. A obra de Figueiredo é, em grande parte, composta por textos circunstanciais, com seus livros, em sua maioria, sendo coletâneas de artigos de jornais e de revistas publicados por ele, referentes a temas cotidianos. Iglésias (1971, p. 144) afirma, em relação a isso: “Para a realização de obra filosófica faltava-lhe formação. Não tinha estudos sistemáticos nem conhecimento amplo de bibliografia. O que escreveu não lhe dá direito ao título de filósofo, nem teria pretensão a tanto”.

O catolicismo do autor não permitia vacilações, e Jackson de Figueiredo, na descrição de Motta Filho (1977, p. 25), “tinha um declarado desprezo pelos incertos e vacilantes”. De fato, Figueiredo (1924, p. 59) salienta:

Em relação às letras propriamente católicas, a minha atitude é sempre a mesma: de entusiasmo pela pureza e rigor da doutrina ou segurança do sentimento, e de desprezo, como não tenho igual por nenhuma outra cousa — nem mesmo pelo que haja demais subversivo — por tudo quanto nelas expressa covardia, desejo de conciliação com o erro triunfante, liberalismo, enfim.

Qualquer forma de conciliação é vista por Jackson de Figueiredo, portanto, como um erro a não ser perdoado e como uma vacilação a ser desprezada. Ele abre mão até mesmo de sua individualidade enquanto pensador na condição de católico, afinal Figueiredo (1922, p. 9) define-se como “um católico, na mais rigorosa significação do nobilíssimo termo, um homem que, conscientemente, abdicou do seu individualismo intelectual nas mãos amantíssimas da Igreja Católica”. Para compreender o que o levou a esse abandono, é preciso ter em mente o que o autor escreveu a respeito dos simbolistas (FIGUEIREDO, 1922, p. 21): “O simbolismo deu-

-nos o espetáculo do desespero a que pode reduzir-se a vida intelectual, levando-se o critério individualista ao seu máximo rigor”. E é desse desespero que Figueiredo tentou escapar.

Já Amoroso Lima (1973, p. 116) acentua: “Jackson era um conservador, um tradicionalista, um antiliberal, mas ao mesmo tempo um nacionalista jacobino e um feroz antiplutocrata”. E Villaça (1979, p. 78) salienta: “Para Jackson, tudo que há de profundo e vivo na cultura ocidental vem do catolicismo. Ele é um homem da religião católica, expressamente professada e definida. O catolicismo para ele forjou o homem”.

A temática do autor é definida nestes termos por Trindade (1979, p. 33):

Na sua obra dominam os seguintes temas: catolicismo, contra-revolução, ordem e nacionalismo. Católico ardoroso, contra-revolucionário e combatente, defensor intransigente da ordem e da autoridade e nacionalista radical, Jackson encarna, sobretudo, o espírito do catolicismo ultramontano.

Villaça (1979, p. 85), por sua vez, define a perspectiva de Jackson de Figueiredo como “Uma perspectiva católica, nacionalista, contrarrevolucionária, autoritária, moralista”. Ele, em síntese, foi um reacionário, mas, para o autor, tal definição jamais soaria como uma crítica. Pelo contrário, Figueiredo foi assumidamente e prazerosamente reacionário, com Villaça (1975, p. 11) acentuando que: “E ele próprio usava esta palavra para caracterizar a sua posição. Jackson servia-se do termo reacionário com prazer, com volúpia. Considerava-se um defensor da reação, do bom senso”.

Por fim, Villaça (1975, p. 98) afirma que Jackson de Figueiredo “Subordinava o problema social ao problema político. E subestimava o problema econômico. Todos os problemas subordinavam-se ao problema ético”, e assinala: “Não foi sensível ao social. Falou, sim, no estrangeiro e nos perigos dele, teve até um começo

de lusofobia, condenou o capitalismo internacional de judeus e de maçons. Não viu o todo social, o processo, a evolução” (1975, p. 105).

Todas as descrições do ideário do autor acima mencionadas são coincidentes na definição do que Jackson de Figueiredo definia como os inimigos a serem combatidos. Tudo o que, para ele, ameaçasse a tradição católica brasileira, deveria ser extirpado do território nacional. Os inimigos, dessa forma, estariam entre a população, e com eles não haveria possibilidade de diálogo, de forma que esses não deveriam apenas ser vencidos, devendo também ser aniquilados.

O nacionalismo do autor funde-se com o seu catolicismo, o que é salientado por Iglésias (1971, p. 148): “Jackson de Figueiredo identifica o nacionalismo, no Brasil, com o passado católico, tradição que vê ameaçada pelo protestantismo, pelo ianque, ou pelo que chama de metequismo, de invasão da maçonaria e do judaísmo do capital externo”. Iglésias (1971, p. 111) ainda afirma, em relação a Figueiredo:

As posições que assume, em defesa da ordem, fazem dele batalhador semelhante aos que se encontram nos países europeus: pela ordem e pela tradição, contra o que consideram a calamidade revolucionária, que presentem em tudo, no liberalismo ou no socialismo, com as diversas colorações que tais correntes apresentam.

Não havia, portanto, transigência possível nesse terreno para Figueiredo, e seu próprio ideal — assumidamente utópico — refletia seu radicalismo político. Assim, em uma carta enviada a Alceu de Amoroso Lima em 1927, Figueiredo (1945, p. 87) define esse ideal: “Monarquia cristã e, conseqüentemente, aniquilamento das arestas revolucionárias ou pagãs — cesarismo ou populachismo”.

Nesse conjunto de ideias, como é comum no pensamento autoritário brasileiro, é possível perceber que despontava a influência do positivismo, escoimada, evidentemente, de qualquer resquício de anticlericalismo. Dessa forma, nota-se que a mentalidade autoritária

de Figueiredo era herdeira dos princípios do positivismo brasileiro, com sua proposta política, mesmo sendo católica, adequando-se aos moldes do autoritarismo positivista.

A partir disso, o elogio da ordem, tão caro aos positivistas, embasava, igualmente, o pensamento do autor, assim como a defesa da formação de elites que deveriam agir como tutoras do povo; no entendimento dos positivistas, percebo, entretanto, que tais elites apenas seriam científicas, ao passo que, para Figueiredo, elas seriam católicas. Ainda assim, é nítida, igualmente, uma convergência no que diz respeito à importância conferida à hierarquia e à disciplina como fatores estruturantes da sociedade. E, por fim, positivistas e Jackson de Figueiredo caracterizavam-se pela inflexibilidade doutrinária, ou seja, pela fé acima de qualquer discussão em suas respectivas crenças.

A meu ver, Jackson de Figueiredo escrevia mal, o que mesmo seus maiores admiradores não hesitaram em reconhecer. E, em relação ao estilo do autor, em texto publicado em 1931, Mário de Andrade (*apud* BARBOSA, 2002, p. 30) afirma:

Os livros dele, se demonstram conhecimentos muito sérios do que versavam (pelo menos o sobre Pascal e a Inquietação Moderna), são fracos, não dão calor nem convicção, escritos num estilo pouco menos que medonho.

Apesar disso, poucos autores na década de 1920 foram tão influentes como ele, e certamente nenhum autor católico o foi tanto. Se ele escrevia mal, acredito que tal deficiência era amplamente compensada pelo ardor de suas convicções, por sua militância incansável e por seu carisma. Portanto, teria ocorrido com ele o mesmo que já havia ocorrido com os positivistas: a inflexibilidade doutrinária afastou a maioria, mas atraiu uma minoria entusiástica de discípulos.

Entretanto, imagino que Jackson de Figueiredo nunca teve a pretensão de influenciar uma massa de fiéis, já que toda sua pregação

sempre foi dirigida aos intelectuais, com o objetivo de expandir a influência do catolicismo no seio da intelectualidade brasileira, bem como de formar um grupo de discípulos que levassem adiante a defesa de seu ideário. Tal objetivo foi plenamente alcançado, mas é altamente questionável se ele conseguiu a expansão pretendida, uma vez que sua influência foi profunda e considerável, mas não ampla, afinal seu próprio radicalismo serviu de obstáculo a uma propagação maior de sua influência. Quanto a isso, por ocasião de sua morte, Nestor Vitor (JACKSON..., 1929, p. 228) salienta a respeito do autor:

Jackson de Figueiredo, pois, embora se fizesse desde logo, por esse modo, um “leader” do novo pensamento brasileiro, ficou por assim dizer, no limbo, em comparação com outros homens de letras de sua idade, no que respeita ao renome. Passou a ser considerado geralmente no mundo intelectual como um anômalo, cujos instintos obscurantistas valiam por uma quebra de solidariedade com o espírito do seu tempo.

Por outro lado, Vitor (JACKSON..., 1929, p. 229) também afirma, ainda a respeito dele:

O Centro D. Vital, como criação no meio da nossa indiferença geral em matéria de religião, é coisa a que só ele conseguiria dar o corpo que deu. As dezenas de moços, quase todos intelectuais, que em torno de Jackson se congregaram em ardente atividade de católicos praticantes, ninguém imaginara pudessem aparecer com tal feição antes de vê-los reunidos.

Dessa forma, percebe-se que, mais que como pensador, Jackson de Figueiredo obteve êxito como militante católico, embora militância e ideário, em seu caso, não possam ser dissociados. A Legião Cearense do Trabalho, por exemplo, uma organização criada por Severino Sombra em 1931, herdou o conservadorismo católico de Figueiredo, definindo-se, ao mesmo tempo, como antiburguesa e

anticomunista, enquanto mantinha estreita afinidade com o integralismo. E Montes (1998, p. 76) assinala:

Graças a Jackson de Figueiredo, cuja ação incansável vinha sendo desenvolvida desde os anos 20, o Centro Dom Vital, por ele criado e dirigido até sua morte, procura aliar a fé católica, o espírito positivista da Ordem, descrente, porém, do Progresso, num mundo dilacerado pelo pluralismo ideológico dos regimes democráticos e a ameaça constante dos conflitos armados em escala mundial.

O ideário de Jackson ainda alcançou repercussão considerável na década de 1930, o que Martins (1996, v. VI, p. 2323) salienta:

É fácil perceber que o movimento de restauração católica, nos termos em que o configurou Jackson de Figueiredo e que afinal prevaleceu, mesmo no pensamento de homens como Alceu Amoroso Lima, trazia consigo o programa dos governos totalitários de Direita em todo o seu esplendor ortodoxo, inclusive o anti-semitismo.

Dos discípulos de Figueiredo, o mais importante no pensamento e na ação católica brasileira foi Alceu Amoroso Lima: sua conversão ao catolicismo deu-se em 1928, tendo ocorrido sob a influência direta de Jackson de Figueiredo. Quanto a essa data, Reis (1998, p. 103) acentua: “A data de 1928 corresponde ao momento em que aceita plenamente o Catolicismo, quando aceita a Confissão para chegar à Comunhão (15 de agosto de 1928), sem o que não seria, de fato, um convertido”.

Houve, contudo, outras influências, o que pode se deduzir a partir de Costa (2006, p. 194), “de imediato, após a conversão, o Pe. Franca recomendara a Alceu que comungasse diariamente”. Essa influência é amplamente reconhecida por Alceu, que sempre se co-

locou na posição de discípulo de Jackson de Figueiredo. Sobre isso, Iglésias (1971, p. 155) afirma:

Tristão de Ataíde¹ proclama-se a todo passo admirador e seguidor de Jackson de Figueiredo; que nem ele o faria, condenará a revolução de 30; após, em 1932, com o surgimento do Integralismo, escreve artigos em que se mostra, no início, em atitude de simpática expectativa. Com o tempo, porém, afasta-se de todo do movimento, até condená-lo.

Seguindo o raciocínio, o próprio Amoroso Lima (JACKSON..., 1929, p. 361) acentua a respeito de Figueiredo: “Eu confesso que nenhum homem, até hoje, me deu como ele o sentimento misterioso do que é um Homem. E por isso mesmo, talvez, é que a mim, como a tantos outros, foi ele quem mostrou o Caminho de Casa”.

Esse papel histórico de Figueiredo enquanto líder católico é novamente destacado com Athayde (1932b, p. 42), que afirma: “Jackson foi assim o libertador da nossa mocidade. Foi ele que nos indicou o caminho do nada, de todas essas sereias que tinham operado em nós a obra diabólica da negação. Foi ele que nos revelou de novo a riqueza infinita da concepção cristã da vida”. O mesmo autor ainda salienta: “Jackson foi o libertador de sua geração e o iniciador de toda a restauração espiritual em que hoje se empenha uma parte cada vez mais importante de nossa gente” (1932b, p. 49).

Assim como Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima foi um cético convertido à fé cristã, que, assim como o primeiro, atuou com o fervor que caracteriza os convertidos. Sobre isso, Amoroso Lima (1973, p. 100) assinala: “A fé marcou profundamente o drama de nossa geração, como hoje o problema social marca o das novas”.

¹ Pseudônimo adotado por Alceu Amoroso Lima para assinar críticas literárias.

Ainda quanto a aspectos que envolvem sua conversão, Amoroso também reconhece, assim como Jackson, ter vivenciado o isolamento causado por essa, o que é citado por ele mesmo em texto publicado em 1929 (1969, p. 18): “Optando pela Verdade eu bem sei que arranco de mim mesmo as últimas veleidades de influir sobre a ‘nossa geração e o nosso momento”.

No seu caso, porém, percebe-se que a conversão gerou a necessidade de atuar politicamente, por meio de escritos e por meio da ação, em defesa de sua crença. Nesse sentido, Medeiros (1978, p. 232) acentua: “*Adeus* à disponibilidade, de 1929, será certamente a primeira manifestação de um pensamento propriamente político, uma definição de Amoroso Lima face ao seu tempo”. Por outro lado, Carpeaux (1978, p. 43) sugere a existência de uma clivagem anterior em sua trajetória, ao afirmar:

Pode-se especular, inutilmente, aliás, sobre qual ano teria sido decisivo em sua vida: 1919, o início das atividades literárias, ou 1928, o ano de conversão ao catolicismo; ou 1964, que lhe abriu uma nova visão da realidade brasileira. Só com certo tremor e depois de hesitar muito, eu daria um voto diferente do qual ignoro se o meu biografado o aprovaria: uma nova fase, radicalmente nova de sua vida começou em 1924, quando do início da correspondência com Jackson de Figueiredo.

Por fim, Amoroso Lima (1973, p. 121) acentua, em relação à década de 1930: “Esta era realmente a minha posição à época, uma posição marcadamente de direita, antiliberal, ortodoxamente autoritária”. Mas, mencionando o “processo de revisão de meu comportamento e das minhas ideias”, iniciado, segundo ele, “a partir de 1940, mais ou menos”, Amoroso Lima (1973, p. 234) afirma:

Percebi então que o fato de acreditar na liberdade acima da autoridade, de acreditar na democracia acima das oligarquias ou

das autocracias, de acreditar na liberdade de pensamento acima do dirigismo intelectual, não implicava em nenhum conflito com as minhas convicções católicas, com a minha religiosidade, nem com os meus sentimentos cristãos.

Todavia, Medeiros (1978, p. 293) assinala em relação a um texto publicado em 1943:

Percebe-se que o pensamento político de Amoroso Lima continuava essencialmente autoritário, não obstante reformular em certos aspectos sua crítica à democracia liberal, o que era devido, segundo supomos, sobretudo a fatores conjunturais, tal como nosso alinhamento na guerra com os Estados Unidos e a Inglaterra, nações liberais.

A questão relativa a quando se deu essa conversão do autor aos valores democráticos é controversa, mas é inquestionável a convergência existente na década de 1930 entre os ideários políticos dele e de Jackson de Figueiredo: ambos eram, perceptivelmente, autoritários, integralistas e antiliberais. Para compreender isso, é válido citar Guerreiro Ramos (1961, p. 154), que define política como “uma espécie de geometria em que as fórmulas de salvação se deduzem de princípios formais eternos: o de finalidade, o de respeito às propriedades da matéria, o de participação e o de autoridade”. Com base nesse raciocínio, a continuidade de pensamento entre Amoroso Lima e Figueiredo torna-se evidente; por outro lado, uma clivagem entre ambos se faz sentir a partir da seguinte observação de Schwartzman (1983, p. 388):

Pensador católico, Alceu Amoroso Lima não se afasta da ideia clássica de que é possível estabelecer uma ordem social de base moral erigida de acordo com os princípios da filosofia racional, cujas conclusões coincidirão necessariamente com as verdades reveladas da religião cristã.

Essa conciliação entre racionalismo e fé nunca foi levada em consideração por Jackson de Figueiredo, que afirma (1922, p. 40): “A mania de se dar como fundador de uma nova religião — dado a esta o sentido de pura interpretação racional do mundo — teve mais de uma vítima, não sendo a menor Augusto Comte, o mais sério de todos esses casos quem sabe lá se de loucura”. E, visto dessa perspectiva, conclui-se que ele se manteve estritamente ultramontano, ao contrário do que se poderia afirmar de Amoroso Lima.

Ceticismo, ateísmo e laicidade

Fundada e dirigida por Jackson de Figueiredo, tendo Alceu Amoroso Lima como diretor mais tarde, a revista *A Ordem*, editada até 1961, seguiu, nas décadas de 1920 e 1930, o percurso e as ideias de seus primeiros diretores. A revista, em momento algum de sua trajetória, limitou-se ao debate de temas religiosos, filosóficos e teológicos, engajando-se resolutamente nos eventos políticos e sociais de sua época, combatendo, nesse contexto, as revoltas tenentistas da década de 1920 e apoiando os governos estabelecidos. Moura (1978, p. 119) ainda acentua em relação à revista: “A ‘modestíssima revista’ não pretendia ser nem oficial nem oficiosa da igreja, mas obediente à autoridade eclesiástica, ‘sinal distintivo do verdadeiro católico’”. Tratava-se, portanto, de uma revista leiga, mas afinada com a hierarquia eclesiástica, e cuja linha editorial, no período aqui abordado, passou por algumas transformações.

Assim, Rodrigues (2007, p. 141) salienta em relação às publicações da década de 1930:

O posicionamento da revista *A Ordem* não se mantém o mesmo durante todo esse período. A partir de 1938-1939 sua perspectiva muda — guardadas as diferenças internas — saindo de uma visão conservadora, fundada em pensadores europeus

como Burke, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés, para uma visão mais liberal, mais democrática, no estilo de Jacques Maritain.

Mantendo esse raciocínio, Rodrigues (2007, p. 203) ainda assinala em relação à revista de 1945:

O debate sobre a democracia se intensifica com o andar dos acontecimentos, e a revista assume posição concreta em favor da liberdade, o que podemos observar no editorial sugestivamente intitulado “definição”, de abril de 1945. Neste, coloca-se também em aberta oposição ao Governo Vargas, criticando a censura e chamando os católicos para lutar pela volta do Brasil ao regime democrático, embora advertisse que falava unicamente em seu nome, e não da Igreja Católica.

Conclui-se que *A Ordem* foi, sem dúvida, a mais importante revista católica das décadas de 20, 30 e 40, apesar de estar longe de ter sido a pioneira, pois, já na década de 1870, em São Paulo, foi editado o jornal católico homônimo *A Ordem*, cujos redatores são definidos por Dias (2001, p. 125) como “defensores ferrenhos dos princípios religiosos da Igreja Católica ultramontana”. Dias (2001, p. 126) ainda salienta:

O tema da educação era abordado pelo *A Ordem* no sentido de divulgar e propagar uma educação de cunho moral e religioso a todos os “verdadeiros católicos defensores da religião de Cristo”, defendendo a *sociedade da impiedade e da anarquia* e opondo-se totalmente às iniciativas do governo temporal.

E conclui (DIAS, 2001, p. 128):

Embora *A Ordem* não se apresente como um jornal católico, ele não trata da observância da prática dos rituais católicos, mas fornece uma *formação* católica para seus leitores ao defender a posição da instituição perante o poder do Estado, atuando assim como um jornal político doutrinário.

Proclamada a República, contudo, é notável que a Igreja se viu na defensiva e precisou reagir, usando a imprensa como meio de defesa de suas posições e de ataque perante aqueles que definia como hostis. Houve, então, uma considerável expansão da imprensa católica, o que é assinalado por Montero (1992, p. 223) ao abordar o início do período republicano:

Naquele momento, tanto a luta contra o anticlericalismo, a maçnaria e o positivismo da república nascente — luta que já trazia seus modelos e argumentos da Europa —, como a necessidade de manter o vínculo cultural entre as congregações europeias e seus missionários nas colônias, fez com que várias ordens religiosas trouxessem a imprensa como um de seus métodos de apostolado, e instalassem aqui oficinas tipográficas anexas aos conventos.

Conforme esse raciocínio, Benedetti (1984, p. 161) aborda a realidade de Campinas:

Entre 1920 e 1930 circula um boletim da Ação Católica: “A Vanguarda” que substituiu outro jornal “A Voz da Juventude”. Havia o “Amigo do Clero” de circulação restrita entre os padres. De periodicidade irregular, visava criar consenso entre os padres sobre questões controvertidas, principalmente no campo de aplicação das normas morais. Para a propaganda vocacional funda-se, no mesmo período em que circula “O amigo do Clero” uma revista trimestral, “Os operários da Messe”.

Ainda sobre esse fortalecimento da imprensa católica, Silva (2010, p. 145) assinala, em relação à *Fronteiras*, revista que circulou em Recife de maio de 1932 a março de 1933, e de dezembro de 1935 a junho de 1940:

Seu aparecimento junto à imprensa pernambucana deve ser inserido no esforço, a nível nacional, da Igreja Católica, de reforçar seus mecanismos de dominação político-espiritual. Localmente, foi coadjuvante de outros órgãos da imprensa

católica de paróquias e associações como a *Tribuna*, *Maria*, *A Gazeta*, entre outros.

Todos esses são exemplos tomados de forma pouco criteriosa, mas que nos ajudam a situar a dimensão do processo, o qual não se limitou ao Brasil. Nas primeiras décadas do século XX na Argentina, segundo Echeverría (2002), a Igreja promoveu e apoiou, financeiramente, os cursos de Cultura Católica, com o objetivo de formar uma elite intelectual (eclesiástica e laica) dotada de capacidade de direção. E, em 1928, ainda segundo Echeverría (2002, p. 94), surgiu, apoiada pelo Episcopado, a revista *Criterio*, destinada a difundir o pensamento autoritário emergente e a convocar as classes proprietárias, para que essas recuperassem o poder político perdido.

A Ordem fez parte, portanto, de um processo bem mais amplo, que visava a combater o ceticismo, o ateísmo e a laicidade, entre outros objetivos. Havia, afinal, na perspectiva católica, uma crítica que convergia em direção a um inimigo comum, que englobava céuticos, ateus e defensores do estado laico. A partir de tal perspectiva, Figueiredo (1925, p. 21) define o ceticismo como uma espécie de veneno — e o pior deles —, ao afirmar:

No domínio da vida contemporânea, dada a gravidade dos problemas agitados, é claro que é muito mais útil à sociedade um homem fanático de péssimas ideias do que um indiferente, isto é, melhor o veneno que mata violentamente, mas a cujos primeiros sintomas é possível acudir com o antídoto indicado pelo bom senso e a tradição, do que esse lívido elixir de podridão, que é o ceticismo.

Já em relação aos ateus, Figueiredo (1922, p. 105) acentua:

É preferível que um homem venha a viver em paz com uma consciência ferida de mal irremediável, mas a que se sugeriu possibilidade de salvação, a vê-lo arrastar aquele

mesmo mal nas trevas de uma vida inferior, absolutamente fechada à luz do mundo, pelo terror e a hipocrisia.

Seguindo esse mesmo raciocínio, Athayde (1931, p. 31) traça uma diferenciação entre os comunistas e os céticos: “O que eu digo é que o mérito dos comunistas é chegarem, sem temor, a todas as consequências lógicas de suas premissas, ao passo que os demais, aceitando as mesmas premissas que eles, ficam apenas a meio caminho”.

Por fim, percebe-se que esse suposto mal provocado pelo ateísmo já era constatado bem antes disso, o que fica claro quando lemos na *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro* (RODRIGUES, 1981, p. 20), publicada em 1890:

A desorganização social produzida pelo ateísmo, que tem hoje em dia foros de cidade, é tão vasta, tão profunda, tão radical, que os mais eminentes pensadores contemporâneos, prevendo à luz da história, cujas leis não falham, males ainda mais temerosos, que em futuro não muito remoto, ela desencadeará sobre a sociedade, perguntam espavoridos: *Deus meu! Em correr tal aonde iremos parar?*

Isso faz sentido na medida em que a laicidade, segundo Athayde (1931, p. 105), é definida como consequência do triunfo da irreligiosidade, devendo, portanto, ser combatida como a pior das moléstias, o que é perceptível no trecho:

O laicismo é o mais pérfido inimigo da ordem social cristã, porque não se confessa como tal, antes apregoa a sua neutralidade e age na sombra, dissolvendo as raízes cristãs, corrompendo as fibras mais íntimas das consciências pelo veneno da indiferença e do pragmatismo.

Com o mesmo raciocínio, previamente, Figueiredo afirmou (1925, p. 104):

O que aí está a ameaçar, no Estado, o último reduto do senso da autoridade é simplesmente o remate trágico talvez de uma revolução já perfeitamente senhora de todas as consciências, espécie de loucura racionante em que a ideia fixa do abismo, do nada, é a única face definida de uma idealidade de larvas.

Posteriormente, Athayde (1932c, p. 13) ainda acentua a dimensão do perigo representado pelo laicismo, ao afirmar: “Não é apenas o Brasil, mas toda a civilização burguesa contemporânea que está sendo vítima dos cupins silenciosos. Trabalham na sombra, sem que se dê por isto, consumindo lentamente toda a polpa de uma nacionalidade”.

O laicismo, afinal, na perspectiva desses intelectuais, ameaça a indispensável integralidade da tradição cristã, o que se percebe a partir de Contreiras Rodrigues (JACKSON..., 1929, p. 108), que postula que a intransigência é a postura que deve ser adotada perante a laicidade:

Se a nossa tradição moral é o catolicismo, devemos aceitá-lo integralmente, não só quanto aos institutos que lhe são adaptáveis como àqueles que lhe são inerentes ou dogmáticos. A adoção destes, como, por exemplo, o ensino da moral católica às crianças católicas, o matrimônio sacramentado e indissolúvel, todos os atos da esfera do poder espiritual, é uma questão inelutável para o católico, posta e mantida pela intransigência da autoridade eclesiástica.

Analisando essa postura, Paiva (1999, p. 418) assinala:

Vivia-se em uma República motivada pela vontade de instruir, em um espaço social dedicado às múltiplas formas do impresso, e a Igreja encontrava-se em vias de perder sua autoridade se não se engajasse nesse processo. Tratava-se de suplantar o adversário, voltando contra ele suas próprias armas.

Nesse contexto, constata-se que os autores católicos das primeiras décadas do século XX foram, antes, pregadores, militantes e apóstolos, que propriamente pensadores. Isso é o que Torres (1968, p. 179) salienta em relação a Júlio Maria:

Muito embora deixasse numerosa obra, versando inclusive sobre temas filosóficos, como as críticas ao positivismo, não podemos considera-lo propriamente um pensador e, sim, um missionário, como bom redentorista, que pregava não nos sertões distantes como seus irmãos de hábito, mas entre os intelectuais.

Villaça (1975, p. 69) concorda, assinalando: “Obra polêmica eminentemente oratória. Júlio Maria era um pregador”.

Da mesma forma, ao abordar Jackson de Figueiredo, Torres (1968, p. 182) salienta:

Seus companheiros, seus discípulos, podemos dizer, todos reconhecem a importância de sua influência, todos proclamam bem alto como ele era uma figura irradiadora de pensamento. Mas, a sua obra escrita não dá a impressão de força que todos os depoimentos revelam.

Essa percepção mantém-se quanto a diversos pensadores católicos, com Villaça (1975, p. 10) afirmando, em relação a Dom Vital: “Mas Dom Vital não foi um pensador: foi um bispo. O seu plano não era a filosofia, nem mesmo a especulação teológica: era a ação pastoral. Ele não formulou ideologicamente, ele agiu”. Por fim, Villaça ainda menciona um intelectual católico do período, Carlos de Laet (1975, p. 61): “Carlos de Laet não foi um ensaísta de Filosofia. Nem um professor de Filosofia. Mas escreveu nos jornais durante cinquenta anos. E nos seus escritos irônicos, polêmicos, desabusados, defendeu eminentemente polêmica, apologética”.

Por outro lado, as primeiras décadas da República foram um período em que o catolicismo perdeu espaço junto à intelectualidade brasileira, que adotou uma posição predominantemente laica, quando não anticlerical, uma vez que correntes de pensamento como o positivismo e o evolucionismo, hostis ou, pelo menos, indiferentes a crenças religiosas, tornaram-se dominantes entre os intelectuais, assim como o modernismo, que, na década de 1920, passaria majoritariamente ao largo da influência da Igreja. Dessa forma, para

os intelectuais católicos, é no próprio seio da intelectualidade brasileira que vive o inimigo, pois surgiu, a partir da década de 1870, uma corrente intelectual que teve Silvio Romero e Tobias Barreto, da Escola de Recife, como os seus mentores, o que Alceu Amoroso Lima chama de erro naturalista. Nesse cenário, a criação de uma poesia católica por autores como Murilo Mendes e Jorge de Lima não seria suficiente para reverter esse quadro.

Quanto a isso, Lafetá (2000, p. 97) acentua, em relação a Amoroso Lima: “Enxerga, por exemplo, no movimento da Escola de Recife, em Silvio Romero e Tobias Barreto, uma ruptura com o espírito nacional, um divórcio das nossas origens católicas”. E salienta, ainda em relação ao autor: “Combatendo o ‘erro’ naturalista é que pretende afirmar a ‘verdade’ católica” (2000, p. 84).

Efetivamente, Athayde (1931, p. 140) assinala: “Pois todo o mundo já sabe que o Brasil não podia ficar imune do grande flagelo naturalista, que desde Tobias Barreto e Silvio Romero temos implantado em nosso meio e vai corroendo pouco a pouco todas as células sadias de nossa nacionalidade”. E é contra esse “erro”, contra o que Barreto e Romero definiam como a verdade irrefutável trazida pela ciência, que autores católicos se insurgiram.

Tobias Barreto (1926, v. II, p. 150), afinal, colocara-se conscientemente do outro lado da barricada, definindo sua posição: “Não sou nem quero ser um espírito devoto. Os espíritos devotos, no sentido rigoroso da palavra, me são sempre suspeitos”. Além disso, prediz o desaparecimento da religião, ao afirmar:

Aproxima-se decerto algo de muito grave e profundamente extraordinário. É o espírito humano, considerado em suas emi-nências, que lança ao desprezo o resto dos brinquedos de sua infância. É a queda do último véu que ainda nos oculta muita verdade santa, apenas pressentida pelos raros eleitos da ciência, cruelmente imparcial com a natureza (1926, v. III, p. 48).

Em contrapartida, Figueiredo (1922, p. 14) acentua, em relação a Tobias Barreto:

Na ânsia de acompanhar o que então se proclamavam progressos do espírito humano, ia adaptando o seu pensamento a funestos doutrinarismos e não admitia a violência de seu temperamento que lhe contrariassem a arrojada empresa de remodelar a cultura da sua pátria. Daí os seus rudes embates com a tradição brasileira.

Seguindo a mesma posição de seu antigo mentor, Amoroso Lima combate o bacharelismo presente na cultura brasileira de seu tempo, colocando-se plenamente de acordo com o pensamento autoritário do qual faz parte, que alinha tal bacharelismo com a falácia do liberalismo. Assim, Athayde (1939, p. 224) afirma: “O bacharelismo ataca a mocidade por volta dos 15 anos. Contraída a sezão, começa de corroer as fibras da vontade, da iniciativa, do realismo nacional e predispõe o organismo para o mal burocrático”. Trataria-se, portanto, de uma espécie de praga a ser combatida, a qual medrou de forma especial no período republicano a partir das fórmulas sempre caras ao pensamento bacharelesco, como se percebe, novamente, em Amoroso Lima (1934, p. 192): “O Império foi um longo artifício (...). A República quis ir além. Viveu de fórmulas. Embriagou-se de fórmulas. Delirou de fórmulas”.

Aqui, percebe-se que não há sombra de divergência entre Figueiredo e Lima. Se, porém, ambos concordam integralmente quanto ao inimigo a ser combatido, eles divergem explicitamente quanto ao papel a ser desempenhado pela arte nesse combate. Figueiredo (1925, p. 157), por exemplo, indaga: “Porque o Brasil, que tem tido tantos poetas de maior ou menor magnitude espiritual ainda não se pôde orgulhar de algum que tivesse sabido exprimir completamente a complexa atividade de seu espírito, da sua alma, da sua consciência religiosa?”. E, além disso, ainda salienta (1925, p. 162):

A alma católica do Brasil, a sua alma religiosa a um tempo universal e própria, esta, é forçoso confessar, ainda não teve expressão definitiva, a expressão de caráter eterno, que, logo à primeira vista evidencia uma realidade coletiva aos olhos do mundo.

A partir de seu raciocínio, portanto, a literatura brasileira ainda não conseguiu expressar a religiosidade nacional, devendo ser essa a missão a ser cumprida e à qual todo o resto deve se subordinar. À literatura caberia, portanto, um papel essencialmente instrumental, conforme Figueiredo (JACKSON..., 1929, p. 20) acentua: “Ora, eu só vejo uma salvação para o Brasil: e é que a própria arte venha a ser um instrumento de catolicidade em nosso meio”. Além disso, não haveria salvação para a arte fora do catolicismo (FIGUEIREDO, 1924, p. 11):

Em relação à Arte, procurei sempre defender, desde que me integrei na fé católica, esta concepção pura e simples, que é afinal a dos mais autorizados doutrinários da Igreja em tais assuntos: a Arte, para ser realmente Arte, tem que ser moral, tem que ser católica.

Quanto à liberdade dos artistas, Figueiredo (1924, p. 93) aprofunda ainda mais a sua posição, assinalando:

A liberdade do artista não tem direitos contra a realidade. E a realidade não se concebe sem a ideia de ordem, nem é possível conceber-se o mundo movendo-se dentro desta sem que se imponha a arte, como tudo o mais, não “deve” obedecer, é força que obedeça se não quer falhar em si mesma, em si mesma amesquinhar-se.

Adotando uma postura diferente, Amoroso Lima (1934, p. 283) busca conceder maior autonomia à criação literária, ao afirmar:

Não creio que haja incompatibilidade alguma entre a estrutura religiosa — sobre a qual deve assentar a nossa formação social como povo que ainda está em busca de si mesmo — e a criação

de uma literatura e de uma arte impregnada de todo o movimento mais moderno de renovação dos espíritos.

Isso ainda é acentuado no seguinte trecho (LIMA, 1945, p. 27): “A primazia substancial dos valores religiosos e morais não tira aos demais sua autonomia. Hierarquia não quer dizer anulação dos inferiores pelos superiores, mas, ao contrário, distribuição de todos pelos postos respectivos”. Além disso, Lima (1947, p. 126) ainda afirma a existência de um sentido, digamos, prático da arte, ao afirmar: “A poesia é, sem dúvida, um admirável método sociológico, pois nos permite penetrar para lá do sentido puramente lógico ou métrico dos fenômenos, até alcançar a vida em sua tumultuosa efervescência”.

Percebe-se, portanto, uma forte divergência entre ambos, o que é, inclusive, ressaltado por Figueiredo (1924, p. 87), quando este escreve:

Crê Tristão de Athayde que não é possível manter a atitude que mantenho em relação a estas questões sem incidir num dualismo de pouca sorte, em que a arte sofre a diminuição de ser julgada não estética, mas eticamente, com evidente prejuízo da natureza mesmo de sua atividade.

É verdade que Amoroso Lima chega, em determinados momentos, a se aproximar da posição defendida por Jackson de Figueiredo, o que ocorre, por exemplo, quando ele (LIMA, 1945, p. 179) acentua:

A literatura sem Deus é como a política sem Deus — a economia sem Deus — uma inversão das condições intrínsecas do verdadeiro progresso humano, da verdadeira realização da plenitude humana, sob o ponto de vista da beleza, da felicidade social ou do bem estar individual.

Ainda assim, Lima (1945, p. 135) mantém a sua posição, especialmente no que tange a recusa à instrumentalização da arte, que é defendida por Figueiredo, salientando:

A inutilidade da obra de arte é um dos traços de sua beleza. Um de seus traços característicos. Beleza não é apenas harmonia de traços, unidade na diversidade, clareza, perfeição, expressão. Beleza é gratuidade, é esplendor, é autonomia, é valor em si, é plenitude.

Isso também é perceptível no seguinte trecho (LIMA, 1936, p. 81): “É preciso que espiritualizemos a beleza, sem com isso artificializa-la, arrancando-a ao seu meio e ao seu tempo”. Essa posição faz bastante sentido, uma vez que ele, afinal, foi, por décadas, um crítico literário — um dos mais importantes de seu tempo —, que soube, independentemente de suas convicções religiosas, apreciar e analisar a expressão artística em sua própria esfera de autonomia, algo que Jackson de Figueiredo — assim como Silvio Romero, alguém tão distante dele em diversos outros aspectos — jamais conseguiu e sequer tentou fazer.

CAPÍTULO 3

OS INIMIGOS A SEREM COMBATIDOS

Liberalismo e capitalismo

O liberalismo, para os intelectuais católicos do período em questão, é um inimigo a ser combatido, por dois motivos: porque é um mal em si mesmo, e porque abre caminho para um mal ainda maior, que é o comunismo, conforme assinala Capelato (1988, p. 151):

Identificando-se com os propósitos do movimento contra-revolucionário articulado na segunda metade do século XIX, os católicos brasileiros apontaram o regime liberal como causa dos males sociais da época, posicionando-se como exorcisadores do pensamento laico.

Quanto a esse combate, Figueiredo (1925, p. 257) explica sua posição: “Combato o liberalismo porque estou convicto de que é a maior fonte de injustiça social, a origem principal de todas as tiranias políticas que desonram o mundo moderno e contemporâneo”. Consciente de que esse combate, entretanto, tem sido pontuado por derrotas, o autor também assinala (1925, p. 50):

Desde o império liberal e maçônico que temos sofrido os mais duros reveses na cegueira com que temos seguido fanais revolucionários, obedecido a fórmulas do espírito de negação mais perigoso, que é o que se disfarça em gongorismos patrióticos e humanitários.

Apresentando a mesma posição, Amoroso Lima (1947, p. 173) salienta:

A civilização liberal moderna, cujo próprio nome é incompatível com a escravidão, na realidade mantém grande parte, senão a maioria das populações, nesse estado de escravidão de fato, mais grave, mais perigoso e mais revoltante ainda do que a escravidão legalizada.

O autor ainda acentua que o liberalismo promove o egoísmo e faz nascer uma falsa concepção de liberdade (LIMA, 1947, p. 22):

O privatismo é um elemento tão capital na vida das sociedades humanas como o egotismo na vida particular dos indivíduos. Ambos representam, aliás, uma corrupção do que há de mais espontâneo e, portanto, de mais justo na vida individual e social – a busca da felicidade.

Ainda na mesma obra, também assinala:

O liberalismo filosófico traiu o liberalismo econômico e político, fornecendo-lhe um falso conceito de liberdade, pessoal e social. No indivíduo ensinou que a liberdade era o valor *supremo* e regulador, *como fim* de todos os demais. Na sociedade ensinou que a liberdade era a independência das partes e sua dissociação do todo (1947, p. 194).

As origens do liberalismo brasileiro e de seu agnosticismo são descritas, por fim, quando Amoroso Lima (1946, v. II, p. 199) afirma:

No Brasil, o liberalismo assumiu uma atitude geralmente anticatólica durante o Império, na política, e com o tempo formou um certo credo agnóstico, que ainda sobrevive em algumas consciências, geralmente de gerações passadas. É um libera-

lismo subconsciente, que não tem muita consciência dos seus próprios postulados.

Nessa perspectiva, o liberalismo traiu os seus próprios pressupostos, mas, ao mesmo tempo, manteve-se fiel a um pressuposto que, para os intelectuais católicos, é o mais perigoso de todos, que é a laicidade. Portanto, esse liberalismo renega a espiritualidade, o que Athayde (1931, p. 5) ressalta: “O estado burguês e liberal recebe sempre, a contragosto, uma lei que se opõe ao seu espírito de tirania disfarçada”. E salienta: “A única unidade de que o liberalismo político dominante se desinteressa é a unidade espiritual, que é, entretanto, a base de todas as demais” (1931, p. 6). Por fim, o agnosticismo liberal, na definição de Athayde (1931, p. 67), é congênito, o que, evidentemente, o transforma em inimigo natural:

O mal congênito do Estado Liberal Burguês, o agnosticismo oficial, não permite por ora que o Estado compreenda todo o seu dever para com o ideal cristão de uma nacionalidade formada espiritualmente pelo catolicismo e que só este pode conservar e desenvolver.

É possível concluir que o liberalismo, dessa forma, é hostil ao catolicismo e, portanto, infenso à tradição católica brasileira, sendo, como o comunismo, uma ideologia exótica perante a formação cristã do brasileiro. Ao chegarem a essa conclusão, os intelectuais católicos criam um antiliberalismo marcadamente nacionalista, apelando aos valores e tradições da nacionalidade para se estruturar, mesmo que tais valores e tradições precisem, em larga medida, ser inventados. Ainda assim, paradoxalmente, é essa própria nacionalidade que arrisca se desfazer sob o impacto da influência estrangeira, com Athayde (1932a, p. 185) afirmando:

Pobre nacionalidade! Tudo se desfaz lentamente do que poderia ainda salvá-la do mimetismo passivo. Os fortes olham para Moscou ou Nova York. Os fracos sonham com o passa-

do, entregam-se ao lirismo vago, fecham-se num aristocracismo estéril ou... aguardam o próximo carnaval.

Entretanto, se o liberalismo é inapelavelmente condenado, a análise que os intelectuais católicos fazem da democracia é mais matizada, embora fortemente crítica e autoritária: apesar de Jackson de Figueiredo ser radicalmente antidemocrático, Alceu Amoroso Lima não se limita a condená-la, buscando definir qual forma de democracia ele condena e a qual tipo de regime democrático ele se filia.

Assim, na ótica de Figueiredo, as consequências da implantação da democracia em terras brasileiras são constatadas e lamentadas, quando ele (1925, p. 132) acentua: “Está, pois, entre nós, completa a deseducação popular; a democracia já lhe anulou todo e qualquer traço de racionalidade política”. Ao mesmo tempo, o autor vê com otimismo a sua falência, quando afirma: “A verdade é esta: a democracia faliu e não podem deixar de ser passageiras, por mentirosas, criminosas e anticristãs todas as suas consequências no terreno da prática política contemporânea” (1925, p. 205). E tal otimismo é claramente formulado quando, em carta a Amoroso Lima datada de 1927, Figueiredo (JACKSON..., 1929, p. 52) assinala:

Sei que falo para os astros, mas lhe afirmo: não creio que estejamos condenados à democracia. Ela não se realizou na Europa e já foi ultrapassada no sentido da anarquização. O homem não quer desaparecer do planeta e é um ser racional, isto é, um ser capaz de vencer-se nas suas paixões mais brutais, pelo menos, no interesse de viver.

A crítica do autor à democracia esteve longe de ser um fenômeno isolado no âmbito do pensamento católico de seu tempo, que foi majoritariamente antidemocrático. Esse fenômeno, inclusive, é percebido por Figueiredo (1924, p. 179), que afirma:

Os doutrinários mais lógicos da “Revolução em marcha”, após-tolos de novos credos, os mais antagonicos, aliás, anarquistas e socialistas de todos os matizes, não poupam esforços para mostrar a desmoralização em que caíram todas as chamadas conquistas democráticas, de que o Estado moderno é empresário acreditado pela força bruta a serviço — esta que é a verdade — de audaciosas e inescrupulosas minorias.

Católicos, comunistas e anarquistas irmanam-se, portanto, na perspectiva do autor, quando se trata de constatar a falácia do argumento democrático, não sendo essa perspectiva incorreta. Ainda assim, os católicos destacam-se e retomam o argumento conservador que associa a democracia à tirania da maioria, como é possível lermos na *Carta Pastoral de 1929*, escrita por Dom Adauto Aurélio de Miranda Henriques (*apud* RODRIGUES, 1981, p. 78): “A lei que determina o que é preciso fazer e o que é preciso evitar é, segundo esses inimigos da ordem, subordinada aos caprichos de maior ou menor número de indivíduos, o que irá por uma fonte escorregadia até a tirania”. Quanto a isso, em conferência promovida em homenagem a Jackson de Figueiredo, Luiz Delgado (JACKSON..., 1929, p. 255) salienta:

O mundo moderno, este triste e contraditório mundo moderno, querendo defender-se contra os absolutistas, defendeu-se de um modo original: aceitou os princípios em que os absolutistas se tinham escudado e combateu aquilo que eles tinham combatido. Para o mundo moderno, é lei o que agrada à maioria. Não é mais o capricho do príncipe, porém é o capricho da multidão. O que há de essencial no imperialismo romano — o esquecimento da razão e do bem comum — ressurgiu na democracia moderna.

Como citado anteriormente, Alceu Amoroso Lima não se limitar a condenar a democracia e a decretar a sua falência, acentuando na direção oposta (LIMA, 1947, p. 266):

Todo regime político que se baseia sobre a primazia dos direitos do homem, sem sacrifício dos direitos da comunidade é democrático, tenha ou não esse título. Todo regime político

que se baseia na primazia dos direitos do indivíduo contra o Bem Comum ou da coletividade com sacrifício dos direitos do homem, não é democrático, tenha ou não esse título.

A partir dessa ideia, ele busca formular e definir o que chama de democracia cristã, embora isso seja, em sua obra, um conceito um tanto ambíguo, relativamente recente e adotado a partir de um certo pragmatismo, conforme Medeiros (1978, p. 366) salienta: “A referência à democracia cristã como modelo de Estado parece-nos somente ganhar mais ênfase quando do compromisso efetivo de nosso País com os Aliados. Até então, o termo preferido por ele era o de Estado ético-corporativo”. De qualquer forma, o autor busca defini-la, afirmando (LIMA, 1947, p. 180):

Hoje, a maioria dos benefícios cabe aos proprietários e a maioria dos sacrifícios aos não proprietários. A solução cristã não é desapropriar os proprietários, é distribuir a propriedade. Não é instituir o trabalho obrigatório. É generalizar o trabalho. Não é condenar a cultura. É leva-la a todos. Esse o sentido de uma democratização real da sociedade.

E acentua:

Esta democracia trabalhista sobre as ruínas da democracia capitalista, ainda não é a democracia cristã. Mas constitui a matéria social que a Igreja pode e deve espiritualizar pelo tesouro das suas verdades sobrenaturais, naturalmente hostis a todo poder ditatorial, a todo capital concentrado, a todo trabalho explorado, a toda instrução privilegiada (1947, p. 146).

Como é possível perceber nesses trechos, o capitalismo também é condenado por Figueiredo e Amoroso Lima com veemência, como é possível perceber no trecho que segue, em que o primeiro autor (1925, p. 90) chega a sugerir a existência de uma continuidade de interesses entre capitalistas e comunistas, quando indaga: “Não é verdade, por exemplo, que é nos jornais da nossa burguesia, mais

ainda, dos nossos plutocratas, que se faz propaganda bolchevista, anarquista, etc.?”. Entretanto, é Amoroso Lima que se aprofunda mais nessa temática, inclusive a partir do uso de termos que, às vezes, lembram certos manuais marxistas, com Athayde (19-- , p. 163) descrevendo as consequências do capitalismo:

Negou a legitimidade de princípios morais em matéria econômica. Criou uma classe plutocrática dominante em face de uma classe proletária dominada, cindindo os dois elementos básicos da vida econômica das nações. Entregou a evolução dessa vida econômica à flutuação livre dos preços e à iniciativa livre dos indivíduos.

E os católicos devem, para ele (1946, v. II, p. 138), lutar em prol da libertação do proletariado:

A Ação católica deve apoiar, com todas as suas forças vivas, a *emancipação do proletariado*, que representa a aquisição de *liberdade econômica* por uma classe social que não consegue desfrutar dos benefícios da liberdade política anteriormente adquirida e pretender a liberdade cultural, sem antes possuir a liberdade econômica.

O autor (1935, p. 88) salienta, ainda, a necessidade de desaparecimento do capitalismo:

Para que haja trabalho para todos e mais bem remunerado, é preciso começar por liquidar um regime econômico que viveu sob a ilusão da soberania do capital e equiparou o trabalho, sob o título de “mão-de-obra”, a qualquer outra despesa material, sujeitando-o cegamente à lei da oferta e da procura.

Amoroso Lima (1934, p. 211), ainda, ao abordar o comunismo, chega à conclusão de que esse deriva do capitalismo: “O comunismo chegou à mais radical negação da personalidade humana. E não é outro senão este o resultado do capitalismo, segundo a feição que a cada dia mais vai assumindo”. Ainda estabelecendo uma forma

de equivalência entre ambos, ele (1935, p. 206) também acentua: “O liberalismo, o socialismo e as concepções religiosas da vida foram as três grandes divisões de tendências em que se distribuíram e ainda hoje se distribuem os espíritos nesse período em que do ponto de vista econômico dos fatos predominou o capitalismo”. Por fim, salienta (ATHAYDE, 1931, p. 78): “Há muito sustento a tese de que, na ordem econômica, capitalismo e comunismo se equivalem”.

Capitalismo e comunismo equivalem-se principalmente, na perspectiva do autor, na irreligiosidade que os caracteriza. Dessa forma, ambos são, para ele, sistemas avessos ao primado da espiritualidade e, portanto, inimigos naturais dos valores cristãos, devendo ser, por isso, rejeitados.

Ainda sobre o capitalismo, Amoroso Lima (1947, p. 129) afirma, em relação à sua origem e ao seu desenvolvimento: “Invertia-se o sentido da civilização. Começava o primado dos homens de negócio. Passavam, pouco a pouco, os homens de Deus a ser considerados como estranhos, como anacrônicos, como enxertos. O *ethos* dominava o *logos*”. Tal desenvolvimento, portanto, equivale a um processo de secularização, o que é um pressuposto perfeitamente congruente com as análises de Marx e de Weber; por isso, seu sentido, conforme salienta Amoroso Lima (1930, p. 265), é essencialmente laico:

O capitalismo, regime econômico correspondente ao liberalismo democrático e com ele coexistente, faz com a religião o mesmo que a democracia laicista: relega-a para as consciências, expulsa-a em regra da vida pública e especialmente da formação oficial da mocidade.

Ele também assinala (1930, p. 268): “O capitalismo conserva ainda a religião como reminiscência estética, como sentimentalismo interior, como pragmatismo político para o povo, se bem que tirando-lhe todo o valor ontológico e dando-lhe uma posição puramente relativa e social”. Dessa forma, o autor conclui que o capitalismo,

assim como o comunismo, aspira a ser o herdeiro da herança católica (ATHAYDE, 1932b, p. 87):

O imperialismo bancário, como forma mais avançada da civilização do Capital puro, e o imperialismo das massas, como forma avançada da civilização do Trabalho puro, tentam absorver a herança *universal* da Igreja Católica pela substituição do primado do Espírito pelo primado do Econômico.

A alternativa proposta, por outro lado, para o autor, remeteria a uma sociedade pré-capitalista, baseada no domínio da pequena propriedade, tendo, como base, o retorno a um passado que é essencialmente imaginário e idealizado. Quanto a isso, Athayde (1939, p. 120) acentua:

A questão mais grave que ora temos de enfrentar — a questão social — não teria atingido assim bruscamente, tal grau de premência, se um prematuro progresso industrial não tivesse desequilibrado a nossa falha evolução agrícola. As nações não fogem, sem prejuízo, à continuidade em sua vida política e econômica.

Dessa forma, Athayde (1932b, p. 169) salienta, ainda, a problemática do capitalismo e do socialismo para a sociedade:

Temos a pequena propriedade e a grande família, como tendências reais na América Ibérica, como traços ideais de nossa cultura, mas como instituições ameaçadas gravemente pelo espírito do tempo e pelo imperialismo de culturas atualmente dominantes, como a do capitalismo científico no ocidente, e do socialismo científico no oriente.

O retorno à pequena propriedade seria, portanto, o retorno a uma tradição histórica ameaçada pela modernidade do imperialismo capitalista, conforme Athayde (1932a, p. 225) ainda ressalta:

E a primeira condição para uma economia de fixação e de liberdade e não de aventura ou de servilismo é a multiplicação da pequena propriedade agrícola, ao lado da proteção ao pequeno comércio e à pequena indústria, que permite estender a um número cada vez maior de famílias os benefícios que o senso da propriedade pode dar.

Por fim, o autor conclui (1932a, p. 233):

A essa política econômica de difusão da propriedade, sobretudo agrícola, está intimamente ligada a política de desurbanização, de amparo às pequenas cidades, de concessões de créditos municipais, de construção de estradas etc., que levem dos grandes centros às pequenas localidades tudo aquilo que só naqueles geralmente se encontra e sobretudo higiene, instrução, ordem pública, progresso.

Em um livro intitulado *Voz de Minas*, finalmente, o autor descreve uma unidade da federação idilicamente rural e vê nela um ideal a ser preservado, conforme segue (1946b, p. 95):

Fazer de Minas uma civilização de pequenos agricultores modelos, de pequenos arraiais, onde o homem encontre todos os elementos médicos, jurídicos, econômicos, pedagógicos ou religiosos necessários a uma vida humana decente e crescentemente elevada, — eis aí o que vejo como ideal da sociologia mineira.

Por último, em outro texto, Amoroso Lima (1946a, v. II, p. 141) salienta: “Toda solução cristã do problema social não aceita nem a luta de classes nem a separação de classes como pontos pacíficos. Serão realidades dolorosas que precisamos procurar afastar. Mas não condições inevitáveis”. Conclui-se que a alternativa proposta é, ao mesmo tempo, anticapitalista e idílica.

Burgueses, maçons, espíritas, protestantes e judeus

Amoroso Lima compreendia a burguesia como uma classe social da qual fazia parte e que deveria ser preservada, ao mesmo tempo em que, entretanto, lhe fazia críticas ferozes e a julgava condenável, conforme é perceptível nos seguintes trechos (LIMA, 1935, p. 15): “Devemos entender por Burguesia não apenas uma classe social, mas uma concepção geral da vida, baseada na egolatria da mediocridade e no primado da vida privada sobre a vida pública e a vida apostólica”; e em (LIMA, 1935, p. 49): “Não há aliança alguma substancial entre o domínio da burguesia, ainda hoje patente nos países ocidentais, e a doutrina social do humanismo cristão”.

Dessa forma, segundo Medeiros (1978, p. 355), Amoroso Lima “buscava a ‘superação’ da civilização burguesa mantendo a burguesia como classe social e, mais ainda, pelo que tudo indica, como classe social hegemônica”. Sobre isso, Athayde justifica-se (1932b, p. 3), assinalando: “É por ser um burguês que me interesso por uma classe que está caminhando despreocupadamente para a morte com a inconsciência das crianças”. A burguesia, afinal, para o autor, caminha rumo à morte, como se percebe em (LIMA, 1930, p. 321): “A morte lenta da sociedade capitalista é um suicídio”.

Percebe-se, dessa forma, que ele é um crítico incisivo da burguesia, anunciando insistentemente a falência da sociedade burguesa, como se lê em um texto publicado em 1943, quando Amoroso Lima (1969, p. 38) afirma:

A consciência de nossas fraquezas é que nos tira o sono. A sociedade burguesa faliu miseravelmente, como não podia deixar de falir, dados os seus erros e os seus pecados. A sociedade militarizada que pretendeu ou ainda pretende substituí-la, fracassou ainda mais miseravelmente e mergulhou o mundo neste oceano de sangue e de lágrimas em que vivemos.

Tal falência se situaria, portanto, na origem da Segunda Guerra Mundial, apesar de que, doze anos antes disso, o autor já assinalava (ATHAYDE, 1931, p. 177): “A civilização burguesa, que começou pelo individualismo, termina agora pelo sociologismo, que é a absorção do indivíduo na sociedade, a negação do bem próprio pelo bem comum”. Assim, anos depois, em texto publicado no *Suplemento Literário do Diário de Notícias* na década de 1950, o autor conclui (*apud* OLIVEIRA, 2000, p. 103):

O que a Igreja condenou não foi a liberdade, nem o progresso, nem a civilização, nem a democracia, como parece tanto aos revolucionários como aos reacionários do século XX. O que ela condenou foi a civilização burguesa. Foi uma concepção de vida baseada no individualismo liberal, no capitalismo industrial, no progresso indefinido, no Estado laicista, na secularização de todas as instituições e na posse do poder por uma classe favorecida que subira com a Revolução Francesa e transferira para si os privilégios das antigas nobrezas de sangue.

Em que pese a perspectiva essencialmente crítica a partir da qual vê a burguesia, ele defende conscientemente, contudo, o seu domínio, de forma que, ao fazer tal defesa, o próprio Amoroso Lima (1935, p. 40) sente a necessidade de se defender de seus críticos:

Nos arraiais católicos não deixa de reinar também a perplexidade. A contaminação burguesa também os atingiu. E, para muitos, os que denunciam a podridão interior desse edifício liberal são apenas cúmplices dos pregadores da revolução social-materialista.

Dessa forma, é precisamente por vê-la como uma barreira contra o avanço da revolução que ele faz a defesa consciente da burguesia, e não por comungar com seus ideais. Sobre isso, Medeiros (1978, p. 237) acentua em relação a Amoroso Lima: “A ‘unidade’ da cosmovisão católica é sempre colocada em confronto com a ‘multiplicidade’ da cosmovisão burguesa, em detrimento desta última”.

Apesar disso, Athayde (1932a, p. 105) afirma o pragmatismo da defesa por ele empreendida:

Vimos que a lógica do erro leva do liberalismo ao socialismo e deste ao comunismo. Quando nos colocamos, portanto, ao lado da burguesia para defender a sua ordem política liberal, não o fazemos senão para evitar que a passagem do liberalismo ao socialismo (através das oligarquias e das revoluções contra elas) venha trazer um afastamento ainda maior do regime social cristão.

O pensamento católico do qual Alceu Amoroso Lima foi o principal representante na década de 1930 viu a burguesia com um olhar crítico, mas, em momento algum, chegou a defini-la como um inimigo a ser combatido. Já maçons, espíritas, protestantes, judeus e comunistas, de uma forma ou de outra, e em maior ou menor grau, foram enquadrados nessa categoria. Assim, quanto ao combate à maçonaria, Barata (2006, p. 135) acentua:

Entre 1790 e 1821, data em que o Santo Ofício foi extinto, foi identificado um conjunto de trinta e três processos completos referentes ao crime de maçonaria nos arquivos da Inquisição de Lisboa, no qual o Brasil estava sob jurisdição. Entretanto, se levarmos em consideração as denúncias, os sumários e as apresentações, que podem ter sido levadas à frente ou não pelos inquisidores, esse número eleva-se consideravelmente.

A crítica aos maçons feita pela Igreja é, portanto, secular, e permaneceu mesmo quando essa perseguição deixou de ser possível, o que Sérgio Buarque de Holanda (1972, p. 287) demonstra, ao abordar o Império:

Falava-se de padres que criticavam o governo em todas as oportunidades, no púlpito, no confessionário, na prática doméstica, certamente na imprensa maçônica, e a alegação de que

o país se achava sujeito à maçonaria era, em todas essas críticas, inevitável refrão.

Dessa forma, uma vez já instaurada a República, em artigo publicado no *Jornal do Comércio*, o Pe. João Esberard (*apud* MONTENEGRO, 1972, p. 103) afirma abertamente: “A maçonaria, em seus antros infernais, acaba de açular os seus cães raivosos contra a Igreja Católica”. Voltando a Amoroso Lima, a maçonaria é novamente definida como um inimigo, quando Athayde (1932b, p. 91) acentua: “Os próprios documentos da seita, os mais recentes, mostram como o caráter supremo da Maçonaria é exatamente a sua ambição de suceder à Igreja, de reunir sob o seu cetro o universo, baseando-se em princípios diametralmente opostos aos da Igreja”. E salienta (1932b, p. 93): “O laicismo ou neutralidade escolar, coisas diversas mas que a habilidade maçônica confundiu de propósito para melhor obter o monopólio que visa, é a obra-prima da maçonaria, a sua grande arma contra a civilização”.

Entretanto, no caso de umbandistas, espíritas e protestantes, esses surgiram, ao mesmo tempo, como inimigos da fé e como concorrentes no campo religioso, sendo combatidos de forma mais intensa por ambos os motivos, conforme Prandi (1991, p. 55) assinala: “Só no final dos 40 a Igreja Católica iria declarar-se abertamente contra a umbanda, reconhecendo-a *ipso facto* como religião, e religião inimiga, e importante inimigo”. Mas, quando esse reconhecimento enfim se deu, não só se criou um conflito religioso, mas também um conflito identitário, o que Isaia (1998, p. 36) acentua: “A Umbanda mostrava-se ao catolicismo da primeira metade do século como essencialmente subvertora do lugar que a Igreja reivindicava como indissociavelmente ligado às origens da nacionalidade, a Umbanda chamava a si essa prerrogativa”. O autor ainda acrescenta:

Nas décadas de 40 e 50 abundam nas revistas católicas os artigos que atacam não só o conteúdo “sincretico” da Umbanda, espiritismo e cultos africanos, como também denunciam seu

“atraso”, capaz de expor um amplo contingente da população a uma situação oposta à miragem de desenvolvimento que inebriava o país.

Tal crítica também é retomada por Athayde (1932b, p. 61), quando esse afirma:

O espiritismo é o materialismo do espírito. A onda de espiritismo que neste momento avassala, em geral, os países do Ocidente, é índice de um duplo mal, que não é, sem dúvida, a primeira vez que aparece na história: o *racionalismo dominante e a indisciplina religiosa*.

O autor ainda salienta (1932a, p. 73): “O Brasil tem realmente o triste privilégio de estar entre os vanguardeiros dessa psicose contemporânea tão claramente expressiva de uma era de decadência moral e social, como a nossa”.

Já os protestantes, ainda durante o Império, foram discriminados pela Igreja a partir de suas crenças, o que se expressou em termos práticos segundo Mendonça (1990, p. 81), que afirma que:

A resistência católica ao reconhecimento do matrimônio batista e ao batismo dos filhos dele provenientes, bem como a recusa em sepultar os protestantes em cemitérios controlados pela Igreja obrigou à busca de soluções jurídicas em circunstâncias incômodas para os membros do governo.

Entretanto, de forma similar a como ocorreu em relação aos maçons, quando tal perseguição não mais se tornou possível, restou o discurso a partir do qual o protestante continuou a ser definido como um infiel, o que, no período republicano, ganhou um inequívoco sentido nacionalista; isso é perceptível a partir de Romano (1985, p. 121), que, ao citar um autor católico da época, afirma: “Em 1922, Soares d’Azevedo empreende uma das muitas campanhas contra o imperialismo americano, sutilmente introduzido no Brasil pelo... protestantismo. O enunciado nacionalista e católico identifica, na fala desse autor, Igreja e Brasil”. Ao longo desse pe-

ríodo, a própria liberdade de culto é questionada, conforme lemos na *Carta Pastoral de 1929*, escrita por Dom Adauto Aurélio de Miranda Henriques (*apud* RODRIGUES, 1981, p. 80):

Enganam-se aqueles que professam que todos os cultos são bons e livres, porque é lícito a cada um seguir toda e qualquer religião, ou não ter nenhuma; que o Estado não deve reconhecer nenhuma religião, nem mesmo a da quase unanimidade dos seus súditos e que deve dar a todas os mesmos direitos.

Já em relação aos judeus, por fim, Figueiredo (1924, p. 170) menciona-os como “reles revendedores das mais pérfidas novidades do mercado judaico, que serve parasitariamente todas as boas energias da civilização europeia”. Há, evidentemente, um reiterado antisemitismo na obra do autor, mas que não chega a se transformar em corrente dominante no pensamento católico do período, expressando-se antes a partir de análises pessoais.

Nesse contexto, o comunismo, inicialmente posto em posição secundária na transição para o século XX em detrimento de maçons, positivistas e outros, ganhou importância gradativamente, tornando-se, ainda na década de 1920, e, principalmente, a partir dos anos 30, o grande inimigo a ser combatido. Isso já é perceptível nas encíclicas divulgadas por Leão XIII nas últimas décadas do século XIX, estando mais destacado, no Brasil, em 1874, quando D. Antônio de Macedo Costa (*apud* MANOEL, 2003, p. 116) menciona a “Internacional, sinal lúgubre do tempo em que vivemos”. A isso, Cury (1986, p. 16) salienta:

A volta da Igreja Católica ao cenário político se deveu antes de tudo às primeiras alusões da “ameaça comunista”, trazida pelas levas de imigrantes socialistas e anarquistas e pela crescente presença das mesmas nas classes populares. Alia-se à classe dominante, especialmente aos setores oligárquicos e presta-se de um lado a defender a sociedade da “ameaça” e de

outro lado “cimenta” o que a lei profana não conseguiria por si só: uma coesão e harmonização entre as partes.

Evidentemente, não considero correto afirmar a existência dessa volta, uma vez que a Igreja em momento algum abandonou o cenário político, mas acho correta a menção a uma atitude eminentemente conservadora da instituição que, nesse sentido, manteve seu alinhamento com as classes dominantes, embora seja reducionismo explicar tal alinhamento apenas a partir da necessidade de combater a “ameaça comunista” trazida por imigrantes. Mas o fato é que, principalmente a partir da década de 1920, o anticomunismo tornou-se uma temática dominante no pensamento católico brasileiro.

O comunismo chega a ser comparado a uma peste, conforme mencionado em uma declaração de Leão XIII, Damasco (1937, p. 31):

Ora, em seu todo o socialismo é taxativamente condenado pela Igreja, que o considera imoral, ou seja, contrário ao direito natural e à moral cristã. É uma como peste mortal, uma seita de homens que se esforçam, sob os mais variados disfarces, por levar a cabo o desígnio de destruir os alicerces da sociedade civil.

Nesse contexto, surge, também, o mito da infiltração comunista, tão presente no anticomunismo brasileiro em suas diversas variantes. Em relação a isso, Amoroso Lima (1936, p. 282) acentua: “De momento, o que há em relação à ameaça comunista e a sua transformação de ataque militar ou mesmo político, em infiltração pacífica e invisível. A tática da Revolução mudou”. Aqui, a metáfora da peste pode ser retomada, uma vez que essa também se infiltra, sendo invisível a sua propagação.

Amoroso Lima (1936, p. 285) também aborda o comunismo ao tentar descrever seu objetivo: “A ‘revolução’ que o comunismo procura trazer ao mundo não é uma simples reforma econômica. Sua pretensão é infinitamente maior. Ele deseja criar o novo homem, a nova sociedade, seccionando-os radicalmente do que até hoje tem

sido”. Por isso, inclusive, que, na perspectiva dos pensadores católicos — pelo sentido total da mudança por ele pretendida —, ele é considerado tão perigoso. Nas décadas de 1920 e 1930, por exemplo, o México foi descrito por esses pensadores como o exemplo terrível de um país devastado pela revolução e pela ameaça comunista, o que, mais uma vez, ocorreria com a Espanha na década de 1930, que seria igualmente tomada como exemplo.

Segundo Rodeghero (2006, p. 169), “o México e a Espanha ganharam lugar central nos argumentos católicos contra o comunismo durante a década de 1930”. Mas, no caso do México, esse lugar já lhe havia sido conferido na década anterior, conforme se percebe em artigo publicado em *A Ordem*, em 1926, por Hamilton Nogueira (*apud* RODRIGUES, 1981, p. 127): “O inominável vandalismo que se pratica atualmente no México contra os direitos mais santos e invioláveis da consciência humana deve ter abalado um pouco as convicções de otimistas e entusiastas da moderna democracia, filha legítima da Revolução”. Além disso, em artigo publicado no mesmo ano e na mesma revista, Perillo Gomes (*apud* RODRIGUES, 1981, p. 136) salienta:

Ele é uma demonstração da nossa tese de insanável oposição das duas expressões de Direito que se acham em conflito nos tempos atuais. Ele não tem nada de imprevisto nem de contrário aos princípios que dominam a mentalidade política do nosso tempo. Ele é o laicismo cumprido a rigor no seu desenvolvimento lógico e fatal.

O laicismo e a democracia levam, portanto, à revolução e ao caos, conforme salienta Rodeghero (2002, p. 482):

Aos poucos, a tríade Rússia, México e Espanha passou a figurar nas encíclicas papais que combatiam o comunismo, especialmente na *Divini Redemptoris*, de 1937. Esta encíclica trata dos casos de perseguição à Igreja, entendendo-os como uma

das conseqüências da aplicação da doutrina comunista, a qual seria difundida por meio da propaganda bem organizada e sedutora e teria seu caminho preparado pelo liberalismo.

Seguindo tal diretriz, Amoroso Lima (1935, p. 115) acentua: “O martírio da Igreja Católica no México tem sido uma das páginas mais dolorosas do Cristianismo nos tempos modernos”. E, em junho de 1937, a revista católica recifense *Fronteiras* (apud SILVA, 2010, p. 168) afirma: “Já por diversas vezes, temos chamado a atenção desta revista para a atitude satânica, incompreensível, que alguns padres apóstatas e católicos, os ‘comunizantes’ católicos de esquerda, tomaram defendendo os legalistas espanhóis”.

Dessa forma, assim como já havia ocorrido durante a República Velha, o anticomunismo foi um dos principais fatores que cimentaram, ao longo da década de 1930, a aliança entre a Igreja e o governo, irmanados em torno de uma preocupação comum, conforme Lenharo (1986, p. 190) assinala: “Já em 1937, enquanto o regime preparava nos seus porões o plano Cohen, a Igreja lança uma Carta Pastoral aos católicos do país, toda ela centrada na luta contra o comunismo, abrindo legitimidade moral para o golpe”. E a Igreja afirmou, por diversas vezes no período, tal preocupação, com Enders (2009, p. 240), por exemplo, salientando em relação à inauguração do Cristo Redentor:

Por ocasião da benção da estátua, dom João Becker, bispo de Porto Alegre, descreve o Corcovado como “o altar da Pátria” e a estátua como uma lembrança de que “Cristo deverá ser o Redentor da Nação, neste momento difícil que atravessamos”. Por meio de suas palavras, a Igreja do Brasil denuncia os perigos de que são portadoras uma “sociologia inimiga de Deus e uma política agnóstica”, e afirma que “só Cristo pode pacificar”.

Além disso, mesmo findo o Estado Novo, tal preocupação continuou a nortear ações concretas, conforme expressa Farias (2004, p. 62):

Em julho de 1946, houve no dia 27 uma grande concentração operária na Penha, promovida pelo padre Sabóia de Medeiros S. J., dirigente eclesiástico do Serviço de Ação Social, em combinação com o vigário da paróquia. O objetivo era combater a propaganda comunista. Tal concentração foi precedida de diversas pequenas concentrações no bairro, realizadas pelo mesmo líder operário.

Testemunho similar percebe-se quando, em 1945, Caio Prado Júnior (*apud* IUMATTI, 1998, p. 147) anota em seu diário, mencionando o Arcebispo D. Carmelo de Vasconcelos Mota:

Todos os partidos, salvo o Comunista, tinham programas aceitáveis pelos Católicos. Para dar exemplo da posição da Igreja, o Arcebispo citou o “partido que apoia o brig. Eduardo Gomes”; palmas receberam este nome; o Arcebispo sorriu, e declarou que a Liga estava acima de partidos, e que citara o nome do Brigadeiro unicamente como “exemplo”... Mas evidentemente o Arcebispo indicou a candidatura de Eduardo Gomes.

Aprofundando-se na temática, as origens históricas do comunismo são descritas por Athayde (1932a, p. 107):

O comunismo, civilização radicalmente anticristã, vem realizar todos os erros esboçados apenas nas civilizações anteriores, desde que o ocidente começou, pela Reforma Luterana e depois pelo racionalismo do século XVIII, a desagregar toda a unidade que a Igreja e o Estado medieval haviam começado apenas a realizar.

Transparece nesse texto uma certa nostalgia por uma unidade medieval perdida, embora Amoroso Lima (1930, p. 104) saliente: “O cristianismo é um dos grandes elementos da Idade Média, como

ainda o é, se bem que em grau transitoriamente muito menor, do mundo moderno. Mas é tão independente dela como deste”.

O comunismo surge, portanto, a partir de um processo de desagregação iniciado com a Reforma, mas é o capitalismo, na perspectiva dos pensadores católicos, principalmente na perspectiva de Alceu Amoroso Lima, o seu principal criador. O comunismo, para o autor, mais que se opor ao capitalismo, o complementa (1930, p. 280): “A *decadência da sacralidade*, que no mundo econômico se iniciara francamente com o domínio do capitalismo, vem completar-se integralmente no domínio do socialismo comunista”.

Quanto a isso, Athayde (19-- , p. 232) ainda afirma:

O comunismo não vem negar os fundamentos do capitalismo e sim apenas os seus métodos. Não vem repudiar a obra de mecanização da vida moderna, iniciada pelo capitalismo, e sim completa-la. Não vem negar que a economia seja a base principal de todas as civilizações, mas, ao contrário, sustentar que a economia é a base única de todas as civilizações.

Além disso, ele ainda salienta, na mesma obra (19-- , p. 234):

O erro comunista não é mais do que a dedução lógica e necessária do erro capitalista. E ambos se confundem na mesma linha de evolução do economismo puro em sua marcha inexorável para a subordinação de todos os valores do espírito aos elementos da matéria.

Isso dá-se de tal forma que, na obra do autor, são antes as contiguidades que as diferenças entre ambos os sistemas que são assinaladas, sendo traçada por ele uma evolução histórica em relação à qual Morais (1985, p. 64) acentua: “Amoroso Lima vê o marxismo como um novo expediente de entrega do domínio social ao mais forte; apenas esse mais forte que um dia foi o senhor feudal, que ontem foi o burguês endinheirado, logo passaria a ser o proletário”. Efetivamente, percebe-se que Amoroso Lima (1947, p. 236) salienta:

“Naquele tempo foi a Nobreza que se recolheu aos bastidores para deixar entrar a Burguesia. Hoje é a Burguesia que se retira para ceder o posto de comando ao Proletariado”.

Agora, deixando de lado essa ótica das similaridades entre os sistemas, também é possível perceber uma preferência do autor pelo comunismo ao socialismo, uma vez que esse é ignorado enquanto alternativa entre o comunismo e o cristianismo, conforme texto publicado em 1929 (LIMA, 1969, p. 25):

Francamente, eu vejo em minha frente infinitas soluções parciais para os problemas do mundo, mas só vejo duas Causas que possam realmente encher toda uma vida, solicitar todo o nosso espírito, arrancar-nos enfim das seduções do sibaritismo, da indiferença ou do egoísmo: o *Comunismo* ou o *Catolicismo*.

Antes disso ainda, Athayde (1932b, p. 6) inclusive afirmava:

É sempre a contradição latente da filosofia burguesa da vida, que pretende combater, ao mesmo tempo o cristianismo e o comunismo, o que é um contrassenso, pois a única esperança de defesa contra o materialismo político e econômico integral é a volta à concepção católica de vida.

Contudo, apesar dessa aparente preferência, no mesmo texto já se percebe um esboço de aproximação desse socialismo (1932b, p. 195):

O perigo do socialismo está em que, começa pela ordem econômica e vai levar a sua concepção anti-pessoal, anti-moral, puramente técnica e material às outras ordens da vida humana, esclerosando os domínios, não apenas da vida material, mas da vida moral e espiritual. Esse é o grande mal do socialismo e não o seu ideal de justiça econômica, que é o mesmo do cristianismo.

Posteriormente, essa aproximação se desenvolve, conforme o autor afirma (1947, p. 137):

Hoje, o socialismo vitorioso começa a receber a herança do capitalismo moribundo, como não podia deixar de ser. E a sua divisão entre correntes socialistas moderadas, inteligentes, abertas ao espírito, humanas, e correntes socialistas totalitárias, desumanas, antiliberais e anticristãs, — é a consequência necessária de sua vitória.

Percebe-se aqui que há uma evolução no pensamento do autor, que parte de um anticomunismo sem nuances para a condenação do tipo de anticomunismo que ele um dia compartilhou, sem que, em momento algum, ele próprio deixe de condenar o comunismo. Assim, no texto que representa o momento fundamental dessa virada, ele (1947, p. 31) acentua:

O medo dos comunistas é uma das forças mais anti-sociais dos nossos tempos. O comunismo é a plenitude do capitalismo. De modo que a realização histórica do comunismo é apenas uma consequência da nossa aliança, de espirituais e de intelectuais, com o capitalismo.

Assim, perante a nova realidade geopolítica que se formara, o autor (1947, p. 254) define qual deve ser o posicionamento a ser adotado pelos católicos:

Impedir, pois, que o materialismo ou que o politicismo pragmático se apoderem da ascensão do trabalho, para se aproveitarem dessa força social imensa como mola de um dos totalitarismos em luta, é uma tarefa tão urgente como impedir que se confunda o cristianismo e a civilização cristã com a ditadura do Dinheiro, que é a alma do bloco plutocrático-ianquista, que se opõe ao bloco proletário-soviético.

É possível perceber que o livro do qual essas citações foram retiradas, *O problema do trabalho (Ensaio de filosofia econômica)*, que fora publicado em 1947, é a obra na qual Alceu Amoroso Lima abandona a condenação estrita do socialismo (mas não do comunismo)

e postula a necessidade de criação do que ele chama de socialismo cristão. Quanto a isso, o autor (1947, p. 25) justifica tal mudança:

Por educação, por hábito, por uma falsa visão da *permanência* dos valores místicos ou da estabilidade da Igreja, facilmente se conclui que a religião se prende, necessariamente, a tudo que seja elemento conservador na ordem social. Daí essa confusão, tão trágica como frequente, entre espírito religioso e espírito conservador.

Apesar disso, a incompatibilidade radical entre o cristianismo e o comunismo permanece sendo enfatizada, mesmo após essa aproximação (LIMA, 1947, p. 163): “O catolicismo é uma concepção total da vida, como o comunismo. Daí serem essas, no mundo moderno, as duas grandes forças em choque, quando consideramos os problemas atuais em suas raízes”. Além disso, a incompatibilidade entre cristianismo e socialismo é nuançada, quando ele salienta (1947, p. 152):

Podemos falar em *século socialista* sem negar a variedade que ainda existe nas formas de organização econômica. E sem nos esquecermos de que a incompatibilidade da doutrina da Igreja com o socialismo é apenas no terreno da filosofia da vida. É do *socialismo materialista* que a Igreja se separa radicalmente. O que ela combate não é a socialização dos meios de produção.

Entretanto, ao desenvolver esse raciocínio, percebe-se uma espécie de concessão por parte do autor (1947, p. 153):

Desde que o socialismo não seja compulsoriamente ateu e totalitário, isto é, exclua os valores supremos da vida que a Igreja representa, Deus e a liberdade humana, é um sistema econômico como outro qualquer, cujas vantagens ou cujos defeitos só a *prática* poderá demonstrar.

A partir disso, agora é a compatibilidade entre o cristianismo e o socialismo que é enfatizada, quando ele (1947, p. 167) escreve:

Nem a concentração do trabalho numa única classe social, nem o monopólio do trabalho como único valor social, segundo a filosofia social marxista. E sim a sua *proporcionalidade* e *generalização* por todos os membros da comunidade, numa distribuição ordenada de funções parciais igualmente dignas e todas complementares.

Percebe-se que ele dá, assim, uma evidente guinada à esquerda em sua trajetória, seguindo, a partir daí, um novo percurso, em uma mudança de rumo que iria se aprofundar nas décadas seguintes, mas que já não faz parte do escopo temático do presente trabalho.

Retomando o tal socialismo cristão abordado por Amoroso Lima, Vieira (2007, p. 470) acentua:

Em círculos restritos apareceu também, pela primeira vez, a teoria de um hipotético “socialismo cristão”. Um dos primeiros testemunhos que se conhece alinhado com tal novidade é o pronunciamento de Monsenhor Eurípedes Calmon Nogueira, que na Igreja de São Pedro, no Rio de Janeiro, em 1915, fez uma distinção entre socialismo cristão e socialismo pagão.

Essa ideia trata-se, portanto, de um conceito de longo percurso, já desenvolvido no século XIX por autores como Lammenais e Saint-Simon. Com isso, evidencia-se que se inicia toda uma nova etapa do pensamento católico brasileiro.

Modernidade, revolução e trabalho

A modernidade é vista pelos pensadores católicos em geral de forma essencialmente crítica, embora Amoroso Lima (1938, p. 139) acentue:

É dos sintomas mais característicos das épocas de hipertrofia da modernidade, como a nossa, esse de converter o conceito de moderno em juízo de apreciação qualitativa. Ora, nem o mo-

derno é por natureza bom ou mau, nem bom ou mau é, por natureza, o não-moderno ou o anti-moderno.

Deve-se ter em vista, contudo, que o mesmo Amoroso Lima, conforme Morais (1985, p. 151), também apresenta resistências quanto à ideia de modernidade: “À medida que lemos os primeiros artigos de Alceu sobre universidade, encontramos sua irritação ante o culto do *moderno* pelo *moderno*, de um moderno que não se critica porque põe a modernidade como um fim em si mesma”. Essa hostilidade do autor perante as novidades que ele identifica na modernidade é expressada no seguinte trecho (LIMA, 1936, p. 219): “Tudo o que corre mundo hoje em dia com o nome de moral moderna, de eugenia, de pedagogia nova, etc., é sobretudo, se não exclusivamente, uma exacerbação da ‘vida’ e da sua moralidade estranha, oposta ou mesmo hostil a ‘pensamento’”.

Percebe-se, portanto, que, para o autor, a modernidade é associada ao desaparecimento de valores e à perda de respeito, conforme ele assinala (LIMA, 1943, p. 259): “Tanto o homem antigo, pagão como cristão, possuía a virtude do respeito em grau muito mais eminente que o homem moderno, que fez da irreverência, da grosseria, do desrespeito, um sinal de superioridade e de independência”.

Quanto a isso, Franca (1943, p. 289) acentua: “O homem moderno não crê no valor do homem. Poderá parecer paradoxo a afirmação: é a expressão sincera de uma verdade”. Tal afirmação pode ser percebida como paradoxal, de fato, quando constatamos ser a modernidade, na perspectiva dos pensadores católicos, fruto da definição do homem como centro do universo, o que Amoroso Lima (1935, p. 28) assinala:

O homem se fez o centro do universo. Divinizou seu próprio espírito. Criou civilizações inspiradas nesse deslocamento da razão de ser das coisas. E as arrastou à ruína, preparando-se para com

ele inspirar as novas formas sociais, por uma maneira ainda mais desastrosa e exclusiva.

O autor ainda acentua (LIMA, 1936, p. 68): “O mundo moderno é fácil para os que aceitam a sua filosofia homocêntrica da vida”. Mas é essa filosofia, para ele, que desvaloriza o ser humano, ao negar a sua transcendência, ou seja, a sua dimensão espiritual e religiosa. Inclusive, Amoroso Lima ainda vai além, ao afirmar que a modernidade nega o próprio indivíduo (LIMA, 1930, p. 470): “A sociedade voltou-se de tal modo contra o indivíduo, que o dissolveu inteiramente nela e o dissociou inteiramente em si. O homem se tornou apenas um ponto de passagem neutro, das forças cegas e impessoais que o impelem para o nada”.

A modernidade é criticada por ele também por essa ser, como ele constata, um processo histórico que possui a secularização em seu cerne (LIMA, 1930, p. 179): “todo o processo de sacralismo decrescente e de crescente economicismo, de que morreu a Grécia, de que Roma ia morrer e de que nós outros, também, estamos mortalmente feridos”. E salienta (LIMA, 1930, p. 95): “O neo-paganismo moderno, de uma sociedade que há três séculos vem tentando eliminar de si toda a tradição e a doutrina cristã que a formou. Está levando o nosso mundo de hoje a uma sorte análoga à do fim do paganismo”.

Como se percebe, a Igreja, no decorrer desse processo, perde seu espaço no âmbito da modernidade, gerando uma situação de hostilidade entre instituição e processo histórico, conforme Athayde (1932a, p. 125) acentua:

O mundo moderno repudiou a Igreja. Ora, servilizando-a ao Estado, como nos países protestantes. Ora, desconhecendo-a e tentando organizar toda a vida social, como se a religião fosse apenas um problema de vida interior, como diariamente vemos alegado.

Assim, o autor conclui que o mundo moderno se torna surdo aos apelos da Igreja (ATHAYDE, 1932a, p. 112): “O mundo moderno não quer escutar a voz da Igreja. Por mais que as advertências venham de Roma, por mais que o Vigário de Cristo clame”.

A partir disso, o autor associa a emergência e o triunfo da modernidade ao contexto de um mundo em crise: para ele, era precisamente por ser moderno que o mundo estava em crise, concluindo que a solução poderia vir apenas da Igreja, ou seja, de uma instituição que vivia à margem da modernidade e que foi negada por ela. Dessa forma, apenas renegando quem renegou a Igreja, ou seja, a modernidade, o mundo poderia reencontrar a unidade perdida, deixando de ser moderno no processo. Percebe-se esse raciocínio (de que apenas o abandono da modernidade enquanto solução é factível) no trecho que segue, escrito após o fim da Segunda Guerra Mundial (LIMA, 1947, p. 101): “A civilização moderna está em crise porque perdeu a unidade. Os salvadores totalitários tentam curá-la pelo restabelecimento da uma unidade forçada, de fora para dentro, pela violência, pelo molde, pelo Estado ou pela Revolução monista e ditatorial”.

Treze anos antes disso, o autor (1934, p. 242) também já salientava: “Nossa civilização é uma casa em ruínas. E se hoje tudo nela se sente penetrado da mesma angústia, da mesma insegurança, da mesma incerteza do futuro”. Na mesma obra, afirmava ainda (LIMA, 1934, p. 263): “Nunca o apelo das negações foi tão insinuante como hoje em dia. De todas as partes nos chega a voz da destruição”.

Sobre essa perspectiva, Figueiredo (1922, p. 159), tutor de Amoroso Lima, apresentaria, alguns anos antes, uma esperança quanto a uma reação espiritualista:

Pascal e a sua angústia são o elemento que mais vivamente agita a consciência contemporânea, sendo causa de primeira ordem,

não só da reação espiritualista que vai estrangulando o materialismo moderno, mas também da já tão notada renascença, senão católica de um a outro extremo, pelo menos, cristã, entre as camadas intelectuais superiores, em todo o Ocidente.

Sobre essa esperança de uma revolução espiritual, Figueiredo ainda afirmaria, alguns anos depois (1925, p. 15):

O sentido em que se faz, os princípios que a orientam, é que lhe dão fisionomia moral. E os princípios morais católicos não só imensamente a restringem, como a fazem quase desnecessária em qualquer manifestação violenta, pois a verdade é que a atividade espiritual do católico pode ser considerada uma permanente revolução contra o domínio tirânico da natureza decaída, isto é, da preponderância do instinto e da razão.

Com base nesses trechos, percebe-se que ambos os autores acreditam em um renascimento espiritual, sendo que, no caso de Amoroso Lima, isso é ainda mais intenso, uma vez que essa é a única renascença possível para ele.

Os conceitos de desenvolvimento histórico elaborados por ambos os autores também apresentam fortes semelhanças entre si. No caso de Figueiredo (1922, p. 135), ele acentua: “A palavra da autoridade é o único critério válido em questões históricas”. Para ele, a validação da análise histórica depende, portanto, não do conhecimento desenvolvido pelos historiadores, mas da chancela da autoridade, ou seja, da Igreja. Athayde (19-- , p. 77) chega a conclusão semelhante, quando afirma: “A ideia de progresso é uma das muitas que só poderão encontrar uma apreciação justa de seu valor relativo, quando o homem se compenetrar de novo na hierarquia essencial dos valores naturais e sobrenaturais”. Para o autor, portanto, o progresso humano apenas pode ser validado e compreendido a partir de valores sobrenaturais, que, no caso, apenas podem ser os valores

católicos. Dessa forma, novamente, o argumento da autoridade se torna preponderante.

A partir desse raciocínio, torna-se válida a conclusão de Lafetá (2000, p. 106), quando este acentua em relação a Amoroso Lima: “Opondo-se aos movimentos revolucionários, desejando a retomada da tradição em que se baseia a cultura nacional, demonstra simultaneamente reconhecer a importância da história e não compreender seu desenvolvimento”. Assim como a propagação do comunismo é descrita como semelhante à propagação da peste, também a descrição da revolução toma como base a mesma analogia, quando Athayde (19-- , p. 177) afirma: “O dever dos governos conscientes é estabelecer a profilaxia da revolução como organizam a profilaxia das moléstias contagiosas. Pois a revolução é a mais grave das moléstias contagiosas”.

Aqui, Alceu Amoroso Lima segue estritamente o legado intelectual de Jackson de Figueiredo, que vê a revolução como uma catástrofe perante a qual qualquer meio de defesa é válido e necessário, sendo, para ele, a manutenção da ordem o principal meio de contenção da vaga revolucionária. Sobre isso, Hamilton Nogueira (JACKSON..., 1929, p. 126) salienta a respeito de Figueiredo:

É ele o defensor por excelência do partido da ordem. A Revolução, satânica nos seus princípios, nos seus meios e nos seus fins, não pode conciliar-se com os princípios diretores da Civilização Cristã, nem dar aos povos os bens naturais que lhes deve garantir o governo temporal.

Igualmente, Sérgio Buarque de Holanda (JACKSON..., 1929, p. 148) também afirma a respeito do autor: “Em traços ligeiros, sua atitude espiritual poderia ser definida como um esforço tenaz e consciente para a afirmação da ordem e para a exaltação do bom senso”.

Com base nisso, é possível concluir que cabe aos governantes, portanto, a defesa da ordem perante os arautos da revolução, e que cabe aos católicos a defesa dos governantes perante esses arautos, sendo condenada pelo autor qualquer forma de rebelião política, exatamente por essa confrontar a ordem constituída. Deve ser por isso que ele apoiou o governo de Artur Bernardes em oposição aos tenentes insurgentes e seus aliados, e que certamente condenaria a revolução de 1930 (como Amoroso Lima a condenou). Sobre isso, Figueiredo (1925, p. 65) acentua:

A política republicana está entre nós na era das grandes here-
sias, É necessário que ela se defenda também na ordem do espí-
rito. Ou ela se mostra capaz de demonstrar o mal da Revolução
em si mesma ou ela se mostra capaz de derrotar a Revolução no
domínio propriamente educativo, ou, certamente, será destru-
ída, e da maneira mais triste, porque pelas suas próprias mãos.

De forma similar, o autor (1924, p. 49) condena a Revolução Soviética: “As erosões continuaram, os desastres ainda hoje se repe-
tem, todos como consequência do dilúvio de ódios satânicos, que foi,
em suma, a Revolução”. A revolução, portanto, ganha uma dimensão
satânica, o que é complementado por Athayde (1932c, p. 101), que
dá também uma expressão de punição divina, ao assinalar:

No caso de uma revolução triunfante, mesmo injusta, é preciso
ver nela uma punição da Providência Divina contra os nossos
erros e pecados, extraíndo-se dela tudo o que possa concorrer
para melhorar moralmente os homens e socialmente as nações.

Por fim, a revolução é ainda descrita nestes termos por Sobral
Pinto (1932, p. 213), que segue lógica similar:

Violência, soberania do fim, esmagamento das minorias, ruina
da liberdade, ódio da religião, desprezo das leis, dos direitos,
aniquilamento das constituições, guerra nas ruas, anarquia geral;

depois a ditadura, a centralização absoluta, a repressão universal: certamente, eis o objeto, objeto formidável, objeto histórico, que vimos com os nossos olhos, e mais de uma vez, e em muitos países, e que merece ter um nome. Seu nome é a Revolução.

Consecutivamente, lê-se expressão demoníaca, punição divina, violência absoluta: a revolução, portanto, sob a perspectiva dos pensadores católicos, é o mal em si. Nesse contexto, Amoroso Lima (1935, p. 18) salienta a relação entre a revolução e a contemporaneidade:

A Revolução e o espírito revolucionário marcaram decisivamente o espírito do nosso tempo, comunicando-lhe o sentimento da violência, que em tudo predomina e, particularmente, a convicção da precariedade de todas as construções sociais, e a possibilidade que tem o homem de modificar as instituições.

Dessa forma, assim como ele situa as origens do comunismo na Reforma e no Iluminismo, ele define a Revolução Francesa como o ponto de partida das revoluções contemporâneas e, mais especificamente, da Revolução Soviética. Identificando-se claramente com tal corrente, o autor (LIMA, 1935, p. 123) define a contrarrevolução como “a corrente histórica, política e ideológica dos que consideram a Revolução Francesa como um erro fatal e como a insurreição sucedida contra as grandes verdades mantenedoras da ordem e da paz”. Em outro momento, Athayde (1932a, p. 24) ainda acentua:

O distracto social com que a revolução russa procura destruir violentamente a ordem burguesa e liberal, arrastando na onda os direitos da lei natural e da lei divina, é uma consequência necessária do contrato social com que a Revolução Francesa destruiu não apenas o falso regime feudal moribundo, o que seria um bem, mas também a ordem social cristã, o que foi um desastre.

Fazendo isso, ele situa-se na corrente do conservadorismo francês, que tem em Burke, a partir de sua análise da Revolução Francesa, o seu fundador.

Avançando em direção ao último subtópico deste subcapítulo, a encíclica *Rerum Novarum*, publicada em 1891 por Leão XIII, pode ser considerada o ponto de partida da preocupação efetiva da Igreja com a classe operária. Nela, a instituição manifesta sua preocupação com as condições de trabalho e sua respectiva degradação, e com as causas dos conflitos sociais decorrentes desse processo de degradação:

O século passado destruiu, sem as substituir por coisa alguma, as corporações antigas, que eram para eles uma proteção; os princípios e o sentimento religioso desapareceram das leis e das instituições públicas, e assim, pouco a pouco, os trabalhadores, isolados e sem defesa, têm-se visto, com o decorrer do tempo, entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça duma concorrência desenfreada.

A “solução socialista”, por outro lado, é condenada:

Mas semelhante teoria, longe de ser capaz de pôr termo ao conflito, prejudicaria o operário se fosse posta em prática. Pelo contrário, é sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social.

E lemos, ainda, em relação ao comunismo:

Mas, além da injustiça do seu sistema, veem-se bem todas as suas funestas consequências, a perturbação em todas as classes da sociedade, uma odiosa e insuportável servidão para todos os cidadãos, porta aberta a todas as invejas, a todos os descontentamentos, a todas as discórdias; o talento e a habilidade privados dos seus estímulos, e, como consequência necessária, as riquezas estancadas na sua fonte; enfim, em lugar dessa igualdade tão sonhada, a igualdade na nudez, na indigência e na miséria.

É defendida, por fim, a criação de “associações operárias católicas”, conforme lemos: “É altamente louvável o zelo de grande número dos nossos, que, conhecendo perfeitamente as necessidades

da hora presente, sondam cuidadosamente o terreno, para aí descobrirem uma vereda honesta que conduz à reabilitação da classe operária”. Lemos, ainda, em relação ao Estado:

Proteja o Estado estas sociedades fundadas segundo o direito; mas não se intrometa no seu governo interior e não toque nas molas íntimas que lhes dão vida; pois o movimento vital procede essencialmente dum princípio interno, e extingue-se facilmente sob a ação duma causa externa.

Já quanto ao governo das cooperações, lemos:

Tudo quanto se pode dizer em geral é que se deve tomar como regra universal e constante o organizar e governar por tal forma as cooperações que proporcionem a cada um dos seus membros os meios aptos para lhes fazerem atingir, pelo caminho mais cómodo e mais curto, o fim que eles se propõem, e que consiste no maior aumento possível dos bens do corpo, do espírito e da fortuna.

Por fim, definindo a caridade como a “solução definitiva”, a encíclica propõe:

Façam os governantes uso da autoridade protetora das leis e das instituições; lembrem-se os ricos e os patrões dos seus deveres; tratem os operários, cuja sorte está em jogo, dos seus interesses pelas vias legítimas; e, visto que só a religião, como dissemos no princípio, é capaz de arrancar o mal pela raiz, lembrem-se todos de que a primeira coisa a fazer é a restauração dos costumes cristãos, sem os quais os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados.

Em relação ao contexto brasileiro, Farias (1998, p. 184) acen-tua: “As orientações da encíclica *Rerum Novarum* não encontraram no Brasil imediata aplicação no que se refere à organização do operariado, apesar das pregações do Padre Júlio Maria, de maior aproximação entre a Igreja Católica e o povo”. Mas, em que pese a afirma-

tiva do autor, o processo de organização do operariado por parte dos católicos teve início nos primeiros anos do século XX, com Miranda (1996, p. 30) salientando: “No ano de 1902 realizou-se o I Congresso Católico Pernambucano, onde estudou-se temas como: a organização cristã e de indústria ou Fábricas isoladas. A Solução Socialista e a Solução Cristã; e a Organização Operária Cristã na Agricultura”.

Os católicos criaram ainda, ao longo da República Velha, centros e confederações operárias que seguiram, em linhas gerais, as diretrizes definidas por Leão XIII, e que seguiram lógicas de organização, reivindicação e conservadorismo. A partir deles, os católicos atuaram com o objetivo de organizar os operários em prol de melhores condições de trabalho, mas também atuaram com o objetivo de barrar o avanço de organizações e de ativistas comunistas ou anarquistas no seio do operariado. Em relação a essas organizações, Simão (1966, p. 116) acentua:

Os centros operários católicos, a partir de 1917 passaram também a solicitar melhorias nas condições de trabalho, mas através de acordos pacíficos com o patronato e da aprovação de leis sobre a matéria rejeitando a técnica dos conflitos coletivos de trabalho”.

Em relação a elas, ainda, Dutra (1988, p. 156) também salienta: “A 28 de setembro de 1919, foi fundada em Belo Horizonte a Confederação Católica do Trabalho. Típica representante do sindicalismo cristão, a Confederação inspirava-se na encíclica papal *Rerum Novarum* (1891) do papa Leão XIII”. Em relação à Confederação, o autor afirma (1988, 9. 161): “Sua ação desenvolveu-se centrada basicamente em dois pontos: a luta por direitos trabalhistas e melhoria de condições de vida dos operários, de um lado e a luta contra a disseminação das ideias socialistas no meio operário, de outro”.

Já na década de 1930, sob orientação de leigos e sacerdotes, surgem os Círculos Operários, a partir dos quais nasceu o circulismo, movimento criado pela Igreja e organizado em torno desses círculos, que se expandiram nos anos 1930, a partir do Rio Grande do Sul, e que chegaram a abarcar todo o país, contando sempre com o apoio e incentivo de Getúlio Vargas. Seus sócios não eram necessariamente católicos, e esses círculos não eram organizações de direito canônico, mas se percebe a expressão da influência do clero, por exemplo, no direito de veto do assistente eclesiástico a qualquer política adotada pelo círculo.

Quanto a esse movimento, Vargas (*apud* FIGUEIREDO, 2001, p. 160) define-o, em discurso pronunciado no 3^a Congresso dos Círculos Operários, em 1940, como “um movimento construtivo e um trabalho de colaboração com o governo. Naturalmente, encontrareis de minha parte sempre toda boa vontade”. Já ao abordar o desenvolvimento desse movimento, Rodrigues (1968, p. 23) descreve:

Em 1932, sob a influência do Padre Leopoldo Brentano, S. J., funda-se em Pelotas o primeiro Círculo Operário Católico e se dá início ao movimento circulista, até que, em 1937, funda-se no Rio de Janeiro a Confederação Nacional dos Operários Católicos que, em 1940, abrangia 142 círculos em todo o Brasil, com cerca de 150 000 sócios.

Os Círculos Operários seguiram, em linhas gerais, as diretrizes adotadas pelos Centros e Confederações Católicas criados durante a República Velha, que foram inspirados, por sua vez, na *Rerum Novarum*, para atuar conscientemente como barreira à atuação dos comunistas — ou de quem era visto como tal — no meio operário. Dessa forma, no “Documento do Episcopado Brasileiro a Getúlio Vargas, encaminhado em anexo às conclusões do Congresso Nacional do Cristo Redentor, datado de 12/10/1931” (*apud* BONAVIDES; AMARAL, 1996, v. IV, p. 204), lemos:

Considerando que só o sindicalismo cristão e não o sindicalismo neutro, pode opor hoje em dia uma barreira eficaz ao sindicalismo materialista, e que neste ponto mais que em qualquer outro, o mundo moderno tem de optar, queira ou não, pelo Cristo ou pelo Anticristo, pois a era das acomodações terminou.

Esses círculos privilegiaram, igualmente, a conciliação em detrimento do conflito, com o “sindicalismo cristão” sendo descrito por Athayde (1932a, p. 43):

É um sindicalismo de *organização*. E também de *colaboração*, pois visa aproximar as várias classes sociais divididas pela anarquia do capitalismo democrático. Da *colaboração* das classes e profissões *organizadas*, segundo a nossa concepção, é que podem nascer a paz e o progresso social.

Em relação às classes sociais ainda, Athayde (19---, p. 119) acentua:

Estas devem colaborar entre si, nem se devorando reciprocamente, como querem os socialistas, nem concorrendo extenuadamente entre si, como desejam os liberais. E a cooperação das classes, axioma da sociologia cristã, só pode ser operada pela intervenção do Estado.

Por fim, em momento algum os Círculos Operários questionaram a legitimidade das autoridades constituídas, buscando sempre, pelo contrário, atuar em consonância com elas, e exercer um trabalho de sentido assistencialista e espiritual, o que dá um caráter eminentemente religioso às suas atividades. Em relação a essa consonância com o regime, Paranhos (1999, p. 157) salienta:

O culto a imagens religiosas, combinado com o estímulo à devoção a Vargas, passou a ser corriqueiro durante o Estado Novo. Vargas e Cristo Crucificado dividirão as paredes das sedes dos Círculos Operários católicos. A imagem de Cristo, por sugestão do arcebispo de São Paulo à FIESP, será entronizada em fábricas paulistas como símbolo da santificação do trabalho.

Em relação ao Sergipe especificamente, por exemplo, Dantas (1983, p. 137) assinala:

Quando rebentou a Intentona comunista em novembro de 1935, a direção do *Círculo Católico Operário* enviou entusiástica moção de solidariedade ao governador, pela colaboração com os altos poderes da república. E em sintonia com as autoridades constituídas, o dirigente desse órgão permanecerá em todos os momentos seguintes, chegando até a confessar confiança em melhores dias para o Brasil, por ocasião da promulgação da carta de 1937, precedida do golpe de estado.

Apesar de seu impacto, o caráter limitado da atuação do sindicalismo cristão, pelo menos nos anos iniciais do regime, é salientado por Antunes (1982, p. 112), que afirma, em relação ao início da década de 1930:

A atuação dos católicos no seio do movimento sindical parece restrita neste período, tendo investido sua influência na Assembleia Constituinte, visando conquistar a pluralidade sindical. É o que se depreende da pesquisa junto ao semanário católico popular *O operário*; “O Centro Operário tem-se desdobrado ultimamente, poupando esforços na preparação dos elementos que formarão os sindicatos católicos, logo que se publique a lei que venha regular a pluralidade sindical, aprovada na Constituinte”.

Retornando ao caso de Alceu Amoroso Lima, esse sempre buscou salientar a importância do operariado na sociedade contemporânea, ressaltando a importância fundamental que os católicos deveriam conferir a essa classe social, devendo atuar junto a ela. Na perspectiva dele, isso se dá por essa ser a classe mais perigosa de todas, ou seja, a mais suscetível de ser influenciada pelo comunismo e, conseqüentemente, de levar adiante a tão temida revolução. Tal preocupação, portanto, sem deixar de ser necessariamente baseada em princípios cristãos e motivada por esses, é essencialmente con-

servadora. É possível perceber essa importância dada pelo autor no trecho que segue (LIMA, 1935, p. 25):

A ascensão social do proletariado, expressa pela sua cultura, pela sua liberdade econômica, pelo seu bem estar maior e segurança de vida, pela sua participação no governo político e econômico da sociedade, é fenômeno essencial da Idade Nova em gestação.

Ele ainda salienta qual deve ser o objetivo a ser alcançado a partir dessa atuação (LIMA, 1935, p. 131): “Queremos ‘desproletarizar’ o operariado, arrancando-lhe à condição servil em que vive e tornando-o capaz da plena expansão de sua dignidade pessoal, e não ‘proletarizar’ a sociedade, como quer a falsa justiça social do socialismo comunista”. Nesse contexto, a alternativa proposta por ele é um retorno à corporação (LIMA, 1935, p. 147): “O corporatismo é uma nova fórmula social que na Idade Média se realizou de certo modo e que volta agora à baila, em novos moldes, como resultado da falência dos dois polos contrários e iguais — o individualismo e o socialismo”. Por fim, o autor salienta (1935, p. 253): “A Igreja representa o protótipo da corporação. Ela existe, primeiramente, ‘antes do Estado’. O autor ainda destaca o sentido revolucionário do trabalho no mundo moderno (LIMA, 1947, p. 30):

O Trabalho está sendo o espantinho do mundo moderno. Como ele representa, de fato, uma revolução social, e o aparecimento de uma nova classe, até a pouco desconsiderada e servil, a consciência pesada das classes burguesas ou a timidez das classes espirituais ou intelectuais, criaram um ambiente de pânico generalizado que é o menos propício para as soluções justas e equilibradas.

Tais soluções, para o autor, passam pela justiça social, embora ele (LIMA, 1946b, v. II, p. 108) também afirme:

Nas famílias onde a retribuição do trabalho não estiver à altura das necessidades do lar, é inútil intentar uma ação católica doméstica com qualquer probabilidade de êxito. Pugnar, portanto, pela justiça social é uma condição preliminar para a ação católica doméstica.

Por fim, Amoroso Lima (1947, p. 112) ainda enfatiza o sentido cristão do trabalho, indicando que a valorização cristã do trabalho é a solução que deve ser aplicada:

O trabalho, em vez de ser um acidente, como nas sociedades primitivas, em vez de ser um desprimor, como nas sociedades pagãs evoluídas, passa a ser – em uma sociedade cuja lei natural foi restaurada pela morte e pela ressurreição de Cristo, – a expressão do que há de mais nobre, de mais alto, de mais perfeito no homem e na sociedade.

CAPÍTULO 4

A IDENTIDADE NACIONAL E O PODER

Moral, tradição e identidade nacional

Como já foi possível concluir anteriormente, a religião é pensada por Jackson de Figueiredo a partir de uma rígida dualidade entre o bem e o mal, de forma que, na sociedade, qualquer força que ele considere oposta ao cristianismo é inflexivelmente associada ao mal. Essa dualidade fica nítida quando Perilo Gomes (JACKSON..., 1929, p. 84) menciona a seguinte afirmativa de Figueiredo: “Quem crê no Deus criador do Cristianismo, crê no demônio, crê no inferno e nas forças sobrenaturais do inferno”. Nesse contexto, é possível concluir que, para o autor, quem se opõe ao cristianismo representa essas forças, não havendo meio-termo possível.

Há, portanto, um combate permanente a ser travado contra o mal, sendo a própria vida do cristão pensada em termos de uma luta, conforme Figueiredo (1924, p. 91) acentua: “A vida para o cristão é realmente uma eterna crise, um combate em que a derrota custa mais do que a morte”. Para ele (1922, p. 130), a vida também é pensada em termos de sofrimento e culpa: “Conhecerno-nos a nós

mesmos é sabermo-nos miseráveis, na eterna inquietação de uma vida que é justo castigo de uma grande falta, e de que é preciso sair sem atentar contra ela, que é sempre um dom de Deus, e que nós, unicamente, tornamos má”.

Já seu discípulo, Alceu Amoroso Lima, evita dicotomias rígidas, pensando a religião em termos de uma interação entre o mundo interior e o mundo exterior. Em relação a essa perspectiva, Andrade (1994, p. 46) afirma:

A vida interior, na medida em que se revigora, favorece a vida exterior. Esta consiste, afirma-o Alceu, em nosso relacionamento com o mundo e com outros homens, com as instituições e os acontecimentos. É inerente à condição humana. É esse o plano no qual o pensador a situa desde os seus primeiros escritos.

Sobre isso, Andrade ainda salienta (1994, p. 55): “Mundo interior e mundo exterior, portanto, completam-se. O que há é um movimento dialético presente no homem pelo qual o exterior se interioriza e se exterioriza o interior, na busca de um equilíbrio que é altamente dinâmico”. Apesar disso, a religião é situada em um plano superior, quando Amoroso Lima (1934, p. 272) afirma:

A religião é assim o terceiro plano de pesquisa do homem em face da natureza. Por ela se completam a ciência e a filosofia. Por ela chegamos aos problemas, não mais de captação de fatos ou de interpretação de relações, mas aos problemas máximos de origem e de fim. Ao problema supremo do homem sobre a terra: Deus.

Quanto à instituição da Igreja, essa é o *locus* central de todo o pensamento do autor: ele é um leigo que segue estritamente as diretrizes da instituição, usando-as para balizar toda a sua visão de mundo, uma vez que ela vive, simultaneamente, entre os seres humanos e acima destes, no tempo e além do tempo. É possível perceber esse raciocínio quando ele enfatiza (LIMA, 1947, p. 247): “A Igreja vive

sempre, e simultaneamente, no tempo e fora do tempo. Sua vida social se passa no tempo, mas sua obra sobrenatural transcende de muito a sucessão cronológica”.

Assim, o autor conclui que a Igreja, apesar de ser feita por seres humanos, atua a partir da inspiração divina, sendo, por isso, a guia infalível e a única instituição terrena dotada de perfeição, precisamente por não ser apenas terrena. A partir dessa lógica, Amoroso Lima (1938, p. 145) a define:

A Igreja verdadeira é por natureza universal, a mesma para todos os homens, todas as raças, todas as civilizações. A igreja é, por natureza, intemporal e inespacial, não porque não viva acidentalmente no espaço e no tempo, mas porque substancialmente transcende a um e outro.

No mesmo trabalho, ele ainda salienta (1938, p. 142):

Um dos sinais da verdade do catolicismo está na união íntima e indissolúvel, que sempre proclamou, entre “religião” e “igreja”. A Igreja Católica é por essência “religiosa”, e só acidentalmente filosófica, social ou educativa. E a religião católica é também essencialmente eclesiástica e só secundariamente tudo mais.

Assim, Athayde (19-- , p. 12) assinala que a autoridade da Igreja é válida em ambas as esferas: natural e sobrenatural: “O cristianismo tem uma moral, isto é, afirma com autoridade o que deve ser, — mas é uma filosofia e uma religião, isto é, afirma o que é não só na ordem natural pela razão, mas ainda e sobretudo na ordem sobrenatural, pela revelação”. A partir disso, Lima (1946b, v. I, p. 164) acentua que tal autoridade é hierárquica por definição:

A organização da Igreja é de ordem essencialmente hierárquica de funções e também o é de autoridade, pois vem de Deus ao Papa; do Vigário de Cristo aos Bispos e destes ao clero e aos leigos enfim, sem excluir naturalmente o poder absoluto de

Deus sobre toda a sequência e o poder supremo do Papa sobre toda a Igreja.

Por fim, na mesma obra, ele (1946b, v. I, p. 230) ainda justifica essa autoridade e a atuação da instituição na sociedade:

A atuação direta da Igreja no campo social se justifica porque a sociedade deve conceder ao homem condições de vida que lhe permitam realizar, de modo pleno, os seus destinos últimos. E como estes representam o domínio específico da Igreja, nada do que contribui ou prepara para eles pode ser estranho às funções da Igreja.

Jackson de Figueiredo, por seu turno, situa a Igreja acima dos seres humanos, estabelecendo uma relação que concede autonomia à instituição e que torna a humanidade dependente dessa, conforme assinala (1924, p. 47): “A Igreja não precisa da nossa política intelectual, por isso mesmo, que não precisa dos homens, e sim, eles, dela”. Entretanto, apesar dessa pequena diferença de perspectiva para seu discípulo, o autor concorda com Amoroso Lima ao ressaltar a perfeição da instituição (1922, p. 209): “Ela é a ordem social perfeita porque, mesmo de um ponto de vista puramente humano, a mais sábia, a única em que se evita todo extremo prejudicial, em que o dogma e o bom senso naturalmente se irmanam”.

É válido ressaltar que esses aspectos abordados pelos autores correspondem ao catolicismo oficial, que é praticado pela Igreja e é enaltecido por esses pensadores católicos. Esse catolicismo opõe-se ao catolicismo popular, sobre o qual os autores pouco se debruçaram, e que foi visto pela Igreja da época com considerável embaraço, uma vez que o processo de romanização exigia que o clero tentasse expurgar as práticas religiosas populares para impor uma uniformidade teológica.

Era muito importante que as igrejas colocassem em prática as ideias da romanização, pois, caso isso não fosse feito, a contrariedade

aos princípios do Vaticano poderia sugerir desrespeito à hierarquia ou traição e diluição perante a missão da Igreja. Por outro lado, é verdade que, ao seguir essas instruções, o clero corria o risco de lançar o descrédito institucional sobre crenças compartilhadas por toda uma massa de fiéis, o que poderia aumentar a descrença popular e resultar em perda de fiéis.

Dessa forma, a manutenção da fidelidade à romanização gerou, em diversas ocasiões, situações de conflitos entre a Igreja, ciosa da pureza ritual e doutrinária, e os fiéis, que não queriam renunciar a crenças e ritos vistos por eles como genuínos. Um exemplo disso é o caso da Igreja mexicana, que tem, segundo Knight (1994), um longo histórico de combate às atividades religiosas populares que combinam bebida, superstição, folia e desregramento. No caso brasileiro, a tendência histórica foi de conciliação entre o catolicismo institucional e o catolicismo popular, apesar de as pressões advindas da romanização terem gerado situações de conflito, conforme se percebe no seguinte episódio, narrado por Câmara Cascudo (1984, p. 138):

Um arcebispo da Bahia, Dom Luis Antônio dos Santos, proibiu a lavagem da Igreja do Bonfim, na portaria de 9 de dezembro de 1889. A 17 de janeiro de 1890 foi preciso levar a Guarda Cívica para a Ladeira do Bonfim, que dá acesso ao templo, detendo o povo que pretendia não renunciar às danças na igreja, como outrora se fazia em Portugal e Brasil.

A partir desse fragmento, é possível perceber o processo de laicização levado adiante pelos governos republicanos e pelas elites intelectuais, o qual gerou uma reação institucional por parte da Igreja. Ao mesmo tempo, entretanto, essa Igreja buscou acomodar-se à nova ordem, não colocando em questão, em momento algum, a legitimidade dos novos governantes, diferentemente da reação popular, que foi muito mais radical, principalmente no meio rural. Essa diferença é possível de se perceber a partir de movimentos populares,

como os de Canudos e do Contestado, que não aceitavam as medidas de laicização social e de separação entre Igreja e Estado promulgadas a partir de 1889.

Essas reações foram mais intensas porque o governo tratava-se, na perspectiva dos fiéis, de um sistema político profano, que dessacralizava o mundo em que viviam e que, por isso, carecia de legitimidade. Aqui, é notável a aliança entre Igreja e Estado, uma vez que, em ambas as situações, a Igreja condenou os fiéis e apoiou a destruição desses movimentos, ainda que seus membros alegassem agir como cristãos contra os inimigos do cristianismo.

Apesar disso, se o catolicismo popular foi visto com embaraço, a formação católica do povo brasileiro e a importância do catolicismo na construção do Brasil foram elementos permanentemente salientados pelos pensadores católicos. Della Cava (1976), por exemplo, menciona o que chama de acrítica (e quase mítica) interpretação da nação católica, de ampla aceitação em meios eclesiásticos e leigos. Além disso, Mota (2000, p. 57) salienta:

Quanto ao passado nacional, o discurso católico assegurava que a existência do Brasil remontava ao imbricamento entre as raízes da nacionalidade e as raízes da Igreja, plantadas aqui pela catequese jesuítica. A formação do povo brasileiro e a construção de sua unidade política tinham sido, portanto, resultados da unidade religiosa que aqui vigorava desde o início. Nesse sentido, catolicismo e nação confundiam-se.

Similarmente, nas perspectivas de Alceu Amoroso Lima, Jackson de Figueiredo e Pe. Júlio Maria, foi a Igreja que permitiu a criação e a manutenção da unidade nacional, moldando a tradição histórica brasileira e permitindo, assim, o próprio surgimento da nacionalidade. Dessa forma, o Brasil é definido como um rebento do cristianismo, quando Athayde (1932b, p. 231) acentua:

Nós brasileiros nascemos justamente de um grande sonho de imperialismo cristão, que adoçou a muitas das ambições terrenas com que se mesclou, pois é o único dos imperialismos que quer conquistar pelo amor e não pela violência, para Deus e não para os homens, pelo espírito e não apenas pela técnica.

Em concordância, Figueiredo (1924, p. 164) salienta:

Ora, mesmo os mais conscientes inimigos da fé católica reconhecem que a sociedade brasileira tem a lei da sua formação e do seu desenvolvimento na disciplina moral da Igreja, que, única, foi capaz de harmonizar elementos tão díspares como os da nossa origem histórica e, portanto, dar-lhes, no nosso meio físico, uma orientação dominadora.

Por fim, Maria (1981, p. 29) assinala:

Foi à sombra da cruz que se formaram os nossos costumes, se promulgou o nosso direito, se legislaram os nossos códigos, se formou a nossa nacionalidade. Venha; venha o positivismo; compareça perante o tribunal da História; exiba seus títulos, suas pretensões.

Voltando à lógica de Athayde (1932a, p. 254), esse salienta o papel primordial dos jesuítas: “Sob qualquer desses aspectos que a consideremos, foi a ação dos jesuítas primordial e fundamental durante todo esse período. Foi então que se firmou profundamente o caráter essencialmente católico da civilização brasileira”. Seguindo essa ideia, o autor (1932a, p. 258) situa o Marquês de Pombal enquantopositor do catolicismo:

A ação de Pombal foi um episódio de grande apostasia ocidental com que a loucura e o orgulho dos estados os tem feito arrancar-se ao doce jugo do primado do Espírito, para se lançar na falsa libertação da soberania absoluta e do agnosticismo religioso, que os vai levando ao jugo brutal do primado da força.

A importância cultural e social do clero ainda é ressaltada por Maria (1981, p. 29), que afirma: “O clero não se distinguiu

somente na esfera científica e na literatura; também na política, no jornalismo, no parlamento, nos conselhos da nação, na suprema governação do estado”.

Por outro lado, se o clero desempenhou papel de fundamental importância no período colonial, permitindo a gestação e a consolidação da colônia, ele desempenhou papel de igual importância na superação do estatuto colonial, conforme conclui Leopoldo (1923, p. 39): “Sem o clero colonial, com todos os seus erros e desmandos, gemeria talvez o Brasil, por longo tempo ainda, sob o jugo da Metrópole e sob o guante de Portugal”.

Retornando a Amoroso Lima (1944, p. 37), o autor pensa que história do Brasil e história do cristianismo no Brasil terminam por se confundir: “A história do Brasil é a história da cristianização nesse recanto da América”. Contudo, essa é uma história que, para ele, ainda está por ser escrita (ATHAYDE, 1932a, p. 249): “Ainda está por escrever a história religiosa de nossa terra. O que equivale a dizer que nada sabemos ao certo de nossa formação em sua realidade profunda”. Posteriormente, essa lacuna ainda é enfatizada (LIMA, 1936, p. 174):

Se a nossa história ainda está particularmente por escrever, embora de há um século a esta parte se tenham multiplicado os estudos globais ou parciais a seu respeito — é justamente porque ainda não foi feita, nem em parte, e muito menos no todo, a história religiosa do Brasil.

Por fim, o autor ainda critica a historiografia brasileira (LIMA, 1934, p. 109): “No Brasil, nada de menos pitoresco do que a sua história. Minto. Menos pitoresco do que a sua história, só os seus historiadores”.

Por lógica similar, assim como a formação histórica do Brasil, a identidade nacional do brasileiro é definida pelos pensadores cristãos enquanto essencialmente católica, conforme assinala Lafetá (2000, p. 91) em relação a Amoroso Lima:

Tanto quanto a religião, o problema da nacionalidade ocupa um lugar importante em seu pensamento. Poderíamos, inclusive, ir mais longe e afirmar que os dois temas — catolicismo e Brasil — estão unidos de forma indissolúvel em seu pensamento.

Similarmente, Martins (1996, v. VI, p. 276) salienta, em relação a Figueiredo:

Tanto as revoltas militares, que Jackson de Figueiredo condenava, quanto a restauração católica que ele promovia, eram feitas em nome do nacionalismo e de uma autenticidade brasileira às vezes identificada com o “espírito latino”, expressão que os franceses haviam posto em circulação depois da guerra.

Também há, no discurso dos pensadores católicos, o mito da índole cristã do povo brasileiro, que é de largo curso no pensamento brasileiro — principalmente no pensamento autoritário — e de ampla apropriação pelo discurso político, com Cardoso (1977, p. 201) mencionando um discurso de Juscelino Kubitschek, pronunciado em 1958, no qual o presidente afirma:

A solução dos problemas nacionais terá de ser encontrada dentro de uma organização político-jurídica adequada à nossa índole cristã, bastante eficiente para não se deter ante as dificuldades inerentes ao nosso subdesenvolvimento econômico e financeiro.

Essa ideia da índole cristã transparece, ainda, na forma como Alceu Amoroso Lima descreve o brasileiro (1936, p. 92): “A imprecisão desses traços psicológicos, aliada à plasticidade da nossa massa viva de espírito, tornam ainda precária toda a nossa estrutura nacional”. Mas, em meio a essa imprecisão, surge também, em diversas ocasiões, a imagem de um ser cordial, afetivo, delicado e desprendido de valores materiais (LIMA, 1936, p. 111): “O povo brasileiro é o povo mais delicado do mundo (...). A bondade é outro sentido fundamental da psicologia brasileira”. Quanto à relação com o dinheiro,

por exemplo, o autor ainda assinala (LIMA, 1944, p. 112): “O brasileiro não liga ao dinheiro. Só quem conhece o espírito de avidez e de economia de outros povos, a luta pela vida transformada em luta pela riqueza, é que pode avaliar o grau de desinteresse de nosso povo”. Ele (LIMA, 1944, p. 124) ainda acentua: “O povo brasileiro é naturalmente dócil e é fácil de ser conduzido, de ser ensinado e de ser plasmado”. Por fim, em outra ocasião ainda, Lima salienta (1936, p. 164): “A afetividade é o primeiro sinal característico do espírito brasileiro. Acima da vontade, da inteligência, do temperamento, o brasileiro é um homem de coração”. É possível concluir, portanto, que existe, no pensamento do autor, uma idealização do brasileiro como uma espécie de bom cristão.

Apesar disso, em 1920, o retrato traçado era bem menos positivo (LIMA, 1948, p. 354): “A obra lenta, paciente, tenaz, obscura, a obra de método e fôlego, não nos seduz, talvez ainda pouco nos convenha. A nossa própria erudição é dispersiva e parcelada”.

Jackson de Figueiredo, por sua vez, diferentemente de seu discípulo, que apresentou uma mudança de perspectiva ao longo dos anos, parece sempre ter adotado uma postura mais negativa quanto ao brasileiro, traçando um perfil essencialmente crítico e negativo da identidade nacional (FIGUEIREDO, 1925, p. 116):

Já é um estado de espírito natural, como que adequado à nossa destinação no mundo civilizado: como um povo que se ufana de caluniar-se; e claro que não há meio mais expedito e mais positivo do que caluniarmo-nos naqueles justamente que nos representam em face do mundo.

Ainda na mesma obra, a apatia histórica do povo brasileiro ganha ares de apatia congênita (FIGUEIREDO, 1925, p. 247):

Fizemos a independência, acabamos a escravidão, derrubamos o Império, sofremos até hoje todas as infâmias do regime repu-

blicano, sem que o povo brasileiro tivesse dado uma prova real do seu entusiasmo pró ou contra qualquer destes movimentos. A não ser o Carnaval ou o “foot-ball”, não conheço coisa alguma que torne incandescente a nossa massa popular.

A partir disso, é possível perceber que os pensadores católicos costumam apresentar uma espécie de pessimismo, como Silvio Romero já expressara em suas análises.

No que tange a outras temáticas referentes ao povo brasileiro, Amoroso Lima aborda a dualidade entre sertão e litoral de forma similar a Euclides da Cunha, Couto de Magalhães e outros autores, ao escrever o trecho que segue em 1920 (LIMA, 1948, p. 324): “Toda a nossa vida é norteadada por um dos polos, e como a literatura repercute, senão reflete, a sociedade, encontramos em nossa vida literária a expressão dessa avaliação, que empresta à alma nacional uma ambiguidade característica”. Vinte e cinco anos depois, o autor (1945, p. 51) ainda assinala:

E o espírito brasileiro é a resultante da aliança ou da hostilidade entre a cidade e o sertão, entre a terra bárbara e informe, áspera ou desleixada, e o mundo que penetra a todo momento pelos poros desse imenso litoral exposto às tentadoras vagas do Atlântico.

Por fim, ao abordar a questão racial, Athayde (1939, p. 249) afirma: “Vamos tentar a nacionalização das raças, que nos procuram e a solução das questões de nossa formação histórica. Uma intervenção nos problemas da raça só se compreende aqui, a de fundir os elementos heterogêneos e melhorar as condições dos inferiores”. Nessa análise, a importância da miscigenação funde-se com o pressuposto da existência de raças inferiores, mostrando como o autor manteve-se preso a todo um discurso racista proveniente do século XIX.

Quanto a essa manutenção de discursos referentes a períodos históricos anteriores, o pensamento católico brasileiro do período em questão é fortemente tradicionalista, uma vez que faz apologia à tradição e denuncia os efeitos deletérios da modernidade, sendo que, por

tradição, entenda-se especificamente o que o pensamento católico define por valores cristãos. Nessa perspectiva, Minas Gerais é enaltecida por Amoroso Lima na medida em que, para ele, essa é a terra onde a tradição mais firmemente se manteve. É possível perceber esse pensamento quando a oposição entre o espírito mineiro e a modernidade é enfatizada por ele (LIMA, 1946b, p. 67): “O fenômeno mineiro tem a sua maior importância no desafio às imposições do mundo moderno. Minas é, por definição, sadiamente tradicional”.

Quanto a isso, Medeiros (1978, p. 374) acentua em relação a Amoroso Lima: “A visão conservadora e tradicionalista de Amoroso Lima fazia-o situar o papel político de Minas Gerais no contexto nacional como uma espécie de contrapeso e de freio ao empuxo gaúcho (positivista) e paulista (tradicionalista)”.

Além disso, percebe-se que o elogio da mineiridade feito por Amoroso Lima é não só o elogio da tradição, mas também o elogio do predomínio do universo rural sobre o urbano: Minas, para ele, soube se manter tradicionalista porque os valores do universo rural prevaleceram sobre o cosmopolitismo, ou seja, sobre a modernidade. Esse raciocínio é perceptível no trecho que segue (LIMA, 1946b, p. 201): “Em Minas a mentalidade agrícola, do homem dos *campos*, prevaleceu sobre a mentalidade extrativa, do homem das *minerações*. Essa mentalidade sedentária é que acabou prevalecendo”. O autor ainda conclui que tal mentalidade torna o mineiro superior ao habitante de outras regiões (LIMA, 1946b, p. 41): “O mineiro, mesmo da grande capital, guarda sempre em si mesmo qualquer coisa de arraial, que é a meu gosto um dos segredos da sua superioridade”.

O que existe em Minas, contudo, falta na literatura brasileira (LIMA, 1948, p. 312): “Temos uma literatura improvisada. E nem de outra forma pudera ser. Falta-nos passado e, portanto, tradição e hereditariedade”. Por essa lógica, apenas a valorização da tradição

pode conferir originalidade à nacionalidade brasileira, conforme o autor (1940b, p. 465) acentua:

A consideração do que deve ser nos levaria a mostrar que a formação do homem e da nacionalidade, no Brasil, não podem ser desligados do sentido tradicional da cultura em nossa terra. Esse sentido tradicional deve voltar a ser o guia de nossa formação futura se quisermos marcar a nossa pátria com um cunho de originalidade, de fidelidade às fontes e de solidez que a garanta das imensas e crescentes ameaças dos irracionalismos desencadeados em nosso século.

Amoroso Lima (1945, p. 169) ainda aprofunda esse raciocínio, ao afirmar: “A ruptura com o passado é sempre diminuição para o homem. Uma confissão de sua prepotência. Só há originalidade onde há respeito à tradição”.

Jackson de Figueiredo também faz esse elogio da tradição, transformando-a em um valor supremo a ser defendido em qualquer circunstância, como se percebe em carta enviada a Alceu Amoroso Lima em 1928 (FIGUEIREDO, 1945, p. 191):

O que o Brasil será ninguém sabe e é bem possível que ele não será, dentro em pouco, senão o nome de uma coisa absolutamente diversa. Ora, eu, se pudesse conservar intactos os princípios morais que informam a minha doutrinação política, usaria do ferro e do fogo para conservar o que aí está, talvez sem razão.

Figueiredo também exalta a importância da moral (1924, p. 83): “O homem é, por excelência, uma força, uma atividade moral. É justamente o drama íntimo entre a sua consciência e os seus instintos o que explica a existência da arte como a de toda outra das suas tentativas de configuração do mundo”. Entretanto, é justamente o reconhecimento dessa importância que o leva a fazer a crítica incisiva da identidade nacional, uma vez que o povo brasileiro, em sua perspectiva, é um povo desprovido de valores morais (FIGUEIREDO, 1925, p. 216): “Somos um povo que não sabe distinguir moralmente,

ou que só o sabe tanto quanto impõe irresistivelmente para que possa viver, mas viver uma espécie de vida vegetativa, nesse domínio em que a vida deve e tem de ser construída”. Quanto a isso, Virgílio Franco (JACKSON..., 1929, p. 298) acentua:

Não há muito tempo, Jackson de Figueiredo me observava, com aquela sua convicção apostólica, que todas as coisas essenciais deste país estão afetadas pela crise moral que nos avassala. Há, ao que ele me dizia, uma perturbação geral de tudo e de tudo uma usura total.

Quanto a essa questão da moralidade, para os autores católicos em geral, cabe à Igreja, no pleno uso de sua autoridade, julgar moralmente cada um a partir dos valores morais por ela definidos, conforme acentua Antônio Torres (1925, p. 182): “A Igreja é uma grande escola de autoridade. No dia em que ela, a exemplo das seitas protestantes, abdicar do seu julgamento na pessoa de cada católico, nesse dia soar a sua última hora”. Assim, a sociedade que renega esses valores caminha para a dissolução, conforme conclui Amoroso Lima (1930, p. 124):

O homem que se abandona torna-se facilmente um animal. Mas só o homem que se vence pode tornar-se um herói ou um santo. A sociedade que se liberta das forças morais cai naturalmente no egoísmo, no luxo, na dissolução e no predomínio das preocupações materiais e econômicas.

Nessa perspectiva, tais valores estão indissolúvelmente associados à doutrina cristã, sendo a partir desses que o pensamento católico faz, em uma primeira etapa do período aqui estudado, a condenação do casamento civil, reconhecendo como válido apenas o casamento religioso. Quanto a isso, Almeida (1996, p. 169) menciona um pronunciamento do vigário de Mogi Mirim, publicado em 1890 em um jornal de Taubaté, no qual é defendida a seguinte posição: “A Igreja considera o casal constituído apenas pela cerimônia civil como ‘puro concubinato’ ou ‘verdadeira mancebia’. Os filhos da-

quele casal seriam batizados como ilegítimos caso viessem a ser levados a alguma Igreja”. Ademais, lemos o seguinte na *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro* (RODRIGUES, 1981, p. 64), publicada em 1900: “Decretou-se que o Estado, isto é, o governo de uma nação católica, só reconhecerá o casamento civil, que diante de Deus e da Igreja é pura mancebia, coberta com a proteção das leis”.

Além disso, também é dessa lógica que parte a condenação do divórcio e de qualquer forma de dissolução legal do casamento, raciocínio defendido pela Igreja em todas as etapas desse período e em todas as demais fases de sua trajetória, uma vez que a dissolução da família seria a negação de uma união sancionada por Deus, ou seja, superior à vontade humana e não podendo, portanto, ser violada por qualquer decisão tomada na esfera profana. Esse é o argumento ao qual se alia a definição do caráter cristão da família que, antes de ser uma formação social, é definido pelo pensamento católico como uma formação religiosa: se a relação entre padrinhos e afilhados, por exemplo, é vista como uma relação tão importante, é porque ela deriva de laços espirituais sancionados pela Igreja, ou seja, da dimensão espiritual da família, que, para o pensamento católico, é a dimensão realmente importante.

Quanto à questão sexual, o pudor sexual é abordado por Athayde (1932b, p. 86) conforme segue: “Os fatos parecem indicar que é realmente o sentimento tipicamente humano de pudor que leva o selvagem mais bronco a cobrir certas partes do corpo”. Como se percebe, é a dimensão antropológica desse pudor que é mencionada, como se ele fizesse parte da natureza humana, apesar de haver também uma dimensão espiritual do recato sexual que o pensamento católico igualmente enfatiza.

Em síntese, a Igreja atuou politicamente na década de 1930 em defesa de todos esses valores, com os autores católicos engajando-se plenamente nessa atuação.

1930: as relações com o poder

Na década de 1920, a crítica feita pela hierarquia da Igreja e por autores católicos gerou um alinhamento natural do pensamento católico ao pensamento autoritário brasileiro, uma vez que o pensamento católico do período era antiliberal e tradicionalista, além de fazer a decidida apologia à ordem em oposição aos direitos individuais, o que permitiu a sua identificação com a corrente de pensamento da qual Alberto Torres e Oliveira Vianna foram os principais representantes. Dessa forma, as arestas criadas anteriormente entre a Igreja e os governos republicanos deram lugar a uma situação de harmonia entre o governo e a instituição.

Essa situação consolidou-se quando a Igreja se adaptou rapidamente ao regime político criado em 1930, uma vez que os pensadores católicos do período compartilhavam da ideologia autoritária que passou a prevalecer a partir de então. Isso é perceptível a partir da análise de que, quando os ideólogos do regime Vargas se insurgiram contra os valores liberais e declararam que tais valores eram ultrapassados, esses ideólogos estavam retomando um discurso que Jackson de Figueiredo já havia estruturado na década de 1920. Com isso, a Igreja conseguiu ocupar e soube manter um espaço privilegiado de ação e interlocução no contexto da Revolução de 1930, conforme acentua Ferreira (1997, p. 60):

De um modo geral, a Igreja nos diversos estados do Nordeste pertenceu ao lado oficial, havendo poucos registros de padres alinhados com o movimento. Mas, numa época de coronéis e de chefes políticos, era comum que muitos padres também se destacassem como tais, emprestando sua liderança e seu prestígio às articulações, tanto do lado oficial quanto da oposição.

Dessa forma, percebe-se que a postura de intransigente defesa da ordem adotada não permitiria que a Igreja se engajasse no

apoio ao movimento revolucionário; porém, uma vez vitorioso este movimento, uma nova ordem foi construída, e um novo processo de realinhamento e negociação política entre a instituição e o governo teve início. Assim, a instauração desse novo regime foi vista com esperança, ao contrário do desalento com o qual os católicos viram os eventos de 1889, conforme Athayde (1931, p. 99) acentua em relação ao triunfo da Revolução de 1930: “Chega um governo que assistiu ao desmoronamento de um regime político sacrificado pela geração que se formara na vigência do ateísmo prático de 1889”. No ano seguinte, Athayde (1932a, p. 141) ainda assinala: “A revolução de Outubro colocou o Brasil numa encruzilhada. E a pergunta que logo ocorrerá de ser esta: seguiremos o caminho velho do laicismo positivista de 1891 ou a nova estrada franca do realismo cristão de 1931?”. É possível perceber que há um sentimento de dúvida e ansiedade nessa indagação, mas há também a sensação de chegada de um novo tempo, no qual um novo relacionamento entre a Igreja e o Estado seria construído, conforme assinala Beired (1998, p. 102) em relação à Igreja latino-americana da década de 1930:

Os católicos entabularam uma luta em prol da reespiritualização do mundo contemporâneo com um programa que se apoiava em determinados pontos fundamentais: anti-capitalismo (entendido como luta contra o grande capital anônimo e internacional), anti-materialismo, anti-utilitarismo, anti-democratismo, anti-totalitarismo.

Essas foram, em linhas gerais, as diretrizes do pensamento católico no período, embora o anti-totalitarismo deva ser relativizado por conta da simpatia que determinados sacerdotes e intelectuais católicos sentiam pelo nazismo e pelo fascismo e da afinidade existente no período entre os pensadores católicos e o integralismo.

Esse alinhamento entre Igreja e Estado gerou, por sua vez, uma reação por parte dos defensores da laicidade, como lemos na

Carta do Comitê Central Pró-Liberdade de Consciência a Getúlio Vargas (apud BONAVIDES; AMARAL, 1996, v. IV, p. 296), escrita em 29 de abril de 1931:

O Comitê Central do Estado de São Paulo “Pró-Liberdade de Consciência” vem respeitosamente perante V. Ex^a. protestar contra a intromissão do ensino religioso nas escolas, tal como o elaborou o Ex^{mo}. Sr. Ministro da Educação, visto ele representar um golpe à Liberdade de Consciência, expressamente proclamada no artigo 72 e seus parágrafos da Constituição Brasileira.

Em relação a tal reação, Martins (1996, v. VI, p. 228) acentua:

O retrocesso ideológico representado pela restauração católica em andamento seria neutralizado, em grande parte (embora, talvez inconsciente) pela revolução tenentista: a Segunda República, tudo bem considerado, seria ainda mais esquerdista do que a Primeira, ao ponto de provocar, em 1932, uma contra-revolução direitista.

Entretanto, há um equívoco na análise do autor, uma vez que, ao contrário de ser neutralizada, a influência católica soube expandir-se a partir da aliança feita entre a Igreja e o Estado, em um contexto que lhe foi amplamente favorável. Segundo Souza (2007, p. 152), uma causa disso seria que os tradicionais inimigos da influência clerical encontravam-se consideravelmente enfraquecidos no período:

A Maçonaria encontrava-se na defensiva diante da crise de 1929, o protestantismo adaptara-se ao discurso nacional e o espiritismo era perseguido pelo saber médico. A igreja, por sua vez, estava em plena afirmação institucional e a crise vivida pelo liberalismo abria-lhe perspectivas: a conjuntura mundial sugeria soluções de força com a aparente morte da democracia.

Nesse contexto, os defensores da laicidade, especialmente os liberalistas, ainda foram postos em um impasse pela necessidade de

enfrentar a “ameaça comunista” — muito mais temida que efetiva, aliás — que se descortinara em 1935. Assim, a partir dali, tratava-se de enfrentar esse inimigo, de forma que a aliança com um regime político cuja ideologia negava os princípios liberais tornava-se necessária.

Assim, a relativização da laicidade passou a ser vista como uma forma de aliança tácita contra a “ameaça comunista”, algo que os autores católicos souberam explorar muito bem. A partir desse pressuposto, o abandono relativo da laicidade, principalmente no terreno da educação, passou a ser visto pelos próprios defensores dessa como uma espécie de mal menor, o que levou a Igreja, em síntese, a passar a ser vista como uma aliada vital perante o inimigo em comum, conforme Fausto (2005, p. 45) assinala: “Curiosamente, Getúlio não era católico, e sim um agnóstico fortemente influenciado pelas ideias científicas e positivistas. A tal ponto, que somente em 1934 casou-se no religioso com Darcy, sua mulher, numa discreta cerimônia realizada em São Borja”.

Vale lembrar que essa foi, afinal, não só uma aliança baseada em convergências doutrinárias, mas também um pacto alicerçado a partir de interesses pragmáticos, principalmente por parte do governo, além do fato de que determinados setores desse foram fortemente católicos. Levine (1980b, p. 139), por exemplo, acentua em relação ao interventor baiano nomeado em 1937:

O próprio Agamenon Magalhães fora seminarista na mocidade, e um número extraordinário de seus assessores pertenciam à Congregação Mariana e admiravam o “fascismo clerical”, como já foi chamado, de Portugal, da Espanha e da França nos dias que precederam à II Guerra Mundial.

Por fim, nota-se que o regime Vargas representou um período de íntima aliança entre o governo e a Igreja: episódios como a inauguração do Cristo Redentor, em 1931, serviram para afirmar o

caráter preponderante do catolicismo, a importância da Igreja na realidade nacional e a efetividade dessa aliança. Além disso, toda uma política de aparições públicas foi estruturada nesse sentido, como Beozzo (1984, p. 293) salienta:

A igreja apresenta-se também com uma estratégia própria no ano de 1931; prepara grandes concentrações populares afim de pressionar o governo provisório no sentido de atender as reivindicações católicas e impedir que o mesmo se incline para a esquerda.

Um outro momento simbólico no qual a Igreja ressaltou seu vínculo com a identidade nacional, além de sacramentar sua presença perante a população e de mostrar aos novos governantes a necessidade de se aliarem a ela foi a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira oficial do Brasil, algo que os novos governantes demonstraram compreender naquele momento, conforme Souza (1996, p. 92) demonstra ao descrever a cerimônia de chegada da imagem de Nossa Senhora Aparecida ao Rio de Janeiro, em 30 de maio de 1931:

O cardeal D. Leme mandou uma comissão convidar Getúlio Vargas para ficar a seu lado. Sob o aplauso dos fiéis, o presidente subiu os degraus do altar e saudou o cardeal. A imagem de Nossa Senhora Aparecida foi então retirada do carro-andor por d. Duarte, que a levou ao altar. Ali, ele deu a imagem a beijar a D. Leme e, em seguida, satisfazendo um pedido de Getúlio Vargas, a aproximou do presidente, que beijou a imagem nos pés, sob o aplauso dos fiéis.

Getúlio Vargas e o Cardeal Leme estabeleceram, ainda, uma relação de intimidade que foi benéfica para ambos, com Azzi (1978, p. 53) salientando em relação à visita que o cardeal fez a Vargas no dia 1º de janeiro de 1931:

Não obstante o caráter oficial de que se revestiu o ato, era mais um gesto significativo de que a Igreja estava disposta a prestigiar o novo regime implantado pela revolução. Por sua vez,

também Vargas demonstrou desde logo sua disposição de entendimento com o episcopado, retribuindo em seguida a visita.

Havia, ainda, uma convergência entre a visão hierárquica e centralizada que a Igreja tinha do poder e o modelo político autoritário e centralizado adotado por Vargas, o que facilitou a aproximação entre a esfera política e a religiosa. Por fim, não bastasse isso, a formação positivista de Vargas, marcada pelo ritualismo, pelo apreço à hierarquia e pelo elogio da ordem, também facilitou o estabelecimento dessa convergência, que seria bem mais difícil de ser efetuada sob um regime liberal.

É verdade que as políticas modernizantes adotadas pelo regime não condiziam com o conservadorismo da Igreja e com os pensadores católicos, o que poderia ter sido um entrave no estabelecimento dessa aliança. Entretanto, a defesa do corporativismo como modelo a ser adotado por ambas as partes transformava-se em novo ponto de aproximação, conforme assinala Romano (1979, p. 149):

Não se deve esquecer, no entanto, de que praticamente todas as forças católicas, especialmente as elites reunidas no Centro D. Vital, obedecendo ao comando dos intelectuais da revista *A Ordem* (o título já é elucidativo) e operando na Ação Católica, dirigiram-se no sentido de apoiar uma sociedade corporativa.

Quanto a isso, Serbin (2008, p. 100) ainda salienta: “A igreja oferecia ao estado a ideologia, o conteúdo moral e modelos de disciplina social, e apoiava o sistema corporativista de Vargas com o objetivo de ‘reespiritualizar a cultura’ e promover a cooperação entre as classes sociais”.

Contudo, mais do que no mundo do trabalho, foi sobre as políticas culturais e educacionais da década de 1930 que a Igreja exerceu maior influência, com uma figura como Alceu Amoroso Lima influenciando decisivamente os rumos do Ministério da Educação

e Saúde, que estava sob a administração de Gustavo Capanema, segundo Chacon (1993, p. 264) acentua:

Desde pelo menos 16 de junho de 1935, Alceu, então porta-voz do setor mais conservador dominante no clero, reclamava, ao Ministro da Educação, Gustavo Capanema, contra a “recente fundação de uma universidade municipal, com a nomeação de certos diretores de faculdades, que não escondem suas ideias e pregações comunistas e foi a gota d’água que fez transbordar a grande inquietação dos católicos”.

Sobre o mesmo assunto, em carta enviada a Gustavo Capanema datada de 16 de junho de 1935, Amoroso Lima (*apud* SARMENTO, 2001, p. 149) salienta:

Vejam eles que o governo combate seriamente o comunismo (sob qualquer aparência ou máscara para disfarçar) sùmula de todo o pensamento antiespiritual e, portanto, anticatólico; que combate seriamente o imoralismo dos cinemas e teatros pela censura honesta; organiza a educação com a imediata colaboração da Igreja e da família. Vejam isso os católicos e apoiarão, pela própria força das circunstâncias, os homens e os regimes que possam assegurar ao Brasil esses benefícios.

São dois os episódios citados que retratam a pressão exercida pela corrente de Alceu Amoroso Lima — amplamente majoritária no catolicismo de seu tempo — sobre o governo e, mais especificamente, sobre o ministério Capanema. Apesar disso, vale lembrar que, em linhas gerais, foi uma pressão exercida a partir da aliança com o regime, e não do confronto com esse, conforme Manoel (1997, p. 79) acentua:

Naquele momento histórico, a hierarquia católica, tanto em Roma quanto no Brasil, entendia que o melhor meio de afastar os perigos da modernidade (liberalismo, democracia, etc.), de combater o comunismo e cristianizar a sociedade, era fazer

alianças com as ditaduras de direita, como o fascismo na Itália, o franquismo na Espanha, o getulismo no Brasil, etc.

Como é possível perceber pelo fragmento, essa não foi uma política adotada somente no contexto brasileiro, conforme salienta Pinto (2007, p. 35) em relação ao caso do salazarismo português:

Quando Salazar institucionalizou o “Estado Novo” e o seu Partido do Centro Católico foi dissolvido, pressupondo a sua integração no partido único, apontou à hierarquia católica da igreja a tarefa da “re Cristianização” do país, após décadas de secularização republicana e liberal, fechando-lhe por desnecessária a esfera política, e abrindo-lhe a esfera social e religiosa.

Ademais, Rezola (2007, p. 252) ainda assinala:

Desde logo o Estado Novo dá a Igreja a possibilidade de se reconstituir e recuperar a sua posição de religião dominante, uma vez que para Salazar a participação dos católicos na “nova ordem” era fundamental, além de soberana no domínio religioso, é integrada no espírito da “Revolução Nacional”.

Houve, portanto, uma aliança na qual a Igreja apoiava o regime, mas mantinha-se à margem da esfera política, tornando-se hegemônica na esfera sociocultural, repetindo-se, em terras lusitanas, os contornos da aliança estratégica efetuada entre o regime Vargas e a Igreja em terras brasileiras, conforme assinala Paulo (2002, p. 279):

Retomando o diálogo estabelecido entre os pensadores católicos, através do cardeal Antônio Cerejeira, o clero português buscaria um maior relacionamento entre as duas igrejas. O conservadorismo, o combate ao pensamento de esquerda tipificado no anticomunismo assumido, o culto mariano que consagra a figura de Fátima como representante destas tendências, são fatores que caracterizam esta aproximação.

Essa aliança também é perceptível ao se analisar que, em 1930, foi criado o Centro Católico, o que poderia confirmar uma

hipótese lançada por Carlos de Laet (*apud* RODRIGUES, 1981, p. 103) em 1925, ao afirmar o seguinte em artigo publicado no *Jornal do Brasil*:

E o que eles pretendem, já claramente o tem dito: é a formação de um eleitorado constituído de homens que, professando o catolicismo, exerçam o direito de voto de maneira a garantir, nos cargos efetivos, na representação nacional, e, portanto, na direção política do país, a manutenção de princípios, normas e praxes consoantes aos ensinamentos da Igreja.

Nesse contexto, a Igreja busca influenciar diretamente no processo eleitoral, a partir de uma estratégia assim descrita por Levine (1980b, p. 52):

D. Sebastião Leme patrocinava uma organização leiga militante, a Liga Eleitoral Católica, que fora ativa na Assembleia Constituinte e instrumental na aprovação do ensino religioso nas escolas públicas. Mas em 1934 o cardeal permitiu que a influência da liga diminuísse, incorporando-a à Ação Católica, não menos militante, mas menos política.

Por fim, aprofundando-se nessa questão que tange à esfera educacional, em *Documento do Episcopado Brasileiro a Getúlio Vargas, encaminhado em anexo às conclusões do Congresso Nacional do Cristo Redentor*, datado de 12 de outubro de 1931 (1982, p. 341), lemos as seguintes petições:

1º. Execução integral do decreto de 30 de abril, que facultou o ensino religioso nas escolas públicas, e sua aplicação tanto aos colégios civis como aos militares;

2º. Revogação do decreto n.º. 20391 de 10 de setembro, que impôs a perda de direitos políticos aos brasileiros que pedem isenção do serviço militar por motivo de crença religiosa;

3º. Exclusão do item já incluído no anteprojeto de lei eleitoral, que nega o direito de voto aos religiosos;

4º. Supressão do dispositivo da atual lei de sindicalização em que se proíbe a existência de sindicatos profissionais de caráter religioso;

5º. Que não se inclua na legislação nacional a lei do divórcio ou qualquer dispositivo contra a estabilidade da família brasileira.

A Igreja, portanto, não tardou a apresentar suas propostas, atuando incisiva e exitosamente na defesa dessas por ocasião da promulgação da Constituição de 1934, que contou com a presença de uma bancada católica da qual fizeram parte, entre outros, Luis Sucupira, Anes Dias e Plínio Correia de Oliveira, sendo que esse último viria a ser futuro líder da TFP. Entre esses artigos favoráveis à Igreja, encontram-se: a assistência religiosa às forças armadas, hospitais e penitenciárias, a livre prática de cultos religiosos nos cemitérios, a família constituída pelo casamento indissolúvel, o casamento religioso com efeitos civis, e o ensino religioso nas escolas. Por fim, a Constituição incorporou todas as propostas apresentadas pela Liga Eleitoral Católica, sendo devidamente promulgada em nome de Deus, como essa defendia que ocorresse.

Esse foi, sem dúvida, o auge da influência católica sobre a política, mas o contexto logo iria mudar, o que Beozzo (1984, p. 275) salienta:

Num primeiro período, que vai até 1934, a Igreja detém nitidamente a iniciativa; em 1935 é a Ação Integralista Brasileira e a Aliança Libertadora Nacional que disputam entre si o espaço político, rapidamente preenchido pelo Governo a partir da Lei de Segurança Nacional (março 1935), do estado de sítio (novembro 1935) e sobretudo do Estado Novo, em 1937.

Com isso, a Igreja perde, constitucionalmente, algumas de suas prerrogativas, o que Beozzo (1984, p. 324) apresenta na mesma obra, em relação à carta de 1937:

Desaparece o nome de Deus do preâmbulo da Constituição, a faculdade de se prestar assistência religiosa às Forças Armadas, silencia-se sobre a representação diplomática junto à Santa Sé e não se cogita de casamento civil ou religioso. Reintroduz-se o princípio da secularização dos cemitérios, sem resolver o caso dos cemitérios de religiosos e de irmandades.

Por fim, Beozzo (1984, p. 340) conclui:

O Estado Brasileiro está com a iniciativa e rompe unilateralmente o pacto escrito na Constituição de 1934, eliminando da Carta de 1937 todas as reivindicações católicas. Ao mesmo tempo, tranquiliza a Igreja, assegurando que, na prática, nada mudará nas relações entre o estado e a Igreja.

Contudo, conforme o final do trecho supracitado, tal perda de prerrogativas não pode ser vista como indício de um afastamento entre o regime e a Igreja, ou de uma perda da influência social da instituição, como Farias (1998, p. 182) acentua:

Mas o auge da aceitação da influência e da busca de legitimidade, pela política social e trabalhista do governo Vargas, em relação à doutrina social católica, ocorreria no ano de 1941, quando das comemorações oficiais do cinquentenário da encíclica *Rerum Novarum*. O governo brasileiro promoveu, no Ministério do Trabalho, uma sessão solene com entregas de medalhas de ouro para celebrar os acontecimentos.

Mantém-se, afinal, a aliança doutrinária perante o inimigo em comum, uma vez que a Igreja continua vendo, no regime, um aliado em sua luta contra a corrente política e intelectual — o comunismo — que, na perspectiva deles, ameaça a própria existência da civilização cristã. Assim, em editorial datado de 6 de março de 1938, o jornal católico *O Legionário* (*apud* FARIAS, 1998, p. 106) afirma: “O que os católicos desejam, no momento, do Estado Novo brasileiro, é muito simples. Em primeiro lugar, deve ele expurgar as fileiras de seus amigos, de certos elementos com tendências incom-

patíveis com o espírito católico”. Nesse editorial, ainda se salienta (*apud* FARIAS, 1998, p. 106):

Não pleiteamos, agora, que o Estado oficialize a Religião Católica, repetimo-lo com insistência, para não criar equívocos. Mas o que queremos é que o Estado dê a Igreja ampla liberdade de penetrar nas escolas, nos quartéis, nas prisões, nos hospitais oficiais, etc”.

O regime Vargas, por seu turno, não tem o menor interesse em romper sua aliança com a instituição religiosa predominante no país, seja por motivos puramente políticos ou por também vê-la como uma aliada preciosa, que também é afinada em termos ideológicos. Dessa forma, o advento do Estado Novo não alterou substancialmente o relacionamento entre o governo e a Igreja, uma vez que essa, mesmo perdendo algumas de suas prerrogativas, permaneceu vendo, na esfera política, um ambiente propício à realização de seus interesses.

No contexto desse período, um autor como Alceu Amoroso Lima, cujo pensamento político insere-se de forma harmoniosa na ideologia autoritária vigente, não tem motivos ideológicos e doutrinários para se apresentar um crítico do regime, conforme menciona Rodrigues (2007, p. 151) em artigo publicado em *A Ordem*, em 1935:

O governo de Getúlio Vargas era visto por Athayde, naquele momento, como fruto da “volta do país à ordem jurídica”, como um regime de democracia liberal que objetivava, acima de tudo, “consolidar a ordem constitucional e reagir contra as tendências revolucionárias”.

Ao mesmo tempo, entretanto, Moraes (1985, p. 103) salienta: “Em 1938, o Estado Novo irrita Amoroso Lima. Ele não tinha mais porque se iludir com o fascismo e considerava o golpe getuliano fascistizante e desrespeitoso para com a nação”. Vale lembrar, contu-

do, que tal irritação não é substancial, ou seja, não é suficiente para transformar o autor em um crítico do regime.

Já quanto ao caso de Francisco Campos, que atuou como ideólogo e político durante o período, é possível afirmar que se trata de uma atuação paradigmaticamente representativa das relações entre regime e Igreja, uma vez que ele foi um dos membros mais proeminentes do regime Vargas, ocupando, inicialmente, a pasta do Ministério da Educação e Saúde (e a pasta do Ministério da Justiça a partir de 1937), e sendo encarregado por Getúlio Vargas da autoria da Constituição de 1937. Sobre ele, Lima Sobrinho (1933, p. 28) acentua: “Dois espíritos de profunda descrença íntima e inata, como os Srs. Antônio Carlos e Francisco Campos arvoraram-se em campeões do sectarismo político”.

Entretanto, o que importa, no caso, não são as convicções, e sim a prática, quanto ao que Malatian (1990, p. 25) salienta: “O projeto político de Francisco Campos incluía uma vinculação do Estado com a Igreja Católica, de modo a obter deste sustentáculo ideológico para o ‘Brasil Novo’”. Por fim, o fortalecimento desse vínculo se deu em um contexto assim descrito por Malatian (2001, p. 100):

Se iniciativas da igreja já vinham sendo tomadas ao longo dos anos 1920, com vistas à revisão do processo em curso de laicização do ensino, a campanha empreendida pelo grupo católico recebeu um novo fôlego ao se iniciar o governo varguista. Com a escolha de Francisco Campos, político caracterizado pela identificação com as posições da Igreja, os católicos tiveram ao menos parcialmente suas pretensões atendidas.

Campos define claramente sua posição quando, em edição do jornal católico *O Legionário*, datado de 6 de fevereiro de 1938, ao responder a uma pergunta a respeito de como vê “o renascimento católico” no Brasil, ele (*apud* FARIAS, 1998, p. 103) responde: “Com agrado e simpatia. É o florescimento da verdadeira tradição nacio-

nal, e o Estado Nacionalista não pode deixar de vê-lo com agrado e simpatia”. Além disso, ele ainda acentua, em relação à introdução do ensino religioso no currículo escolar feita por Getúlio Vargas (CAMPOS, 1983, p. 99):

Com esse ato, S. Exa, libertou no Brasil a consciência católica, outorgando-lhe nas escolas a liberdade que o liberalismo havia até então reservado apenas às filosofias e às concepções do mundo sedizentes científicas, cujo destino era, porém, iludir com a sua palha seca a fome do eterno, para a qual não há outras formas de satisfação que não sejam as verdadeiramente religiosas.

Quanto a essas posições, Athayde (1931, p. 55) afirma:

O sr. Francisco Campos tem diante de si a mais ampla perspectiva no terreno de nossa vida política. E a elevação de seu pensamento, bem como o realismo de sua observação social, são o mais seguro penhor de que Minas e o Brasil nele possuem uma de suas grandes e positivas esperanças.

Na mesma obra, o autor ainda assinala, em relação a Campos: “Confio nas altas qualidades de caráter, de talento e de ilustração do orientador de nossa educação pública” (1931, p. 65).

Percebe-se, portanto, uma relação de sintonia entre Francisco Campos e a Igreja, a qual representa bem como o regime varguista estabeleceu seu relacionamento com a instituição. Por fim, vale lembrar que isso se fez a partir de uma aliança que não levou em consideração, necessariamente, princípios doutrinários, mas que se guiou pelo pragmatismo e pela afinidade ideológica.

A educação e o integralismo

No contexto do Brasil da segunda metade do século XIX, o surgimento do pensamento ultramontano e do processo de romanização também foi marcado por uma reação católica contra a

laicidade no terreno da educação, uma vez que escolas laicas foram condenadas a partir da alegação de desenvolverem um pensamento hostil à doutrina católica, conforme acentua Carvalho (2002, p. 64) em relação a essa corrente católico-conservadora:

Seu principal representante na Câmara era Andrade Figueira, que era também ferrenho escravocrata. Esse deputado propôs mais de uma vez a extinção da Escola de Minas, embora não usasse sempre o argumento ideológico. Em discurso de 1882, na Câmara, criticou a Politécnica e a Escola de Minas por serem “viveiros de positivistas e de materialistas”.

É possível perceber que também tivemos, nesse período, a expansão do ensino religioso, principalmente a partir da ação de ordens e congregações provenientes da Europa, que fundaram escolas em diversas regiões do Brasil. Essas escolas eram normalmente voltadas para um público de elite, sendo caras e direcionadas à formação de elites católicas. Tal processo teve início já em meados do século XIX, mas intensificou-se nas últimas décadas do século, o que coincidiu com a intensificação do processo de romanização, conforme Martins (1997, p. 66) salienta:

No período de permanência do bispo D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-94), as irmãs de São José se espalharam pelo interior paulista fundando seus colégios em várias cidades como: Sorocaba, Guaratinguetá, Taubaté, São Paulo, Campinas e Franca, todos os colégios seguindo os moldes e preceitos ultramontanos direcionados à educação feminina.

Quanto ao mesmo contexto, Margotto (2009, p. 92) assinala o seguinte em relação à instalação da Ordem do Sacré-Coeur no Brasil:

As irmãs vieram de Portugal devido à perseguição sofrida por ocasião da instauração da República naquele país e instalaram o primeiro colégio em Ubá (MG), em 1913, sob os auspícios do poder local, interessado em um colégio para moças das famílias de elite.

Assim, os próprios alunos dessas escolas, ao formarem um grupo exclusivo e identificado enquanto tal, funcionavam como mecanismos de difusão e de identificação da prática e do pensamento católico. O objetivo, portanto, era formar um grupo de elite identificado com a doutrina católica e apto a difundi-la e defendê-la no seio da sociedade.

A educação feminina, fornecida pelos institutos direcionados, também tinha esse objetivo: fornecer não necessariamente profissionais aptas a ingressar no mercado de trabalho, mas mães e esposas que desempenhassem, na família, a atividade pastoral desenvolvida pelo clero na sociedade, e que atuassem como modelos de virtudes católicas, o que explica a rigidez de comportamento que era exigida das alunas.

Nesse contexto, o triunfo da laicidade, ocorrido após 1889, e as derrotas sofridas pela Igreja, a partir da promulgação da Constituição de 1891, tornaram ainda mais urgente, aos olhos da instituição, a necessidade de criação dessas elites católicas, uma vez que tais derrotas foram associadas à precariedade da atuação e da influência de uma elite intelectual capaz de defender os princípios doutrinários do catolicismo no meio político e no meio de seus pares. Dessa forma, Morse (1970, p. 289) destaca:

Uma organização de vanguarda é a Ação Social dos jesuítas de São Paulo, habilmente dirigida, e que abertamente professa ser seu objetivo principal, não a redenção das massas, mas o treinamento em comércio e engenharia de jovens talentosos que irão assumir as posições-chaves da metrópole industrial.

Além disso, a partir da Associação Universitária Católica (AUC), organizada no interior do Centro Dom Vital, ainda surgiria a Juventude Universitária Católica e a Juventude Estudantil Católica (JEC), feitas nos moldes de entidades existentes em outros países, como a Young Christian Students e a Jeunesse

Étudiante Chrétienne. Em relação a elas, Amoroso Lima (1946, v. II, p. 138) salienta:

A J.E.C. ou a J.U.C., do quadro oficial de organização da A.C.B., são obras que podem ter a maior importância, mesmo numa escola propriamente católica. Dar ao estudante a noção de sua responsabilidade na vida, por mais jovem que ele seja, é fazer ação católica da melhor espécie.

Em todo esse processo, foi de fundamental importância a participação de Alceu Amoroso Lima, que, na década de 1930, transformou-se no principal opositor do grupo de pedagogos liderado por Anísio Teixeira, cujas ideias foram expostas no *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, publicado em 1932 e duramente criticado pelo primeiro. Assim, em oposição consciente aos conceitos defendidos no manifesto, partiu dele a estruturação de uma parcela considerável da política educacional brasileira desenvolvida no período.

Entretanto, quanto a esse pensamento educacional, Moraes (1985, p. 40) salienta:

Sua contribuição ao pensamento educacional, por esse tempo, careceu de maior utilidade à realidade do país pela simples razão (mas muito importante) de que suas preocupações pedagógicas não eram dotadas de “vida própria”, mas emergiam de uma primeira preocupação de doutrinação.

Isso é perceptível na medida que, mais do que o aprimoramento e a universalização da instrução, o que interessa a Amoroso Lima é a transformação do processo pedagógico em meio de difusão dos princípios católicos, conforme Athayde (1932a, p. 130) assinala: “Sempre tive uma grande inclinação por fazer a apologia dos analfabetos”. Ademais, ele (1932c, p. 131) ainda salienta, em relação aos analfabetos brasileiros:

Pois bem, essa massa de brasileiros analfabetos é que conserva as nossas mais puras virtudes de alma. E toda a nossa tarefa educadora, no Brasil, deve girar em torno desse postulado inicial: é preciso instruir e educar esse povo, sim, mas respeitando tudo o que de precioso, moral e religiosamente conserva em sua alma impregnada dos mais puros haustos do cristianismo.

Esse pode ser considerado o princípio básico em torno do qual gira toda a política educacional proposta pelo autor, que engloba a família, o Estado e a Igreja, uma vez que ele (LIMA, 1935, p. 34) menciona: “educação, em sua subordinação natural à Família, ao Estado e à Igreja e assegurada a todos em sua verdadeira finalidade de formação física, intelectual, moral e religiosa do ser humano”. A educação é pensada, portanto, como um processo a ser desenvolvido em todos esses níveis, com a família desempenhando sempre um papel de fundamental importância nesse processo. A partir disso, Beozzo (1984, p. 298) salienta, em relação ao ensino religioso: “Logo depois da Revolução de 1930, esta se apresentava ao lado da legislação familiar, como a reivindicação fundamental dos católicos. A educação era encarada como um prolongamento do direito familiar”.

Tal vínculo está presente de forma nítida no pensamento pedagógico de Alceu Amoroso Lima, conforme Athayde (19-- , p. 205) acentua: “A educação compete à Família, à Igreja e ao Estado. É da cooperação das três grandes forças coordenadoras da sociedade, que podemos esperar a solução do problema educativo”. Ademais, a importância da família no processo pedagógico é ressaltada, quando Athayde (19-- , p. 106) define:

A família, na sociologia integral e na estrutura social cristã, não é uma aproximação do acaso, não é uma conjunção meramente biológica. Ela constitui uma realidade social básica. É o primeiro círculo de expansão do homem na sociedade. É o grupo em que ele recebe a vida e a educação.

Além disso, ele (19-- , p. 107) ainda salienta:

A família, como célula da sociedade cristã, como grupo autônomo, com direitos civis e políticos, nem é puramente biológica, nem puramente espiritual. É a família sacramental, que participa da dupla natureza de todas as realidades vivas, a material, como base biológica da vida humana, e a espiritual, como base pedagógica da vida humana.

A partir da análise desses trechos, portanto, o inimigo a ser combatido, para ele e para todo o pensamento católico do período, é a escola laica, ou a concepção laica de ensino, cujas origens Athayde (1931, p. 9) descreve: “Foi em França justamente que a concepção racionalista da Universidade se desenvolveu, especialmente depois que o movimento laicista cresceu amplamente a partir do dia em que a maçonaria tomou conta da Terceira República”. O sentido anticristão dessa concepção ainda é ressaltado, quando Athayde (1932b, p. 21) acentua: “A concepção burguesa da vida se satisfaz com a escola leiga, por exemplo. Mas a escola leiga é de fato a escola anti-cristã, pois o Estado impede que nela se ensine o cristianismo e mesmo qualquer doutrina religiosa”.

Lemos, ainda, na *Carta Pastoral de 1929*, escrita por Dom Aduino Aurélio de Miranda Henriques (*apud* RODRIGUES, 1981, p. 81):

A defesa do patrimônio moral dos nossos pais e da humanidade inteira é de rigorosa obrigação para todo homem de bem, mais particularmente para toda e qualquer autoridade. Somente o que é verdade, seja na ordem natural, seja na sobrenatural, pode ser objeto de ensino. Uma autoridade não pode em consciência dar liberdade para o mal, ou para as suas ocasiões próximas, porque seria isto concorrer eficazmente para a licenciosidade.

Nesse contexto, tal “liberdade para o mal” é, evidentemente, associada ao ensino laico.

No Brasil, o combate ao ensino leigo já se fazia nas primeiras décadas do período republicano, o que Trindade (1996, p. 194) salienta, em relação à Curitiba da República Velha:

No afã de sua propaganda, a Igreja busca o acesso aos meios de comunicação, prega a imprensa cristã, tenta aprimorar seu sistema de ensino. Nesse último campo, os ensinamentos da Pastoral prolongam-se em constantes ataques às escolas “positivistas” ou “ateias”, sofrendo, por seu lado, a pressão dos representantes do estado laico que desejam alijá-la do ensino, na pretensão de reorganizá-lo em princípios mais racionais e científicos.

Em relação a esse combate, Cury (1986, p. 155) assinala:

Os católicos não são contra a escola única, gratuita, aberta a todos indistintamente e adequada às diversas fisionomias regionais. O que rejeitam é a escola obrigatoriamente oficial ou oficializada e anticonfessional. A escola nova, segundo o grupo nasceu da iniciativa privada, e como ela, todo o progresso provém da mesma iniciativa.

Essa defesa do ensino religioso, por parte da Igreja, deu-se em duas frentes: a introdução desse ensino nos currículos escolares, e a criação de escolas e universidades católicas, conforme Henriques (1966, v. I, p. 195) acentua:

Na reforma constitucional promovida pelo presidente Bernardes em 1925/26, procurou-se alterar o texto relativo com a seguinte emenda, que foi rejeitada pelo Congresso; “Conquanto leigo, o ensino com caráter obrigatório, ministrado nas escolas oficiais, não exclui das mesmas o ensino religioso facultativo”.

Portanto, a luta pela mudança curricular que garantisse a introdução do ensino religioso partiu de uma reação ao Congresso, o que Beozzo (1984, p. 288) salienta, em relação a Minas Gerais:

Em 1928, por ocasião do Congresso Catequístico de Belo Horizonte, conseguiu a Igreja que se tornem realidade as palavras do presidente Antônio Carlos: este autoriza o ensino religioso dentro do horário escolar. No ano seguinte a autorização é convertida em lei pela Assembleia Legislativa e sancionada pelo executivo a 12 de outubro de 1929.

Já o triunfo da Igreja em todo o território nacional se daria dois anos depois, quando o ensino religioso foi introduzido por decreto presidencial nos currículos escolares, sobre o que Athayde (1931, p. 89) assinala: “O decreto de 30 de abril de 1931 veio por termo ao laicismo oficial de nossa pedagogia pública”.

Apesar disso, em carta enviada a Getúlio Vargas a respeito do decreto de 1931, datada desse mesmo ano, Francisco Campos (*apud* A REVOLUÇÃO..., 1982, p. 330) afirma:

Como verá, o decreto não estabeleceu a obrigatoriedade do ensino religioso, que será facultativo para os alunos, na conformidade da vontade dos pais ou tutores. Não restringe, igualmente, o decreto o ensino religioso ao da religião católica, pois permite que o ensino de outras religiões seja ministrado desde que exista um grupo de pelo menos vinte alunos que deseja recebê-lo. O decreto institui, portanto, o ensino religioso facultativo, não fazendo violência à consciência de ninguém, nem violando, assim, o princípio de neutralidade do estado em matéria de crenças religiosas.

Além disso, os defensores do ensino laico não assistiram passivamente à ofensiva católica, o que Isaia (2002, p. 222) destaca, em relação ao Rio Grande do Sul:

Já no início da década de 1930, formou-se no Estado o chamado Comitê Pró-Estado Leigo, cuja luta principal era contra a institucionalização do ensino religioso facultativo, julgado como um projeto capaz de colaborar para o monopólio religioso do catolicismo. Nesse comitê, podemos visualizar

claramente a presença de espíritas aliados a metodistas, luteranos e episcopais.

Vinte anos depois, o debate sobre a presença da religião no processo pedagógico ainda manter-se-ia aceso (como se mantém ainda hoje), conforme, lemos na *Pastoral Coletiva dos Cardeais, Arcebispos, Bispos e Prelados Residenciais do Brasil* (*apud* MONTENEGRO, 1972, p. 159), datada de 1951:

A educação, para ser completa, jamais poderá prescindir da religião, pois a formação científica, física, estética, cívica e qualquer outra, ou todas juntas, só conseguem educar realmente sobre o fundamento da moral. Esta, porém, em que se baseará, se lhe faltar a sanção divina, a Autoridade Suprema, da qual dimana todas as demais?

Em relação, por fim, à criação de escolas católicas, Dom Leme (*apud* VILLAÇA, 1975, p. 85), na Pastoral de 1916, já acentuava: “A nós católicos se nos impõe o dever de darmos os passos necessários para que à mocidade estudiosa se abram escolas superiores francamente católicas”. Entretanto, vale lembrar que tais escolas, no âmbito do ensino universitário, ainda iriam demorar algumas décadas para surgir.

Por fim, o estudo da reação católica no Brasil nas décadas de 1920 e 1930 deve levar em consideração a relação entre o pensamento católico do período e o integralismo e o fascismo, que, em países como a Espanha e Portugal, gerou o chamado fascismo clerical.

Quanto ao salazarismo, por exemplo, um autor português (BYÉ, 1940, p. 5) acentua:

Em Portugal, nenhum de nós ousaria afirmar a onipotência do estado em face da massa humana, simples realizações políticas. Nenhum de nós teria a ideia de considerar o Estado como fonte da moral e da justiça sem que os preceitos de uma justiça superior se lhe superponham às decisões e às regras.

Para o autor, portanto, o salazarismo não é totalitário, transformando-se em “fonte da moral e da justiça” ao seguir esses “preceitos de uma justiça superior”, de forma que se torna possível afirmar que o apoio católico ao regime justifica-se pelo fato deste, aos olhos da Igreja, se sujeitar aos seus preceitos.

Já no Brasil, Jackson de Figueiredo (1925, p. 16) assinala: “Se os governos constituídos, por todo o ocidente, desde a implantação do regime revolucionário, merecem o apoio do homem cristão, é porque os movimentos de revolta nada mais prometem que um maior arbítrio de massas ignaras”. A partir disso, é possível notar que o apoio a esses regimes faz parte da luta contra a revolução, tendo nítido o seu sentido conscientemente reacionário quando, em carta a Amoroso Lima data-da de 1927, Figueiredo (JACKSON..., 1929, p. 47) salienta:

Um erro, por exemplo, como o que encarna Mussolini, neste momento, já restringe muito a ação de outros erros, ainda mais nefastos. A vitória dele foi o esmagamento de cem afirmações com um século ou mais de vida, e que pareciam eternas. Pouco a pouco, soberania popular, três poderes, liberdade de imprensa, imprensa confundida com opinião pública, estarão reduzidas a cinzas.

Como apresentado, o fascismo contou com a clara simpatia de setores consideráveis da Igreja no período, como descreve Possamai (2010, p. 122): “O jornal dos capuchinhos, principal periódico em circulação na região de colonização italiana do Rio Grande do Sul, começou a fazer uma defesa cada vez mais clara do fascismo na década de 1930”. Ademais, os autores católicos também deixaram-se atrair pelo fascismo, como o caso de Alceu Amoroso Lima, em relação ao qual Lafetá (2000, p. 110) acentua:

Tristão de Athayde deixou-se em parte levar pelo fascínio de Mussolini (bastante) e de Hitler (menos). Suas demonstrações de simpatia pelo Integralismo, embora não pareça em nenhum

momento entusiasmado ou disposto a aderir francamente, são frequentes e significativas.

Tal atração transparece, quando Athayde (1932a, p. 13) salienta:

É no próprio Ocidente, se vemos uma nacionalidade como a Itália, emergir de uma vida medíocre e secundária, para uma posição primordial e vitoriosa, é que os seus chefes voltaram à consciência profunda dos seus destinos e souberam moldar a vida da nação pelos grandes princípios formadores de sua grandeza.

Outro fragmento em que isso é perceptível é o seguinte (LIMA, 1935, p. 117): “Na Itália, o Estado social novo veio dar todo o prestígio social à igreja, fora da política, aceitando-lhe mesmo a orientação moral em suas leis, como por exemplo na legislação penal”. O autor ainda assinala (LIMA, 1935, p. 120): “Portugal e Áustria, em sua nova organização corporativa, valeram-se decisivamente da doutrina social da Igreja”.

Apesar disso, ao lado da constatação da “genialidade” de Mussolini, também se nota um certo tom de desencanto, quando Athayde (19--, p. 241) salienta:

E na Itália ainda é um regime filho remoto do estatismo absolutista de Maquiavel, que teve a genialidade política (ao menos por algum tempo, pois hoje parece querer trair a sua finalidade) de reintegrar a Igreja em seus direitos sociais, realizando, por sua vez, a obra econômica com que sonhavam os socialistas com o espírito ou mesmo a letra das leis preparadas pelo partido católico.

Por fim, após o final do regime de Mussolini, Amoroso Lima (1947, p. 262) concluiu: “Para o fascismo a Igreja não tem existência independente. Só existe para o Estado, como o homem aliás”.

No caso da política brasileira correspondente, em relação à afinidade entre o pensamento católico — especialmente o de Amoroso Lima — e o integralismo, Levine (1980b, p. 141) afirma: “O integralismo, no campo social, tem pelo menos os mesmos ad-

versários que a Igreja’, declarava Alceu Amoroso Lima — embora temperasse seu aval advertindo os católicos contra qualquer juramento de lealdade incondicional a um chefe político”. Ademais, Beired (1999, p. 135) salienta:

Em 1935, *A Ordem* manifestava-se satisfeita com as relações de cooperação entre a igreja e o estado. Ao mesmo tempo, incitava os católicos a colaborar com aqueles movimentos políticos mais identificados com o ideal católico — o integralismo e a Ação Imperial Patrianovista — contra os “adversários declarados da Igreja”.

Décadas depois, o próprio Amoroso Lima (1973, p. 120) definiu, enfim, a sua posição: “Achava que o Integralismo era uma reação política nacional, de caráter unitário e autoritário, contra a fraqueza do Estado, o regionalismo e a luta de classes, em favor do Estado forte, da unidade nacional e da reforma corporativa da economia”. Na mesma obra, ele (1973, p. 150) ainda afirma:

Havia entre as posições da LEC e o integralismo coincidências de pontos de vista no tocante a reivindicações sociais e espirituais. Muitas de suas teses pareciam coincidir com as teses do catolicismo social, então objeto particular de minhas preocupações e estudos.

Entretanto, a proibição da existência do integralismo como movimento político durante o Estado Novo fez que os laços entre o clero — ou, pelo menos, setores desse — e o movimento fossem cortados, embora a afinidade espiritual não desaparecesse, com sacerdotes ligados ao integralismo, como Dom Helder Câmara, tentando, a princípio, manter esse vínculo. Quanto às consequências desses laços e dessa afinidade, Edgar de Godói da Mata Machado (*apud* NEME, 1945, p. 272) acentua: “As devastações do integralismo sobre a mentalidade católica foram tão profundas e deixaram tais cicatrizes que só a ficção as poderá descrever. Uma linguagem cursiva nunca dará ideia de semelhantes deformações”.

Assim, ao final das contas, falou mais alto a política de integração entre instituição e regime, de forma que a superação das cicatrizes e do au-

toritarismo que permeou o pensamento e a prática católica do período teria início na década de 1950, e ainda ganharia força nas décadas seguintes, com o surgimento de novas correntes de pensamento no âmbito da Igreja. Apesar disso, vale lembrar que é um reducionismo pensar a história do pensamento católico apenas em termos de um embate entre progressistas e autoritários, tendo sido meu objetivo, nas presentes páginas, traçar as diretrizes básicas que nortearam a reação católica durante a República Velha e a Revolução de 1930.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ponto de partida do pensamento e da instituição católica no Brasil, no período abordado, foi um evento político visto pela Igreja como uma derrota, uma vez que, a partir da Proclamação da República, pela primeira vez em sua história, a hierarquia eclesiástica se viu em um regime político considerado hostil por seus membros. Isso se deu porque uma elite política e intelectual, adepta de um cientificismo positivista e anticlerical largamente hostil à instituição, chegou ao poder esposando os ideais republicanos, ainda que muitos deles logo se decepcionassem com os rumos seguidos pelos governantes.

A Igreja, então, situou-se na defensiva, ao mesmo tempo em que adotava uma postura francamente conservadora e até reacionária. A partir disso, foi possível constatar a existência de uma reação católica, que mobilizou a instituição e os pensadores católicos do período que vai da Proclamação da República à queda de Getúlio Vargas.

Nesse contexto, definir Jackson de Figueiredo como reacionário não representa a adoção de um juízo de valor, representando somente o uso de um termo que o próprio autor usava com gosto para definir a si próprio: Figueiredo, afinal, escreveu em reação aos

novos tempos, buscando moldá-los a partir de diretrizes católicas que considerava justas e inabaláveis, como a expressão de uma verdade diante da qual qualquer expressão de laicidade era vista como suspeita. Essa laicidade, afinal, era um meio de relativizar o domínio da Igreja que, para o autor, deveria ser exercido de forma totalizante. Ademais, Alceu Amoroso Lima, seu principal discípulo, seguiu os seus princípios, ainda que discordando em alguns tópicos, ao longo de todo o período em questão.

Amoroso Lima e Figueiredo foram intelectuais que escreveram e pregaram para as elites intelectuais das quais faziam parte, nunca tendo a pretensão de se erigir em líderes católicos capazes de arrebancar multidões, ou coisa parecida. Apesar disso, também buscaram intervir na sociedade de forma a manter e ampliar, sempre que possível, a influência da Igreja, e combater os valores e crenças que pudessem solapar o predomínio do que consideravam os valores cristãos.

Em oposição a esses valores, havia os inimigos que, em sua diversidade, incluíam maçons, comunistas, espíritas, protestantes e outros. Todos eles, de uma forma ou de outra, eram associados a uma modernidade vista de forma um tanto vaga, contra a qual a reação católica se deu.

Quanto à relação com os governantes, a Igreja teve alguns conflitos, mas também buscou dialogar e transigir com eles, até que, a partir de 1930, tal diálogo se deu de forma sistemática, uma vez que clero e governantes partilhavam de princípios autoritários e de uma atitude hostil a qualquer projeto que parecesse revolucionário.

Apesar disso, a Igreja também buscou consolidar sua posição junto à classe operária, aos intelectuais e aos estudantes, não adotando, portanto, uma postura meramente reativa, o que possibilitou que o Brasil permanecesse, ao longo dessas décadas, um país fortemente católico, sem a presença de correntes religiosas capazes de contestar

a supremacia da Igreja, o que fez que veleidades anticlericais por parte dos governantes fossem prudentemente deixadas de lado.

Por fim, os autores católicos estudados criaram uma visão identitária na qual a fé católica surgia não só como o cerne da nacionalidade, bem como o fator que permitiu a sua própria formação. Assim, os valores cristãos por eles defendidos tornavam-se valores identitários, com a índole cristã do povo brasileiro sendo diversas vezes ressaltada.

Em suma, todos esses são fatores que busquei compreender a partir da interação entre Igreja e pensadores católicos, bem como da interação entre a instituição, os autores a ela vinculados e o meio social do qual fizeram parte.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, J. Liberdade, igualdade, matrimônio: uma sessão jurídica em São Luis do Paraitinga, 1909. **Textos de História**, Brasília, v. 4, n. 2, 1996.
2. ANDRADE, D. R. **O paradoxo cristão**: história e transcendência em Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Loyola, 1994.
3. ANTOINE, C. **O integrismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
4. ANTUNES, R. **Classe operária e sindicato no Brasil**: um estudo sobre a consciência de classe: da Revolução de 30 até a Aliança Nacional Libertadora. São Paulo: Autores Associados; Cortez, 1982.
5. A REVOLUÇÃO de 30: textos e documentos. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
6. ATHAYDE, T. **Preparação à sociologia**. Rio de Janeiro; Schmidt Editor, 19-.
7. ATHAYDE, T. **Debates pedagógicos**. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1931.
8. ATHAYDE, T. **Política**. Rio de Janeiro: Livraria Católica, 1932a.
9. ATHAYDE, T. **Contra-revolução espiritual: ensaios**. Cataguases: Spinola & Fusco, Editores, 1932b.
10. ATHAYDE, T. **Economia pré-política**: ensaio. Rio de Janeiro: Livraria Católica, 1932c.
11. ATHAYDE, T. **Contribuição à história do modernismo**: Volume I: o pré-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.
12. AZZI, R. O episcopado brasileiro frente a Revolução de 1930. **Síntese**, São Paulo, n. 12, 1978.
13. AZZI, R. O início da restauração católica no Brasil: 1920-1930. **Síntese**, São Paulo, n. 10, 1997.

14. BARATA, A. M. **Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência do Brasil: 1790-1822.** Juiz de Fora; São Paulo: Editora UFJF; Annablume, 2006.
15. BARBOSA, F. A. **Intelectuais na encruzilhada: correspondência de Alceu Amoroso Lima e Antônio Alcântara Machado (1927-1933).** Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002.
16. BARRETO, T. **Obras Completas.** Aracaju: Edição do Estado do Sergipe, 1926.
17. BARROS, R. S. M. **A evolução do pensamento de Pereira Barreto.** São Paulo: Grijalbo, 1967.
18. BEIRED, J. L. B. Os intelectuais autoritários e as alternativas para a crise do sistema liberal: Brasil e Argentina: 1914-45. In: ALMEIDA, J. (Org.). **Caminhos da História da América no Brasil: tendências e contornos de um campo historiográfico.** Brasília: ANPHLAC, 1998.
19. BEIRED, J. L. B. **Sob o signo da nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina.** São Paulo: Loyola, 1999.
20. BENEDETTI, L. R. **Os santos nômades e o Deus estabelecido.** São Paulo: Paulinas, 1984.
21. BEOZZO, J. O. A igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, B. (Org.). **História geral da civilização brasileira.** São Paulo: DIFEL, 1984. t. III, v. IV.
22. BONAVIDES, P.; AMARAL, R. (Orgs.). **Textos políticos da História do Brasil.** Brasília: Senado Federal; Subsecretaria de Edições Técnicas, 1996.
23. BYÉ, M. Catolicismo e totalitarismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XX, n. 3, 1940.
24. CALDEIRA, R. C. Domínios diferenciados e refluxos identitários: o pensamento católico “antimoderno” no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, 2004.
25. CAMPOS, F. **O Estado Nacional e outros ensaios.** Brasília: Câmara dos Deputados, 1983.

26. CAPELATO, M. H. **Os arautos do liberalismo**: imprensa paulista, 1920-1945. São Paulo: Brasiliense, 1988.
27. CARDOSO, M. L. **Ideologia do desenvolvimento**: Brasil: JK-JQ. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
28. CARONE, E. A **República Nova**: 1930-1937. São Paulo: DIFEL, 1974.
29. CARONE, E. A **Segunda República**: 1930-1937. São Paulo: DIFEL, 1978.
30. CARPEAUX, O. M. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
31. CARVALHO, J. M. **A Escola de Minas de Ouro Preto**: o peso da glória. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
32. CASCUDO, L. C. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
33. CAVA, R. D. Catholicism and society in Twentieth-Century Brazil. **Latin American Research Review**, Chapel Hill, v. XI, n. 2, 1976.
34. CHACON, W. **Gilberto Freyre**: uma biografia intelectual. São Paulo; Recife: Nacional; Massangana, 1993.
35. COSTA, M. T. **Um itinerário no século**: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima. São Paulo; Rio de Janeiro: Loyola: Editora PUC RIO, 2006.
36. CURY, C. R. J. **Ideologia e educação brasileira**: católicos e liberais. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1986.
37. DAMASCO, P. A Igreja e o socialismo violento ou moderado. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. XVII, 1937.
38. DANTAS, J. I. C. **Revolução de 1930 em Sergipe**: dos tenentes aos coronéis. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 1983.
39. DIAS, M. H. A Escola Normal Paulista na ótica dos conservadores. In: GONDRA, J. (Org.). **Dos arquivos à escrita da história**. Bragança Paulista: EDUFSC, 2001.

40. DIAS, R. **Imagens de ordem**: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: Editora UNESP, 1996.
41. DOIMO, A. M. Pluralidade religiosa à brasileira, associativismo e movimentos sociais em São Paulo. In: AVRITZER, L. (Org.). **A participação em São Paulo**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
42. DUTRA, E. R. F. **Caminhos operários nas Minas Gerais**. Belo Horizonte; São Paulo: HUCITEC; Editora UFMG, 1988.
43. ECHEVERRÍA, O. Los intelectuales católicos hasta el golpe de estado de 1930: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo em la política argentina. **Anuario IEHS**, Tandil, n. 17, 2002.
44. MENDERS, A. **A história do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2009.
45. FARIAS, D. R. **Em defesa da ordem**: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945). São Paulo: HUCITEC; EDUSP, 1998.
46. FARIAS, D. R. Intolerância política: a luta católica contra o comunismo na cidade de São Paulo após a Segunda Guerra Mundial. **Fronteiras**, Campo Grande, v. 8, n. 15, 2004.
47. FAUSTO, B. **Memória e história**. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
48. FAUSTO, B.; DEVOTO, F. J. **Brasil e Argentina**: um ensaio de história comparada (1850-2002). São Paulo: Editora 34, 2004.
49. FERREIRA, B. C. **Trabalhadores, sindicatos, cidadania**: Nordeste em tempos de Vargas. São Paulo; Natal: Estudos e Edições Ad Hominem; Cooperativa Cultural da UFRN, 1997.
50. FIGUEIREDO, J. **Pascal e a inquietação moderna**. Rio de Janeiro; Lisboa: Centro D. Vital; Anuário do Brasil; Seara Nova; Renascença Portuguesa, 1922.
51. FIGUEIREDO, J. **Literatura reacionária**. Rio de Janeiro: Edição do Centro D. Vital, 1924.

52. FIGUEIREDO, J. **A coluna de fogo**. Rio de Janeiro: Edição do Centro D. Vital, 1925.
53. FIGUEIREDO, J. **Correspondência**. Rio de Janeiro: Agir, 1945.
54. FIGUEIREDO, R. D. R. A comemoração do 1ª de maio desenvolvida pelo Círculo Operário de Pelotas, no período de 1930 à 1945. **História em Revista**, Pelotas, v. 7, 2001.
55. FRANCA, P. L. A crise do mundo moderno. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XXIII, v. XXIX, 1943.
56. FREITAS, M. C. **Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama**. São Paulo: Cortez, 1989.
57. GOMES, P. O apostolado dos nossos dias. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XXIII, v. XXIX, 1943.
58. HENRIQUES, A. **Ascensão e queda de Getúlio Vargas: 1: Vargas, o maquiavélico**. Rio de Janeiro: Record, 1966.
59. HOLANDA, S. B. Do Império à República. In: HOLANDA, S. B. (Org.). **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: DIFEL, 1972. t. II, v. V.
60. IGLÉSIAS, F. **História e ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
61. ISAIA, A. C. Catolicismo versus umbanda: lutas de representação e identidade nacional (*senzala delenda est*). **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 16, n. 24, 1998.
62. ISAIA, A. C. Catolicismo e religiões mediúnicas no Rio Grande do Sul. In: RECKSIEGEL, A. L. S.; FÉLIX, L. O. (Org.). **RS: 200 anos definindo espaços na história nacional**. Passo Fundo: Editora UPF, 2002.
63. IUMATTI, P. T. **Diários políticos de Caio Prado Júnior: 1945-1998**. São Paulo: Brasiliense, 1998.
64. JACKSON de Figueiredo (in memoriam). Rio de Janeiro: Edição do CENTRO D. VITAL, 1929.

65. JANOTTI, M. L. M. **Os subversivos da República**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
66. KIDDY, E. W. Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889-1960. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 12, 2001.
67. KNIGHT, A. Popular culture and the revolutionary state in Mexico, 1910-1940. **The Hispanic American Historical Review**, Durnham, v. 76, n. 4, 1996.
68. KUHLMANN JÚNIOR, M. **As grandes festas didáticas: a educação brasileira e as exposições internacionais (1862-1922)**. Bragança Paulista: EDUFSC, 2001.
69. LAFETÁ, J. L. **1930: a crítica e o modernismo**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.
70. LEITE, M. L. M. **Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura**. São Paulo, Ática, 1984.
71. LENHARO, A. **Sacralização da política**. São Paulo; Campinas: Papirus; UNICAMP, 1986.
72. LEOPOLDO, D. D. **O clero e a Independência: conferências espirituais**. Rio de Janeiro: Centro D. Vital; Álvaro Pinto; Anuário do Brasil, 1923.
73. LEVINE, R. M. **A velha usina: Pernambuco na federação brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980a.
74. LEVINE, R. M. **O regime de Vargas: os anos críticos (1934-1938)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980b.
75. LIMA, A. A. **Esboço de uma introdução à economia moderna**. Rio de Janeiro: Edição do Centro D. Vital, 1930.
76. LIMA, A. A. **Estudos: segunda série**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
77. LIMA, A. A. **No limiar da Idade Nova**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.
78. LIMA, A. A. **O espírito e o mundo: ensaios**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

79. LIMA, A. A. Ação social católica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. XVII, 1937.
80. LIMA, A. A. A Igreja e o mundo moderno. **Revista do Brasil**, Rio de Janeiro, 3ª fase, n. 2, 1938.
81. LIMA, A. A. Família e estado. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XX, n. 11, 1940a.
82. LIMA, A. A. Notas sobre o humanismo no Brasil. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XX, n. 6, 1940b.
83. LIMA, A. A. **Três estudos sobre Mário de Andrade**. Belo Horizonte: Editora Paulo Bluhm, 1941.
84. LIMA, A. A. Formação apostólica dos leigos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ano XXIII, v. XXX, 1943.
85. LIMA, A. A. **Humanismo pedagógico**: estudos de filosofia da educação. Rio de Janeiro: Stella Editora, 1944.
86. LIMA, A. A. **Estética literária**. Rio de Janeiro: América, 1945.
87. LIMA, A. A. **Pela cristianização da Idade Nova**. Rio de Janeiro: Agir, 1946a.
88. LIMA, A. A. **Voz de Minas**: Ensaio de sociologia regional brasileira. Rio de Janeiro: Agir, 1946b.
89. LIMA, A. A. **O problema do trabalho**: Ensaio de filosofia econômica. Rio de Janeiro: Agir, 1947.
90. LIMA, A. A. **Primeiros estudos**: contribuição à história do modernismo brasileiro. Rio de Janeiro: Agir, 1948.
91. LIMA, A. A. **Adeus à disponibilidade e outros adeuses**. Rio de Janeiro: Agir, 1969.
92. LIMA, A. A. **Memórias improvisadas**: diálogos com Medeiros Lima. Petrópolis: Vozes, 1973.
93. LIMA SOBRINHO, B. **A verdade sobre a Revolução de Outubro**. Rio de Janeiro: UNITAS, 1933.

94. LINS, Á. **Rio Branco**. São Paulo: Nacional, 1965.
95. LÓPEZ, R. R. El largo camino de “naciones católicas” a “republicas pluriculturales” em América Latina. **Anuario IEHS**, Tandil, n. 20, 2005.
96. MACEDO, U. B. O pensamento católico no Segundo reinado e a ação de Soriano de Souza. In: CRIPPA, A. (Org.). **As ideias filosóficas no Brasil: séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Convívio, 1978.
97. MACEDO, U. B. **A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.
98. MAINWARING, S. **Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
99. MALATIAN, T. **Os cruzados do Império**. São Paulo; Brasília: Contexto; CNPq, 1990.
100. MALATIAN, T. **Império e missão: um novo monarquismo brasileiro**. São Paulo: Nacional, 2001.
101. MANOEL, I. A. D. Macedo Costa e a laicização do Estado: a Pastoral de 1890: um ensaio de interpretação. **História, Número Especial: 100 anos de República**. São Paulo: Editora UNESP, 1989.
102. MANOEL, I. A. D. Antônio de Macedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira. **Pós-História**, Assis, v. 5, 1997.
103. MANOEL, I. A. criação da diocese de Assis: projeto católico e envolvimento da oligarquia. **História**, São Paulo, v. 17/18, 1998/1999.
104. MANOEL, I. A. Campos para a terra e para o céu: o projeto educacional do catolicismo ultramontano (1850-1950). **Fronteiras**, Campo Grande, v. 7, n. 13, 2003.
105. MARCHI, E. O mito do Brasil católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 28, 1998.
106. MARCHI, E. Igreja e povo: católicos? Os olhares do padre Júlio Maria e de Dom Sebastião Leme de Silveira Cintra sobre o catolicismo do Brasil na passagem do

século XIX para o XXI. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 55, 2011.

107. MARGOTTO, L. R. A educação feminina em um colégio católico. In: SIMÕES, R. H. S.; FRANCO, S. P.; SALIM, M. A. A. (Orgs.). **História da educação no Espírito Santo**: vestígios de uma construção. Vitória: EDUFES, 2009.

108. MARIA, J. **A Igreja e a República**. Brasília: Câmara dos Deputados; Editora Universidade de Brasília, 1981.

109. MARIN, J. R. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, n. 30, 2001.

110. MARQUES, R. C. **A imagem social do médico de senhoras do século XX**. Belo Horizonte: Coopmed, 2005.

111. MARTINS, W. **História da inteligência brasileira**. São Paulo: T.A. Queiroz, Editor, 1996.

112. MARTINS, P. C. M. Colégio Nossa Senhora de Lourdes e o ultramontanismo. **Estudos de História**, Franca, v. 4, n. 1, 1997.

113. MATA, S. Entre Syllabus e Kuturkampf: revisitando o “reformismo” católico na Minas Gerais do Segundo reinado. In: CHAVES, C. M. G.; SILVEIRA, M. A. (Orgs.). **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argumentum, 2007.

114. MECHAN, J. **Church and State in Latin America**: a history of politic-ecclesiastical relation. Chapel Hill: The University of North Carolina, 1966.

115. MEDEIROS, J. **Ideologia autoritária no Brasil**: 1930-1945. Rio de Janeiro: Instituto de Documentação da Fundação Getúlio Vargas; Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1978.

116. MENDONÇA, A. G. La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo em Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis. In: BASTIAN, J. (Org.). **Protestantes, liberales y francomasones**: sociedades de ideas y modernidad en America Latina, siglo XIX. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1990.

117. MERCADANTE, P. **Militares e civis**: a ética e o compromisso. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

118. MICELLI, S. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: DIFEL, 1979.
119. MIRANDA, C. A questão social e os círculos operários do Recife. **Clio**, Recife, n. 16, 1996.
120. MONTENEGRO, J. A. S. **Evolução do catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972.
121. MONTERO, P. O papel das editoras católicas na formação cultural brasileira. In: SANCHIS, P. (Org.). **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.
122. MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCWHWARCZ, L. M. (Org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4
123. MORAIS, R. **História e pensamento na educação brasileira: contribuição de Tristão de Athayde**. Campinas: Papirus, 1985.
124. MORSE, R. M. **Formação histórica de São Paulo**. São Paulo: DIFEL, 1970.
125. MOTA, M. A. R. **Sílvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
126. MOTTA FILHO, C. **Dias lidos e vividos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
127. MOURA, S. L.; ALMEIDA, J. M. G. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, B. (Org.). **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: DIFEL, 1977. t. III, v. II.
128. MOURA, O. **Ideias católicas no Brasil: direções do pensamento católico no Brasil no século XX**. São Paulo: Convívio, 1978.
129. NABUCO, J. **Perfis parlamentares**. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983.
130. NEME, M. **Plataforma da nova geração**. Porto Alegre: Globo, 1945.

131. NEVES, F. A. F. A interiorização do catolicismo na Amazônia: as visitas pastorais de Dom Macedo Costa (segunda metade do século XIX). In: ALONSO, J. L. R.; CHAMBOULEYRON, R. (Orgs.). **T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)**. Belém: Açai, 2010.
132. OLIVEIRA, P. R. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
133. OLIVEIRA, L. L. **A questão nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
134. OLIVEIRA, L. L. **Americanos: representações da identidade no Brasil e nos Estados Unidos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
135. PAIM, A. (Org.). **O apostolado positivista e a República**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Câmara dos Deputados, 1981.
136. PAIVA, A. A leitura censurada. In: ABREU, M. (Org.). **Leitura, história e história da leitura**. Campinas; São Paulo: Mercado de Letras; Associação de Leitura do Brasil; Fapesp, 1999.
137. PARANHOS, A. **O roubo da fala: origens da ideologia do trabalhismo no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 1999.
138. PAULO, H. Os tempos das trocas: caminhos comuns de Portugal e Brasil (1922-1960). In: LESSA, C. (Org.). **Os Lusíadas na aventura do Rio moderno**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
139. PEREIRA, N. **Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 1982.
140. PIERUCCI, A. F. O.; SOUZA, B. M.; CAMARGO, C. P. Igreja Católica: 1945-1970. In: FAUSTO, B. (Org.). **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: DIFEL, 1977. t. III, v. IV.
141. PINHEIRO FILHO, F. A. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. **Tempo social**, São Paulo, v. 19, n. 1, 2007.
142. PINTO, A. C. O Estado Novo português e a vaga autoritária dos anos 30 do

século XX. In: MARTINHO, F. C. P.; PINTO, A. C. (Orgs.). **O corporativismo em português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

143. POSSAMAI, P. C. Voando com o Leão alado de São Marcos: a invenção do *Talian* no Rio Grande do Sul. **História em Revista**, Pelotas, v. 16, 2010.

144. PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: HUCITEC, 1991.

145. RAMBO, A. Restauração católica no sul do Brasil. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 36, 2002.

146. RAMOS, G. **A crise do poder no Brasil: problemas da revolução social brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

147. REIS, V. L. **O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima**. São Paulo: Annablume, 1998.

148. RESENDE, M. E. L. Às vésperas de 37: o novo/velho discurso da ordem conservadora. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 73, 1991.

149. REZOLA, M. I. A Internacional Católica portuguesa e a consolidação do salazarismo. In: MARTINHO, F. C. P.; PINTO, A. C. (Orgs.). **O corporativismo em português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

150. RODEGHERO, C. S. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. **Revista brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, 2002.

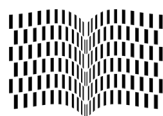
151. RODEGHERO, C. S. Viva o Comunismo X Viva Cristo Rei: um estudo de recepção do anticomunismo católico a partir de fontes orais. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. XXXII, n. 1, 2006.

152. RODRIGUES, J. A. **Sindicato e desenvolvimento no Brasil**. São Paulo: DIFEL, 1968.

153. RODRIGUES, A. M. M. (Org.). **A Igreja na República**. Brasília: Câmara dos Deputados; Editora Universidade de Brasília, 1981.

154. RODRIGUES, C. M. **A Ordem**: uma revista de intelectuais católicos. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
155. ROMANO, R. **Brasil**: a Igreja contra o Estado: crítica ao populismo católico. São Paulo: Kairós, 1979.
156. SARMENTO, C. E. **O Rio de Janeiro na era Pedro Ernesto**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.
157. SCHWARTZMAN, S. O intelectual e o poder: a carreira de Capanema. In: **A REVOLUÇÃO de trinta**: seminário internacional. Brasília: Editora UnB, 1983.
158. SERBIN, K. P. Church-State reciprocity in contemporary Brazil: the convening of the International Eucharistic Congress of 1955 in Rio de Janeiro. **The Hispanic American Historical Review**, Durnham, v. 76, n. 4, 1996.
159. SERBIN, K. P. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
160. SERRANO, J. **Farias Brito**: o homem e a obra. São Paulo: Nacional, 1939.
161. SILVA, S. C. **Tempos de casa-grande**: 1930-1940. São Paulo: Perspectiva, 2010.
162. SIMÃO, A. **Sindicato e Estado**: suas relações na formação do proletariado de São Paulo. São Paulo: Dominus; EDUSP, 1966.
163. SOBRAL PINTO, H. Crônica política. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 31, 1932.
164. SOUZA, J. B. A. Mãe negra de um povo mestiço: devoção a Nossa senhora Aparecida e identidade nacional. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 29, 1996.
165. SOUZA, J. J. V. Nossa Senhora de Aparecida e a sacralização do trabalho na Companhia Siderúrgica Nacional. In: LOPES, A. H. (Org.). **Religião e performance ou a performance das religiões brasileiras**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.
166. TORRES, A. **Prós e contras**. Rio de Janeiro: Livraria Castilho, 1925.

167. TORRES, J. C. O. **História das ideias religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.
168. TRINDADE, H. **Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30**. São Paulo: DIFEL, 1979.
169. TRINDADE, E. M. C. **Clotildes ou Marias: mulheres de Curitiba na Primeira República**. Curitiba, Farol do Saber, 1996.
170. URÁN, A. M. B. **Nacionalismo, militarismo e dominação na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1987.
171. VIEIRA, D. R. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil: 1844-1926**. Aparecida: Editora Santuário, 2007.
172. VILLAÇA, A. C. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
173. VILLAÇA, A. C. Jackson de Figueiredo e a doutrina da ordem. In: CRIPPA, A.; MONTENEGRO, J. A. S. (Orgs.). **As ideias políticas no Brasil**. São Paulo: Convívio, 1979.



Editora da
UFCSPA