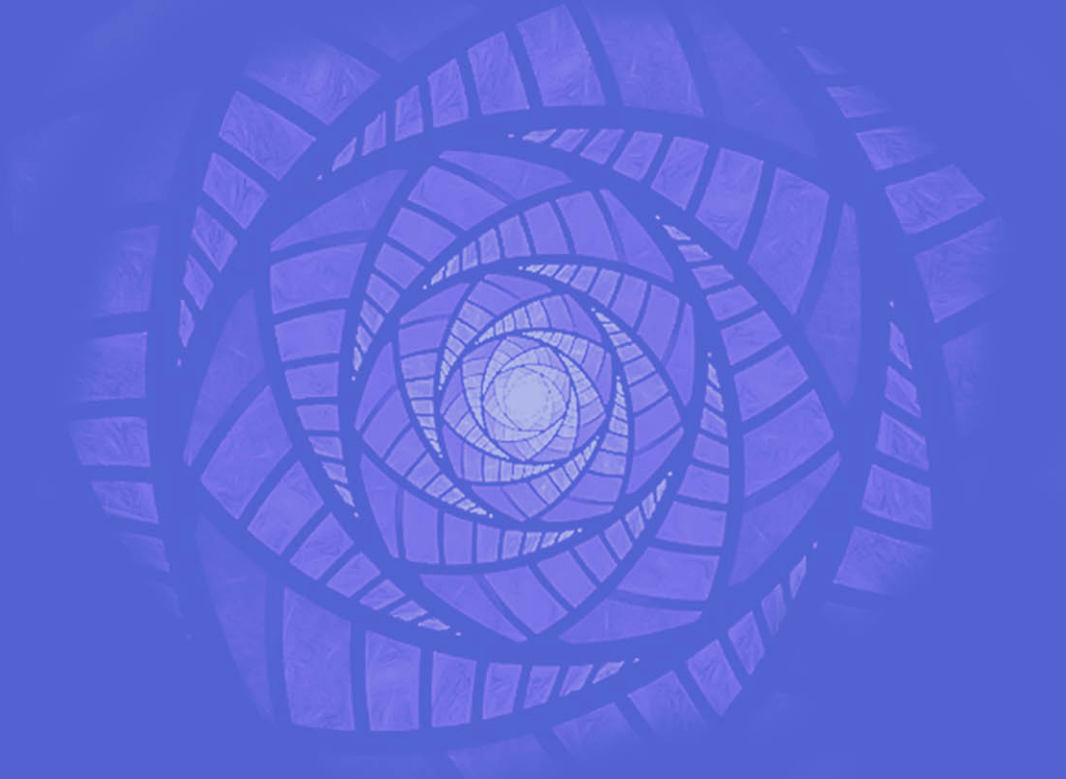




Política e Cultura *no* Catolicismo Contemporâneo

Cândido Rodrigues | Gizele Zanotto
Renato Peixoto | Rodrigo Coppe Caldeira
(Orgs.)





A coletânea “Política e Cultura no Catolicismo Contemporâneo” reúne trabalhos voltados para pensar expressões do catolicismo em temporalidades e espacialidades do Brasil do século XX, exceção feita ao capítulo referente à Argentina. No seu conjunto os seis capítulos procuram revelar, em si, as singularidades e as inter-relações das variadas expressões do catolicismo nos campos da cultura e da política por meio de temáticas concernentes à modernidade, tradição, culto, personalidades religiosas e também meio de comunicação. A obra insere-se nos esforços da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC) em reunir e em divulgar os avanços de produções de pesquisadores nacionais e estrangeiros, a exemplo de outras como Catolicismo e sociabilidade intelectual católica no Brasil e na Argentina (2013), Manifestações do pensamento católico na América do Sul (2015) e Olhares sobre os catolicismos nos Centro-Oeste, Nordeste e Norte do Brasil (2016).



Política e Cultura no Catolicismo Contemporâneo

Política e Cultura no Catolicismo Contemporâneo

Organizadores:

Cândido Rodrigues

Gizele Zanotto

Renato Peixoto

Rodrigo Coppe Caldeira

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RODRIGUES, Cândido; ZANOTTO, Gizele; PEIXOTO, Renato; CALDEIRA, Rodrigo Coppe (Orgs.)

Política e Cultura no Catolicismo Contemporâneo [recurso eletrônico] / Cândido Rodrigues; Gizele Zanotto; Renato Peixoto; Rodrigo C. Caldeira (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

196 p.

ISBN - 978-85-5696-367-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Política, 2. Teologia, 3. Catolicismo; 4. Cultura; I. Título.

CDD-200

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia 200

Sumário

Apresentação.....	9
1	11
Catolicismo e modernidade no Brasil: Leonel Franca e o antimodernismo	
Rodrigo Marcos de Jesus	
2.....	45
Conservadorismo católico e a construção do tempo na História Mestra da Vida	
Patrícia Carla de Melo Martins	
3.....	79
El diario <i>El Pueblo</i>, la democracia y la política electoral de los católicos en la Argentina (1918-1930)	
Martín Omar Castro	
4.....	111
Figuras da antimodernidade nas Constituições Eclesiásticas de 1915 – Brasil meridional	
Marcos Gonçalves	
5.....	135
Religião, cultura e política: a formação do culto a Fátima em Portugal e a sua recepção no Brasil (1917 – 1938)	
Carlos André Silva de Moura	
6.....	165
“Santificar o homem”: a vocação político-religiosa de Cônego Trindade	
Eduardo Gusmão de Quadros	
Os organizadores	191
Os autores	193

Apresentação

A coletânea “Política e Cultura no Catolicismo Contemporâneo” reúne trabalhos voltados para pensar expressões do catolicismo em temporalidades e espacialidades do Brasil do século XX, exceção feita ao capítulo referente à Argentina.

No seu conjunto os seis capítulos procuram revelar, em si, as singularidades e as inter-relações das variadas expressões do catolicismo nos campos da cultura e da política por meio de temáticas concernentes à modernidade, tradição, culto, personalidades religiosas e também meio de comunicação.

A coletânea inicia com um texto de Rodrigo Marcos de Jesus. O autor discorre acerca das relações entre o cristianismo e a modernidade a partir da obra *A crise do mundo moderno* (1941) do jesuíta Leonel Franca. Nas interpretações de Rodrigo Marcos de Jesus vemos a análise do antimodernismo católico de Franca desvelado em suas bases teológicas e argumentativas. A perspectiva de análise do catolicismo conservador segue no texto de Patrícia Carla de Melo Martins que enceta reflexões acerca da perspectiva da história como mestra da vida que evidencia-se na defesa da manutenção de preceitos, práticas e valores. O olhar da autora volta-se para o século XIX, quando da mudança do mundo moderno ao contemporâneo, a partir do Seminário Episcopal de São Paulo e da formação de matiz conservadora emanada deste espaço de ensino.

Martín Omar Castro, por sua vez, traz reflexões e análises acerca do periódico católico *El Pueblo*, de Buenos Aires, especificamente entre 1918 e 1930. Os editores do periódico, como ressalta o autor, destacaram-se pela modernização tecnológica e das inovações editoriais, embora mantendo o caráter prosélito e a defesa

da recristianização da sociedade argentina. Já Marcos Gonçalves se debruça sobre as Constituições Eclesiásticas das Províncias Meridionais (1915), em especial seu acento a crítica à modernidade, embora endossadas pelos analistas como marco para a unificação das ações do catolicismo no país alguns anos após a laicização do Estado e fim do Padroado.

Em análise do culto a Nossa Senhora de Fátima em Portugal e sua expansão ao Brasil, Carlos André Silva de Moura nos traz instigantes reflexões sobre a constituição intelectual das práticas votivas de fiéis lusos e brasileiros, também como tentativa de revigoração do catolicismo em tempos de incerteza e secularização das primeiras décadas do século XX. Usos políticos também são foco do capítulo de Eduardo Gusmão de Quadros, que avalia a vocação política e religiosa do Cônego José Trindade da Fonseca e Silva na década de 1950, em Goiás. No texto o autor evidencia a habilidade do cônego em atuar nos diversos espaços em que exerceu suas atividades, sejam elas no âmbito secular ou religioso.

A obra insere-se nos esforços da *Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo* (RHC) em reunir e em divulgar os avanços de produções de pesquisadores nacionais e estrangeiros, a exemplo de outras como *Catolicismo e sociabilidade intelectual católica no Brasil e na Argentina* (2013), *Manifestações do pensamento católico na América do Sul* (2015) e *Olhares sobre os catolicismos nos Centro-Oeste, Nordeste e Norte do Brasil* (2016).

É um convite à boa leitura e reflexão!

Os organizadores

Catolicismo e modernidade no Brasil: Leonel Franca e o antimodernismo

Rodrigo Marcos de Jesus

Introdução

Este ensaio é parte de uma investigação mais ampla sobre o tema cristianismo e modernidade no pensamento católico brasileiro do século XX. A hipótese geral da pesquisa postula que os intelectuais católicos compreenderam a relação entre cristianismo e modernidade em três perspectivas distintas: do *conflito*, do *diálogo* e da *superção* (dialética) da modernidade. Tais posições encontram-se bem expressas nas obras de três importantes jesuítas, a saber: Leonel Franca, Henrique Cláudio de Lima Vaz e João Batista Libanio. Todos eminentes intelectuais do catolicismo brasileiro e relevantes personagens dentro do quadro institucional da Igreja. Isso torna interessante tomá-los como paradigmas das perspectivas indicadas uma vez que apresentaram consistentes reflexões filosóficas e teológicas sobre o tema e ilustraram, de algum modo, posições hegemônicas e momentos diferentes da instituição Igreja¹ no cenário político-cultural do país.

¹ Infelizmente não teremos como apresentar e discutir o papel da Igreja no cenário brasileiro na ótica de Leonel Franca. Isso ultrapassaria o espaço disponível. Salientamos, porém, que o tema da função da Igreja pressupõe os fundamentos filosóficos aqui debatidos.

Neste texto trataremos do pensamento de Leonel Franca a partir do exame do livro *A crise do mundo moderno* (1941). Franca enquadra-se na perspectiva do *conflito*, em que modernidade e cristianismo são tomados como antíteses. Com efeito, sua obra, de caráter apologético, representa o espírito do antimodernismo católico, expresso num neotomismo rígido e polêmico, ainda que procure se inserir no debate munido de grande erudição e riqueza temática.

Nossa abordagem combinará a análise estrutural da obra com uma contextualização social e eclesial do autor. A história das ideias, com ênfase no campo da filosofia, será nosso terreno. Inicialmente apontaremos a esfera de atuação de Franca no cenário brasileiro. Em seguida, explicitaremos a atmosfera eclesial da época, marcada, do ponto de vista teórico, pelo neotomismo, cujas características são explicitadas pelo filósofo jesuíta. Devidamente situados, partiremos para apresentação e análise do principal livro filosófico de Franca. Mostraremos como o autor concebe o cristianismo e a modernidade como polos em conflito e qual sua solução para a chamada crise do mundo moderno. Ao expormos a reflexão francana, citaremos vários trechos de seus textos a fim de colocar o leitor em contato com o estilo e a forma de argumentação – hoje não tão comum – do pensador. No final faremos breves considerações sobre o autor e a pesquisa mais ampla em desenvolvimento.

Leonel Franca: a cultura como política

A cultura² foi o terreno privilegiado do exercício político de Leonel Franca. É nessa esfera que desempenhará papel importante, junto com Alceu Amoroso Lima, de porta-voz dos interesses da

² Um esclarecimento sobre o termo “cultura”. Para Franca: “A cultura representa numa civilização o elemento específico que lhe traz o esforço do homem, como o desenvolvimento (cultura, *cultivar*) de suas potencialidades e energias naturais” (1999, p. 50). Específica da espécie humana, a cultura é um fenômeno social, e seu campo pode ser analiticamente dividido nos seguintes setores: as artes, as ciências, as técnicas, o direito e, derivado deste, o Estado.

Igreja Católica. Ele chegou a ser convidado por Getúlio Vargas para concorrer ao cargo de senador pelo Distrito Federal, mas declinou (cf. KOLLING, p. 133, nota 16). Suas atividades estiveram associadas ao campo cultural, escrevendo, ensinando, organizando eventos, publicações (como a revista *Verbum*, criada em 1944), centros de cultura, escolas, universidade, assessorando clérigos e leigos, subsidiando a redação de textos legais por meio de ofícios, projetos de lei, pareceres. Esteve ligado por muito tempo ao serviço público: no Conselho Nacional de Educação (por longos 17 anos); no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; como delegado do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura; membro da Comissão Censitária Nacional; membro da Comissão Nacional do Livro Didático, entre outras funções. Circulou pela cúpula política do país, com presença marcante no Ministério da Educação, tanto na gestão de Francisco Campos quanto na de Gustavo Capanema, responsáveis por significativas reformas educacionais no país³. Sabe-se de sua influência na reforma do Código Civil, na Lei Eleitoral e no decreto 19.941/1931 que restabeleceu o ensino religioso nas escolas públicas⁴. Lúcia Acerboni, estudiosa da filosofia brasileira, assinala o mérito dessas ações:

Os anos de 1929 até 1934 foram particularmente densos em atividades, que chegaram a resultados duradouros e assinalaram a reintegração dos católicos na vida cultural e política. A “Sociedade Santo Ivo” e o “Centro Dom Vital” empreendem a divulgação dos “postulados católicos”, que foram acolhidos quase que integralmente na Constituição de 34 e, depois, na de 37. Leonel Franca, além de redigir o que os juristas e políticos se encarregariam de fazer aprovar, divulga para o grande público o

³ Para uma visão acerca dos marcos institucionais e teóricos das reformas de Francisco Campos e de Gustavo Capanema, cf. SAVIANI, 2013, p. 195-8; 256-70.

⁴ Villaça (2006, p. 209) informa que Alfredo F. Schmidt – quem inclusive editou o livro de Franca sobre o ensino religioso – teria levado o ministro Francisco Campos ao padre L. Franca, em 1931, para que acertassem a questão do ensino religioso na reforma educacional.

pensamento católico sobre a escola e a família: *O ensino religioso e o ensino leigo* e *O Divórcio*⁵, aparecem em 1931 (1969, p. 144).

As duas obras citadas exemplificam o trabalho de divulgação e convencimento das posições católicas junto a um público mais amplo, sobretudo de classe média e universitário. A difusão desses textos é considerável, seja pela quantidade, *O Divórcio* teve 7 edições, seja pela conveniência do momento de sua publicação, *O ensino religioso e o ensino leigo* sai logo na sequência da aprovação do ensino religioso nas escolas.

Há ainda textos polêmicos contra o protestantismo que procuravam delinear e ressaltar a posição católica frente aos demais credos religiosos. Tais obras – cinco no total – tiveram recepção entusiasmada de intelectuais católicos⁶, contaram com diversas edições no país e tradução no exterior. Os livros de maior repercussão foram: *A Igreja, a Reforma e a Civilização* (1923), com 6 edições e traduzida para o holandês em 1936, e *Catolicismo e protestantismo* (1933), com 3 edições.

Todo o esforço intelectual de Franca poderia ser visto, num quadro amplo, como parte do movimento, denominado por Villaça (2006), de “restauração da espiritualidade católica”, que em seu terceiro momento⁷ teria como expressões institucionais maiores a criação do Centro Dom Vital (1922) e da Universidade Católica (1941, tornada pontifícia em 1947).

Franca, como organizador da cultura católica, terá papel de relevo na criação da universidade, sendo seu primeiro reitor, na orientação de estudantes (em especial por meio da Ação

⁵ Essas e outras obras de Franca estão disponíveis no site <http://www.obrascaticas.com> Acesso: 15/10/2017.

⁶ Exemplos dessa acolhida entusiasmada e laudatória encontram-se na biografia de L. Franca escrita por D'Elboux (1953), especialmente das p. 329-349, onde são apontados o valor apologético da obra, alguns testemunhos da época e seu poder de convencimento sobre representantes do protestantismo que teriam se convertido ao catolicismo após a leitura desses livros de polêmica.

⁷ Os dois momentos anteriores, segundo o estudioso, seriam representados pela: 1) questão religiosa na época de D. Vital (1873); 2) Carta Pastoral de 1916 de D. Sebastião Leme.

Universitária Católica) e de intelectuais (fora pregador de retiros, confessor, conselheiro). Abre caminho para o tomismo através de seu magistério e de suas obras de teor filosófico, seguindo as orientações da Igreja que, desde Leão XIII, propõe o retorno à escolástica. Nesse sentido, sobressaem-se, não pela originalidade mas pela aplicação metódica e conscienciosa dos princípios neotomistas, o manual didático *Noções de História da Filosofia*⁸, sucesso editorial com várias edições, e o texto de cunho sistemático *A crise do Mundo Moderno*, seu último livro, obra de filosofia da cultura (talvez a primeira do gênero entre nós) e que, de acordo com Vaz (1999, p. 9), representa uma “[...] espécie de *Summa* do pensamento francano [...] em que o essencial da visão cristã, na sua conceptualização filosófico-teológica, é confrontado com os aspectos fundamentais ... do mundo moderno [...]”.

Antes de adentrarmos nos meandros da visão francana acerca da relação entre cristianismo e modernidade convém apresentar os pontos principais de sua concepção neotomista.

Fundamento filosófico: o neotomismo

O neotomismo é o solo filosófico de Leonel Franca. Sua obra coaduna-se perfeitamente às orientações das encíclicas papais *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII, e *Pascendi Dominici Gregis* (1907), de Pio X. Indiquemos alguns pontos dos textos pontifícios que parecem ter orientado os esforços intelectuais de nosso autor.

A *Aeterni Patris* recoloca a importância de Tomás de Aquino como guia mestre “para a defesa e honra da fé católica, para o bem social e para a promoção de todas as ciências” (LEÃO XIII, 2010, art. 55, p. 136). Afinal, a causa dos males sociais estaria ligada às más opiniões filosóficas (no caso, do pensamento moderno) relativas às coisas humanas e divinas que, inicialmente ensinadas nas escolas

⁸ Livro adotado em colégios jesuítas e em faculdades que sofreram a influência neotomista. A obra teve mais 20 edições até o final dos anos 1970. Uma análise do contexto, da estrutura e da intencionalidade desse texto encontra-se em SILVA (2014).

dos filósofos, depois migrariam para as demais ordens sociais, recebendo adesões de muitos. Essas opiniões não são inocentes teorias, uma vez que sendo inerente à natureza humana que a ação siga a razão, a vontade é arrastada a pecar ao ter a inteligência desviada (cf. LEÃO XIII, 2010, art. 2, p.119). Os erros principais dessas opiniões filosóficas dizem respeito à negação de verdades sobrenaturais (por exemplo, a revelação) e à independência da razão frente à fé. Tais erros teriam origem no século XVI quando inovadores começaram a filosofar ao gosto próprio e sem nenhum respeito à fé, rompendo-se com a tradição escolástica⁹. Essa cisão terá, entre outras consequências, a degeneração da liberdade em licenciosidade (cf. LEÃO XIII, 2010, art. 51, p. 143). A fim de corrigir os erros e restabelecer a liberdade humana em parâmetros adequados, promove-se o retorno a Tomás de Aquino, mestre acima dos demais escolásticos (cf. LEÃO XIII, 2010, art. 32, p.135). O Doutor Angélico é um mentor seguro, pois ao ter analisado as conclusões filosóficas de seu tempo estabeleceu um método de filosofar e argumentos sólidos capazes de refutar os erros passados e propiciar armas para refutar erros futuros (cf. LEÃO XIII, 2010, art. 34, p. 136). Ao final, a encíclica exorta ao ensino da doutrina tomista nas escolas e academias de modo a pôr em evidência sua excelência e solidez, usando-a para refutar os erros dominantes.

Já a *Pascendi Dominici Gregis* reforça o apelo de Leão XIII, agora destacando um inimigo interno: o modernismo. Com efeito, autores do próprio terreno católico teriam sido persuadidos pelos erros do pensamento moderno: o gosto pelas novidades e o orgulho, resultando no afastamento da tradição. Desse modo, os modernistas, ao fundarem o catolicismo sobre bases filosóficas alheias à tradição (por exemplo, no racionalismo), terminam por desprezar a escolástica, a autoridade dos Padres e do Magistério. A encíclica trata o modernismo como um sistema uno e compacto de doutrinas, ao contrário do que, afirma, os próprios modernistas

⁹ Como veremos no tópico abaixo, é justamente o século XVI o primeiro alvo de Franca.

fariam (cf. PIO X, 1907, p. 3). São indicadas as seguintes dimensões ou personagens dessa doutrina: o filósofo, o crente, o teólogo, o historiador e crítico, o apologista e o reformador. Para os propósitos deste ensaio destacaremos a dimensão filosófica tanto por ser bastante ressaltada no documento quanto por causa da obra principal de Franca.

O modernismo filosófico assenta-se em dois princípios, a saber: o agnosticismo e a imanência vital. O primeiro considera que “[...] a razão humana fica inteiramente reduzida à consideração dos fenômenos, isto é, só das coisas perceptíveis e pelo modo como são perceptíveis; nem tem ela direito nem aptidão para transpor estes limites” (PIO X, 1907, p. 3). Daí deriva-se que o conhecimento das verdades sobrenaturais, como a existência de Deus, fica interdito¹⁰. Do agnosticismo cai-se no ateísmo. A encíclica somente indica esse passo, mas não o desenvolve¹¹. O segundo princípio defende a explicação meramente natural da religião. Ao tomar os fenômenos tão só do ponto de vista imanente, excluindo toda explicação transcendente, a religião mesma é compreendida como uma forma de vida do indivíduo, sem necessidade de apelo a uma suposta revelação. A real necessidade da religião, nessa visão, nasceria de uma espécie de sentimento religioso natural do homem, de origem misteriosa ou inconsciente. A religião, portanto, teria uma origem natural, sendo um desdobramento do próprio aperfeiçoamento histórico do homem. Tem-se aí mais uma vez a negação das verdades reveladas e, de alguma forma, a redução da fé ao sentimento¹².

¹⁰ Abaixo veremos como, segundo Franca, o filósofo Kant seria o principal representante dessa tese.

¹¹ “De que modo porém os modernistas passam do agnosticismo, que é puro estado de ignorância, para o ateísmo científico e histórico que, ao contrário, é estado de positiva negação, e por isso, com que lógica, do não saber se Deus interveio ou não na história do gênero humano, passam a tudo explicar na mesma história, pondo Deus de parte, como se na realidade não tivesse intervindo, quem o souber que o explique” (PIO X, 1907, p. 4). A nosso ver, Franca explorará essa passagem em sua principal obra filosófica quando tratar da chamada “divinização do homem”, movimento típico do século XIX.

¹² A encíclica reconhece que os modernistas tendem a conferir à fé um ato da inteligência, mas considera suas tentativas inconsistentes. Cf. PIO X, 1907, p. 7-8.

O modernismo espalha-se sobretudo através da ação pedagógica e acadêmica. A divulgação de suas ideias ocorre por meio de cátedras nas faculdades e seminários, publicações em congressos universitários, produção de livros e artigos em jornais e periódicos (cf. PIO X, 1907, p. 30). Seu combate, assim, deve ser realizado por meio do ensino. A *Pascendi* indica certas estratégias das quais sublinhamos: a) o ensino da filosofia escolástica, principalmente de Tomás de Aquino, como base dos estudos sacros; b) o afastamento dos modernistas de cargos e dos magistérios; c) proibição de leitura dos textos modernistas; d) impedimento da impressão de textos modernistas.

Se acompanharmos os principais textos filosóficos de Leonel Franca verificaremos sua adequação aos preceitos papais. Na análise de *A crise do mundo moderno* perceberemos como o autor lê a modernidade, seus problemas e sua alternativa sob o signo do neotomismo. Aqui focaremos sua compreensão geral do tomismo. Para ilustrar isso, dois textos publicados em periódicos de debate cultural, um na revista *A Ordem* e outro na *Revista de Cultura*, são centrais: “Caracteres fundamentais do tomismo” e “A história da filosofia na doutrina de S. Tomás de Aquino”¹³.

O tomismo, assevera Franca, é uma grande síntese. Difere de um ecletismo, simples justaposição de conhecimentos, selecionados sem um princípio ordenador, que leva a uma coexistência de doutrinas irredutíveis, agrupadas de modo exterior e artificial. Haveria uma atitude integrativa de base em Tomás de Aquino de forma que suas contribuições pessoais se incorporariam às conquistas do pensamento universal, o que faz de sua filosofia (e também teologia) um verdadeiro compêndio ao recolher as contribuições da tradição, destacando-se pela capacidade de agrupar as ideias, em um todo integrado e estruturado, devidamente elaborado a partir de princípios essenciais. Isso tornaria o tomismo

¹³ Para esses textos utilizamos o volume V da edição de 1954 das Obras Completas: *Alocuções e Artigos – tomo II*.

uma espécie de organismo doutrinário vivo, ao mesmo tempo tradicional e progressivo, uma vez que recolhe as contribuições passadas de maneira reflexiva e incorpora os desafios presentes desde uma “metafísica do ser”, e não de uma filosofia da imaginação ou do sentimento. Conforme exalta Franca: “Como em refletor potente S. Tomás recolheu as luzes do passado, intensificou-as na convergência de uma condensação brilhante e projetou-as em basto feixe a iluminar a rota do porvir” (1954b, p. 102).

Nosso filósofo destrincha o tomismo ao apresentar suas seis características fundamentais.

1) Assegura a autonomia da filosofia.

Tomás define os terrenos da filosofia e da teologia. Saberes distintos mas relacionados. Ambos voltados para a verdade porém utilizando métodos diversos. “A filosofia estende seu domínio à universalidade das coisas acessíveis à razão natural, a teologia restringe-se à esfera das verdades reveladas” (FRANCA, 1954a, p. 15).

2) Coesão doutrinária.

O filósofo medieval soube assimilar o aristotelismo junto com os demais conhecimentos gregos, judeus e árabes de seu tempo numa visão sistematizadora, capaz de ordenar a imensa dispersão e fragmentação de saberes. “S. Tomás é a potência da ordem. Fino, preciso, minucioso, sagaz nas suas análises psicológicas e morais, foi principalmente pela sua singular capacidade de síntese que ele se impôs à admiração da posteridade” (FRANCA, 1954a, p. 17).

3) Plenitude do real.

Articulado com a característica anterior, aqui se ressalta o aspecto totalizador do tomismo na compreensão da realidade humana. Franca ilustra isso ao contrapor a visão de Tomás à dos positivistas e idealistas. Cada uma dessas correntes exigiria uma fratura do real, a primeira reduzindo o ser cognoscível ao ser sensível e a segunda ao sacrificar a realidade sensível ao ato intelectual, caindo em um solipsismo absoluto do ato de pensamento puro. No julgamento do autor: “O empirismo [que está na base do positivismo] e o idealismo – dois polos entre os quais oscila, ansioso

e desamparado, tanto pensamento moderno, são sistemas fragmentários, extremados, artificiais. O tomismo é completamente humano” (1954a, p. 21).

4) Docilidade ao real.

O tomismo se apresenta como uma filosofia objetiva. Nesse ponto Franca identifica a epistemologia do mestre medieval como um realismo em oposição radical à perspectiva kantiana. De acordo com o filósofo brasileiro, Tomás apresenta uma filosofia do ser, em que o objeto de conhecimento é distinto do sujeito, tendo uma consistência própria. “O objeto da inteligência não é para o tomismo uma pura representação subjetiva, mas o ser, que ela atinge, no seu primeiro ato, em toda a sua extensão e plenitude real: *ens est prima conceptio intellectus*” (FRANCA, 1954a, p. 22). Isso se contrapõe ao subjetivismo kantiano, segundo o qual o objeto de conhecimento seria uma criação do sujeito. Essa compreensão abrirá, conforme Franca desenvolverá em *A crise do mundo moderno*, todo um campo para o subjetivismo também na moral, algo inaceitável para quem postula valores absolutos.

5) Respeito à tradição.

Característica relacionada inclusive com a natureza social do homem que não poderia prescindir da colaboração dos mestres do passado para poder avançar. A tradição seria uma espécie de conselheira que, apoiada em fundamentos sólidos, compartilha o “saber de experiências feitas”. Respeitar a tradição, contudo, não é se submeter sem mais à autoridade. “Um busca sinceramente a colaboração dos gênios do passado, outro substitui o prestígio de um nome à força dos argumentos” (FRANCA, 1954a, p. 25). Nosso autor enfatiza que tal respeito presente em Tomás nada tem de subserviência, afinal, provar algo com autoridades não seria uma demonstração mas um fundar opiniões sobre crenças. O valor das demonstrações não deve ser substituído pelo prestígio da autoridade (cf. FRANCA, 1954b, p. 86).

6) Abre possibilidades de progresso.

O progresso no conhecimento não se identifica com a demolição sistemática do passado, por vezes considerado mera infância da humanidade, “[...] mas [é] a interpretação mais profunda das grandes doutrinas filosóficas, prolongamento das suas linhas, aplicação dos princípios imóveis aos novos dados da ciência ou aos novos problemas postos pelo evoluir da civilização” (FRANCA, 1954a, p. 26). Daí o tomismo ser, para o filósofo, uma certa estrutura, calcada em sólidos fundamentos metafísicos mas acolhedora das novas injunções do tempo. Poderíamos desconfiar dessa estrutura, de suas possíveis falhas, rachaduras, Franca – e nisso segue fielmente as orientações das encíclicas –, no entanto, não questiona isso. No contexto eclesial de sua época tais questionamentos soariam como modernismo.

Essa breve apresentação das características do tomismo deixa ver como nosso filósofo adere totalmente às diretrizes do magistério pontifício. Ao comentar a restauração da escolástica, em especial do tomismo, declara ser tal iniciativa nada mais do que um retomar de um fio partido: o da grande tradição intelectual do ocidente. Ele não se ilude a ponto de achar que haverá uma “tomização” do pensamento contemporâneo, entretanto vê indícios positivos nas investigações de determinadas escolas de pensamento como o neokantismo e a fenomenologia que desenvolveriam, de algum modo, um realismo crítico afeito ao neotomismo. Na perspectiva de Franca, grandes ganhos teria o pensamento moderno na convivência assídua com a obra tomista, a saber: a libertação definitiva do imanentismo e do agnosticismo, um senso vivo e positivo da realidade, uma lógica mais precisa e uma linguagem mais exata, uma consideração adequada das questões eternas, uma independência das seduções dos modismos e o respeito ao ser. (cf. FRANCA, 1954a, p. 28-30; 31-32)

Cristianismo e modernidade: o conflito

É a partir do neotomismo que Leonel Franca, no livro *A crise do mundo moderno*, nos oferece sua visão da relação entre cristianismo e modernidade. Na verdade, trata-se fundamentalmente da relação entre cristianismo católico e mundo moderno. A obra enquadra-se no gênero de “literatura de crise”, que teve grande repercussão desde o final do século XIX. Iniciada em fins de 1938 e publicada em 1941 debate a crise da civilização ocidental moldada nos últimos séculos pelos princípios da modernidade e assolada por duas grandes guerras mundiais. Franca, então, propõe-se a averiguar o mal por que passa o mundo ocidental, diagnosticar suas causas e apresentar uma terapêutica eficiente para a saída da crise. Nessa investigação assume o ponto de vista da análise metafísica da cultura, pois: “Inseparável de toda a civilização há uma doutrina metafísica, uma sistematização do universo e das relações entre os seres, que lhe alimenta as energias íntimas e lhe anima e ilumina toda a vida interior” (1999, p. 53). Essa metafísica do mundo e do homem nortearia todas as atividades humanas – econômicas, políticas, morais – e seria, em última instância, o alicerce sob o qual se erige uma civilização¹⁴. Isso não significa uma negação pura e simples dos fatores naturais e histórico-culturais na construção de uma civilização. Por exemplo, no “Livro I: A civilização”, o autor delinea os fatores que, em sua compreensão, constituem uma civilização, destacando elementos naturais (terra e raça) e culturais (ciência, arte, técnicas, direito, Estado). Mas não deixa de salientar que a metafísica da vida é o fator mais importante, ainda que não exclusivo, na construção da existência (Cf. FRANCA, 1999, p. 63). Essa metafísica encontra sua ideia unificadora naquilo que Franca

¹⁴ Cf. FRANCA, 1999, p. 22. Ou como afirma mais adiante: “Só uma doutrina metafísica de sua [do homem] natureza e de seus destinos – critério de julgamento e de escolha – pode orientar as organizações e as atividades culturais” (1999, p. 66).

denomina *humanismo integral*¹⁵ enquanto uma concepção da vida que organiza os elementos de uma cultura e lhe dão forma espiritual, de tal modo que toda organização da vida coletiva tornasse reflexo necessário dessa concepção. Esse humanismo expressaria a relação do homem com o Absoluto e instauraria um princípio de hierarquia e ordem na natureza humana segundo o qual as forças materiais se subordinariam às forças espirituais. A ausência ou subversão dessa ordem acarretariam desarmonia e infelicidade, tanto pessoal quanto social. Será justamente esse o ponto fundamental da crítica de Franca à modernidade.

O filósofo compreende a modernidade como “movimento histórico em antítese com os princípios espirituais que informaram a civilização medieval” (1999, p. 73). E como a civilização medieval era alicerçada nos princípios cristãos, o mundo moderno constituir-se-á em contraposição ao cristianismo. Franca, portanto, analisa Vaz, faz uma leitura bastante negativa da modernidade uma vez que esta operaria “[...] uma ruptura naquela que, lhe parece, deveria ter sido a linha de continuidade histórica da civilização ocidental, linha essa traçada pela presença diretriz, nos costumes, nas instituições e nas ideias, da concepção cristã do mundo e da vida” (1999, p. 16).

Sendo assim, Franca identificará quais seriam os princípios espirituais da modernidade que levariam ao rompimento da mundividência cristã de mundo engendrando a crise pela qual passa a civilização ocidental. Mas antes de falarmos desses princípios e dos movimentos que os fomentaram é preciso indicar o que o autor entende por “cristianismo” e por “moderno”.

De acordo com o filósofo: “O Cristianismo é, por essência, uma doutrina sobrenatural da salvação. Seu fim é ensinar ao homem a sua elevação a um destino superior e subministrar-lhe os

¹⁵ Lima Vaz (1999, p. 15) destaca que a expressão reporta a François Charmot e não a J. Maritain. O próprio Franca, em nota, adota a definição de humanismo de F. Charmot: “O humanismo é uma relação do homem com o infinito, assim como uma relação de todas as coisas com o homem” (1999, p. 61, nota 2, tradução nossa). Além disso, a redação de *Humanisme Intégral*, de Maritain, é contemporânea ao livro do filósofo brasileiro. Mesmo Franca citando o texto de Maritain, este não parece ter exercido maior influência sobre suas ideias.

meios proporcionados ao seu conseguimento” (1999, p. 252). O cristianismo, então, revela ao homem sua dupla natureza, natural e sobrenatural, e confere ao homem os meios necessários à realização do seu próprio ser. É, em outras palavras, uma orientação eficiente para a vida. A negação de seus princípios corresponde, por isso, a uma negação do próprio homem e de sua finalidade. Note-se ainda que Franca identifica cristianismo e catolicismo. Para ele, como veremos mais abaixo, o protestantismo concorre para a crise do mundo moderno.

Já o “moderno” possui um significado não puramente cronológico. Leonel Franca confere um sentido doutrinário ao termo, que designa “[...] as atitudes espirituais que se encontram na linha do desenvolvimento histórico das concepções religiosas e filosóficas que romperam a unidade da civilização ocidental e prepararam gradualmente a grande crise em que nos debatemos” (1999, p. 144, nota 45).

Ao apontar os princípios espirituais da modernidade, como comenta Vaz, Franca coloca uma pergunta fundamental e decisiva: “aceitar o Absoluto real como princípio primeiro, como norma transcendente e como fim último da vida humana interessa acaso à nossa existência histórica, à vida das sociedades e ao próprio destino da civilização?” (1999, p. 19). A resposta de Franca evidentemente é afirmativa. E sua crítica indicará de modo muito claro os dois princípios metafísicos estruturadores da civilização moderna 1) a perda da ideia de Deus e 2) a divinização do homem. Tais princípios concorrem para a ruptura com o cristianismo e a civilização fomentada por este. Acabam por desconsiderar o que, na visão de Franca, seria a natureza do homem: seu direcionamento ao Absoluto como meta de realização pessoal e princípio axiológico fundamental e estruturante da vida social. A perda da referência ao Absoluto e sua consequente entronização do homem como valor máximo revelar-se-ia como concepção inumana do homem e raiz primeira dos conflitos e do mal por que passa a civilização (cf. FRANCA, 1999, p. 71).

Como se desenvolveram esses princípios? Que forças espirituais contribuíram de modo negativo para o desvio do Absoluto? Neste passo Franca ataca praticamente todos os principais representantes e movimentos da modernidade. Divide sua crítica em três momentos: primeiras rupturas, perda da ideia de Deus e divinização do homem.

A *Reforma protestante* e a *filosofia moderna*, sobretudo Descartes, iniciam o processo de dissolução dos fundamentos espirituais da civilização medieval indispensáveis a uma concepção integral do homem e ao convívio social. Essas forças apresentam os germes do subjetivismo, do idealismo, da valorização dos afetos em detrimento da inteligência, a perda da unidade pessoal e social.

Para Franca, a Reforma protestante rompeu a unidade espiritual do ocidente. Promoveu dois princípios que repercutirão fortemente na cultura moderna. O primeiro deles é o *individualismo*, expresso no livre exame da Bíblia desvinculado da interpretação oficial do Magistério. Nas palavras de Franca:

Lutero rompe com a Igreja, como organização social, e arvora o indivíduo em juiz supremo e inapelável dos princípios orientadores da própria existência. [...]. Ao indivíduo, com todas as contingências de sua falibilidade e sob o impulso desorientador de todas as paixões e interesses efêmeros, transfere-se a missão de organizar a própria visão integral do universo e por ela pautar a liberdade de seus atos (1999, p. 78).

O outro princípio é a *desintegração interna* do indivíduo que estaria dilacerado por dualismos entre natureza e graça, autoridade e liberdade, ciência e fé que não encontrariam sínteses adequadas. Resultado disso: anarquia interior, correlata da anarquia exterior provocada pela ênfase no indivíduo sobre o todo social. Segundo o filósofo, haveria uma subversão visível e sistemática das hierarquias das atividades humanas. “A razão abdica em favor do sentimento. Extingue-se a luz e desencadeiam-se as forças cegas. É o primeiro

deslize da constância do objetivo para a instabilidade do subjetivo” (1999, p. 79).

Em sua argumentação Franca procura fundamentar-se em referências textuais, recorrendo às edições críticas e originais dos autores. Entretanto, por vezes, o fio argumentativo cede a apreciações “psicologizantes”. Um exemplo. Ao criticar a compreensão luterana das relações entre natureza e graça sob um ponto de vista teológico, arremata o raciocínio com a seguinte observação: “A condenação dessas doutrinas, *evidentemente elaboradas sob a pressão psicológica de um caso pessoal*, põe o reformador em face do problema da Igreja e da regra de ortodoxia do Cristianismo” (1999, p. 76, grifo nosso). Em outros momentos avaliações “psicologizantes” são realizadas em detrimento da análise filosófica, como ressaltaremos adiante.

A filosofia moderna, com o subjetivismo cartesiano, reforçaria ainda mais o individualismo. Na compreensão de Franca, Descartes opera duas cisões, uma epistemológica: separação entre pensamento e ser, e outra antropológica: o dualismo corpo-alma. Assim como na Reforma, o indivíduo permanecerá dilacerado internamente.

Referindo-se à epistemologia cartesiana, assinala Franca:

O que atingimos imediatamente no conhecimento não é uma realidade extramental, na sua existência objetiva, é uma modificação subjetiva do eu. As ideias cessam de ser *meios* pelos quais conhecemos as *coisas*, para se transformarem em coisas diretamente conhecidas. Não são relações vitais que nos põem, de maneira inefável, em contato com a existência sólida dos seres; são *quadros*, são *painéis* que contemplamos no nosso mundo interior como produtos da atividade imanente do espírito (1999, p. 81).

Ora a cisão entre pensamento e realidade e a dificuldade de Descartes em estabelecer uma “ponte” adequada entre ambas abrirá, segundo o pensador católico, caminho para o idealismo, o que reforça ainda mais o individualismo. Certamente o filósofo

francês, como bem observa Franca, não é idealista: a existência do mundo exterior é uma certeza. Porém o recurso cartesiano a Deus como garantidor da existência do mundo exterior, por mais engenhosa que seja esta solução, mostra-se inconsistente, uma vez que a existência de Deus é firmada a partir de uma prova frágil – o argumento ontológico – que procede a uma transição ilegítima da ordem ideal para a real. “A noção de Infinito não é, como se supõe, positiva, primária e simples; mas negativa, derivada e composta. O ‘circuito’ cartesiano não passa de um paralogismo e sua ‘ponte’ não atinge a outra margem. O que se propõe é uma epistemologia que não assegura a objetividade real da ciência” (1999, p. 82). E Franca aponta as consequências virtualmente presentes nessa epistemologia e que acabarão por se desenvolver nos séculos seguintes:

O universo não tem uma estrutura metafísica própria capaz de lhe assegurar a sua independência e coesão interna; o mundo das aparências explica-se pela atividade criadora do espírito. [...]. O princípio de imanência levado ao extremo de suas virtualidades veda-lhe [ao homem] qualquer afirmação transcendente ou exterior ao pensamento. Nenhuma verdade que lhe imponha os atos como norma traçada por necessidades ontológicas. [...]. O homem é um pequenino deus [...] (1999, p. 83).

O dualismo antropológico cartesiano aprofunda a desintegração do homem promovida pela modernidade. *Res cogitans* e *res extensa* encontrar-se-ão radicalmente separadas. O corpo será uma mera extensão geométrica sujeita a um mecanicismo universal. E a concepção de alma do filósofo francês será entendida por Franca como ultraespiritualista. Assim como Descartes não consegue unir adequadamente pensamento e realidade, também falhará ao tentar restabelecer a unidade no homem. Para Franca, a unidade substancial do homem ficara comprometida e, por consequência, a integridade e harmonia da vida pessoal e da civilização. De tal maneira que, na esteira das

implicações cartesianas, os idealistas tentarão superar essas antinomias a partir da unidade do pensamento puro, enquanto os materialistas as resolverão em termos mecânicos, reduzindo o espírito à matéria. Na verdade, serão duas formas de reducionismos que, de acordo com Franca, manterão o homem cindido internamente.

Se as primeiras rupturas – Reforma e filosofia moderna – promovem o individualismo, contudo não atacam a ideia de Deus. Nem Lutero, nem Descartes negam a transcendência e o Deus cristão. Mas o século XVIII extrairá várias consequências das ideias lançadas anteriormente, promovendo uma crítica radical à concepção cristã de Deus e preparando terreno para a divinização do homem no século XIX.

O *Racionalismo* do séc. XVIII combate a ordem sobrenatural e erige a razão em nova deusa. Expressões disso são o *deísmo inglês*, o *filosofismo francês* e o *iluminismo alemão*.

O deísmo, principalmente de H. Cherbury, J. Toland, A. Collins e M. Tindal, de um modo geral, possuiria a seguinte característica: se funda em um Deus conhecido apenas pela razão considerando, assim, que as verdades universais estão ao alcance da razão e são comuns a todas as religiões. Nada, portanto, haveria de especial na mensagem evangélica. “A existência de Deus, a exigência de um culto consubstanciado na prática da virtude e da piedade, a necessidade do arrependimento do mal feito e a retribuição na vida futura, constituem os elementos essenciais desta religião universal de que o Cristianismo é uma forma ‘particular’” (1999, p. 89). Desse modo, para Franca, o deísmo desconsideraria a dimensão sobrenatural do cristianismo, reduzindo as verdades fundamentais àquelas atingidas pela razão. Este é mais um passo na caminhada para a divinização do homem. Suas forças intelectuais são suficientes para guiá-lo em sua existência.

O filosofismo francês vai mais longe. Afirma Franca: “O inglês contentava-se com dissolver o Evangelho em puras verdades racionais; o francês dava um passo adiante, pretendia prová-lo

contrário à razão” (1999, p. 95). Essa seria a “intenção secreta” dos enciclopedistas que sob a roupagem de um empreendimento científico e cultural de tal envergadura ofereciam a oportunidade de construir uma “máquina de guerra contra o Cristianismo”. Voltaire seria o mais representativo dessa tendência. Sem negar a existência de Deus desferia os mais virulentos ataques às crenças cristãs, assim resumidos por Franca:

Os evangelhos, documentos apócrifos, contraditórios e sem valor. Os dogmas cristãos, um feixe de absurdos, geradores de ateus. A própria moral evangélica nada tem de novo e não se avanteja à dos filósofos pagãos. O Cristianismo, numa palavra, é a grande impostura, a grande superstição, o grande inimigo que importa destruir a todo custo por todos os meios (1999, p. 97-8).

O pensador católico destaca ainda, mas sem maiores desenvolvimentos, dois correlatos do filosofismo. A *maçonaria*, tida como anticristã por essência, inspiradora de um naturalismo deificador prático do homem, sendo irreconciliável com o sobrenatural. E a *Revolução francesa* que, além de subverter as velhas estruturas políticas e reagir aos abusos sociais do antigo regime, teria substituído a fidelidade a Cristo pelo culto da deusa Razão (cf. 1999, p. 99-100).

O *iluminismo alemão* desenvolveu ainda mais o naturalismo anticristão iniciado pelo deísmo e filosofismo. Franca elenca uma série de pensadores – Wolf, Reimar, Lessing, Nicolai, Eichhron, Paulus (cf. 1999, p. 100-8) – que convergiriam para um resultado comum no combate ao Cristianismo: eliminar o sobrenatural da mensagem evangélica igualando-o às mitologias pagãs. Da religião se conservaria apenas aquilo que pode ser encampado pela razão, obediente ao curso normal da natureza e demonstrado filosoficamente. O livro de Kant, *A religião dentro dos limites da simples razão*, seria eloquente nesse sentido, uma verdadeira síntese das aspirações do século XVIII.

Mas Franca vislumbra em Kant também o iniciador das tendências divinizadoras do homem que frutificarão no séc. XIX. Com efeito, a teoria do conhecimento kantiana realiza um passo mais na construção da concepção do homem como absoluto e independente. O criticismo erige o homem como construtor do conhecimento. O saber não é mais concebido como representação do objeto mas como construção do objeto a partir das estruturas mentais subjetivas: o aparato *a priori*. Como bem destaca Franca: “É o eu que impõe as suas leis ao Universo, e o constrói como termo de apreensão; não é o Universo que se espelha nas suas representações mentais” (1999, p. 110). E como para Kant o conhecimento não ultrapassa os limites da experiência, toda metafísica nada mais seria que a investigação sobre os limites do conhecimento, nada podendo afirmar para além da experiência. Sendo assim, as ideias de mundo, do eu e de Deus funcionariam somente como ideias reguladoras da razão, que podem ser pensadas mas não conhecidas. O resultado da investigação kantiana, conforme Franca, é o agnosticismo radical, que isola o homem e o exalta como independência absoluta, o homem torna-se a medida do ser cognoscível, impondo suas próprias leis ao universo.

No campo moral a autonomia absoluta do homem também se expressaria. Para Franca, Kant, ao postular o imperativo categórico, substitui o valor objetivo do bem, característico da ética tradicional, pelo formalismo puro da lei. Com isso o racionalismo chegaria à afirmação da autonomia absoluta da ação, agora nem mesmo relacionada a algum bem objetivo a ser realizado. A vontade passa a ser legisladora de si mesma, sem inspirar-se ou obedecer a nenhum motivo externo. Conclui o filósofo brasileiro que em Kant qualquer obediência a um poder externo ao próprio homem seria algo indigno. A divinização do homem ocorreria na medida em que a moral seria apenas a obediência à lei imposta pelo homem.

Com Kant, portanto, inicia-se a divinização do homem. Não é mais o homem para Deus mas um Deus que serve ao homem. “Deus não é reintroduzido como objeto de conhecimento, cuja existência,

com todos os seus corolários se impõe absolutamente à inteligência; afirmamos-lhe a realidade porque a julgamos necessária às nossas exigências [para harmonizar o desejo de felicidade com o ideal de moralidade] (1999, p. 115). Como já indicado, a crítica ao filósofo alemão ecoa a crítica ao modernismo filosófico da encíclica *Pascendi*, Franca desdobra os apontamentos papais por meio de uma investigação filosófica mais detalhada. Designa os pontos nevralgicos da crise espiritual, revela os nomes apenas implícitos na encíclica, detecta os pensadores responsáveis por criar e sistematizar as ideias corroboradoras da grave situação em que se enredou o mundo moderno. Nessa reconstituição da história espiritual da crise, Kant representa momento-chave. O filósofo de Königsberg, de certo modo, sintetiza o movimento anterior¹⁶ solapador dos fundamentos metafísicos da civilização medieval e abre caminho para sua radicalização no século XIX marcada pela imanência total, a antropolatria e o ateísmo. Os principais representantes desse novo passo são: A. Comte, F. Nietzsche e K. Marx.

O filósofo positivista promoveria a negação de Deus e a adoração da Humanidade como último estágio de evolução do humano. A “lei dos três estados” (religioso, metafísico e positivo), elaborada por Comte, consideraria que, em seu último estágio, o homem abdicaria de pensar nos problemas relativos à origem e finalidade do mundo e da vida. A ciência e a filosofia perderiam qualquer pretensão especulativa, respondendo apenas a questões pragmáticas. O mundo material, devidamente tratado pela ciência, adquiriria uma independência absoluta. E se, para satisfazer as exigências religiosas do homem, fosse necessário adorar alguém,

¹⁶ Ilustra isso uma nota em que Franca aponta a ligação entre Lutero e Kant: “Mais remotamente Kant ascende a Lutero e continua-lhe, num ambiente profundamente modificado, as atitudes fundamentais. Subjetivismo acentuado, autonomia da vontade moral a prolongar o livre exame na fé, antipatia à Igreja visível e orgânica (“estatutária”, na frase de Kant), ruptura entre o espírito e a autoridade” (1999, p. 108-9, nota 32)

isso seria realizado entronizando a Humanidade. O homem, assim, cultuar-se-ia a si mesmo.

Franca vê na proposta comteana três problemas. Primeiro, o positivismo, em sua vertente religiosa, revelaria uma simples substituição das crenças teológicas por uma Filosofia Positiva calcada no completo agnosticismo e refratária a qualquer ideia metafísico-religiosa do homem. Segundo, a lei dos três estados se mostra, no fundo, uma “metafísica materialista”. Ao tentar condenar a metafísica, o filósofo francês estaria retomando – em bases insuficientes, pois restringiria o ser humano a apenas uma de suas dimensões existenciais – as mesmas preocupações metafísicas acerca da origem e finalidade última do homem. Esses dois problemas levariam a um terceiro: a inconsistência moral do projeto. Para Franca, Comte, sujeito de temperamento antirrevolucionário e conservador, tentou transplantar intacta a moral católica para uma sociedade positiva porvir, no entanto, negligenciando seus fundamentos teológicos. Tal empreitada redundou em fracasso. O indivíduo positivista, no plano moral, renegaria seus próprios princípios filosóficos – ancorados em um conceito de razão destituído da noção de finalidade – já que não seria possível inferir do conhecimento observacional da natureza humana uma norma de ação, isto é, um fim. Da simples descrição de algo não se extrai uma orientação prática. Nas palavras do jesuíta: “Não há como transformar um *é* em um *deves*. O conteúdo da norma e a sua força obrigatória transcendem os domínios do empirismo puro” (1999, p. 122, nota 5). Dessa maneira, ao indivíduo positivista restaria, em termos de ação moral, submeter-se cegamente ao mestre positivista ou cair em uma contradição imanente entre pensar e agir.

O positivismo, entretanto, se fracassou em termos religiosos, vingou no terreno científico. Houve uma divinização da ciência, promoveu-se um “imperialismo cientista”. Difundiu-se a mentalidade positivista, um verdadeiro culto à ciência, toda ela compreendida como averiguação das relações necessárias no espaço

e no tempo e como instância máxima orientadora da ação ética, capaz de realizar os desejos profundos da vida humana. Essa mentalidade trouxe, de modo disfarçado, um “ateísmo intratável e um materialismo indiscutido e injustificado”.

O ateísmo radical resultante dessa trajetória agnóstica e positivista é expresso eloquentemente por Nietzsche. Franca dedica-se sobretudo à análise das obras da última fase do filósofo: *Assim Falou Zaratustra*, *Genealogia da moral*, *O Anticristo*, *Ecce homo*. A investigação apresenta e critica algumas importantes noções do filósofo alemão que ilustrariam o ateísmo da modernidade em seu autor mais clarividente e menos conformista. De acordo com Franca, em Nietzsche as tendências modernas até ali estudadas encontram sua exaltação maior:

É a negação radical de todos os valores espirituais. Nega-se o Cristianismo; nega-se a divindade; nega-se a moral e o valor do bem, nega-se a própria realidade do ser. Sobre este deserto, onde já nem de ruínas se encontram vestígios, eleva-se a soberania do Super-homem¹⁷ divinizado, criador absoluto e independente (1999, p. 131).

Nietzsche negaria a divindade porque ela ameaçaria a liberdade humana. Daí a afirmação da “morte de Deus” e da subversão dos valores. A negação de Deus, no pensador alemão, realiza-se não por uma força argumentativa, apresentando-se provas racionais contra a existência do Absoluto, mas pela força da própria presença humana orgulhosa de si, um orgulho caracterizado como “satânico” (cf. 1999, p. 124). A verdade, no sentido metafísico sempre pressuposto por Franca, é também atacada. Ela simplesmente inexistente e admiti-la seria uma prova de fraqueza da vontade de potência do homem. Da afirmação da vontade de potência resultaria o Super-homem cujo ideal seria o domínio, a

¹⁷ Breve observação sobre tradução. Franca, como comum à época, traduz o termo nietzscheano *Übermensch* por Super-homem. As traduções atuais costumam adotar as expressões “Além-homem” ou “Além-do-humano”.

celebração da força, a afirmação de si. Isso levaria a uma permissão de tudo fazer, sendo a moral tratada como mera “muleta para estropiados” incapazes de imporem seu instinto criador. A vida, o corpo, a terra são reabilitados e compreendidos como antagônicos à moral tradicional e à metafísica. O herói enaltecido em Nietzsche não será mais o religioso, o moralista ou mesmo o cientista – como no positivismo – e sim o dominador. A ação livre¹⁸, autônoma, independente de qualquer parâmetro absoluto torna-se valor e finalidade em si. Conclui Franca: “Não há nenhuma ordem de valor, ordem do ser, nem ordem dos fins. A existência cifra-se na afirmação do ato” (1999, p. 129). A visão nietzscheana envolveria uma concepção aristocrática da sociedade, cindida entre os privilegiados, os fortes, os senhores, que conseguiriam instalar-se além do bem e do mal, e a massa, o rebanho, que vive sob a moral da resignação, do escravo.

Aplicada ao campo das relações internacionais, segundo Franca, a concepção de vida do filósofo alemão glorificaria a guerra. Ao indivíduo restaria apenas o fado do eterno retorno que, vivenciado na perspectiva do Super-homem, converte-se em *amor fati*, ou seja, amor ao destino implacável em que tudo tende à destruição, sem apelo a nenhuma forma de idealismo ou transcendência. Nietzsche, então, exprime o homem moderno em sua imanência total, talvez, afirma Franca, do modo mais coerente. O exame francano pontua as grandes noções do pensamento nietzscheano e procura extrai-lhe as consequências. Suas observações e indicações tem o cuidado ir às fontes, demonstrando grande erudição. Porém, tal como no trato do pensamento de

¹⁸ Observe-se que, para Franca, autonomia, ao contrário de Kant, Nietzsche e outros filósofos modernos, não se opõe a uma certa heteronomia. A autonomia é plenamente exercida quando balizada, orientada por uma referência absoluta. “A teonomia não é uma heteronomia mutiladora, mas a garantia e a justificação de toda a autonomia legítima” (1999, p. 114, nota 40). E ainda: “Autonomia, sim, enquanto o homem *livremente* se orienta para os seus destinos, obedecendo à lei imanente da sua natureza racional. Mas heteronomia, também, enquanto a natureza humana é de *Outro*, não existe a se, mas depende, na sua essência e na sua finalidade, de uma Causa mais alta” (1999, p. 161).

Lutero, há determinadas expressões aplicadas ao filósofo alemão (“orgulho satânico”, “energúmeno”, “infeliz desequilibrado”, “soberba luciferina”) e avaliações de corte “psicologizante” (cf. 1999, p. 127, nota 19 e 131, nota 31) que, por vezes, enfraquecem a argumentação.

Marx continua a divinização do homem, agora não mais do homem individual, mas do homem coletivo, na figura do proletariado. De acordo com Franca, o comunismo representa o fim espontâneo das tendências da civilização moderna. Um ateísmo militante se consolida sob a base de um materialismo herdado de Feuerbach, crítico da alienação religiosa, e retrabalhado por Marx, que incorporaria também a dialética hegeliana. O pai do materialismo histórico, ao procurar a chave da alienação religiosa apontada por Feuerbach, volta-se para a investigação econômica. Sintetiza Franca:

Importa encontrar uma alienação econômica que explique, como reflexo, a origem da alienação religiosa; importa ainda discernir, na lei da evolução histórica, os sintomas da necessidade interna de desaparecimento do antagonismo social gerador da alienação econômica. Cessando a luta de classes sociais, desaparecerá a alienação econômica e com ela a alienação religiosa, sua projeção irreal (1999, p. 136).

O fim da alienação, portanto, reduz-se a um elemento material: a evolução conflituosa das forças econômicas da sociedade. Nessa perspectiva, constata Franca, não há espaço para as ideias transcendentais ou de valor (moral, estético, religioso) no processo de superação da alienação, uma vez que essas são meros reflexos da situação econômica. Isso levaria a uma incompatibilidade visceral entre a religião e o comunismo e, por conseguinte, a uma luta sem tréguas contra toda expressão religiosa, do sentimento religioso à organização institucional (igreja). Cumpre-se, assim, a antropolatria da modernidade. Uma das fundamentais tarefas do comunismo seria dar ao proletariado a consciência de seu papel histórico e

messiânico na evolução da humanidade. De certo, assinala Franca, o comunismo seria uma necessidade histórica fruto do próprio movimento dialético das forças econômicas, isto é, da luta de classes, contudo, a formação da consciência de classe teria uma função semelhante à maiêutica socrática. Ao final de sua análise, o filósofo jesuíta chama atenção para determinados meios utilizados pelos comunistas que, na prática, foram mais eficientes que as elocubrações filosóficas, a saber: a mobilização, com hábil psicologia, de sentimentos recalcados de inferioridade, ressentimento e vingança de uma classe sofredora e as aspirações por justiça e solidariedade. E arremata: “Formou-se assim no horizonte do futuro o mito do paraíso terrestre comunista e na consciência do proletariado a exaltação de um entusiasmo messiânico alimentado por uma mística que polarizou a totalidade das suas energias emotivas em torno da ideia convertida em ideal” (1999, p. 141).

A crítica ao comunismo, observe-se, não se torna a defesa pura e simples do capitalismo, algo consoante com a doutrina social da Igreja católica se tomarmos como referência a encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI. Para Franca, capitalismo e comunismo são duas formas de ditadura econômica. Ambos apresentam a “[...] pretensão quimérica de construir sem Deus a cidade das almas e resolver sem o Infinito o problema do homem” (1999, p. 143). Há uma essência comum às duas formas de organização socioeconômica: o materialismo. O corte dos laços de dependência do homem em relação a Deus proclamado por Marx já seria uma tendência dissimulada na burguesia do século XVIII.

Após percorrer os pontos-chave da trajetória moderna, a conclusão geral de Franca acerca das consequências metafísicas e sociais dos princípios da modernidade é a crise espiritual. Crise das instituições: família, classes e sociedades. Crise das almas: uma completa “desfinalização da vida”. Perdeu-se a ordem e a inteligibilidade do mundo, rompida a harmonia entre o natural e o sobrenatural, restou a desorientação. Afirma: “Literalmente desorientada, a alma do homem moderno é um abismo de confusão,

de inquietude e de desespero” (1999, p. 145). A organização social oscila entre a anarquia e o despotismo, pois já não se baseia em uma concepção espiritualista da vida. Franca até reconhece ressonâncias do cristianismo no individualismo (um sentimento difuso de dignidade humana) e no coletivismo (uma aspiração à ordem e à solidariedade), mas faltam-lhes os fundamentos metafísicos a assegurar consistência e harmonia. É diante dessa crise que, conforme o filósofo, o cristianismo se colocará como terapêutica eficiente. Ou seja, uma resposta adequada à crise espiritual do mundo moderno.

O cristianismo traz, como resposta à crise, a defesa do espiritualismo. Isso se desdobra em duas dimensões principais¹⁹: uma antropológica e outra axiológica.

Com respeito ao aspecto antropológico, Franca sustenta uma antropologia de base aristotélico-tomista, centrada na dignidade da *pessoa*. Essa noção permitiria organizar uma filosofia da civilização ampla, coerente e fecunda. Entretanto, sua caracterização precisa ser buscada em um plano mais profundo, ontológico. Ou seja, para além da apreciação fenomênica da pessoa, seu substrato biológico (o corpo) e psicológico (o “eu” enquanto síntese dos estados interiores do sujeito), é necessário atingir o plano dos princípios de inteligibilidade dessa noção.

A pessoa possui uma característica que a define: sua *natureza racional*. Isto a distingue de todos os demais seres, servindo inclusive para demarcar a diferença entre as noções de “indivíduo” e “pessoa”, aquela se refere a qualquer ser indiviso em si, humano ou não. Afirmar Franca: “Com a pessoa, a perfeição individual da subsistência, o ser em si e por si – eleva-se à autoafirmação de uma consciência que se sabe existente e se orienta para a finalidade do seu ideal” (1999, p. 160). Por consequência, explicitam-se dois constitutivos ontológicos da pessoa. O primeiro é a *subsistência*, isto

¹⁹ O autor aborda ainda os temas do trabalho, da ciência e da existência de uma filosofia cristã (cf. FRANCA, 1999, Livro III, capítulos II, III e IV). Esses tópicos mereceriam discussão, porém abordá-los ultrapassaria os limites deste ensaio.

é, independência no ser que, por um lado, assemelha a pessoa aos demais animais irracionais por ser indivisa e independente, mas, por outro, a distingue porque possuiria uma estrutura interna mais compreensiva, marcada pelo domínio autônomo dos próprios atos²⁰. O segundo elemento é a *inteligência*, que abre a pessoa ao domínio do ser, permite conhecer as coisas e adquirir consciência de si. Importante notar que Franca toma o termo “razão” no sentido de inteligência ou faculdade espiritual de conhecimento, mais amplo, pois, que o sentido estrito de faculdade discursiva (cf. 1999, p. 159, nota 2). E será pela inteligência que a pessoa inquirirá a razão de ser das coisas e de si, assimilando a realidade e não descansando até alcançar a razão última de todas as coisas e de toda inteligibilidade: o Absoluto. Mas um outro aspecto constitutivo da pessoa ressalta dessas considerações: a *liberdade*. Segundo Franca, da independência do ser segue a independência do agir, fundando uma ordem moral a conferir dignidade suprema à pessoa. O domínio efetivo de nossos atos, exercício da liberdade, não é, entretanto, uma conquista imediata e sim uma “missão austera da vida”. Nessa trajetória desenvolve-se a personalidade, definida como realização moral da pessoa, esforço e ideal de plenitude²¹. A construção da personalidade, na visão de Franca, é perpassada por um dinamismo que coloca como referência essencial o Absoluto, sem o qual não haveria verdadeira grandeza espiritual nem um fim apropriado às exigências humanas indicadas pela inteligência. Absoluto também pessoal, pois a pessoa não poderia se sacrificar ao impessoal (cf. FRANCA, 1999, p. 166).

A antropologia, tomada em seu plano ontológico, revelaria uma dimensão espiritual profunda do homem que, para não cair na tragédia de uma existência a vagar sem destino, demandaria uma

²⁰ Nessa passagem fica evidente a adesão tomista de Franca quando cita no corpo do texto e em nota trechos de distintas obras de Tomás de Aquino. Cf. principalmente FRANCA, 1999, p. 158, nota 6 ; 162 notas 12 e 13.

²¹ A distinção francana entre “pessoa” e “personalidade” permite indicar as dimensões fixas (o substrato, “pessoa”) e dinâmicas (a construção histórica, “personalidade”) da ontologia humana.

resposta ao anseio de Infinito presente na pessoa. Algo possível de ser respondido apenas por meio de uma presença Absoluta e pessoal.

O aspecto axiológico orienta e arremata toda reflexão do jesuíta ao estabelecer o parâmetro para julgar qualquer projeto civilizacional. Franca, como filósofo da cultura, move-se no mundo dos valores (morais, religiosos, econômicos, epistemológicos) identificando os grandes princípios norteadores da civilização moderna, confrontando-os com a civilização que a antecedeu (a cristandade medieval) e postulando os valores necessários para saída da crise do mundo moderno. A resposta final, congruente com sua averiguação e diagnose dos problemas, é a defesa de uma concepção espiritualista da vida, na qual a ordem sobrenatural sirva como critério seguro, eficaz e necessário de julgamento dos valores de uma civilização. *A crise do mundo moderno* termina justamente com um capítulo acerca da relação entre cristianismo e civilização. Nele está sintetizada a terapêutica francana para a crise. A ruptura da unidade medieval promovida pela modernidade fez com que a civilização atual perdesse “o segredo da vida, da ordem e da paz”. O indivíduo e a sociedade encantaram-se com o progresso material, mas esqueceram de que tudo isso são tão só meios para facilitar a vida, incapazes, contudo, de indicar um fim, de satisfazer as exigências profundas da natureza humana.

Para Franca, a civilização é de ordem *natural*, envolve a expansão das virtualidades humanas. Porém, ressalva: “O fim da civilização não é simplesmente último; é um fim relativo, intermediário, que, nas exigências imprescritíveis do fim último do homem, encontra as normas de uma regulação indireta mas suprema” (1999, p. 246). Tal regulação suprema é de ordem *sobrenatural*, expressa de modo excelente e definitiva no cristianismo, que se revela uma necessidade imperiosa da própria condição vital do homem. Dessa forma, o desviar-se do balizador cristão só pode representar um fenômeno de decadência. Por isso a secularização de uma cultura é vista pelo filósofo como prenúncio

de morte, indicação de dissolução do equilíbrio de seus elementos, já que destituída da dimensão espiritual (cf. FRANCA, 1999, p. 268). O cristianismo, então, é o fim da civilização. O que não significa que o cristianismo se confunda com *uma* determinada civilização. Por seu caráter trans-histórico, o cristianismo se diferencia de todo projeto civilizacional, que por definição é histórico. Assim, Franca invoca o universalismo cristão, põe os princípios desse como padrão de julgamento de quaisquer projetos civilizacionais e, ao mesmo tempo, identifica influências históricas do cristianismo no desenvolvimento das inteligências e das instituições²², como ilustraria a noção de dignidade da pessoa.

A concepção espiritualista da vida promovida pelo cristianismo mostra-se como a “grande força preservadora e impulsionadora da moralidade humana”. E como o fator moral é preponderante para uma civilização, somente uma nova cristandade ofereceria a solução para a crise do mundo moderno, porque reorientaria os próprios fundamentos da vida humana, pessoal e coletivamente.

Considerações finais

Exposta a concepção franca, façamos sucintos apontamentos acerca de seu pensamento e do tema mais geral catolicismo e modernidade no Brasil. Com isso pretendemos explicitar algumas das dimensões presentes na obra francana e instigar ulteriores tópicos de pesquisa.

Observemos, inicialmente, que as críticas do filósofo brasileiro ao pensamento moderno ancoram-se, sobretudo, em dois aspectos: o epistemológico e o antropológico. No primeiro, existe a defesa do realismo gnosiológico contra todas as epistemologias que

²² O filósofo lista conquistas da vida social marcadas pelo cristianismo como, a abolição da escravidão, a reabilitação da mulher, a dignificação do trabalho, dentre outros (cf. FRANCA, 1999, p. 251). A série apresentada presta-se a não poucas divergências não só aos olhos de hoje mas mesmo no tempo do jesuíta.

priorizam o papel do sujeito na produção do conhecimento. Ao se deter na crítica epistemológica – ainda que defenda uma tese tomista clássica – Franca acaba por se inserir no âmbito das preocupações básicas da reflexão filosófica moderna que apresenta, com uma de suas características principais, a epistemologia como pedra angular dos sistemas filosóficos. Do ponto de vista antropológico, o jesuíta, ao seguir a tradição aristotélico-tomista, enfatiza a noção de pessoa que se, por um lado, permanece enredada em uma ontologia espiritualista rígida, por outro, será marca constante na reflexão católica e receberá novos influxos teóricos em Henrique Lima Vaz.

No entanto, mesmo aberto aos questionamentos da contemporaneidade e demonstrando grande conhecimento e erudição no trato com os autores comumente aceitos como basilares do pensamento moderno, Leonel Franca não vai além de um reforço doutrinal das posições conservadoras e antimodernas da Igreja católica de seu tempo. Nosso autor sopesa os adversários, lê-os (inclusive no original), procura rebatê-los através de seus próprios textos. Porém, em passagens importantes da argumentação, como ressaltamos, a avaliação cuidadosa cede lugar às desvalorizações dos autores. O tom apologetico, marca da época, sobrepõe-se à análise. Toda investigação precisaria terminar em louvor ou peremptória condenação. E Franca condenou – tal como um Belarmino²³ do século XX – todo pensamento moderno. Sua filosofia converte-se em defesa ideológica do neotomismo.

Caberia, então, perguntar se hoje, passadas importantes transformações na Igreja católica no decorrer do século XX, se a perspectiva de Franca representa uma página virada da história. Afinal, a orientação espiritual sob o signo da ordem (termo tão presente em seus escritos) estaria definitivamente ultrapassada? Em parte. O conservadorismo expressado por Franca encontra-se

²³ A comparação não é despropositada. O próprio Franca (cf. KOLLING, 1990, p. 12-3; D'ELBOUX, 1953, p. 89) nutria admiração pelo cardeal inquisidor. D. Aquino, prefaciador da biografia do jesuíta, estabelece a mesma relação (cf. D'ELBOUX, 1953, p. 9).

matizado como posição hegemônica na Igreja católica brasileira pós-Concílio Vaticano II, mas não inexistente. A crítica do filósofo à perda dos fundamentos metafísicos da cultura encontra atualmente respaldos ou ressonâncias em movimentos intelectuais conservadores. Nessa linha valeria a pena comparar as posições de Franca com a de alguns “gurus” de posições conservadoras no campo da cultura e da religião como, por exemplo, Olavo de Carvalho²⁴ e o Padre Paulo Ricardo²⁵.

Uma última indicação. O desenrolar da pesquisa sobre a relação entre catolicismo e modernidade no Brasil precisaria atentar também para as continuidades entre os autores²⁶. Podemos indicar algumas delas. Se entre Franca e Vaz a apologia cede ao diálogo, por outro lado os dois pensadores movem-se no terreno da metafísica. Franca coloca claramente como maior problema do mundo moderno seus princípios espirituais. Já Vaz, mesmo ressaltando a análise histórica, não deixa de investigar o que poderíamos chamar de inconsistências ontológicas da consciência moderna, sobretudo em sua compreensão de liberdade e de pessoa. Além disso, ambos criticam a perda da dimensão do Absoluto, mesmo que sob perspectivas distintas.

Referências

- ACERBONI, Lidia. *A filosofia contemporânea no Brasil*. Trad. de João Bosco Feres. São Paulo, SP : Grijalbo : Edusp, 1969.
- D’ELBOUX, L. G. *O padre Leonel Franca*. Rio de Janeiro: Agir, 1953.

²⁴ Cf. o texto “Alguém e ninguém” em que o autor lista uma série de pensadores conservadores brasileiros, dentre os quais, L. Franca. Disponível em <http://www.olavodecarvalho.org/alguem-e-ninguem/>. Acesso em 19/10/2017.

²⁵ Cf. o texto “Redução da maioridade penal” que traz citações e a discussão de Franca acerca da modernidade. Disponível em <https://padrepauloricardo.org/episodios/reducao-da-maioridade-penal>. Acesso em 10/10/2017.

²⁶ Investigamos, de certa forma, o aspecto da descontinuidade em Vaz (cf. JESUS, 2013). Falta, porém, um confronto minucioso entre as posições dos dois filósofos jesuítas.

FRANCA, L. *Caracteres Fundamentais do Tomismo*. In: _____. *Alocuções e Artigos*. Rio de Janeiro: Agir, 1954a, p. 9-32 (Obras Completas: Alocuções e Artigos – tomo II).

_____. *A crise do mundo moderno*. 5 ed. porto Alegre: EDIPUCRS, 1999

_____. *A História da Filosofia na doutrina de S. Tomás de Aquino*. In: _____. *Alocuções e Artigos*. Rio de Janeiro: Agir, 1954b, p. 78-104 (Obras Completas: Alocuções e Artigos – tomo II).

IGREJA CATÓLICA. Papa (1903-1914: Pio X). *Pascendi Dominici Gregis*. Roma, 08 set. 1907. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso em: 19/10/2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1878-1903: Leão XIII). *Aeterni Patris*. Roma, 4 ago. 1879. Tradução Paulo Faitanin. *Aquinate*, n° 12, (2010), 117-151.

JESUS, R. M. Henrique Cláudio de Lima Vaz: catolicismo em diálogo com a modernidade. In: RODRIGUES, C.; ZANOTTO, G. (orgs.). *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina*. Cuiabá: EdUFMT, 2013, p. 217-242.

KOLLING, J. I. *A ruptura do pensamento filosófico moderno na ótica de Leonel Franca*. Passo Fundo, 1990.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 4 ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2013.

SILVA, A. B. Análise do manual “Noções de História da Filosofia” do jesuíta Pe. Leonel Franca SJ. In: *X ANPED SUL*, 2014, Florianópolis. Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul, 2014, p.1-19.

VAZ, H. C. L. Leonel Franca e o mundo moderno: uma Filosofia Cristã da Cultura. In: FRANCA, L. *A crise do mundo moderno*. 5 ed. porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, . 7-20.

VILLAÇA, A. C. *O pensamento católico no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

Conservadorismo católico e a construção do tempo na História Mestra da Vida

Patrícia Carla de Melo Martins

Introdução

“São as mesmas flores, benévolo leitor, que te venho ofertar aqui; a única diferença que há é que o ramallete está disposto diversamente” (SALES, 2008, 17). Conservar é manter algo de valor sob a perspectiva do presente, é redimensionar o passado no agora, no espaço de reconstrução da própria vida, cuja referência está nas origens, no movimento ontológico do saber, decorrente da experiência direta com o mundo empírico. É a História Mestra da Vida (KOSELLECK, 2006, 41-60) que se articula no conservadorismo católico. “O catolicismo é detentor de um discurso cuja temporalidade passadista dá sentido à experiência do presente promovendo uma percepção temporal contínua da realidade em curso, menos exposta às fraturas, ou seja, rupturas inerentes à experiência do tempo presente, composta pelo paradigma da modernidade secularizada guiada pelo racionalismo” (MARTINS, 2017, 3). Assim se apresenta a devoção católica na *Filoteia* de São Francisco de Sales (1567-1622), ou *Introdução à vida devota*; ela orienta a continuidade do culto e devoção a Deus praticados nos mosteiros medievais da Europa católica. A obra promove o encontro do sujeito com as práticas e representações da teologia católica, resignifica a doutrina e os dogmas, o caminho da experiência de vida

proveniente do exercício específico da espiritualidade, pela qual se constrói uma dada subjetividade do indivíduo e uma dada temporalidade, na construção da própria experiência que articula o passado no presente.

A partir do século XVI, reagindo contra o protestantismo, a Igreja Católica tornou-se representante da tradição teológica erigida no espaço-tempo dos mosteiros medievais. O conservadorismo tornou-se um conceito estruturante do catolicismo diante dos embates do mundo moderno e contemporâneo. A partir da Contrarreforma, o conservadorismo emerge como elemento da autocompreensão da Igreja Católica. Trata-se de uma forma de entender a si mesma nos processos de envolvimento e composição da relação sociocultural e político-econômica em curso. No mundo histórico que se projeta sob o paradigma da modernidade, no seio de um processo histórico em constante movimento e demarcado por ritmos cada vez mais acelerados, o catolicismo, enquanto provedor de uma estrutura mental, representa um elo de ligação com o passado e o futuro, propondo a existência de um tempo contínuo vinculado à sensação de pertencimento a uma determinada realidade histórica demarcada por começo, meio e fim, no qual o indivíduo se faz sujeito dessa continuidade. A partir do século XIX até a pós-modernidade que atravessa a passagem do século XX para o XXI, na aceleração do tempo, vivenciado pela experiência do presentismo, da fragmentação, da multiplicidade cultural, técnica, política, econômica e social, o sentido do passado e do futuro se perdeu na experiência do presente (Cf. HARTOG, 2015).

A partir do século XVI, e mais intensamente nos séculos XIX e XX, nas diferentes contingências da modernidade contemporânea, a diversificação dos sentidos à vida social se multiplicaram, a partir da qual também o conservadorismo católico se tornou um conceito polissêmico, envolvido em compreensões diversificadas, situado na contingência de cada grupo e período histórico onde se apresenta. Pode-se pensar, na perspectiva de Koselleck (2006, 291-297) nos aspectos semânticos do conservadorismo católico. Existe um

aspecto binário, no conservadorismo com pretensões universais e outro aspecto antitético e assimétrico que configura diferenciações que chegam a se opor entre si. O reconhecimento dos aspectos semânticos do conservadorismo, configurado sob temporalidades específicas é fundamental à análise e compreensão do catolicismo em si mesmo, como um movimento sócio cultural também constituído de multiplicidade. Contudo, mesmo diante da polissemia semântica do conservadorismo, existe um sentido comum para todos os clérigos e fieis nas práticas e representações do catolicismo ao se tornar um espaço de guarda da experiência histórica dos cristãos do ocidente medieval. Sua relação com o passado, com a História Mestra da Vida, busca a continuidade dos signos e significados dos ritos por onde o valor específico em torno de uma dada existência cristã se constitui e se apresenta nesta análise como aspecto estruturante do conservadorismo, independentemente dos grupos socioculturais com os quais os preceitos católicos se consubstanciam.

O conservadorismo católico, mais privilegiado nesta análise é aquele situado no século XIX. De acordo com Anderson (2008), no oitocentos ocorreu o encontro entre o mundo moderno e o mundo contemporâneo. Verifica-se, no século XIX, o momento em que o catolicismo se definiu como vertente conservadora, voltada para a preservação do passado. Diante da cultura e da política secularizada, o presente passou a ser norteado pela noção de futuro. Rompendo com o passado, a sociedade assumiu um paradigma voltado para a revolução cuja orientação passa a ser garantida pelo progresso tecnológico, e não mais por um sistema moral de cunho teológico. Em meio ao processo de secularização regida pela revolução a Igreja Católica se definiu como instituição social detentora do legado da tradição escolástica, em defesa de uma percepção de mundo moderno resignificada pela teologia. A separação entre o poder temporal e o religioso, dada no processo de secularização do Estado Contemporâneo levou, por um lado, à saída da Igreja Católica do ordenamento político instituído; mas, por outro lado, favoreceu a

continuidade do sistema de pensamento propalado pelos clérigos nos espaços de erudição e nas contingências da tradição cultural das diferentes localidades em que o poder se apresentava como elemento estruturante das relações sociais. Partindo do princípio de que a formação da nação, nas vias do nacionalismo, se deu na continuidade do processo histórico avesso às rupturas impostas pela revolução, pode-se dizer que o catolicismo garantiu sua continuidade nos nacionalismos articulados nos movimentos sociais. O catolicismo, enquanto instituição religiosa, se instaurou, no mundo contemporâneo, como elemento de longa duração (Cf. BRAUDEL, 1965). Essa continuidade histórica se evidenciou nos valores morais legitimados pelas práticas de um povo em uma dada localidade, nas quais a estrutura pensante do catolicismo se manteve mediante a ação clerical. De acordo com Anderson, no século XIX, o nacionalismo encontrou sua plasticidade em sentimentos remetidos ao passado e ao futuro, questionando a sincronia dos eventos temporais em curso. O nacionalismo se definiu como sentimento associado à memória coletiva nos diversos graus de autoconsciência e oficialidade e legitimou a ação política dos agentes sociais em detrimento de um poder instituído. É sob essa perspectiva que a Igreja Católica se articula sob o conservadorismo e apresenta-se como elemento estruturante de vários segmentos sociais contrários ao processo de ruptura em curso, explícitos nos novos padrões morais da modernidade orquestrada pela revolução. A hierarquia católica romana encontra consonância nas culturas locais, tradicionalmente envolvidas com a orientação clerical, dentre as quais se destacam as regiões colonizadas, caso em que se insere a realidade histórica do Brasil. O Seminário Episcopal de São Paulo, no século XIX, tornou-se um espaço de recriação do pensamento católico frente ao mundo contemporâneo; os signos e significados da teologia são reafirmados pela reinvenção da tradição católica, sob um movimento cultural e estético específico de devoção e fé, consubstanciado ao paradigma pensante do racionalismo e do cientificismo. Esse tipo de orientação visava manter o princípio

metafísico implícito na experiência da transcendência teológica cristã, ao lado da compreensão racionalista do mundo emergente sob outros paradigmas de abstração do real.

O conservadorismo católico no Brasil Império

Durante o auge do Império, entre 1840 e 1870, também considerado pela historiografia como auge do conservadorismo monárquico (CARVALHO, 2007, 59), ocorreu aquilo que Serbin (1992) denominou de clericalização da Igreja no Brasil. Para Serbin, nesse período ocorreu a expansão da reforma clerical demarcada pela reafirmação de um movimento global de europeização do catolicismo nos países emergentes no contexto da formação do Estado Moderno Contemporâneo. No Brasil, a presença de um ordenamento político monárquico, mantido sob os auspícios do padroado régio, favoreceu significativamente a entrada das ordens e congregações católicas constituída pela tradição da sociedade europeia. Para o poder instituído na ordem política do Brasil, a europeização social era parte estratégica do processo civilizatório o qual compreendia a emergência do Estado-Nação independente. O paradigma social assumido na normatização sócio-política, legitimada pela legalidade em vigor no Brasil durante o Império, deveria se submeter a moralidade e a ética da sociedade europeia. Sob a ordem imperial luso-brasileira, vinculada às estruturas do Antigo Regime, o reforço de um movimento civilizatório cristão católico tornava-se vital à estruturação sócio-política monárquica, frente à ascensão dos princípios revolucionários do Estado Democrático Republicano. Essa contingência sócio-política imperial brasileira teve nos Seminários, espaços de formação também do ensino fundamental e secundário além da formação clerical dos padres seculares, um local estratégico de reafirmação do paradigma social cristão europeu. A disciplina promovida nos seminários tornou-se uma garantia de continuidade da reprodução social da cultura cristã europeia sob a nação emergente. Assim, no Brasil, a

entrada do professor europeu qualificado na tradição educacional das diferentes ordens e congregações católicas para levar adiante a implantação da reforma clerical liderada pela hierarquia romana, favorecia a reafirmação dos padrões europeus vinculadas aos referenciais do Antigo Regime; uma estratégia da corte luso-brasileira para legitimar a nacionalidade na contingência da política imperial.

De acordo com a historiografia brasileira, a submissão aos posicionamentos da hierarquia romana, é compreendida como movimento de oposição ao regalismo clerical vigente na contingência do iluminismo pombalino. Portanto, o conservadorismo também se apresenta, no contexto intelectual interno do Brasil, como movimento de oposição ao catolicismo regalista. O catolicismo regalista é entendido como um movimento clerical envolvido com as questões políticas das diferentes localidades do Brasil, de tendência subversiva às posturas políticas ditadas pela corte luso-brasileira, símbolo do poder central bem como das posturas da hierarquia romana. O catolicismo regalista foi considerado um tipo de catolicismo distante das diretrizes estabelecidas pela hierarquia romana, um movimento com características filosófica e política autônoma. Os padres regalistas seguiam o racionalismo iluminista e identificavam-se com o movimento de revolução social.

No Brasil o catolicismo conservador, em parte, se definiu como um movimento de oposição ao regalismo. O catolicismo conservador se apresenta nessa perspectiva historiográfica como um movimento clerical destinado ao cumprimento doutrinário proposto pela hierarquia romana a partir dos pronunciamentos ditados pelo I Concílio Vaticano, indicando o estreitamento burocrático entre às diretrizes do catolicismo e os clérigos seculares. O período que abrange o Segundo Reinado no Brasil Império, compõe o momento em que se inicia a orientação católica reconhecida, pela historiografia, como catolicismo conservador. Tipo de catolicismo também caracterizado nos conceitos

romanização católica e ultramontanismo, pelo fato de se apresentar como um movimento empenhado à conformação das diretrizes da hierarquia católica apostólica romana, reconhecida entre a intelectualidade europeia como ultramontanismo. O ultramonismo era aplicado na Europa desde o final da Idade Média para se referir ao tipo de catolicismo anunciado pelo Vaticano. O percurso desses movimentos empenhados no fortalecimento das diretrizes do catolicismo apostólico romano, submetido à figura papal com sede em Roma, demonstra o aspecto multifacetado do processo de composição do catolicismo tanto no continente europeu, seu lugar de origem, como nos demais continentes cuja presença se fez por intermédio da colonização europeia.

No Brasil, a difusão do catolicismo passa por várias fases de desenvolvimento. Em diálogo com as questões políticas em curso e aspectos vinculados à contingência sociocultural e econômica de cada região, o catolicismo brasileiro esteve inserido em contextos contraditórios. A presença do catolicismo no Brasil, no século XIX, envolveu a aplicação de um projeto político religioso, determinado pela hierarquia católica de um lado e pela hierarquia política, de outro. Deve-se levar em conta ainda os aspectos históricos específicos de cada localidade constitutiva da espacialidade nacional brasileira, permeada por especificidades. Portanto, entende-se que o catolicismo brasileiro também resulta de compreensões situadas em práticas e representações específicas, garantidas pelos clérigos envolvidos com os diferentes grupos locais. Esse contexto não destitui a vigência de um catolicismo capaz de participar da composição de uma identidade nacional unificada. Em outras palavras, no século XIX, na contingência do padroado régio, a despeito dos movimentos internos que caracterizam a vertente intelectual assumida pelo clero, na monarquia luso-brasileira o catolicismo fez parte da formação da identidade da sociedade civil. Os referenciais compostos pela difusão do saber formal, dos centros de erudição, tiveram lugar destacado na construção da identidade política dos grupos instituídos no poder. O sistema de pensamento

promovido pela intelectualidade clerical sob dimensões teleológicas se apresenta na formação da modernidade brasileira, compondo determinada noção de realidade que projeta o passado no futuro.

Nesse sentido, entende-se que a realidade de um dado período histórico se constitui a partir de uma ordem do discurso (CHARTIER, 2015, 48), o que atribui à erudição a possibilidade de ser tomada como fonte de análise da compreensão histórica do passado. A erudição católica, ou as práticas de erudição garantida por uma produção bibliográfica específica, é um componente preponderante à atividade clerical instituída no catolicismo. A erudição católica, no século XIX, foi determinante para a noção de mundo e realidade dos grupos envolvidos no ordenamento político, mormente nos grupos situados no interior das províncias. O seminário, foi o local privilegiado da erudição católica, espaço mormente ocupado pelos filhos da aristocracia rural. Nas práticas pedagógicas instituídas nos sistemas escolares do século XIX, cabia aos professores a aplicação da grade curricular. Os textos utilizados como material didático, produzido pelos próprios clérigos, compunham a visão de mundo inerente à filosofia teológica proveniente da erudição católica. Portanto, o catolicismo participou da formação da aristocracia rural brasileira, das concepções de mundo identificadas com os aspectos morais e éticos da teologia promovida pelos clérigos.

O Seminário Episcopal de São Paulo

O Padroado Régio no Brasil Império representou para a hierarquia católica romana um espaço de continuidade da tradição católica aliada ao ordenamento político. De acordo com Ken Serbin, no capítulo intitulado *Catolicismo, Modernidade e Tradição*, organizado por Pierre Sanchis (1992) – obra relevante para se pensar a produção historiográfica, produzida na segunda metade do século XX, acerca da Igreja Católica no Brasil –, o período que compreende 1850 a 1950, citando Pio XII, é reconhecido como o

século de ouro dos seminários. De acordo com Serbin, o número de seminários cresceu de forma significativa durante a segunda metade do século XIX. “O conceito que guiou esse processo foi a disciplina, que desembocou na tentativa de formar no Brasil uma “sociedade de disciplina”, para a qual os sacerdotes seriam os líderes locais” (SERBIM, 1992, p.92). Essa disciplina foi aplicada em todos os espaços da vida constitutiva do seminarista, passando pela organização da rotina interna, pelo controle temporal a partir da definição de horários específicos para as atividades espirituais, educativas e sociais; pelo controle corporal a partir da normatização e padronização dos comportamentos; pela obediência e subordinação à hierarquia eclesial. A aplicação da disciplina almejada foi favorecida pela construção de estruturas arquitetônicas próximas dos padrões utilizados nos monastérios medievais, compondo a vigência daquilo que foi chamado de instituição total por Irving Goffman (1987, 13-108). A organização tinha por finalidade gerar o distanciamento entre os alunos do seminário e a sociedade que emergia sob os hábitos e valores constitutivos da modernidade contemporânea.

No século XIX, o seminário foi um local específico de propagação da preservação da temporalidade católica, constituída como crítica as práticas que evidenciavam a presença da modernidade, junto à formação da sociedade civil. O sistema de ensino católico configurava um sistema de pensamento, *locus* do pensamento católico instituído sob as bases da erudição. Sob a perspectiva de recomposição do pensamento católico brasileiro, promovido sob nova base disciplinar, uma nova estrutura de ensino se articulou com o Seminário Episcopal de São Paulo, criado em 1856, no bispado de Dom Antônio Joaquim de Melo (Cf. MARTINS, 2006). Um dos aspectos mais evidentes da orientação moral e ética dos clérigos situados no conservadorismo católico, recaiu sobre os manuais de formação. Um novo sistema de pensamento emergiu a partir do sistema de ensino proposto pelos capuchinhos no interior do Seminário de São Paulo. Sob a orientação pedagógica dos

capuchinhos franceses, verifica-se tanto a presença de manuais de ensino escritos pelos freis que assumiram as disciplinas, bem como a presença de outros manuais usados na França, principalmente na região de Savóia, local de origem dos frades capuchinhos. A atribuição da reforma católica do clero paulista ao bispo dom Antônio Joaquim de Melo, é acompanhada de aspectos simbólicos e representativos no contexto da formação da identidade nacional e local. Dom Antônio foi o primeiro clérigo brasileiro que ascendeu a categoria de bispo da província de São Paulo. Todos os bispos anteriores eram provenientes do continente Europeu. A nomeação do bispo dom Antônio pelo corte luso-brasileira justificou-se pela sua inclinação ao conservadorismo caracterizada nas ações sociais envolvendo as áreas da educação e da saúde, tendo sido diretor da Santa Casa da Misericórdia em Itu e também responsável por um colégio masculino no interior da mesma localidade. A relação de dom Antônio com o conservadorismo vinha, em princípio da influência que sofrera dos Lazaristas da província de Minas Gerais e também de um ex-jesuíta de Itu, sua cidade natal. Atribuir a reforma conservadora do clero paulista à dom Antônio caracteriza, nos discursos oficiais, o interesse da população civil em torno da opção conservadora nos padrões morais civilizatórios almejados tanto pela hierarquia romana como pela corte brasileira. O Seminário Episcopal de São Paulo foi estrategicamente utilizado para desarticular o movimento clerical regalista envolvido com os movimentos de revolta do Período Regencial (1831-1840), na região sudeste do Brasil. O regalismo clerical posicionava-se, após os movimentos de revolta do Período Regencial, como ameaça aos interesses do poder central situado em torno da corte do Rio de Janeiro. O clérigo nas suas diferentes localidades, embora estivessem diretamente vinculados a ordem do poder instituído, era funcionário do Império, mas nem sempre compactuava com as posições políticas do poder imperial, agindo em prol dos interesses locais da aristocracia e dos interesses dos grupos populares, com pouca representação dos interesses da corte imperial.

O conservadorismo católico tinha a incumbência de mudar os princípios de atuação dos clérigos na ordem política instituída da qual era parte constitutiva, na categoria de funcionário do Império. O clero deveria atuar no poder instituído e junto aos grupos populares, como um mediador das relações de poder subordinadas ao princípio da hierarquia. Considera-se, portanto, que a produção intelectual do clero se posiciona como construto da sociedade brasileira, com força local e capacidade de mobilização e articulações sociais, capazes de favorecer e também desarticular o poder instituído. A reforma clerical proposta pela aplicação de um novo ordenamento pedagógico para os seminaristas, efetivada a partir da abertura de um novo seminário na província de São Paulo, em 1856, tinha por finalidade garantir a aplicação de práticas e concepções de mundo subordinadas a um princípio político, social e religioso hierárquico. A hierarquia, nessa conjuntura, dependia da padronização das condutas e do pensamento clerical. É válido ressaltar que a expansão dos meios de comunicação viabilizada na instauração das ferrovias no continente europeu e no americano, favoreceu a correspondência entre as diferentes localidades e a sede do poder central, em Roma. Na contingência política do Brasil, a reforma clerical era uma estratégia para afastar o clero do debate político revolucionário e racionalista, para situá-lo inteiramente na promoção da religião e religiosidade da sociedade civil. A reforma católica conservadora configurava, no século XIX, um movimento de dissociação entre poder religioso e político. Contudo, o princípio da hierarquia clerical deveria garantir, igualmente, a submissão dos fiéis a hierarquia imperial. A separação entre a Igreja e o Estado, efetivada na proclamação da República, em 1889, evidencia um processo de separação entre o poder secular e religioso propiciado no contexto da reforma conservadora da segunda metade do século XIX. A separação política entre a Igreja e o Estado não afetou a continuidade dos princípios morais conservadores do clero católico no seio da cultura nacional. No desenvolvimento de suas articulações a Igreja Católica continuou existindo como instituição

envolvida com a educação, saúde e assistencialismo social, cumprindo o papel do Estado em setores abastados da sociedade que podiam pagar pelos serviços prestados pela Igreja. Contingência na qual a erudição católica continuou amparando os sistemas de pensamento das elites agrárias no interior do território que passa à denominação de estado de São Paulo, com a Proclamação da República. As ordens e congregações católicas continuaram se propagando e se desenvolvendo no interior do estado de São Paulo diretamente envolvida com as oligarquias. A erudição católica participou assim, no Brasil Império e na Primeira República, do processo de constituição de uma elite aristocrática, envolvida com os latifundiários e junto da formação de uma elite urbana também envolvida com o poder local.

Os manuais de ensino

Os manuais de ensino utilizados no Seminário Episcopal de São Paulo, foram prescritos no *Regulamento para os ordinandos*. Publicado em 1852 pelo bispo dom Antônio Joaquim de Melo, o *Regulamento para os ordinandos* apresentava toda a organização pedagógica do Seminário, perpassando a moral, a ética, os aspectos psicológicos, teológicos e filosóficos depositados na erudição e expressão do comportamento clerical. As obras de leitura obrigatória e a indicação dos capuchinhos de Savóia para assumirem a organização pedagógica e administrativa do Seminário foram definidas por correspondência entre o bispo dom Antônio e o Vaticano, constantes no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Correspondência que evidencia a determinação da hierarquia acerca das características religiosas que deveriam ser evidenciadas no bispado de dom Antônio. A própria orientação de abertura de um novo Seminário para garantir a formação prevista pelo Vaticano deu-se logo após a ascensão de dom Antônio a bispo, no processo mesmo de sua nomeação. Consta em carta, assinada pelo próprio papa Pio IX, as orientações administrativas e pedagógicas para a

formação do clero paulista nos moldes determinados pela hierarquia católica. Considerava-se não haver no Brasil um corpo docente clerical apto à formação adequada ao perfil do clero secular que deveria atuar junto à sociedade brasileira.

Os manuais de ensino constituem parte fundamental da formação dos clérigos, compondo o sistema de pensamento deferido pela hierarquia católica na contingência do papado de Pio IX. Conforme Bourdieu (1999, 202-215), nas sociedades modernas, organizadas nos moldes da divisão do trabalho sob os espaços urbanos, é necessário considerarmos a compreensão da cultura aí infundida, os esquemas linguísticos e de pensamento transmitidos pela escola. A chamada cultura erudita das sociedades modernas organiza suas formas de pensamento explícitas e implícitas, conscientes e inconscientes sob a presença de sistemas de aprendizagem. A escola cria um programa homogêneo de percepção, de pensamento e, conseqüentemente, de ação e os homens formados em uma dada disciplina ou em uma determinada escola partilham as mesmas posturas e sentimentos literários ou científicos. O sistema de pensamento escolar gera a partilha das mesmas admirações, modelos, regras, exemplos, metáforas, imagens, palavras, ou seja, uma linguagem comum compartilhada. Por intermédio do conhecimento formal, cria-se um referencial comum de compreensão da realidade, capaz de interpretar e resolver os problemas da realidade empírica. Por intermédio da análise dos livros de formação do Seminário identifica-se o sistema de valores e a concepção de vida e morte, definidora de uma noção de realidade específica à teologia católica. Os manuais de ensino configuram um sistema de pensamento específico, caracteriza a trajetória intelectual dos clérigos demarcada por um programa de pensamento delimitado na existência do catolicismo relevante à estruturação do sistema monárquico legitimado pelo padroado régio. Esse tipo de orientação definia o pensamento católico em curso sob o paradigma do conservadorismo frente à modernidade. A base discursiva da teologia católica conservadora se opunha aos

saberes secularizados de um cientificismo empenhado exclusivamente na produção do mundo material. Também defendia a ética e a moral católica como caminho para a construção da realidade humana. O combate aos valores da sociedade contemporânea se deu, no Seminário, pela preservação da tradição tomista vigente na escolástica católica. A produção intelectual dos clérigos participou do embate das concepções temporais da época, distintas quanto aos sentidos ontológicos e axiológicos norteadores da existência individual e coletiva. Sentido no qual a epistemologia defendida pela hierarquia católica romana participa da concorrência dos bens culturais do mundo contemporâneo – conforme atesta Bourdieu. Portanto, considera-se, nesta abordagem, que a teologia católica formou um sentido específico para a dimensão temporal humana em meio a modernidade.

Para tal reflexão foram privilegiadas as seguintes obras: *Filoteia* ou *Introdução à vida devota*, de São Francisco de Sales, e *Teologia Dogmática e Moral*, do Abade Gousset, ambas vigentes no *Regulamento para os ordinandos*, produzido pelo bispo dom Antônio Joaquim de Melo em conformidade com a correspondência mantida com Vaticano representado por Pio IX. Essas obras situam-se no referencial filosófico-teológico assumido pelos capuchinhos franceses, da região da Savóia. As obras reafirmam os saberes constituídos no paradigma da erudição católica. Ambos os textos selecionados para esta análise defendem os aspectos soteriológicos da teologia, apresentando a doutrina da salvação humana sob os dogmas do catolicismo.

O manual de *Teologia Dogmática e Moral* do Abade Gousset

O manual de *Teologia Dogmática e Moral* do Abade Gousset foi consideravelmente utilizado na França no decorrer da década de 1850. Nesse período, várias impressões foram efetivadas compondo a sexta e a sétima edição da obra, atualmente disponíveis em forma de e-book gratuito. Gousset expressa a teologia francesa em defesa

da hierarquia católica romana, no contexto da ascensão da modernidade pautada em outros paradigmas de erudição. Nesta abordagem, foi utilizado principalmente a cópia impressa francesa da sexta edição, de 1852, encontrada no acervo de obras dos Redentoristas de São Paulo e na biblioteca da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção situada no mesmo complexo arquitetônico onde se encontra a Cúria Metropolitana de São Paulo. A sexta edição foi comparada com a sétima, de 1853, disponível no site francês *Hathi Trust Digital Library*. Outro documento importante para a compreensão da produção intelectual do Abade Gousset, foi a biografia escrita em 1872, também disponível no formato e-book. A biografia do Abade Gousset foi escrita por ocasião da inauguração de um monumento histórico – uma estátua da sua imagem – disposta no interior da Igreja de São Tomás de Reims. Na digitalização consta o carimbo da Harvard Library College, com data de abril de 1927. Gousset foi homenageado por ter sido considerado um grande defensor dos aspectos universais do pensamento tomista, na composição intelectual de suas obras; destacou-se ainda pela publicação da obra *Exposição dos Princípios de Direito Canônico*. A formação de Gousset foi toda envolvida com o tradicionalismo católico do seu tempo, proveniente do pensamento tomista. O francês Thomas Marie Joseph Gousset (1792-1866) ordenou-se em 1817 no Seminário Maior de Besançon. Seminário esse destacado pela arquitetura gótica e formação nos moldes tradicionais inspirados na Idade Média. Gousset projetou-se publicamente pela reedição do *Dicionário de Teologia* de Nicolas-Sylvester Bergier (1718-1790), na década de 1830. Igualmente formado no Seminário de Besançon, Bergier definiu a religião nos moldes da escolástica medieval, frente à emergência do protestantismo e às demais expressões religiosas e filosóficas em circulação no século XVIII. O *Manual de Teologia Dogmática* está situado no contexto do debate intelectual francês das primeiras décadas do século XIX. Embora a França se apresentasse como palco da revolução francesa, também ali se produziu significativa oposição

ao movimento revolucionário entre os intelectuais católicos. Sob a ação dessa intelectualidade definiu-se uma tipologia conceitual conservadora, em geral utilizada ao longo dos séculos XIX e XX, para opor-se às bases estruturantes do pensamento moderno destituídos dos referenciais teológicos. Na medida em que a modernidade se constitui como movimento de ruptura com o passado cristão, o catolicismo se reafirma como espaço de preservação desse passado, dando continuidade aos seus pressupostos em meio à sociedade contemporânea.

Em seu manual de teologia dogmática, Gousset se propõe diferenciar a teologia moral da teologia dogmática. Consta na apresentação que a teologia dogmática se destina tanto para os leigos como para os clérigos. Propõe demonstrar o erro proveniente de outras religiões e do racionalismo que ignora o ensinamento presente na exposição dos poderes e dos dogmas da religião católica. Em seu texto, reafirma-se o ordenamento do dogma católico quanto à sua utilidade no conhecimento da verdade firmada no interior da prática da fé. A teologia dogmática tem a proposta de projetar sobre o leitor argumento suficiente contra o conhecimento destituído do princípio teológico, considerado pelo autor como argumento concebido na incredulidade e na heresia. Em outras palavras, a teologia dogmática de Gousset é contra a epistemologia destituída do paradigma moral e doutrinário produzido e instituído pela hierarquia católica romana.

A obra se configura na reafirmação das concepções epistemológicas do saber revelado no seio da tradição judaico-cristã. O conhecimento revelado se apresentava de forma geral e gradativa, partindo do Antigo Testamento para o Novo Testamento, e do Novo Testamento para os sacramentos definidos durante a Idade Média, destacando a simbologia da presença divina do corpo de Cristo na eucaristia. A tradição e o conservadorismo são reafirmados nos sacramentos constituídos na sociedade medieval, apresentados como o mais elevado estágio da evolução do cristianismo católico apostólico romano. Contudo, para estabelecer o diálogo com os

princípios epistemológicos do racionalismo científico de base empírica, destituído dos princípios da fé e considerado herético, todo o conhecimento proposto por Gousset se apresenta como um princípio racionalista. O racionalismo de Gousset repousa sob base conceitual distinta daquela situada pelo puro cientificismo, apresentado pelo autor como racionalismo herético. Gousset entende que a religião católica compõe-se de uma racionalidade que emana dos dogmas, da moral e do culto revelados por Deus, mantido na tradição da escolástica medieval. No item Noções Preliminares, a teologia se define como ciência de Deus e das coisas que reportam a Deus. Sob uma perspectiva tomista a teologia é tratada como conhecimento racional da religião católica e compreende os saberes dos seus dogmas, da sua moral e seu culto. Sua obra tem por finalidade traçar o caminho do saber teológico, considerado o caminho da verdade revelada por Deus expressa na escritura bíblica.

A verdade constituída em sua obra, destinada à composição da racionalidade promovida sob o dogma da fé católica, é explanada a partir de uma divisão sistemática, propondo a objetividade da discussão. A obra é dividida em dois volumes, cada qual consta de tratados temáticos em defesa dos dogmas centrais do conhecimento teológico assumido pela hierarquia católica como saber válido e verdadeiramente superior. De acordo com o texto de apresentação da obra, o primeiro volume compreende dois tratados: o primeiro sobre a Santa Escritura e a Tradição, no qual defende a autoridade divina dos livros sagrados e o princípio situado na tradição católica contra o racionalismo herético. O primeiro volume traz a temática da teologia dogmática e compreende o estudo intitulado, Verdade que Nós devemos Crer, envolvendo teologia moral e o estudo das obrigações que devem ser cumpridas; no capítulo intitulado A Religião, aborda a religião revelada em geral, apresentada historicamente como revelação primitiva, revelação mosaica, revelação evangélica que corresponde a diferentes religiões cristãs, e por último, no capítulo A Igreja, consta do conhecimento e das características da Igreja de Jesus Cristo, definida sob o aporte

conceitual Igreja Católica Romana. O segundo volume consta de um tratado sobre Deus, no qual procura-se expor os seus atributos, o criacionismo bíblico, situando a origem dos anjos, dos homens, da divina providência; o tratado sobre a Santa Trindade compõe a exposição sobre a divindade do Verbo e da encarnação do Filho de Deus feito homem; o tratado sobre a Graça, aborda os sacramentos em geral e em particular; ao final a obra é concluída com a reafirmação dos dogmas do corpo de Cristo na eucaristia e a na confissão sacramental.

Tem-se no trajeto desse raciocínio a reafirmação das práticas e representações de um catolicismo sistematizado e mantido sob a reafirmação da herança medieval vigente no Antigo Regime, estruturado nas monarquias absolutas, a partir do Concílio Tridentino. Essa matriz religiosa representa os elementos estruturantes do poder hierarquizado, perpassando os aspectos simbólicos do governo Imperial instituído no Brasil. Gousset, em sua introdução, faz a crítica ao pensamento moderno pautando os dogmas equivocados do cientificismo afastado da religião. A crítica ao cientificismo é postulada na divisão feita entre teologia natural e sobrenatural. Essa discussão é um contraponto aos filósofos do iluminismo do final do século XVIII e início do XIX, momento em que também está situada a obra de Gousset. Entre os filósofos do racionalismo do final do século XVIII não há oposição à teologia, mas sim às instituições religiosas definidas em torno do catolicismo e do protestantismo (CASSIRER, 1992, 189-266). Para resolver o problema da disputa entre as igrejas, os filósofos do iluminismo defenderam o deísmo, argumentando os aspectos naturais da religião supervalorizando a imanência, a partir da qual defendem a ideia de que Deus está em todas as coisas e, portanto, pode ser entendido pela razão empírica articulada em torno do conhecimento da física e da biologia. Essa orientação passou a questionar os atributos explicativos do criacionismo fundamentados nos dogmas da teologia instituída pela Igreja Católica. A ideia de uma teologia natural ou sobrenatural aparece entre os filósofos do iluminismo

francês e alemão. No século XVIII, os iluministas não se posicionavam contra a religião, mas sim contra as instituições religiosas que se apropriavam da religião. Entre os iluministas, de acordo com Cassirer, consta a defesa do deísmo, apoiando-se mais na imanência e menos na transcendência para pensar a existência e manifestação de Deus na terra. Gousset defendia a superioridade da teologia revelada e a transcendência como um caminho à Deus, tratando da existência externa e independente de Deus, presente na argumentação da revelação divina. A teologia em Gousset representava o conhecimento sagrado e divino de Deus entregue para a humanidade. Para Gousset, a teologia é em si universal e absoluta, capaz de unir todos os pontos de vista e consequentemente toda a comunidade católica sob a mesma concepção de realidade. A racionalidade teológica, transcendente do verbo divino emanado por Deus, seria capaz de unificar a realidade humana; o que teria surtido efeitos na unificação da identidade nacional brasileira no período imperial.

Filoteia ou introdução à vida devota

A *Filoteia* também se destaca nesta discussão como referência da articulação do conservadorismo católico reafirmado nas diferentes contingências política e cultural das diferentes localidades, onde o clero encontrou as condições para a continuidade da sua atividade intelectual. A *Filoteia* foi tomada como manual de conduta, de preceito moral e ético destinado à formação religiosa católica do clero e dos alunos que, em geral, frequentaram o Seminário Episcopal de São Paulo.

Filoteia compõe o movimento de Contrarreforma na França, destacou-se no século XVII, logo após a sua publicação em 1604, entre as obras que se opunham e combatiam o calvinismo francês e demais movimentos vinculados ao protestantismo. O manual busca a revalidação do pensamento católico, dos sacramentos e da visão de mundo assumida no discurso teológico do catolicismo articulado

na Idade Média. Pode-se dizer que constitui um guia no qual o catolicismo se apresenta como experiência vivenciada no cotidiano, na prática ritualística, pela qual se alcança um dado saber, inserido no paradigma da teologia católica.

No arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo constam as atas do grupo de estudo dedicado à leitura e compreensão da *Filoteia*. Cada seminarista deveria carregar seu próprio livro com o propósito de praticar diariamente os exercícios espirituais ali propostos. O estudo da *Filoteia* se estendeu até as primeiras décadas do século XX, integrando a formação dos alunos formados no Seminário Episcopal de São Paulo. Em formato de livro de bolso, garantia que fosse lido e relido todos os dias, pela dimensão dos mais variados temas e conteúdo ali dispostos. São 135 temas, de acordo com o índice temático alfabético presente na 16ª reimpressão de 2008. Temas que perpassam a existência humana nas suas mais diversas experiências e indagações sobre a vida e a morte, a experiência individual e coletiva, os mandamentos do cristianismo, os sacramentos, a teologia com seus aspectos soteriológicos, os exames de consciência, e práticas consideradas devidas ao devoto católico, e as condenadas para o devoto que se põe na busca de Deus. A obra, como um todo, apresenta-se como um guia para a vida devota, ou seja, a vida daquele que busca a Deus.

Na primeira parte, cada capítulo, na sua específica temática, se apresenta como meditação. Cada tema deve ser tomado mediante ação meditativa. Considera-se aqui, que o conhecimento, nessa prática meditativa não é tomado de forma acabada e imposta, mas deve ser sentido, vivenciado, experimentado como linguagem de Deus apresentada àquele que segue os preceitos indicados. O leitor da *Filoteia* pode criar um estado interior. A partir das técnicas meditativas ali apresentadas, o sujeito seria capaz de experimentar a revelação do conhecimento. Na primeira parte, a leitura é feita como forma de oração; antes de iniciá-la o leitor é convidado, a partir das frases: “1. Põe-te na presença de Deus; 2. Pede a ele que te inspire”, a entrar em um outro sentido existencial distinto daquele

em curso no cotidiano da vida social. O manual sugere a preparação do sujeito ao encontro com conhecimento revelado. A própria leitura é uma experiência religiosa cuja finalidade é instaurar um estado mental de percepção e envolvimento com a realidade sob os preceitos morais do catolicismo. O livro, disposto como um manual, é destinado a qualquer pessoa que queira se entregar às práticas espirituais, entendidas como uma condição interna da própria consciência que se projeta no mundo. A obra se divide em cinco partes. Na parte inicial consta nota biográfica da vida de S. Francisco de Sales, feita pelo tradutor. Outro aspecto típico da tradição católica é a apresentação da vida dos santos como modelo para a vida do clero e dos fiéis. O prefácio é feito pelo próprio Francisco de Sales, no qual ele expõe os objetivos da sua obra. O prefácio é aberto por um discurso que associa a devoção a uma espécie de movimento estético, numa analogia com a beleza das flores “... O Espírito Santo dispõe e arranja com uma admirável variedade as lições de virtude que nos dá pela boca e pela pena de seus servos. É sempre a mesma doutrina, apresentada de mil modos diferentes. Na presente obra outro fim não temos em mira senão repetir sobre esta matéria... A maior parte dos autores que trataram sobre a devoção dirigiram-se exclusivamente a pessoas retiradas do mundo ou ao menos se esforçaram por lhes ensinar o caminho deste retiro. O meu intento, porém, é ser útil àqueles que se veem obrigados a viver no meio do mundo e que não podem levar uma vida diversa da dos outros” (SALES, 2008, 17-18). A Parte I trata dos seguintes temas: “avisos e exercícios necessários para conduzir uma alma, que começa a sentir os primeiros desejos da vida devota, até possuir uma vontade resoluta e sincera de abraçá-la” (idem, p.5), na qual constam 24 itens que tratam sobre o caráter da devoção envolvendo as práticas mais elementares, atreladas a visão de mundo da teologia católica, perpassando à noção de pecado, morte, vida, pureza, confissão, guia espiritual, céu, inferno, paraíso, penitência, alma, espírito etc. Na Parte II, trata: dos “Diversos avisos para elevar a alma a Deus por meio da oração e da recepção dos sacramentos” (idem, p.6), com 21

itens, nos quais adentra os aspectos da oração, envolvendo método de meditação, preparação, invocação, oração da manhã, da noite, recolhimento, oração na missa, exercícios públicos de devoção, invocação dos santos, da palavra de Deus, como receber a inspiração, e por último trata da confissão, comunhão e como comungar. A Parte III, é a maior parte da obra: “Avisos necessários para a prática das virtudes” (idem, p.7), com 41 itens que perpassam a vida cotidiana, tratam da virtude, da paciência, humildade, castidade, pobreza e riqueza, amizades, solidão, vestuário, diálogo com Deus, honestidade, julgamento, fala, jogos, bailes, danças, desejos, orientação para os casados, orientação para as viúvas e para as virgens. A parte IV, consta de “Avisos necessários contra as tentações mais comuns” (idem, p.8) em 15 itens que envolvem as orientações quanto ao posicionamento perante as pessoas mundanas; quanto à coragem; formas de sentir e consentir; consolação para as tentações da alma; qualificação das pequenas e grandes tentações; pecados da tentação; meios contra a tentação; inquietação; tristeza; consolações espirituais sensíveis e como se portar nelas; securas e esterilidades espirituais; exemplos para o esclarecimento da matéria. Na última parte, Parte V, o texto se encerra com o seguinte título: “Avisos e exercícios necessários para renovar e conservar a alma na devoção” (idem, p.9); dividido em 18 itens, trata daquilo que denomina de exames e estado da alma para com Deus, consigo mesmo, com o próximo, quanto às paixões e os propósitos; consta ainda de considerações quanto à excelência das virtudes, dos santos, do amor de Jesus Cristo, do amor eterno de Deus; por último trata ainda dos afetos e sentimentos precedentes necessários para concluir e conservar os exercícios vigentes nesta introdução à vida devota.

Francisco de Sales (1567-1622) é tomado na literatura produzida pelo próprio clero, em vários contextos na qual a reafirmação da ética católica se fez necessária, pela vigência de algum tipo de ameaça, cercada pela emergência de novos movimentos religioso e político oposto a presença do catolicismo. A

devoção caracteriza-se como estilo de vida frente ao mundo histórico. Um estilo de vida cuja finalidade é preparar a pessoa para as dificuldades cotidianas, determinado por um discurso soteriológico de salvação após a morte. São Francisco de Sales foi um missionário jesuíta ítalo-francês, nascido no castelo de Sales, na região da Savóia, então pertencente à Itália e não à França. Primogênito de família com privilégios social e econômico, estudou no colégio jesuítico de Clemont, Paris, posteriormente se formou em direito na Universidade de Pádua, Itália. Após formar-se em direito, tornou-se advogado no Senado de Chambéry na França. Contudo, trocou o direito pelo sacerdócio. Em 1593, voltou para a região do Chablais, onde tornou-se missionário, projetando-se nos sermões que converteram vários calvinistas ao catolicismo e na capacidade de unir a prática de juiz, militar e líder espiritual. Ele assumiu em 1602 o bispado de Genebra; fundou a Ordem da Visitação com Santa Jeanne de Chantal, em 1612, dedicada à assistência aos doentes e à educação; também foi responsável pela atividade missionária dos Capuchinhos de Savóia. Conquistou o respeito da intelectualidade francesa do seu tempo por pregar uma moralidade voltada para o equilíbrio, a tolerância e a serenidade. *Filoteia* é a obra mais famosa do seu legado intelectual, apresentando-se como manual de aperfeiçoamento espiritual acessível a todos aqueles que vivem no mundo secular e optam pelo caminho que leva a Deus. Tratava-se de uma proposta inusitada de religiosidade na temporalidade histórica, no mundo secular, promovendo o desenvolvimento da espiritualidade nos moldes de vida dos monastérios. Além de *Filoteia*, escreveu o *Tratado do Amor de Deus*, publicado em 1616, além de sermões contra o calvinismo, cartas, e documentos sobre administração diocesana. Teve sua beatificação em 1661 e foi canonizado logo depois pelo papa Alexandre VII, em 1665. No século XIX o nome de Francisco de Sales é retomado. Pio IX atribuiu à figura de São Francisco de Sales o título de doutor da Igreja e a *Filoteia* passou a ser indicada como guia às práticas de devoção do clero e dos fiéis. Foi nomeado doutor da Igreja em 1877. A

congregação Salesiana, fundada por João Bosco na segunda metade do século XIX, teve sua inspiração na ação missionário de Francisco de Sales, o qual emerge como patrono da congregação. Em 1923, foi declarado padroeiro dos escritores e dos jornalistas.

A devoção semelhante àquela praticada dentro dos mosteiros, proposta na *Filoteia*, se faz pelo exercício de liberdade possível no mundo empírico cotidiano das pessoas envolvidas nas atividades comuns da sua comunidade social. Nesse contexto, emerge a possibilidade de praticar um retiro na vida diária, sem a necessidade do isolamento comum dos retiros monásticos, capaz de colocar o indivíduo em contato direto com os dogmas e as doutrinas do catolicismo vivendo na contingência da sociedade secularizada. “O objetivo da obra é desenvolver o ascetismo como garantia de ascensão às maiores virtudes do homem, tornando-o um ser perfeito dentro das imperfeições da sociedade humana do seu tempo... *Filoteia* significa uma alma que ama a Deus” (MARTINS, 2009, 246). Em geral, ele ainda se apresenta à venda, como um dos principais compêndios de orientação à vida devota do cristão católico. Pelas orientações de exercícios espirituais e para a boa conduta da alma à Deus, apresenta práticas de virtude, de oração, avisos contra as tentações e devoção. É um guia do devoto, livre, para se chegar ao paraíso metafísico, presente na compreensão, um condutor para aqueles que pretendem sacrificar-se, visando a um estado diferente da existência humana fora dos anseios materiais.

Nesta abordagem foi consultada a quinta edição, reimpressão de 1937 e, a décima sexta edição, de 2008. Ambas apresentam as mesmas partes, ou seja, divisão interna, editada pela Editora Vozes. A edição de 1937 tem capa dura com letras pequenas e 388 páginas e o índice se encontra no final da obra. A edição de 2008 apresenta capa mole, com letras maiores, tem 453 páginas, com o sumário da obra no início. A reimpressão de 2008 traz um índice alfabético no final, indicando as localidades dos principais temas. A tradução para o português foi feita pelo Frei João José P. de Castro, franciscano de Petrópolis. Frei João José destacou-se na década de 1950 como um

dos precursores do Movimento Bíblico do Brasil, durante a sua permanência na cidade de São Paulo. Durante o século XIX, no Seminário Episcopal de São Paulo, circulava a edição francesa da *Filoteia*. Também foi localizada, pela internet, em acervos de obras raras exemplares franceses, incluindo edições do século XVIII, requintadas com ilustrações.

É grande a abrangência da *Filotéia* nos meios intelectuais católicos, ela se reafirma em distintas situações de crise política e religiosa, na composição de instituições no seio da própria Igreja Católica. Instituições articuladas como resposta aos problemas sociais instaurados na contingência da temporalidade moderna. A figura de São Francisco de Sales representa, dentre outros aspectos, a educação católica, a articulação da consciência individual e coletiva da comunidade religiosa organizada em torno do clérigo. Embora escrita no início do século XVII, ela é citada na produção intelectual contemporânea do meio acadêmico para elucidar conceitos relevantes aplicados à teologia católica (MIYOSHI, 2013), nos dias atuais, como por exemplo, a noção de meditação na teologia católica. A discussão da *Filoteia* também se articulou significativamente após menção feita por Foucault, no prefácio redigido para a obra de Deleuze e Guattari, *Anti-Édipus*, publicada em 1977. Nesse prefácio, Foucault cita a *Filoteia* se referindo à vida não facista. “Prestando uma modesta homenagem a São Francisco de Sales, se poderia dizer que o *Anti-Édipo* é uma Introdução à vida não fascista” (FOUCAULT, 1977, 3), discussão que suscitou várias outras em torno da reflexão e postura cultural frente aos aspectos políticos da modernidade contemporânea vinculada à experiência fascista (PASSETTI, 2009). Foucault discute nesse prefácio o aspecto fascista presente em cada indivíduo, como elemento que vai além da institucionalização do fascismo pela organização política. Verifica-se que a vida devota apresentada na *Filoteia*, na Introdução feita por Foucault, se caracteriza na possibilidade de redenção capaz de promover a destituição do fascismo inerente na subjetividade intelectual que transborda a interação do indivíduo com a sociedade e com o

mundo, em um todo. Outro aspecto apontado por Foucault é a emergência de um debate moral e ético na obra de Deleuze e Guattari, que sugere a justificativa da menção à São Francisco de Sales no seu prefácio, sendo a mesma um manual de conduta permeado de aspectos éticos e morais para a vida individual e coletiva disposta em um exame constante de consciência, o que não deixa de ser, também, uma forma de controle da hierarquia católica sobre a formação dos clérigos, e dos clérigos para com o fieis, estando presente entre as práticas de leitura de intelectuais em geral, não se restringindo ao clero.

O catolicismo conservador no Brasil Império

Nesse sentido, podemos identificar a presença da concorrência de bens culturais apresentadas por Bourdieu, em *Economia das Trocas Simbólicas* (1999). O pensamento clerical, sob a defesa da teologia, passa a fazer um contraponto, uma oposição ao cientificismo racionalista em ascensão junto ao ensino público dos Estados laicos. A separação entre a Igreja e o Estado, na composição dos Estados Contemporâneos, no século XIX, utilizou o ensino formal público como principal veículo de difusão de um pensamento secularizado, cujas concepções de poder estão pautadas no uso da racionalidade. Contudo, o catolicismo continuou vigente no Brasil como instrumento educacional oficial, mantido pelo Estado Imperial. Tal contingência demarcou a presença dos referenciais teológicos do catolicismo no processo de modernização da sociedade brasileira, compondo um elemento particular quanto à compreensão dos conceitos em voga no século XIX, viabilizados pela estruturação da sociedade urbanizada.

O pensamento católico, nessa abordagem, assume um caráter representativo no interior da cultura brasileira. Situado no século XIX, em princípio, verifica-se que o conservadorismo preconizado pelos intelectuais católicos se construiu como um discurso de contraposição ao mundo moderno contemporâneo. Contraposição

que questionava o processo histórico situado no contexto da instauração da ordem política democrática e do liberalismo econômico, que se colocam em curso na sociedade europeia com a revolução industrial e a revolução francesa. Assim, os intelectuais da Igreja Católica formaram, no final do século XVIII e ao longo do século XIX, uma estrutura de pensamento elementar às noções de tradição e conservadorismo consolidadas no século XX. Muito do que se tem em mente quanto ao conceito de tradição e conservadorismo no seio da cultura contemporânea é proveniente da ação intelectual efetivada pelos defensores das estruturas de pensamento do catolicismo. Os colégios católicos, estruturados dentro da proposta educacional do Concílio Vaticano I, tornaram-se um mecanismo de manutenção da concepção de mundo do catolicismo. Com a separação entre a Igreja e o Estado, pode-se dizer que os intelectuais católicos transferiram a sua esfera de atuação para as instituições e centros de erudição, dentre as quais se destacavam as Faculdades de Filosofia e Teologia destinado à formação dos clérigos e os colégios de ensino fundamental e médio, destinados a formação da população civil que emergia no contexto da democratização. O Padroado Régio, no Brasil, mantido sob o catolicismo, esteve diretamente vinculado à formação das características da sociedade civil, postulando aspectos da sua expressão democrática. Utilizando os pressupostos de Bourdieu, constata-se que a religião participou, no século XIX, dos mecanismos que caracterizam a concorrência dos bens culturais, na qual o catolicismo ocupa um lugar de destaque posicionado como um representante da tradição e da moralidade relacionada a ética e aos bons costumes da sociedade civilizada. Junto à cultura nacional brasileira, constituída no século XIX nos processos de formação do Estado-Nação sob um regime político Imperial situado na defesa do padroado régio e na estruturação do poder, consta significativamente a presença e participação dos intelectuais católicos, formados na Europa e no Brasil. Processo de envolvimento intelectual pela qual se deu a formação da identidade católica

reconhecida nos moldes do conservadorismo apoiado no aporte conceitual do pensamento teológico clerical.

O conservadorismo católico e a construção do tempo na História Mestra da Vida

Entende-se aqui que a compreensão teológica da Igreja Católica, a partir de um aporte conceitual situado em uma reflexão teórica pautada no discurso bíblico, constituía-se de uma noção de mundo que tanto remete à ontologia da existência humana como também compõe uma axiologia para a sua própria existência. Por intermédio dessa narrativa teológica, se estabelece a justificativa de toda a existência permeada por elementos soteriológicos que configuram sentidos à vida temporal. Nessa compreensão é a própria noção de tempo humano que se apresenta como fator que dá sentido às ações no campo moral e ético do indivíduo situado nas relações sociais, culturais, políticas e econômicas que compõem uma temporalidade histórica. Todo um conjunto de práticas e representações se constroem a partir dos referenciais católicos que emergem no seio da contraposição dos valores engendrados na organização política e econômica apontadas como elementos que participam da modernidade. Nesse ponto, caracteriza-se uma das observações mais relevantes dessa abordagem, no fato de que os referenciais propostos pelos intelectuais católicos envolvidos nos colégios religiosos destinados à população civil ou à formação do próprio clero, não se configura apenas como um elemento de oposição à modernidade tal como verifica-se no discurso proferido de oposição aos valores situados em um movimento revolucionário. Mais do que isso, os referenciais teóricos dos intelectuais católicos participam diretamente da modernidade compondo os elementos que a caracterizam. A teologia católica manteve-se presente no mundo contemporâneo a partir de uma ação cultural situada no trabalho educativo dos clérigos diretamente vinculados aos centros de erudição.

Verifica-se ainda que a segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX, apresenta-se como o período chave para a difusão dos referenciais do conservadorismo no mundo moderno-contemporâneo, explícita na produção dos intelectuais católicos. No Brasil, as instituições de ensino católico, durante o período em questão, tiveram grande abertura para o desenvolvimento dos seus programas educativos, sem grandes intervenções do poder público. As escolas católicas cumpriram no interior do Brasil uma atividade então não assumida pelo Estado. A ausência de escolas públicas qualificadas para o ensino elementar, fundamental e médio, destinadas à população civil, forneceu às congregações e ordens católicas facilidades para funcionar e atuar como formadora da elite política e econômica tanto masculina como feminina. A orientação educacional católica, no Brasil, recairia principalmente sobre os grupos sociais diretamente vinculados aos latifundiários, ou seja, a elite política agrária detentora do mandonismo local.

Essa discussão está posicionada, portanto, nas diretrizes doutrinárias e dogmáticas do Concílio Vaticano I, sendo Pio IX, seu maior expoente. O movimento clerical situado no Concílio Vaticano I, ao lado dos intelectuais católicos que participaram da reação contrária à política liberal e ao industrialismo econômico emergente no final do século XVIII, compõe a matriz estruturante do pensamento conservador moderno-contemporâneo, tal como se evidencia, em âmbito mais genérico nos dias atuais. Tendo se originado no final do século XVIII, essa matriz teológica seguia os métodos dos filósofos do iluminismo se apresentando como um sistema de pensamento sistematizado em compêndios adotados nas disciplinas em vigor no ensino secundário, na formação dos colégios católicos em geral, nos centros superiores de formação clerical.

Por outro lado, essa vertente intelectual também se movimenta em direção às transformações desse mesmo mundo contemporâneo e participa de sua estruturação. Nesse sentido, esta abordagem teve como propósito trazer elementos da compreensão

histórica dos intelectuais católicos, assumida no contexto do papado de Pio IX. No Brasil, essa reflexão filosófica-teológica pode ser sentida no contexto da reforma eclesiástica proposta pelo bispo Dom Antônio Joaquim de Melo na província de São Paulo. Os manuais de ensino utilizados no Seminário Episcopal da cidade de São Paulo, pelos freis Capuchinhos, entre 1856 a 1878, evidenciam a legitimação dessa estrutura pensante, capaz de configurar uma dada experiência temporal, na perspectiva daquilo que Hartog denomina Regime de Historicidade. Discussão tradicionalmente situada pela historiografia do catolicismo como Romanização, Reforma Ultramontana ou ainda Reforma Conservadora. Esta discussão envolveu a revisão historiográfica produzida em decorrência do doutorado defendido na PUC-SP, em 2006. Portanto, parte dessa discussão já foi apresentada em simpósios temáticos e mesmo em forma de artigo. A presente abordagem revê a construção do pensamento católico deste momento, que marca o apogeu do Império, como uma matriz da constituição teórica de um pensamento católico conservador que, ao seu modo, se estende até a atualidade. Nesse sentido, a discussão se encerra em torno de questões atuais pautadas na noção de crise, na qual um regime de historicidade – no caso o pensamento orientado pelos intelectuais católicos – é capaz de concatenar aspectos do passado, do presente e do futuro, envolvendo as relações sociais, políticas, culturais e econômicas da organização humana em diferentes experiências históricas, entendidas aqui como diferentes experiências temporais. O conservadorismo católico é tomado como uma forma de se impor no mundo, que legitima aspectos da sociedade aristocrática e oligárquica, associada a uma forma específica de democracia, cuja hierarquia se mantém como elemento constitutivo do processo histórico. Esse catolicismo não se restringe aos líderes da hierarquia social, mas também às ações que permeiam as concepções de vida do homem comum no seu cotidiano. Para Hartog, os regimes de historicidade se consolidam em situações de crise e demasiado presentismo, no momento em que a ausência de outros sentidos

capazes de agregar a dimensão temporal humana não se mostram mais eficazes. Tipo de análise que nos ajuda a entender aquilo que podemos chamar de reafirmação do conservadorismo católico nas contingências do processo histórico da modernidade contemporânea, composta ao longo da experiência temporal dos séculos XIX e XX.

Para concluir, trago aqui as considerações acerca do Capítulo VII, da Parte II, da *Filoteia*, sobre a elevação da alma pela oração, na qual se reafirma o que se pretende na metáfora do perfume das flores. Verifica-se o movimento noético delimitado na busca de sentido temporal na axiologia do conservadorismo católico, na moralidade e na ética que guardam algo que pode ser chamado aqui de essência, sentido mais básico, importante e principal do cristão católico, expresso no campo do saber revelado: “Quanto ao restante, ainda te lembras do que disse acerca do ramallete espiritual da meditação; vou repetir quase em poucas palavras o que penso sobre isso: quem passeia pela manhã num ameno jardim não sai satisfeito sem colher algumas flores, pelo prazer de lhes sentir o perfume pelo dia adiante. Assim também deves colher o fruto de sua meditação, gravando no pensamento duas ou três coisas que mais lhe impressionaram e comoveram, para as considerar de novo de vez em quando, durante o dia e para te conservares nos teus bons propósitos. Fazes isso no mesmo lugar onde meditas, passeando um pouco ou dum outro modo, com sossego e atenção.” (SALES, 2008, 116).

Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

CARVALHO, José Murilo. *A construção da ordem: elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro/ Lisboa: Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte, Autêntica, 2015.

MARTINS, Patrícia C. M.. *Teoria da História e neotomismo no paradigma educacional brasileiro do século XIX*. ANPUH. XXV Simpósio Nacional de História; Fortaleza, 2009, 10f.

MARTINS, Patrícia C.M.. *Aspectos conjunturais do conservadorismo na filosofia teológica do século XIX*. ANPUH. XXIII Simpósio Nacional de História; Londrina, 2005. 7f

MARTINS, Patrícia C.M.. *Conservadorismo Católico: um regime de historicidade*. ANPUH. XXIX Simpósio Nacional de História, 2017. 12f.

MARTINS, Patrícia C.M.. Modernização e ensino superior para padres na província de São Paulo. *Ultimo Andar: caderno de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião*, PUC-SP, ano 1, n.10, 2004. p.43-57.

MARTINS, Patrícia C.M.. *Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. SÃO PAULO: CRE-PUC-SP. Tese de doutorado; orientador Fernando Londoño, 2006. 309f.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A ordem – uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: tradição e modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

SERBIN, Ken. Os Seminários: crise, experiência e síntese. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: tradição e modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

Documentos consultados na internet

PASSETTI, Edson. Foucault-antifascista, São Francisco de Sales-Guia e atitudes de *parresia*sta. RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo(orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Coleção Estudos Foucaultianos). “Divino Afflante Spiritu” (www.franciscanos.org.br/?page_id=955. 30/10/2017).

Inauguration du monument élevé a la mémoire de s.e. monseigneur le Cardinal Gousset. Dans L'Eglise Saint-Thomas de Reims. Archevêque de Reims, Sénateur, etc, le 14 de mai 1872. Reims: Matot-Braine, Libraire-Editeur, 1872. <https://catalog.hathitrust.org/Record/009350639>. (www.dec.ufcg.edu.br/biografias/FrancSal.html).

Documentos impressos

CONGRAGAÇÃO DE SÃO FRANCISCO DE SALES. Atas (1887-1889). Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Localização: Seminário Episcopal de São Paulo, Estante 11, gaveta 3, n.21.

CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. Carta Pastoral sobre o Seminário. In: *A Igreja na História de São Paulo (1851-1861)*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1953. p. 314. Carta Pastoral n. 8.

MELO, Antônio Joaquim de. *Regulamento ao clero*. 2 de agosto de 1851. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Documentos Interessantes, p.27-42. Estante 15, gaveta 79, n.52.

MELO, Bispo Antônio Joaquim de. *Regulamento para ordinandos*. São Paulo, 1852. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, pastas avulsas do Seminário Episcopal de São Paulo 1854-1864, p. 1-6.

POLIANTEIA comemorativa do 1º. Quinquagenário da Fundação do Seminário Episcopal de S. Paulo (1856-1906).

SALES, S. Francisco de. *Filoteia* ou introdução à vida devota. Petrópolis: Vozes, 1937. 5ª Edição.

SALES, S. Francisco de. *Filoteia* ou introdução à vida devota. Petrópolis: Vozes, 2008. 16ª Edição.

El diario *El Pueblo*, la democracia y la política electoral de los católicos en la Argentina (1918-1930)

Martín Omar Castro

El diario *El Pueblo* fue el diario católico de más extensa trayectoria en la ciudad de Buenos Aires. Surgió con el cambio de siglo y desapareció definitivamente en 1960. Fue una expresión del periodismo católico pero no constituyó la voz oficial de la Iglesia, a pesar de que sus adversarios creían ver en sus páginas a un reflejo fiel del pensamiento católico y de las estrategias y prácticas de su mundo asociativo. El diario se define, sin embargo, como un proyecto de empresa editorial que busca mantener el paso (desfasado pero creciente en intensidad) de la modernización tecnológica y del mercado periodístico. Este punto, que ha señalado con agudeza Miranda Lida, (2012, p. 19) significa que a lo largo de las décadas los editores y el consejo de administración del diario fueron conscientes de la importancia de las innovaciones editoriales y de la inclusión de nueva tecnología. Esta modernización perseguida también incluyó un acento creciente en la recristianización de la sociedad argentina, sobre todo a partir de los años veinte. Esta mayor acentuación también tuvo lugar en un período de entreguerras signado por una crítica extendida hacia las democracias parlamentarias y el ascenso de experiencias de tono claramente antiliberal. *El Pueblo* (en adelante EP) no era un diario

partidario (ni siquiera cuando se identificó con claridad con propuestas políticas partidarias) pero no escapó a lo largo del período analizado en este texto a lo que aparecía como una suerte de necesidad por fijar posición frente a los momentos políticos o las coyunturas electorales. Ante una mayor radicalización del discurso católico de entreguerras que (en el caso del diario) habría anticipado la versión integrista del catolicismo de los años treinta y tendría claras traducciones culturales, este trabajo elige ubicar la mirada en la interpretación que EP propuso de las iniciativas políticas de los católicos deteniéndose en algunas de las reflexiones y ensayos publicados así como en los análisis y toma de posición del periódico en relación a las coyunturas electorales nacionales entre 1918 y 1930.

La prensa católica entre la declinación del “orden conservador” y la primera posguerra

Desde su fundación a comienzos de siglo XX el diario *El Pueblo* se involucró frecuentemente en la discusión del funcionamiento de la vida política de finales del “orden conservador”. No solo manifestó su opinión sobre las estrategias políticas de los católicos (coincidentes o diferentes de las expuestas por otros periódicos católicos como *La Voz de la Iglesia* o *La Tradición*) y acompañó la formación de partidos de inspiración católica en la ciudad de Buenos Aires (como la Unión Patriótica en 1908 y el Partido Constitucional en 1913) sino que en 1912 se constituyó en el motor de una liga electoral que proponía agrupar las diversas organizaciones católicas como estrategia para adaptarse a la legislación electoral sancionada ese año. Más allá de sostener los lineamientos tradicionales trazados por la Iglesia Católica argentina desde (al menos) la década de 1880 y defender celosamente cualquier intento de avanzar sobre la división de las esferas secular y religiosa, EP se involucró activamente en campañas de tono nacionalista (como las que perseguían la adquisición de armamentos y acorazados) en 1901 y 1908 y apoyó las líneas fundamentales del programa político del

presidente Roque Sáenz Peña (1910-1914). En este último caso se mostró favorable a las críticas regeneracionistas que el político porteño dirigía hacia las máquinas políticas y las estructuras clientelares y apoyó una reforma electoral (la de 1912) que encontraba sus fundamentos en la preocupación manifestada ante la “cuestión nacional”. (CASTRO, 2012)

Conviene señalar que más allá de las críticas de los ensayistas y prensa católica al origen popular de la soberanía y a aspectos del funcionamiento del régimen democrático, en las décadas iniciales del siglo XX primaría en la práctica un cierto enfoque pragmático que si bien no aceptaba – teóricamente- la secularización de la soberanía permitía una desacomplejada intervención de los católicos en la política electoral.¹ (CASTRO, 2016) En la década previa a la Ley Sáenz Peña la fuerte convicción sostenida por la prensa católica porteña de que la sociedad era fundamentalmente católica - y que, consecuentemente solo podría elegir representantes favorables a la causa católica- la condujo a errores de diagnóstico sugestivos y a propiciar insistentemente la coordinación de los esfuerzos políticos de los católicos. Alarmado ante el desempeño electoral del socialismo en el distrito, como otros sectores de la dirigencia católica (principalmente aquellos más cercanos al universo faccioso conservador) *El Pueblo* alentó una convergencia con otros partidos y la coordinación de los intereses católicos. De esta manera, a finales de 1913 juzgó de manera positiva la conformación del Partido Constitucional cuyos actos fundacionales y los trabajos electorales del año siguiente absorberían una cantidad considerable de las páginas del diario. Más allá de los rasgos propios del Partido Constitucional (un híbrido político que conjugaba a los “notables” católicos, sectores de la dirigencia intermedia de los Círculos de Obreros, políticos disponibles provenientes de facciones conservadoras, militares), los escribas del diario priorizaron la

¹ Comportamiento que no sería, en ningún caso, exclusivo de los católicos argentinos. Los modelos de organización europeos (que los dirigentes argentinos conocían bien) seguían estas premisas generales. (CONWAY, 1997, p. 27)

posibilidad de conformar una “concentración conservadora” que pudiera enfrentar al “peligro rojo” socialista.² Desde un enfoque de las relaciones personales tampoco sorprende esta estrecha relación. Isaac Pearson, director del periódico entre 1902 y 1923, estuvo involucrado desde un comienzo en las actividades proselitistas del partido, a punto tal que en 1915 pasó a formar parte del comité ejecutivo de la agrupación política. (CASTRO, 2011, p. 4) Como señala acertadamente Miranda Lida, esta activa intervención pública de parte del diario lo colocaba en un terreno ciertamente difícil que generaba no pocos obstáculos en su ambicioso plan de convertirse en la expresión de los católicos (no sólo de una sección de éstos) en la ciudad de Buenos Aires. (LIDA, 2012, p. 61)

Es difícil, con todo, discernir si el activo compromiso del diario con el Partido Constitucional produjo conflictos profundos en el seno del asociacionismo católicos, si bien es cierto que tanto la agrupación política como la hoja católica debieron salir en varias oportunidades a explicar los alcances de la confesionalidad de los *constitucionales* (o inexistencia de la misma) y su vinculación con el campo católico. Desde comienzos de siglo los diversos actores católicos habían debatido intensamente tanto sobre la conveniencia o desventaja de constituir un partido confesional como sobre las notas características de esta agrupación: ¿debía ser un partido de orden, conservador y que ofreciera una respuesta a la amenaza de ciertas ‘ideas disolventes’ o debía asumir el tono más marcado de un partido socialcristiano? Por otra parte, la prensa y dirigencia católica enfrentarían frecuentemente la oposición de la elite política y de la prensa ‘liberal’ que consideraban que la formación de un partido católico carecía de sentido dada la inexistencia de una “cuestión religiosa” de relevancia. Este contexto ayuda a explicar, en parte, porqué los *constitucionales* y EP dejarían expuestas frecuentemente sus dudas y ambigüedades al respecto.

² EP, 31/1/1914; EP, 20/3/1914

El compromiso político que demostró *El Pueblo* de manera explícita hasta la desaparición de los *constitucionales* en 1918 dejó al diario expuesto a la acusación de constituir un simple vocero de la agrupación y lo llevó a involucrarse en las disputas internas surgidas entre los notables católicos, la dirigencia intermedia de los Círculos de Obreros y los núcleos demócratas cristianos que acompañaron selectivamente las estrategias políticas de los *constitucionales*. Por otra parte, una retórica basada en la existencia de un “nacionalismo amenazado” y la búsqueda de una coalición política que a nivel nacional fuera favorable a los intereses católicos (o al menos no propusiera avanzar con la laicización del estado) contribuyen a explicar el persistente apoyo que parte de la dirigencia católica y, en particular, *El Pueblo*, manifestaron hacia el Partido Radical a partir de las elecciones presidenciales de 1916.³

Con la introducción de la representación proporcional en las elecciones municipales de la ciudad de Buenos Aires en 1918, EP apoyó enfáticamente a la lista *constitucional* obsesionado, como otros escribas católicos, con la posibilidad de que el gobierno porteño se transformara en otra “Comuna” (como la de París en 1871) o se abrieran las puertas al avance de los “bolshevikis”.⁴ En este y en otros gestos, tanto la prensa como diversos actores católicos reflejaban bien la discusión más amplia sobre el rol de la democracia de masas en la inmediata posguerra. El triunfo de la Revolución Rusa en 1917 había concedido al “maximalismo” rasgos mucho más concretos y entre los publicistas, escritores y dirigentes católicos reemergería el clásico debate entre el “orden” y la actualidad del impulso democrático. La dirigencia intermedia de los Círculos de Obreros presionaban sobre la Junta de Gobierno demandando una mayor respuesta al “espíritu democrático” y los escribas católicos trataban de interpretar el ascenso de las repúblicas en Europa occidental ante la caída de los imperios y monarquías

³ “Bandera al viento”, 17/3/1916; “Irigoyen-Luna”, EP, 24/3/1916.

⁴ “Partido Constitucional. Manifiesto al pueblo”, EP, 2/10/1918.

européas.⁵ En diciembre de 1918 el diario cubrió las conferencias brindadas por el sacerdote franco-argentino Gustavo Franceschi en el Colegio del Salvador en las que se proponía trazar las vinculaciones que, sostenía, existían entre la “democracia” y la Iglesia Católica.⁶ En esta serie de intervenciones públicas (que tomaron la forma de un breve tratado, *La Democracia y la Iglesia*) Franceschi compartía algunos de los tópicos comunes en la ensayística de los años de la primera posguerra que perseguía una interpretación de las transformaciones experimentadas con la finalización de la Gran Guerra. Franceschi buscaba en su ensayo por una parte negar la existencia de una contradicción fundamental entre Iglesia y democracia; por otra parte, su interpretación se construía sobre la aceptación del impacto de la “aspiración democrática”, no sólo desde el punto de vista político (expansión de la igualdad política e incorporación creciente del sufragio universal) sino también teniendo en cuenta el proceso de democratización social. A este anhelo de justicia social que descubría en la sociedad, Franceschi entendía que debía responderse incorporando formas de representación profesional (ante la ineficacia de las clases políticas y la declinación del individualismo) y dando un lugar preferencial a las recetas del catolicismo social. Si formas todavía poco definidas de corporativismo de inspiración católica irrumpían en su análisis, esto no significaba una retracción completa de la esfera política que tampoco quedaba reducida a la representación exclusivamente funcional. (FRANCESCHI, 1918)

Desde la década anterior, Franceschi había insistido frecuentemente sobre la necesidad de fortalecer las organizaciones sociales católicas, condición que entendía central en el caso de una eventual participación organizada en el campo electoral. En 1922, el diario *El Pueblo* volvió a brindarle a Franceschi una atención

⁵ Luis Molteni y Luis Rebagliati a Enrique B. Prack, 16/6/1919, *Archivo de la Federación de Círculos Católicos de Obreros*, Caja Círculo de Obreros de Palermo; Carlos Mezzena, “La democracia y la Iglesia”. Consideraciones de actualidad”, EP, 1/12/1918.

⁶ EP, 9 y 10/12/1918.

preferencial a través de la publicación de una serie de artículos suyos dedicados a estudiar las diversas características del catolicismo político europeo, con la intención evidente de encontrar correlaciones posibles con el caso argentino. A lo largo de junio de 1922, Monseñor Franceschi dió a conocer una serie de reflexiones dedicadas a presentar la historia, funcionamiento y actualidad de las iniciativas políticas de los católicos europeos surgidas a partir del último cuarto del siglo XIX. Entre las cuestiones que Franceschi estudia, dos aparecen como centrales en su exploración: una, la relación de los partidos o núcleos políticos con la “confesionalidad”; la segunda, la definición de un programa que fuera más allá de los enfrentamientos culturales (que respondían, en parte, a las tensiones entre Iglesia y Estado) de la segunda mitad del siglo XIX. En su indagación del Partito Popolare Italiano y el Partido de Centro alemán emerge tanto su adhesión a un programa socialcristiano como las características “no confesionales” (aunque inspirados en las doctrinas sociales del catolicismo) de estos núcleos políticos. Un modelo alternativo pareciera ser provisto, advierte Franceschi, por el Partido Católico belga que asume tonos más decididamente confesionales. Sin embargo, estas diferencias son rápidamente dejadas de lado porque Franceschi sostiene que la confesionalidad es sólo de carácter negativo (la autoridad episcopal sólo interviene indicando “lo que no debe hacerse”) en un partido que se ha construido sobre una miríada de organizaciones sociales y económicas que siguen el pensamiento social de la Iglesia Católica. Es, justamente, sus bases y un programa social los que dan sus notas características al Partido Católico belga. Para Franceschi no son los “sentimientos religiosos de sus elementos” los que explican la existencia y permanencia de la agrupación sino que las condiciones para su subsistencia coincidirían con las del partido de Centro y el Partito Popolare.⁷

⁷ “Los católicos y la política. Impresiones, argumentos, hechos. El Partido Católico Belga”, EP, 4/6/1922.

Esto no quita que Franceschi reconozca el rol de la “persecución religiosa” en el origen de algunos partidos como el de Centro o el Partido Católico holandés pero insistirá en que no serían las “cuestiones religiosas” las que marcan el funcionamiento (y sostienen) la acción de estos partidos sino su intención de, como en el caso holandés, “...reorganizar la colectividad sobre bases sustancialmente distintas a las actuales, lo cual por supuesto no implica que rechace el derecho de propiedad, la familia, etc”.⁸ Franceschi manifestará, sin dudas, su simpatía hacia los programas de los partidos católicos belga y holandés que, interpreta, buscan “restaurar el orden cristiano en la sociedad” enfrentando irreductiblemente al individualismo y concretando los principios socialcristianos. La serie de artículos se cierra con dos fracasos aparentes (Francia y España) y unas conclusiones aplicadas al catolicismo argentino. En cuanto a los primeros, su breve estudio permite a Franceschi considerar los obstáculos que las “divisiones doctrinarias” y la falta de coincidencia sobre la “posición socioeconómica” imponen a la construcción de un partido en Francia. Cuando analice España, el acento estará colocado en la escasa difusión de las doctrinas sociales cristianas que se advierte, obstáculo que debe ser salvado (a los ojos de Franceschi) para poder avanzar con la conformación eventual de un partido social.⁹

En definitiva, para el sacerdote franco-argentino los partidos de inspiración católica que habían adquirido o podían adquirir relevancia eran aquellos que se definían a partir de un programa amplio – relativo a problemáticas ligadas a la “organización social”- que no se reducían ni a cuestiones religiosas ni a cuestiones pasajeras, que habían encontrado en el pasado el momento oportuno para emerger y que se establecían sobre una extendida práctica previa de construcción de iniciativas del catolicismo social

⁸ “Los católicos y la política. Impresiones, argumentos, hechos. El Partido Católico holandés”, EP, 7/6/1922.

⁹ “Los católicos y la política. Impresiones, argumentos, hechos. El caso de España”, EP, 11/6/1922.

que eventualmente sirvieron de base al lanzamiento del partido.¹⁰ Franceschi no niega que exista una “oportunidad” favorable para el surgimiento en la Argentina de un partido “...equivalente al Centro alemán o al Partito Popolare Italiano”, entre otras razones porque identifica una serie de debates legislativos (impuesto progresivo a la renta, sindicalización profesional, pensiones y retiros obreros, limitaciones al derecho de propiedad privada, sufragio femenino)¹¹ que entiende serán relevantes en los años por venir. Sin embargo, encuentra una serie de obstáculos que considera convierten a la conformación de un partido socialcristiano en un proyecto más que en una realidad posible. Por una parte, el peso del caudillismo en la movilización electoral en las pequeñas localidades y en las zonas rurales solo podría ser contrarrestado si la penetración proselitista del catolicismo social y un entramado denso de organizaciones volvieran irrelevante a la presencia de los intermediarios electorales. La ausencia de una dirigencia suficientemente extensa (que Franceschi intuía debía provenir de las clases medias y trabajadores en lugar de la “clase capitalista”) ponía en aprietos a un movimiento católico de desarrollo acotado. Ante este diagnóstico poco optimista, Franceschi aconsejaba centrarse en la “enseñanza cívica” y la “acción social” que pudieran proveer las bases para un desarrollo futuro: “Este partido no podrá ser sino fruto de una intensa labor de propaganda y organización social. (...) si algún día se vieran los católicos obligados a acudir al terreno político, esa labor social les habrá proporcionado la base indispensable...para actuar en él con eficacia y prontitud”.¹²

Quizás tanto o más relevante que la visibilidad que las reflexiones de Franceschi tienen en las hojas del diario, sea la

¹⁰ “Los católicos y la política. Impresiones, argumentos, hechos. La política católica en la Argentina”, EP, 17/6/1922.

¹¹ Franceschi refleja aquí el impacto del debate político y legislativo de la época que dirigía su atención hacia los proyectos de reforma fiscal y las transformaciones en la legislación social. (LOSADA, 2016, p. 58 y ss)

¹² “Los católicos y la política. Impresiones, argumentos, hechos. El porvenir”, EP, 23/6/1922.

publicación de una editorial al día siguiente de la aparición del último artículo en la cual se deja entrever las tensiones y debates que habían provocado las columnas publicadas. *El Pueblo*, sin embargo, hacía suyas las conclusiones a las que arribaba Franceschi luego de su extenso análisis y coincidía en dos aspectos centrales: el primero se refería a la distinción clara que Franceschi establecía entre acción social y acción política; el segundo, se relacionaba con la búsqueda del momento adecuado para la constitución de un partido de inspiración católica. Para éste último ese momento dependería de la conducta de los partidos políticos argentinos hacia la cuestión religiosa y los problemas sociales que volverían a la pregunta sobre la validez de un partido ‘católico’ una cuestión mucho más actual. Para un periódico que había estado tradicionalmente tan cercano al Partido Radical en las elecciones nacionales éste no era un tema menor.¹³

En efecto, como en las elecciones presidenciales previas, EP mantuvo en 1922 su recomendación a los lectores y votantes católicos para que apoyaran en las urnas a la fórmula presidencial del radicalismo. Aún cuando el diario había expresado sus críticas hacia la manera en que se estaba desarrollando el proceso de nominación de los candidatos (rechazaba fundamentalmente la amenaza de que el presidente saliente, Hipólito Yrigoyen, actuara a la manera de los antiguos “gobernantes electores” de la república oligárquica), la hoja católica iba a apoyar a los candidatos radicales.¹⁴ La recomendación que el diario daba a sus lectores sobre hacia dónde dirigir su voto estaba en sintonía con una práctica habitual que EP había sostenido desde antes de la reforma Sáenz Peña de 1912 y que mantendría su vitalidad incluso luego de que Isaac Pearson abandonara la dirección en 1923. Aún cuando la ida de Pearson auguraba un diario dirigido hacia todo el campo católico (y que por lo tanto evitara alineamientos políticos demasiado

¹³ “Notas editoriales. Los artículos de monseñor Franceschi”, EP, 24/6/1922.

¹⁴ “La convención radical”, EP, 9/3/1922; “Fórmulas presidenciales”, EP, 27-28/3/1922.

explícitos) (LIDA, 2012, p.72), EP no renunció a proveer a los lectores de un análisis de las coyunturas electorales y de las candidaturas que consideraba más cercanas a las posturas del catolicismo.¹⁵ Por otra parte, es posible que los conflictos internos del radicalismo (y finalmente, la división del partido) hicieran más dificultosa la vinculación estrecha que había expresado Pearson hasta 1923 y que había generado tensiones en el pasado.¹⁶ Todavía en las elecciones presidenciales de 1922, EP mantenía su preocupación ante las características “liberales” de los candidatos del Partido Demócrata Progresista e impugnaba los esfuerzos de algunos de sus dirigentes para negar la importancia de la “cuestión religiosa” y asumir los ropajes de una neutralidad en la materia.¹⁷ Luego de descartar de plano –de manera nada sorpresiva– al socialismo, sería teniendo en cuenta a la “tendencia liberal” de las candidaturas presidenciales (a las cuales asignaba diversos grados de intensidad) que decidiría su apoyo a la fórmula radical.¹⁸

A lo largo de la segunda mitad de la década se advierten en el diario la complejidad y fragmentación del escenario político nacional con la división del Partido Radical en 1924 y la formación del Partido Socialista Independiente en 1927. (PERSELLO, 2000) (PRISLEI, 2005) Pero también, como se analizará más adelante, aparece de manera más insistente una crítica hacia el funcionamiento del régimen democrático y hacia las limitaciones observadas en las reglamentaciones electorales introducidas por la Ley Sáenz Peña. El diario trazaba claramente una línea entre aquellas agrupaciones políticas que podían ser aceptadas por el electorado católico y

¹⁵ EP, 5/3/1920.

¹⁶ EP, 5/3/1920.

¹⁷ “Los demócratas progresistas y el ambiente del país”, EP, 18/3/1922; “¿En qué quedamos?”, EP, 24/3/1922

¹⁸ “Las diversas fórmulas”, 31/3/1922. EP recibirá además de manera positiva la iniciativa del Comité Independiente Pedro Goyena (conformado por activistas democristianos y provenientes de los Círculos de Obreros) que promoverá una lista mixta de candidatos a diputados nacionales. Véase EP, 26/3/1922.

aquellas otras (entre las cuales estaba indefectiblemente el socialismo en cualquiera de sus formas) caracterizadas por una postura liberal, materialista, anticlerical o socialista. Esto hacía que, por ejemplo, en las elecciones legislativas nacionales de 1926 una editorial publicada en EP redujera las opciones de elección a dos listas radicales: la personalista o yrigoyenista, y la antipersonalista. Significativamente, el diario no iba a pronunciarse públicamente en favor de una de ellas, aunque sí iba a publicar en sus páginas únicamente el listado de los candidatos radicales antipersonalistas, y subrayaría los motivos que refrendaban su apoyo genérico a las listas radicales, además de la inexistencia de “un pensamiento definidamente anticatólico” en su programa de acción : “Ambas conservan intacta la herencia de la primitiva Unión Cívica, que nacida para implantar la pureza administrativa y del sufragio, hizo del amor a la patria, sus tradiciones y sus símbolos, un postulado inalterable.”.¹⁹

Es cierto que *El Pueblo* también daba su espacio, de tiempo en tiempo, a la publicación de artículos que ponían en duda los beneficios de la democracia frente a los regímenes dictatoriales o que asignaban una mayor eficiencia o estabilidad política a estos últimos.²⁰ Sin embargo, la línea editorial del diario católico seguía pasando por una aceptación general de la democracia representativa, aún cuando no dejara de estar acompañada de críticas hacia las modalidades de la legislación electoral y las prácticas parlamentarias obstructivas que iban a ser características de la presidencia de Marcelo T. de Alvear.²¹ En su editorial del 28 de febrero de 1926, EP expresaba sus reservas hacia la representación de minorías establecida por el sistema llamado de “lista incompleta” en 1912 (que asignaba dos tercios de los escaños a los candidatos

¹⁹ “Hay que votar”, EP, 1 y 2/3/1926. La lista de los candidatos antipersonalista puede verse en EP, 5/3/1926.

²⁰ Adolfo Midejón, “La estabilidad de las dictaduras”, EP, 26/2/1926

²¹ Véase “El presidente de la república, en acuerdo de ministros decretó anoche la clausura del congreso”, EP, 1/4/1926

más votados y un tercio restante a los segundos) porque, en su opinión, disminuía la influencia electoral del electorado independiente y acrecentaba el peso del “fondo electoral” destinado a la compra de votos y las campañas electorales.²² El diario no negaba a Roque Sáenz Peña (y a su Ministro del Interior, el notable católico Indalecio Gómez) que hubieran perseguido genuinamente la búsqueda de la democracia “...a base de la práctica y la verdad del sufragio”, sino que señalaba lo que afirmaban eran resultados negativos en relación a la elección de representantes y la consolidación de partidos orgánicos.²³ La reflexión del diario sobre los resultados concretos del reformismo electoral iba más allá de la crítica al diseño de la legislación electoral y alcanzaba al desempeño del gobierno de Hipólito Yrigoyen al que acusaba (de manera similar a otros diarios de la prensa liberal-conservadora de la década de 1920) de confundir al “comité” con la “administración” desorganizando la estructura administrativa e introduciendo procedimientos institucionales de dudosa legitimidad a fin de alcanzar el “unicato” político.²⁴

Las elecciones presidenciales de 1928 colocaron nuevamente a Hipólito Yrigoyen en la presidencia, con una victoria electoral aplastante. La escisión del Partido Radical había provocado también cambios en el arco opositor que, para fines de 1927, se había congregado en una Confederación de derechas alrededor de la candidatura de los antipersonalistas Leopoldo Melo y Vicente Gallo. (PERSELLO, 2000) Las elecciones presidenciales y de renovación legislativa dieron lugar a las tradicionales reflexiones del diario *El Pueblo* sobre las candidaturas más cercanas al pensamiento e intereses católicos. Pero además sería más persistente en sus hojas el debate sobre la validez del régimen democrático frente al avance

²² “La ley electoral”, EP, 28/2/1926

²³ “La Ley Sáenz Peña y la realidad de su sistema”, EP, 22 y 23/3/1926

²⁴ “La ley Sáenz Peña y el próximo pleito presidencial”. Sobre la prensa liberal-conservadora (SIDICARO, 1996)

de los gobiernos dictatoriales en la Europa de la entreguerras. No solamente tuvieron un desarrollo amplio las columnas de Luis Barrantes Molina (un articulista que en el pasado había polemizado con Gustavo Franceschi), sino que con periodistas del perfil de Enrique P. Osés en la redacción se dio amplio espacio a textos del sacerdote Alberto Molás Terán y otros firmados con seudónimos en los que abundaban las invectivas contra la democracia “electorera”.²⁵ De alguna manera, también *El Pueblo* parece reproducir las ambigüedades del campo periodístico e intelectual católico de finales de los años veinte como se advertiría, sin dudas, en la variedad de enfoques y miradas de la naciente revista *Criterio* que dejaba expuestas las tensiones entre los jóvenes nacionalistas y las corrientes ideológicas tradicionales más cercanas al catolicismo ‘estradista’.²⁶ (DEVOTO, 2002, p. 208)

El padre Molas Terán, que era uno de los escasos sacerdotes que habían asistido a la Gregoriana y a la Sorbona, había transmitido su profundo anticomunismo, antilaicismo y antisemitismo a sus discípulos en la Escuela Naval Militar. (ZANATTA, 1996, p. 43) En sus textos en EP, se denota un poco sorpresivo descreimiento de las virtudes de la cultura democrática. Rechazaba Molas Terán que ésta pudiera permitir a los partidos políticos hacer gala de tolerancia política durante las campañas electorales. Misógino, para Molas Terán la cultura democrática era como una mujer caprichosa que no aparecía “cuando los hombres más la necesitan”. Para el sacerdote nacionalista la tolerancia era incompatible con el régimen democrático porque consideraba que era la pasión la que regía las conductas en las plazas y comités. Molas Terán argumentaba que los políticos profesionales tenían “...muy sensualista el concepto de

²⁵ Véase, por ejemplo, los textos de Luis Enrique (“Marginando. Más sobre la democracia electorera”, EP, 9/3/1928) y Viriato (De la actualidad inmediata”, 24/3/1928) entre otros publicados en *El Pueblo* a lo largo de marzo y abril de 1928.

²⁶ Enrique P. Osés estaría al frente de la dirección de *Criterio* entre 1929 y 1932. A partir de 1932 Osés fue el director del matutino *Crisol* (fundado por Molas Terán ese mismo año) que expresaría un claro anticomunismo, antiliberalismo y antisemitismo.

república”, lo que significaba arremeter con todo aquello que se interponía en su camino haciendo imposible la existencia de una cultura democrática tolerante.²⁷ Por otra parte, el sacerdote negaba a cualquier legislación electoral (y al régimen democrático en sí) la capacidad de garantizar la libertad “...del albedrío de elegir sin la coacción del (SIC) apetitos bestiales inhibitorios de la libertad”. Así, la educación cívica aparecía, en la concepción de Molás Terán, como un objetivo inalcanzable en una democracia que solo era interpretada como un negocio del que sacaban su tajada “...los reyezuelos de comité...; los gremios obreros para quienes se ha inventado el ‘obrerismo’ con fermento comunista...que costeamos los contribuyentes”.²⁸

Es significativo, sin embargo, que los editoriales de EP se mantuvieran dentro de los parámetros tradicionales de las campañas electorales características de las democracias liberales, es decir la participación de los partidos políticos en la construcción de un régimen democrático, su vinculación con la ciudadanía y la aceptación del ejercicio de la soberanía popular a través del sufragio.²⁹ Por otra parte, también seguía cumpliendo con su consabido rol de consejero de la opinión pública católica analizando las fórmulas presidenciales, los candidatos a senador por la capital y las listas de diputados nacionales a través del prisma de la mirada católica tradicional, es decir, cuánto de anticlericalismo, laicismo, liberalismo o políticas divorcistas podía adivinarse en las trayectorias previas de los candidatos. Comparada en este último aspecto las fórmulas del radicalismo personalista y del antipersonalismo, el diario dejaba entrever sus preferencias recordando la postura antidivorcista de Hipólito Yrigoyen y su “...respeto a la tradición religiosa argentina y a sus instituciones...”³⁰

²⁷ Alberto Molás Terán, “Intolerancia necesaria”, EP, 4/3/1928

²⁸ Alberto Molás Terán, “Secreto, obligatorio y libre”, EP, 1/4/1928

²⁹ “El deber fundamental de los partidos políticos”, EP, 16/3/1928.

³⁰ “Los católicos y las elecciones”, EP, 31/3/1928.

Una serie de breves textos del dirigente católico Enrique B. Prack sobre el Partido Radical también se apresuraban a describir a este partido como al “...adversario natural y eficaz del socialismo”³¹ Por otra parte, y como si la generosa disposición con la que periodistas y sacerdotes nacionalistas habían contado de las páginas de *El Pueblo* hubiera generado situaciones conflictivas, el diario se encargaba de ensayar una defensa del régimen democrático frente quienes se presentaban como entusiastas de los gobiernos dictatoriales. Así, en el editorial del 9 y 10 de abril de 1928, la hoja católica defendía al “ideal democrático” de aquellos que consideraban que la democracia se encontraba en una crisis terminal. El mensaje era claro y lejos de las críticas cada vez más vociferantes de los jóvenes nacionalistas: “La crisis de la democracia no existe sino en una aplicación imperfecta de la misma, motivada por causas exteriores a la esencia del sistema”. Es decir, el problema no estaba en el sistema sino en la aplicación imperfecta.

Caudillismo, democracia electoral y salidas autoritarias

El apoyo de EP a la lista radical en las elecciones de marzo de 1930 advierte sobre la permanencia de la aceptación de la democracia electoral si bien esta aceptación se da en el marco de una aguda crítica a las formas de hacer política, el avance del caudillismo y una coincidencia con las diatribas de carácter más general sobre el parlamentarismo. Por una parte, el diario católico pregonaba a favor de una reorganización del partido oficial y señalaba la necesidad de introducir una renovación en su dirigencia limitando la expansión del caudillismo. Aquí éste aparecía rodeado de las características generales de la crítica de la prensa opositora hacia el liderazgo de Hipólito Yrigoyen. En el editorial del 26 de febrero de 1930 (“Consecuencias de la desorganización partidaria”) el diario describe un escenario de violencia política extendida y las divisiones

³¹ Enrique B. Prack, “La misión radical”, EP, 23/3/1928

internas de los distintos conglomerados políticos que se desarrollarían a partir de lealtades a políticos individuales. Este personalismo a los ojos de EP aparecía definido por el caudillo descripto a partir de los elementos esenciales de la crítica anti yrigoyenista: la relación de los correligionarios con el caudillo responderían a una sola ley, “...la de la adulación y el servilismo...” La desorganización de los partidos estaba conduciendo, en la opinión del periódico, a un descenso en la calidad de los parlamentarios y de los elencos gobernantes que debían enfrentar un escenario económico complejo. De esta manera, EP navegaba entre una mirada escéptica sobre el estado de la política electoral en la Argentina – la campaña de 1930 era interpretada como una señal de un “retroceso democrático”- y su apoyo inestable pero presente hacia el régimen representativo.³² Incluso cuando el periódico se una a las invectivas contra el parlamentarismo, sus comentarios estarán dirigidos no hacia el régimen en sí o al concepto de la democracia política sino a la influencia contraproducente de los liderazgos caudillescos que reducían el “índice intelectual” de las cámaras y al peso de los electores inconscientes que mostrarían su desinterés hacia las luchas cívicas. Con todo, para EP una clase política descuidada que no reconociera este doble peligro (el “elector inconsciente” y el “caudillo corruptor”) podía abrir las puertas a un escenario apocalíptico en el cual “...el pueblo sugestionado por los malos conductores, corra hacia el precipicio de la demagogia roja, hoy más amenazante que nunca”.³³

Revelador de la estrategia adoptada por el diario en las elecciones legislativas de 1930 y de la centralidad que tiene en

³² “Día de elecciones”, EP, 2/3/1930; “Los niños en las elecciones”, EP 1/3/1930 Incursiona también brevemente en la cuestión del sufragio femenino y si bien el diario busca evitar que los socialistas sean identificados como los únicos propagandistas a favor de la introducción del voto femenino, señala rápidamente la diversidad de posiciones al respecto que se encuentra entre los católicos. EP, sin embargo, sostiene la existencia de limitaciones políticas en la mujer: “...la mujer tiene una psicología que la hace más apta que el varón para la vida doméstica y menos idónea que él para las luchas políticas”. “El voto femenino”, 21/2/1930

³³ “Malos caudillos y malos electores”, EP, 12/3/1930; “Se han salido con la suya”, EP, 14/3/1930.

aquella el temor frente a la avanzada socialista es la rapidez con la que *El Pueblo* descartó la opción de apoyar la alternativa del Partido Popular, partido socialcristiano fundado en 1927. Esta agrupación había surgido a iniciativa de José Pagés, Félix Lucchia Puig y el sacerdote Sebastián Monteverde y se inspiraba (la elección del nombre no dejaba lugar a dudas) en el ya disuelto Partido Popular italiano creado por Luigi Sturzo. En los años siguientes desarrollaría un perfil de partido inspirado en los principios socialcristianos, promoviendo un modelo social de tonos corporativos, aunque claramente antifascista.³⁴ (MAURO, 2014-2015, p. 270) (AUZA, 1984, p. 52) Hacia fines de febrero EP fijó su posición frente los comicios, no sin antes subrayar que el directorio del diario no se arrogaba la representación de todos los católicos aunque, consciente de su influencia en el campo católico, no dejaba de dar a conocer la posición del diario. EP comenzaba por delimitar un campo amplio de elección entre los partidos políticos nacionales, provinciales y locales, descartando a socialistas y comunistas por ser “hostiles a los principios cristianos de religión, familia, patria y paz...” En la capital federal, sin embargo, EP se encontraba con un escenario en extremo complicado porque, ante el descrédito de los radicales, intuía la posible transferencia de votos opositores hacia los socialistas independientes. Existía, con todo, una opción política de inspiración católica en la ciudad (el Partido Popular) pero aquí, nuevamente, EP manifestaba sus críticas al proyecto popular, esta vez presentadas bajo el ropaje de una decisión táctica. Esta expresión de la democracia cristiana constituía, en realidad, un “partido del porvenir” constituido por un grupo de hombres jóvenes que no tenían posibilidad alguna de triunfar electoralmente.³⁵ Por otra

³⁴ EP había seguido la trayectoria del Partido Popular italiano (y de sus polémicas con el fascismo italiano) siendo cuidadoso de la orientación de la política vaticana. Véase, por ejemplo, “Sigue la...derrota”, EP, 3/3/1922; C. Mezzena, “Corresponsal sorprendido infraganti”, EP, 12/4/1922; “Pío XI ha definido la posición de la Iglesia Católica en Italia”; “El presbítero Sturzo se niega a hacer declaraciones sobre la política italiana”, EP, 24/2/1926.

³⁵ “El Popular es el partido del porvenir”, EP, 22/2/1930.

parte, si bien el periódico reconocía que el partido radical había avanzado, en ocasiones, sobre el sistema republicano representativo, el radicalismo seguía siendo (a los ojos de EP) la defensa inevitable frente al socialismo, “...enemigo de todo nuestro ordenamiento social y jurídico”.³⁶

En efecto, el socialismo era una preocupación central para la publicación católica. ¿Qué podía pasar si la democracia electoral se manifestaba ineficiente para contener su avance? Y las elecciones de marzo de 1930 contribuyeron, en este sentido, a profundizar las preocupaciones de EP que asistió desesperado al triunfo del socialismo independiente en la capital federal. Los temores del diario durante el período pre-electoral (que las divisiones del radicalismo y el peso de la crisis económica contribuyeran a mejorar las chances socialistas) se habían concretado en un completo triunfo de estos últimos en las elecciones porteñas. Inútiles habían sido los esfuerzos de los escribas católicos para convencer al electorado “conservador” de la semejanza que existía, argumentaban, entre las agrupaciones socialistas en que había quedado dividido el partido a partir de 1927.³⁷ En efecto, para los escribas del diario tanto los “libertinos” (socialistas independientes que seguían el liderazgo de Antonio de Tomaso) como los “dictatoriales” (que respondían a Nicolás Repetto) seguían manteniendo el mismo programa político y desconfiaban de una supuesta mayor tendencia nacionalista de parte de los independientes. (WALTER, 1977, p. 205 y ss) En este sentido, entendían que era ingenua la posición de los diarios como *La Nación* que veían en la incorporación de las banderas nacionales en las asambleas “izquierdistas” a una “reafirmación de fe nacionalista”.³⁸ El triunfo del Partido Socialista Independiente (sumado a los votos provenientes de los “dictatoriales”) representaba para la hoja católica la comprobación indudable del

³⁶ “Frente al deber cívico”, EP, 23/2/1930.

³⁷ “El socialismo independiente, ¿es socialismo?”, EP, 9/3/1930

³⁸ “La Jornada”, EP, 21/2/1930

“avance rojo”. En su editorial posterior al escrutinio definitivo, EP no dejaba dudas sobre la alarma que había provocado en el periodismo católico que dos terceras partes del electorado de la ciudad de Buenos Aires se hubieran pronunciado en favor del socialismo, lo que no hacía más que señalar el fracaso de los métodos católicos de proselitismo.³⁹

Ante tan amenazante contexto, el diario llamó con urgencia a evitar que un desfavorable escenario electoral abriera la puerta a una experiencia similar a la de México y la Rusia soviética y lanzó un llamado a la acción unificada que evitara las divisiones internas. En las semanas posteriores a las elecciones de marzo de 1930 se dedicó a subrayar tanto la importancia del establecimiento de la Acción Católica en territorio argentino como la necesidad de contar con un diario nacional que ejerciera una influencia considerable sobre la opinión pública nacional. Como señala Miranda Lida, en los años finales de la década de 1920 el diario había seguido de cerca el desarrollo de los debates en torno a la formación de la Acción Católica en la Argentina al tiempo que era actor principal en la coordinación de diversas campañas. (LIDA, 2008) En ese sentido, EP se preocupaba por la organización y movilización de sus lectores a partir de la convocatoria de campañas que buscaban mejorar la distribución o presencia de la hoja periódica en la esfera pública (el Gran Concurso de Difusión lanzado en 1928) o se involucraba en la organización de campañas de recolección de fondos, entendidas como respuestas a medidas anticlericales o de persecución religiosa en México o Rusia.⁴⁰ La atención que el diario brindaba al debate sobre la formación de la Acción Católica también obedecía a la importancia de movilizar y organizar a los laicos y asociaciones católicas.⁴¹

³⁹ “192.368”, EP, 23/3/1930

⁴⁰ Véase, por ejemplo, “La guerra a Dios es fruto de un sistemático plan”, EP, 23/3/1930.

⁴¹ Carlos Conci, “Acción Católica. ¡Vivimos fuera del ambiente popular!, EP, 30/3/1930; “Por qué Acción Católica y no Acción social?”, EP, 30/3/1930

Pero también el diario había expresado constantemente su preocupación por expandir el espacio de la empresa editorial y alcanzar una dimensión nacional, con un impacto en el campo periodístico. De manera similar a los enfrentamientos con la “prensa liberal” de comienzos de siglo, en los años veinte sería en el diario *Crítica* en quien iba a divisar a un enemigo dialéctico, aunque también a un ejemplo concreto de la importancia de la prensa como herramienta proselitista.⁴² El ejemplo del diario *Crítica* había enseñado no solamente cómo sobrevivir en el mercado periodístico de la década de 1920 sino también cómo lograr una influencia sobre la opinión pública a partir de un modelo que combinaba estrategias de intervención política y un diseño de prensa popular. (SAITTA, 2013, p. 50) En este último aspecto, el diario católico seguía entremezclando, por una parte, esfuerzos por convertir a la hoja en un periódico de proporciones que incorporara moderna tecnología (linotipos y rotativas) y se abriera a los beneficios de la publicidad (“ciencia moderna”) con el conformismo y el tradicionalismo que se percibía en algunos sectores del campo católico sobre el lugar de EP en la prensa nacional. Así, contradictoriamente, en el número especial lanzado en el trigésimo aniversario de la aparición del diario, Rómulo Amadeo (presidente de la Liga Argentina de la Juventud Católica) llamaba a celebrar las virtudes de la limitada presencia de EP en la esfera pública mientras que la columna editorial recuperaba la intransigencia de Louis Veuillot, el periodista que había representado en el siglo XIX la expresión más clara del ultramontanismo con su visceral rechazo del liberalismo entendido como irreligión, revolución y peligro social.⁴³ Otros, como Gustavo Franceschi, captaban muy bien la importancia de contar con “buenos diarios” adaptados a la vida contemporánea que permitieran la difusión de las ideas católicas con la agilidad de la

⁴² “Evitemos a tiempo la persecución”, 17 y 18/3/1930

⁴³ Rómulo Amadeo, “Apreciad el tesoro”, EP, 30/3/1930; “Un periodista auténtico. Luis (SIC) Veuillot”, EP, 30/3/1930. Sobre Veuillot (CLARK, 2003, p. 21); (MCMILLAN, 2003, p. 82)

prensa moderna: “Hechos, pues, abundantes, presentados escuetamente, sin palabras inútiles; puntos doctrinarios precisos, sin lugares comunes...nada de artículos kilométricos...saber, saber, saber, he aquí lo requerido por los hombres de hoy día...”.⁴⁴

En los meses que anteceden al golpe de estado de 1930, a diferencia de otros ejemplos de la prensa porteña, EP no se encontró entre aquellas hojas que expresaron un acendrado “antipeludismo” (como sería claramente el caso de *Crítica*) ni una tendencia manifiesta hacia soluciones autoritarias. No se sostiene aquí, sin embargo, que el diario católico se mostrara como un aislado soporte de las instituciones democráticas –en un contexto que, por lo demás, aquellos sostenes no abundaban- sino que, a diferencia de la revista *Criterio* en la reconstrucción que realiza Zanatta (1996, p. 51), EP iba a estar a favor de una rápida “normalización” de las instituciones representativas luego de los acontecimientos de setiembre de 1930 y expresaría sus dudas ante la agitación política opositora que preparó el terreno para la intervención militar de José Félix Uriburu.⁴⁵ Como señalamos, todavía en marzo de ese mismo año EP había apoyado a la lista radical en las elecciones para diputados nacionales en el distrito federal lo que no iba a impedirle lanzar devastadoras críticas hacia la gestión del gobierno y hacia la inacción de la mayoría parlamentaria del radicalismo.⁴⁶ En el programa de acción que el diario iba a presentar en su número especial de finales de marzo se advertía la enunciación de una serie de principios que la hoja periódica buscaba defender y que abarcaban áreas muy diversas de la vida social y política: no sólo la lucha en favor de la enseñanza religiosa y la ‘consolidación’ de la familia o la “conciliación del capital y el trabajo”, sino también el “afianzamiento

⁴⁴ Gustavo J. Franceschi, “Saber”, EP, 30/3/1930.

⁴⁵ Sobre EP como más cercana a un rápido retorno a la normalidad constitucional (ZANATTA, 1996, p. 51).

⁴⁶ “La Jornada”, EP, 15/3/1930

de las instituciones democráticas y republicanas”.⁴⁷ Como advertíamos, esto no impedía que EP demandara de la clase política acciones más enérgicas dirigidas a responder a la crisis económica, dejando momentáneamente tácticas electorales escasamente vinculadas con las “aspiraciones colectivas”.⁴⁸

Existían, con todo, algunas líneas centrales en la línea editorial del diario que recibían una consideración particular de parte de sus periodistas por encima de los beneficios que pudiera acarrear, a sus ojos, las instituciones de la democracia representativa. En este sentido, el artículo del diario que recoge la muerte del dictador Primo de Rivera es característico de la importancia asignada por los escribas católicos a una serie de tópicos presentes en la agenda del diario: la acción del dictador español habría permitido poner un límite a la “incertidumbre, caos y confusión” en que se encontraba España en 1923 y a salvar los intereses de la nación por encima de los políticos profesionales que se beneficiaban de la coyuntura política; su carácter de caudillo cristiano dotado de una “voluntad férrea” le habría permitido además contener el avance del “marxismo equívoco y engañador”.⁴⁹ Sería un error, en todo caso, buscar en el tratamiento que los periodistas de EP hacían de la actualidad política nacional o internacional una confirmación de las concepciones del campo católico sobre la declinación del parlamentarismo o el avance de los experimentos autoritarios. Si bien es cierto que la elección plebiscitaria de Yrigoyen en 1928 y la radicalización de los actores políticos (acompañada de un profundo antiyrigoyenismo) había conducido a realineamientos en las filas nacionalistas (y alimentado los planes conspirativos de una variedad de actores políticos), EP se hacía eco de las críticas hacia el caudillismo pero evitaba definiciones más amplias (desde el punto

⁴⁷ “XXX aniversario”, EP, 30/3/1930

⁴⁸ “Día de elecciones”, EP, 2/3/1930

⁴⁹ “Con Primo de Rivera desaparece un hombre público español de sanas inspiraciones”, EP, 17 y 18/3/1930

de vista doctrinal) hacia el ordenamiento político. De manera similar a *Criterio*, EP seguía tratando la situación política (o los debates internacionales) de acuerdo a un muy pragmático balance sobre los beneficios o perjuicios generados hacia los intereses de la Iglesia Católica. (DEVOTO, 2002, p. 222)

Así, al diario preocupan fundamentalmente cuestiones que tradicionalmente habían enfrentado a la Iglesia y al Estado en las “guerras culturales” de finales del siglo XIX y que, si bien se había alcanzado una suerte de *modus vivendi*, esto no significaba que la hoja católica no recordara la tradicional intransigencia de la Iglesia en cuestiones de patronato o en relación al sistema de educación establecido en la década de 1880.⁵⁰ Desde este punto de vista, las polémicas con los diarios *La Prensa* o *Crítica* eran también oportunidades para que las plumas más intransigentes (como Luis Barrantes Molina pero no únicamente ellas) argumentaran sobre el daño irreversible que “...el aula escolar...en poder del Estado que prescinde de la educación religiosa...” podían provocar sobre la vida de una sociedad que, con escasas defensas, podía abrirle las puertas a gobiernos despóticos al estilo de los gobiernos de la revolución mexicana o la Rusia bolchevique.⁵¹ Desde esta perspectiva los límites de la política y el juego parlamentario estaban claros: el estado onnipotente (los abusos del poder civil) no podía avanzar sobre lo que se argumentaba eran los derechos de la Iglesia que se defendía frente al sectarismo y la persecución religiosa.⁵²

Las tensiones que podían advertirse entre las diversas plumas que contribuían a EP y el tono de cruzada característico de iniciativas

⁵⁰ Véase, por ejemplo, el breve artículo publicado para recordar el 35mo. aniversario de la muerte del dirigente católico Achával Rodríguez, EP, 5/1/1922.

⁵¹ “Evitemos a tiempo la persecución”, 17 y 18/3/1930; “La Jornada”, 28/3/1930; “Un clérigo escribe al señor director de La Prensa”, 29/3/1930.

⁵² Luis Barrantes Molina, “Los Obispos en lucha con el poder civil”, EP, 19-3-1930. Con un tono menos intransigente Gustavo Franceschi también visitaría, desde las páginas de EP, la antigua polémica sobre el laicismo y el lugar de la educación religiosa en la escuela pública en una serie de artículos publicados en agosto de 1930 (y luego reunidos en un panfleto por el secretariado nacional de la Unión Popular Católica Argentina). (FRANCESCHI, 1930)

como el Gran Concurso de Difusión de 1928 se encontraba más ausente cuando se trataba de analizar la situación política o de recomendar estrategias electorales a los católicos. Como ya se ha visto en este artículo, el diario no frecuentaba el terreno de la prescindencia en las luchas electorales y recomendaba (a veces con insistencia) cuáles advertía como los mejores caminos a seguir por los electores católicos. Más allá de las dudas que el trabajo político de los demócratas cristianos había provocado en el diario en el pasado, sus comentarios editoriales en vísperas de las elecciones asumían tonos fundamentalmente pragmáticos marcados –de manera nada sorprendente– por un fuerte antisocialismo pero que rescataba las instituciones del gobierno representativo. Si las campañas en defensa de la Iglesia Católica en Rusia o México, iniciativas proselitistas como el Gran Concurso o los editoriales relativo a la educación, el cine o el impacto de la modernidad en las costumbres explicitan un discurso militante, integrista y exacerbado, el estudio de la coyuntura política no abona la radicalización política extrema y advierte sobre la necesidad de analizar los momentos de la transición hacia una visión más agresiva. En este sentido, el diario puede avanzar en una crítica más o menos evidente de la forma de hacer política del yrigoyenismo pero se va a abstener de criticar al sistema constitucional.⁵³

Los días previos al movimiento militar del General Uriburu también advierten sobre un diario que sólo luego del golpe va a coincidir plenamente con la “revolución”, no sin antes demandar un regreso rápido a la “normalidad constitucional”. Tres días antes de que marcharan los cadetes del Colegio Militar, en el mismo número en el que anunciaba escuetamente la renuncia del ministro de Guerra General Dellepiane (que hacía evidentes las tensiones internas del gobierno), EP se esforzó por sugerir una serie de

⁵³ Véase las tensiones internas que emergen en *Criterio* entre Tomás Cullen (presidente de la editorial) que critica las prácticas plebiscitarias y cesaristas del yrigoyenismo y los jóvenes nacionalistas que afirman que el problema está en el sistema (la democracia liberal) y no en su aplicación. (DEVOTO, 2002, p. 230)

medidas que el presidente debía tomar a fin de evitar que la oposición recurriera a las armas, entre aquellas la interrupción de la política intervencionista en las provincias, el respeto del rol del parlamento, la atención a los problemas económicos. Advertía la hoja católica que el camino de las armas estaba abierta a las fuerzas de la oposición pero esperaba que los sectores con “sanos propósitos” se mantuvieran en “el terreno de la legalidad y del sufragio”. De todas maneras, EP argumentaba que una resistencia del presidente a tomar las medidas necesarias – o una incapacidad para hacerlo- podía conducir a una “salida constitucional de emergencia”.⁵⁴ Un día más tarde iba a proponer ingenuamente la convocatoria de una “Junta de Notables”, conformada por la “opinión sana e ilustrada del país”, que asesorara al presidente sobre cómo encauzar la marcha en el medio de la crisis.⁵⁵ Ante los enfrentamientos entre estudiantes y fuerzas que apoyaban al gobierno nacional y las evidencias de que sectores de la oposición estaban preparando un movimiento militar, el diario prefería, sin embargo, alertar sobre los riesgos potenciales de que una situación de caos social y político facilitara la emergencia de un movimiento revolucionario de carácter “bolchevique”: “Los rojos están al acecho. Hay actividad en los centros de propaganda bolchevique y no sabemos si en definitiva serán ellos los que sacarán provecho de las actuales agitaciones políticas”⁵⁶

No sería hasta el día posterior al golpe que, en el análisis de EP, los grupos que conspiraban contra el gobierno de Hipólito Yrigoyen apoyados por representantes de la prensa opositora con los cuales el diario católico había confrontado reiteradamente (*Crítica*, por caso) se transformarían en el “pueblo argentino” que “apoyado por el ejército” derrocaría a un gobierno que, de acuerdo con los articulistas católicos, había despreciado las prescripciones

⁵⁴ “La Jornada”, EP, 3/9/1930.

⁵⁵ “La Jornada”, EP, 4/9/1930

⁵⁶ “La Jornada”, EP, 5/9/1930

constitucionales encaminándose inevitablemente hacia un final anunciado. En palabras de EP: “El pueblo argentino demostró ampliamente poseer una bizarra envergadura moral al derrocar hoy a los que ungió ayer, cuando éstos defraudaron sus legítimas esperanzas y nobles aspiraciones”.⁵⁷ Paradójicamente, el general Uriburu (cuyos propósitos iban más allá de la simple interrupción institucional o de una asonada militar y proyectaba transformaciones profundas en clave corporativa sostenidas en la intervención del Ejército) era presentado por *El Pueblo* como quien venía a restablecer la democracia y la normalidad institucional.⁵⁸

Comentarios finales

En febrero de 1930 *El Pueblo* recordaba a los católicos los deberes que debían observar en ocasión de un acto electoral. Lo hacía reproduciendo la resolución del episcopado argentino adoptada en 1922.⁵⁹ El documento inspirado en la encíclica *Inmortale Dei* de León XIII y la Carta de Pio X (*Inter catholicos Hispaniae*) a los católicos españoles de 1906, llamaba al ejercicio del “deber” del voto con el objeto de llevar al gobierno hombres honorables que “sepan, puedan y quieran defender los principios básicos de la familia, de la propiedad y de la religión...”. El voto, como “acto público”, debía ejercerse correctamente (“votar bien”) dirigiendo la predilección hacia los “candidatos creyentes” o, si no los hubiera, hacia “...los más ecuanímes, moderados y rectos”. Al día siguiente, el periódico fijaba posición ante los comicios que se avecinaban, no sin antes advertir que el directorio del diario no se reconocía como la representación política de todos los católicos

⁵⁷ “Quien desprecia la ley es víctima de la fuerza”, EP, 7/9/1930.

⁵⁸ Los titulares del diario señalan el deslizamiento de EP hacia el pleno apoyo al golpe y el apoyo a una rápida salida electoral: “El pueblo argentino, apoyado por el ejército, derrocó al gobierno anterior. Preparemos el pronto restablecimiento de la normalidad política e institucional”, EP, 7/9/1930

⁵⁹ “Las instrucciones del episcopado argentino sobre los deberes cívicos de los católicos”, EP, 22/2/1930.

aunque ciertamente creía ejercer una influencia de cierto peso entre la opinión católica. El diario no era la única expresión del periodismo católico (existían otras en la república) y sus consejos de administración habían buscado convertir a la hoja en una expresión moderna del cambiante mercado editorial del periodo de entreguerras. Sin embargo, y pese a las distintas estrategias y modalidades editoriales adoptadas, *El Pueblo* no renunció entre el Centenario y 1930 a aconsejar al campo católico qué candidatos podían ser considerados al momento de la elección y cuáles era mejor obviar a partir de su materialismo, liberalismo, anticlericalismo o socialismo. Esta determinación de parte del periódico también incluía momentos coyunturales en los cuales su dirección se había visto involucrada (en grados diferentes) en iniciativas organizadas de inspiración católica como la Liga Electoral de 1912 o el Partido Constitucional (1913-1918). El diario, además, no había dejado de avalar las estrategias políticas de determinados actores católicos (como, por ejemplo, los *constitucionales*) y desechado otras como la de los grupos “demócratas cristianos” y los *populares*. En todo caso, aquellos preocupados por la organización política de los católicos encontraron en sus páginas artículos y reflexiones frecuentes sobre la situación del asociacionismo católico y las posibilidades de mutar en un partido político confesional o de inspiración cristiana.

Pero, por otra parte, con el correr de la década del veinte, el periódico ofreció en su interpretación de la política electoral y del gobierno representativo una vía de entrada a las tensiones y debates que se observaron en el campo católico en el período de entreguerras. Esto significaba también la inclusión de críticas hacia el parlamentarismo, la democracia “electorera” o la influencia del “caudillismo” político. A finales de la década, expresiones del nacionalismo católico autoritario como el padre Molas Terán encontraron un lugar en las páginas del diario, si bien *El Pueblo* iba a reproducir, en este sentido, las ambigüedades que se habían advertido también en los comienzos de la revista *Criterio*,

tensionada ésta entre las corrientes ideológicas tradicionales del cambio de siglo y los jóvenes nacionalistas. En todo caso, pese a la radicalización del discurso de recristianización de la sociedad y el tono de cruzada integrista observado para EP en otras áreas para finales de los años veinte (LIDA, 2008), en la esfera político-electoral el diario mantendría (si bien fuertemente tensionado) las críticas hacia el funcionamiento de las instituciones democráticas pero sin impugnar el sistema en sí sino más bien su aplicación. En este sentido, el periódico termina tardíamente avalando el golpe militar de José Félix Uriburu luego de exponer sus dudas sobre la agitación política opositora contra el gobierno de Yrigoyen y subrayar la importancia de mantener aquellas acciones dentro de la “legalidad y del sufragio”. Revelador de aquellas tensiones que cruzaban al campo católico (pero no solamente al campo católico) sería el contradictorio mensaje del diario de urgir un rápido retorno a la “normalidad constitucional” acompañado simultáneamente de un elogio del movimiento “revolucionario” que había colocado en el poder al Gral. Uriburu.

Referências

AUZA, Néstor. *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*. Buenos Aires: Claretiana, 1984.

CASTRO, Martín O. “Clericalismo político o concentración conservadora: peregrinos/militantes, caudillos y notables en la formación del partido constitucional, 1913-1916”. En: Pablo Pérez Branda (comp.). *Partidos y micropolítica. Investigaciones históricas sobre partidos políticos en la Argentina del siglo XX*. Mar del Plata: Suárez, 2011

CASTRO, Martín O. *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral. 1898-1912*. Buenos Aires: Edhasa, 2012

CASTRO, Martín O. “Los católicos argentinos ante la cuestión electoral y la democracia entre el otoño del orden conservador y los inicios de la 'república verdadera', 1900-1919”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Revista*, París, 2016.

- CLARK, Christopher. "The New Catholicism and the European culture wars". En: Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.). *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- CONWAY, Martin. *Catholic Politics in Europe 1918-1945*. Londres: Routledge, 1997.
- DEVOTO, Fernando J. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- FRANCESCHI, Gustavo. *La Democracia y la Iglesia*. Buenos Aires: Agencia General de Librería y Publicaciones, 1918
- FRANCESCHI, Gustavo. *¿Escuela laica o Escuela religiosa? A cada cual la que desea*. Buenos Aires: Unión Popular Católica Argentina, 1930
- LIDA, Miranda. *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo 1900-1960*. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- LIDA, Miranda. "Una modernización en clave de cruzada: El diario católico de Buenos Aires en la década de 1920: El Pueblo". *Revista de Historia*. Universidad Nacional de Salta, vol. 1, número 7, junio 2008.
- LOSADA, Leandro. *Marcelo T. de Alvear. Revolucionario, presidente y líder republicano*. Buenos Aires: Edhasa, 2016.
- MCMILLAN, James. "Priest hits girl': on the front line in the 'war of the two Frances'. En: Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.). *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- MAURO, Diego. "I Popolari en la Argentina. Luigi Sturzo y el antifascismo católico de entreguerras". *Anuario IEHS*, Tandil, 29 y 30, 2014-2015.
- PERSELLO, Ana Virginia. "Los gobiernos radicales: debate institucional y práctica política". En: Ricardo Falcón (dir.). *Nueva Historia Argentina. Democracia, Conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000

- PRISLEI, Leticia. “Periplos intelectuales, revisionismos y algunas reflexiones sobre el Partido Socialista Independiente”. En Hernán CAMARERO y Carlos Miguel HERRERA (eds), *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*. Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- SAÍTTA, Sylvia. *Regueros de tinta. El diario Crítica en la década de 1920*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- SIDICARO, Ricardo. “La Nación ante la democracia y su primer ciclo de crisis”. En: MELON PIRRO, Julio y PASTORIZA, Elisa. *Los caminos de la democracia. Alternativas y prácticas políticas, 1900-1943*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1996.
- TUSELL, Javier. *Historia de España en el siglo XX. T.1 Del 98 a la proclamación de la República*. Madrid: Taurus, 2007
- WALTER, Richard. *The Socialist Party of Argentina, 1890-1930*. Austin: The University of Texas Press, 1977.
- ZANATTA, Loris. *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Figuras da antimodernidade nas Constituições Eclesiásticas de 1915 – Brasil meridional

Marcos Gonçalves

Introdução – antimodernos

São relativamente periféricas na historiografia sobre a organização eclesiástica brasileira no período pós-Império, as discussões desenvolvidas acerca dos resultados, efeitos e sentidos produzidos pelas Conferências Episcopais de 1915. O encontro, realizado na cidade de Nova Friburgo entre 12 e 17 de janeiro reuniu os hierarcas católicos das Províncias Eclesiásticas Meridionais do Brasil, e dele sobressaíram dois documentos de relevância para os rumos pastorais e administrativos traçados pela Igreja brasileira: a Pastoral Coletiva e as Constituições Eclesiásticas das Províncias Meridionais. Dentre suas ênfases, estava dimensionar, desde as hierarquias, um abrangente projeto religioso, pastoral e político que agenciasse a maioria católica a partir de um programa comum e unificado de ações. Esse programa era acompanhado de críticas a referenciais da sociedade moderna, aos métodos de administração secular, e, por consequência, ao ainda pouco absorvido processo descontinuo de secularização então debatido por segmentos sociais da época, como a própria igreja, sua imprensa e as várias matrizes da imprensa laica.

Tanto a Pastoral quanto as Constituições são vistas de forma exitosa por parte da bibliografia consultada, ou enaltecidas como

documentos que contribuíram para conferir um maior grau de homogeneidade às ações do catolicismo institucional. Pela voz de alguns intérpretes a Pastoral e as Constituições foram erigidas à condição de monumento em termos de legislação eclesiástica (BARBOSA, 1945, p. 159); propiciaram maior alcance e influência na vida eclesial do período, ensejando a institucionalização do planejamento pastoral da Igreja no Brasil (FREITAS, 1997, p. 37); incentivaram a política de criação de seminários junto aos espaços diocesanos (BENCOSTTA, 2000, p. 89); discursos que mais consequências trariam ao longo de toda a primeira metade do século XX para a Igreja católica (VIEIRA, 2007, p. 436); guia para sacerdotes e fieis e inspiração para o Primeiro Concílio Plenário Brasileiro (SCHERER, 2014, p. 71-73); ou ainda, por contraste, mereceram apenas uma chamada em nota de rodapé em trabalhos sobre o pensamento católico no Brasil (SOARES, 2014, p. 43).

De tal modo que, as Constituições ainda reivindicam estudos mais verticalizados e que superem essa relativa escassez ou estabeleçam marcos analíticos problematizadores. Até onde foi cabível verificar, uma compreensão histórica mais sistematizada e organizada das Conferências foi publicada recentemente por Euclides Marchi (2016, p. 164-180). O autor, detendo-se especificamente no quadro proporcionado pela Pastoral Coletiva, analisou o discurso episcopal e o interpretou como um discurso de “poder”, que assumiu a forma consolidada de opção em favor da europeização e da reformulação dos costumes do clero, dos fieis, dos rituais e das práticas do catolicismo. Coerente, a proposta de Marchi evidencia um claro avanço de perspectiva crítica sobre o tema, e oportuniza conhecermos as estratégias empregadas pela hierarquia eclesiástica Meridional no trabalho de organizar-se funcionalmente e estimar a integração de suas instâncias intermediárias na construção de um macro projeto de clericalização. Sob outro ponto de observação, o estudo geral sobre a história da Igreja no Brasil, de Monsenhor Maurilio Cesar de Lima (2004) adotou uma via mais pragmática e sumária, limitando-se a descrever brevemente os

títulos das Constituições e seus principais destaques, com atenção mais focalizada no tópico relacionado aos “costumes do povo” (LIMA, 2004, p. 157-158).

Nesse amplo conjunto normativo produzido pelas Constituições, creio podermos extrair outras possibilidades e leituras situadas na relação entre avaliar e indagar sobre o grau de recorrência dos conteúdos antimodernistas enunciados desde alguns de seus dispositivos.

Não obstante, parece representar um truísmo essa Conferência de bispos católicos brasileiros realizada em 1915 constituir-se em *locus* de uma discursividade antimoderna, ou instância restauradora de princípios dessecularizadores em que, dentre os objetivos, estava devolver ao catolicismo uma presumível condição de potência social e religiosa hegemônica. Investindo-se nessa condição de potência, na *Allocutio* que encerrou a Conferência o cardeal Joaquim Arcoverde instava os bispos das Províncias Meridionais a formar um “bloco poderoso, invencível”, que os faria temíveis e respeitados aos olhos dos inimigos e aos olhos do mundo.¹

A Pastoral Coletiva que acompanhava as deliberações da Conferência, aludia em tom catastrofista, ao lastimoso estado de corrupção do país, à precarização das dioceses, ao enfraquecimento da fé em certas camadas sociais, ao cortejo de crimes, adultérios, roubos, calúnias, vinganças, num encadeamento de infortúnios constituindo o amálgama de vícios e mazelas sociais que se alastravam. Em síntese, um típico e pouco reticente léxico eclesial saído das primeiras décadas republicanas e que revelava, minimamente, a visão apocalíptica de mundo trazida pelas tensões da modernidade política, fossem elas culturais, simbólico-religiosas ou tecnológicas. É importante salientar que a retórica geral empregada, e cuja visibilidade queda explícita no arrolamento de vícios sociais observados pelos bispos, aponta para a incompletude,

¹ Constituições das Províncias Ecclesiasticas Meridionaes do Brasil. Rio de Janeiro: Typ. Martins de Araujo & C., 1915, p. XXIX.

heterogeneidade, e discutível linearidade na implementação do processo de europeização/romanização da Igreja brasileira, hipótese já bem observada por autores como Jérri Marin (2001, p. 149-169).

Por seu turno, o antimodernismo que campeia nos enunciados episcopais não era uma tendência recente ou desconhecida para a Igreja brasileira. Menos ainda o era para o território de disputas no qual se envolvia a Igreja universal mais enfaticamente na segunda metade do século XIX, quando tais disputas tornaram-se o centro da política romana com a gestão de Pio IX e a sua crítica sistemática e visceral ao liberalismo. Destarte, como acontece com todas as categorias que nomeiam fenômenos históricos, os significados do antimodernismo são polissêmicos e as formas de recepção se caracterizam pela seletividade, ao não abarcarem todas as generalizações contidas em sua conceituação. Essa recepção opera por filtros que visam apropriar mais adequadamente as realidades da sociedade aos interesses e modos que as igrejas, a religião, e demais organizações agenciam em suas relações mais amplas.

Se a ênfase das Conferências Episcopais de 1915, como foi dito, era estabelecer uma agenda comum de ações a partir de estratégias;² a hipótese sugerida é que reside em essência no encontro das hierarquias eclesásticas, um núcleo argumentativo antimoderno. Mas um núcleo que não se explicita como algo construído *contra* a modernidade, senão, que evidencia um posicionamento *diante* da modernidade e embebido no espectro doutrinário formulado pela Igreja universal entre finais do século XIX e início do século XX. Para

² Estratégia no sentido aproximado àquele proposto por Michel de Certeau (1998, p. 99): como lugares reivindicados ou tomados por indivíduos e/ou grupos que servem de fundamento, base e gestão de suas relações com uma exterioridade distinta, ou que ensejam o controle dos processos de produção de sentidos. A estratégia, segundo Certeau, “postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos de pesquisa, etc.)”. Como enfatizado, Certeau pleiteia a existência de um “sujeito de querer e poder” para que uma estratégia – ou o cálculo das relações de força – possa ser concretizada, ou que o sujeito da estratégia (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) [e, digo eu, uma instituição eclesástica] pode ser isolado.

avancarmos no problema é preciso um salto da atmosfera cultural local, e uma suspensão temporária quanto às discussões factuais e descritivas sobre as deliberações da Conferência dos bispos brasileiros, e é produtora mediarmos esse diálogo a partir de duas abordagens não necessariamente complementares, mas que apontam para as ambiguidades e tensionamentos de uma *moderna sensibilidade antimoderna*, caracterizadora de parte do que é produzido e deliberado pelos bispos brasileiros.

Matei Calinescu começa por expor com mais clareza esta questão. O breve paralelo traçado por Calinescu entre modernismo religioso e modernismo literário auxilia a compreender esse “fenômeno epocal” como um fenômeno poliédrico e subsumido a um quadro histórico ampliado atingindo em variados graus a arte, a ciência e a religião. É certo que Calinescu repara apenas nas fraturas ocorridas no mundo de capitalismo avançado, identificando a presença de “duas modernidades”. A modernidade burguesa, produto do progresso científico e tecnológico, da revolução industrial, das mudanças sociais e econômicas produzidas pelo capitalismo; e a modernidade cultural, antiburguesa, expressando a crítica aos valores e ao filistinismo da classe média, através da rebelião, da anarquia, do apocalipsismo até ao aristocrático auto-exílio. Em síntese, uma atitude de rejeição liminar da modernidade burguesa.³ Qual o traçado construído por Calinescu que o leva a vincular os vários modernismos?

Estudiosos do conceito de Modernismo no criticismo hispânico, e em particular aqueles que defendem a sua ampla abordagem “epocal”, sublinharam consistentemente o paralelismo entre a emergência do Modernismo na literatura e o radical debate teológico sobre “Modernismo” que marca a viragem do século na história da Igreja Católica romana. O Termo “Modernismo” adquiriu primeiramente um estatuto claramente internacional – apesar de largamente negativo – quando foi usado em conexão

³ CALINESCU, Matei. *As cinco faces da modernidade: Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo*. Lisboa: Vega, 1999, p. 49.

com a tendência modernizadora que apareceu dentro do mundo católico. Esta tendência, que desafiou alguns dos principais dogmas do Catolicismo tinha sido tolerada senão encorajada durante o liberal pontificado de Leão XIII, mas foi activamente combatida e oficialmente suprimida pelo conserveedor sucessor de Leão, Pio X.⁴

Este argumento ainda não é suficiente para identificarmos a longa duração das controvérsias que articulam o debate entre modernismo e antimodernismo, sobretudo, em referência ao estatuto do objeto que aqui problematizamos, e mesmo, pelo excesso de confiança depositada por Calinescu no que designa de “liberal pontificado de Leão XIII”. Nessa perspectiva, teólogos como Hans Kung defendem a ideia de que os católicos reformistas acreditavam que houvesse uma mudança fundamental em Roma, em virtude de políticas de reconciliação de Leão XIII entre igreja e cultura moderna. Entretanto, nos últimos anos desse pontificado voltaram a assomar as tendências retrógradas, como a fundação de uma Comissão Papal Bíblica para controlar a exegese (KUNG, 2002, p. 214). Em linha semelhante de argumentação, o historiador jesuíta Giacomo Martina assinalará que nos últimos anos do pontificado de Leão XIII prevaleceu na cúria uma orientação conservadora, de que foram sintomas significativos: a resposta do Santo Ofício, de 1897, em defesa da autenticidade de alguns versículos de são João, chamados tecnicamente *comma johanneum*, hoje comumente rejeitados pela crítica bíblica; a carta de Leão XIII, de 25 de novembro de 1898 ao Ministro Geral dos Frades Menores, com um explícito aviso para evitar opiniões novas, “na maioria enganadoras e que têm apenas a máscara da verdade” (MARTINA, 1997, p. 77-78).⁵

⁴ CALINESCU, p. 78.

⁵ Ou, se quisermos adotar uma consideração análoga de Roger Aubert (1975, p. 9): “No decorrer dos últimos anos do pontificado, os conservadores, reunidos em torno do Cardeal Mazzella, conseguiram readquirir uma certa influência sobre o papa que envelhecia, o que provocou um retraimento,

Primeiro, como podemos resumir algumas das principais demandas intelectuais do modernismo religioso em chave histórica? Em seguida, adotando a orientação de Antoine Compagnon (2011) no seu aclamado estudo sobre os antimodernos franceses; quais figuras da antimodernidade podem ser agrupadas sob um número restrito de constantes formando um sistema em que tais figuras frequentemente coincidem umas com as outras?

Foi central na estratégia hermenêutica dos modernistas a defesa sobre a evolução que devia incidir sobre a crítica textual, por onde configurava-se um princípio fundamental do modernismo religioso: a apropriação do método histórico-crítico na exegese bíblica. A crítica histórica estabelecia a relação entre a possível asserção do narrador – operação subjetiva e imaginativa – e aquilo representado na realidade externa. Reforço, então, que o método histórico-crítico ou a crítica histórica na interpretação da escritura não era um fato novo para a Igreja de fins do século XIX e início do século XX. Muito menos algo imune de condenações ou conflitos intelectuais. Christian Hartlich recorda as opiniões de Abraham Schultetus no remoto ano de 1618 reivindicando a utilização de disciplinas não teológicas e a leitura de autores profanos para uma maior compreensão da Sagrada Escritura. Algumas décadas mais tarde apareceram Richard Simon e Pierre Bayle:

Em 1677 apareceu em Paris a *Histoire critique du vieux Testament* do oratoriano Richard Simon. O capítulo V tem o seguinte título: *Moysés ne peut être l'auteur de tous les livres qui lui son atribué*s. Esta tese histórico-crítica, já defendida, aliás, por Spinoza foi fatal para o autor e sua obra. Por pressão de Bossuet, Simon foi expulso da Congregação dos Oratorianos que destruiu a edição parisiense. Pouco tempo depois da *Histoire critique du Vieux Testament*, apareceu o *Dictionnaire historique et critique du Vieux Testament* do protestante Pierre Bayle. O princípio de *omnibus dubitandum* é aplicado nos assuntos históricos. Somente submetendo à dúvida

exemplificado de modo especial pela condenação ao americanismo e pela atitude mais reservada com respeito à democracia cristã”.

metódica todos os fatos sobre os quais nos informam documentos do passado, é que pode emergir a verdade histórica.⁶

A indagação em manifestações dos séculos XVII e XVIII, e atualizada pelos modernistas católicos em situação contemporânea era, em que medida muitas narrações bíblicas podiam ser tomadas como verdades históricas, e até que ponto o método histórico-crítico contribuía para lançar luz sobre essa narrativa, surgindo assim como uma alternativa aos métodos tradicionais empregados pela corrente majoritária dos teólogos escolásticos? Um dos modos de apreendermos as injunções do método histórico-crítico na exegese é por meio de seu imediato contraponto: a luta antimodernista empreendida pela cúria romana encabeçada por Pio X no início do século XX, que será tratada mais adiante.

Para medirmos essa relação, tomemos como orientação o que Antoine Compagnon sublinha enquanto modalidades presentes no pensamento e ação dos antimodernos. O autor destaca como eixo de sua reflexão sobre os antimodernos as seis figuras que emergem como alicerces do antimodernismo. Para Compagnon, não há como descrever tal sistema sem considerarmos que ele se realiza por meio de: 1) uma figura histórica ou política inicialmente indispensável: a contrarrevolução; 2) uma figura filosófica cujo substrato é o anti-Iluminismo, na hostilidade contra os filósofos e a filosofia do século XVIII; 3) uma figura moral ou existencial: o pessimismo; 4) uma figura religiosa ou teológica, traduzida no pecado original como parte do cenário antimoderno habitual; 5) uma figura estética cujo valor repousa na ideia do sublime; 6) por fim, uma figura de estilo, algo como a vituperação e a imprecisão.⁷

O modernismo: *rendez-vous* de todas as heresias

⁶ HARTLICH, Christian. Estará superado o método histórico crítico? In: *Concilium*/158 – 1980/8, p. 6-7.

⁷ COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos: de Joseph De Maistre a Roland Barthes*. Trad. Laura Taddeu Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 23.

O modernismo foi condenado pelo papa Pio X em 1907, através da promulgação da encíclica *Pascendi Dominici Gregis*.⁸ Tal documento pode ser considerado como o paradigma antimoderno do catolicismo no século XX e sua repercussão continua a levantar questões nas consciências do presente. Ao condenar o modernismo, a *Pascendi* expunha, refutava, proscovia os traços essenciais presentes nas ideias modernistas. Como ficou conhecido, o modernismo era o *rendez-vous* de todas as heresias, porque congregava o agnosticismo, o naturalismo, o pragmatismo, o evolucionismo, como as fontes filosóficas e representativas do elemento, primeiro desagregador, e depois, destruidor do catolicismo: o ateísmo. Na versão da encíclica, os modernistas costumavam “apresentar suas doutrinas não coordenadas e juntas como um todo, mas dispersas e como que separadas umas das outras, a fim de serem lidos por duvidosos e incertos” (PASCENDI, Parágrafo 4, p. 5). Daí, a necessidade de a própria encíclica organizar os nexos doutrinários entre os teóricos modernistas em seus vários matizes: o filósofo, o crente, o teólogo, o historiador, o crítico, o apologista e o reformador.

Embora reconhecesse que os fautores do erro não se achavam fora da Igreja, entre os inimigos declarados, a encíclica alertava para a completa quebra de hierarquia na reivindicação modernista quanto às relações da instituição com a sociedade. Para uma reforma pleiteada no modelo modernista, caberia à Igreja uma submissão ao espírito do tempo que não somente a rebaixaria; sobretudo, a obrigaria prestar honras às leis mundanas:

Acresce ainda que não é só dentro do seu recinto que a Igreja tem com quem entender-se amigavelmente; mas também fora. Não se acha ela só no mundo a ocupá-lo; ocupam-no também outras sociedades, com as quais não pode deixar de tratar ou de relacionar-se. [...] Deve, portanto, a Igreja separar-se do Estado, e assim também o católico do cidadão. E é por esse motivo que o

⁸ PIO X, papa. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis*, de 08 de setembro de 1907. Petrópolis: Vozes, 1948.

católico, não se importando com a autoridade, com os desejos, com os conselhos e com as ordens da Igreja, e até mesmo desprezando as suas repreensões, tem direito e dever de fazer o que julgar mais oportuno ao bem da pátria. Querer, sob qualquer pretexto, impor ao cidadão uma norma de proceder, é por parte do poder eclesiástico verdadeiro abuso, que se deve repelir com toda a energia. (PASCENDI, Parágrafo 24, p. 24-25).

A divulgação da Pascendi, e, por conseguinte, seu incentivo à vigilância, ao zelo pela ortodoxia e à destruição do modernismo dentro da Igreja foi complementada pelo Motu Proprio “*Sacrorum antistitum*” de 1 de setembro de 1910, ou Juramento antimodernista, obrigando a todos aqueles que abraçavam o sacerdócio e a docência a aceitarem todas as coisas que fossem definidas, afirmadas e declaradas pelo “magisterio inerrante de la Iglesia, principalmente aquellos puntos de doctrina que directamente se oponen a los errores de la época presente”.⁹ O juramento antimodernista foi suspenso somente em 1967 no pontificado de Paulo VI, conseguindo sair ileso, por exemplo, do *aggiornamento* moderado do Concílio Vaticano II. Alguns significativos exemplos apresentados em outros trabalhos (GONÇALVES, 2009, p. 315; 2012, p. 243-244), demonstram que a difusão da *Pascendi*, bem como, suas zelosas determinações, envolveram, em especial, o comprometimento quase irrestrito de Ordens Religiosas, no sentido de enviarem relatórios diligentes à Santa Sé com respeito à atuação de religiosos regulares, seja como professores, missionários ou *zelanti* da sã doutrina. Embora a luta antimodernista tenha seu centro localizado na Europa, sobretudo, França e Itália, a questão que nos move na sequência é saber das formas de recepção ao modernismo no Brasil, e de como as Conferências Episcopais produzem uma espécie de “analecto antimoderno”.

⁹ DENZINGER, Heinrich; HUNERMANN, Peter. *El Magisterio de la Iglesia*. Enchiridion, Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Barcelona: Herder, 1999, p. 898-901.

Recepção ao modernismo e a conferência episcopal de 1915: O analecto antimoderno

Há quatro décadas, Thomas Bruneau considerou o tema do modernismo no Brasil como “questão irrelevante” (BRUNEAU, 1974, p. 70-71). Segundo a opinião desse especialista, a preocupação dos meios católicos com tal movimento era devida mais ao fato de a Igreja brasileira aceitar sem restrições os princípios organizacionais e objetivos da Igreja universal. Ora, parece que a construção inicial do argumento de Bruneau depõe contra a sua conclusão. Seria, no mínimo, contraditório para a Igreja brasileira, apoiada, segundo o próprio Bruneau, irrestritamente na orientação romana, considerar irrelevante uma questão de tal forma dramática para o catolicismo, e que provocou tão profundas rupturas, dilemas e constante reforço da centralização e da disciplina doutrinária. Neste sentido, tudo que concerne à Igreja universal passa a ser relevante para as igrejas nacionais, principalmente aquelas que encontravam-se, como a brasileira, em processo de construção institucional.

Já em livro publicado no ano de 1991, Oscar de Figueiredo Lustosa nuançou o ponto de vista de Bruneau, destacando que a onda de modernismo que varreu os países católicos da Europa, não atingiu diretamente os meios católicos no Brasil, mas indiretamente trouxe ou intensificou um clima de prevenção, suspeita e desconfiança em relação a tudo que era apodado de novo ou moderno (LUSTOSA, 1991, p. 39). De qualquer forma, o conhecimento das doutrinas modernistas no Brasil torna-se menos opaco quando nos damos conta da existência de algumas formas de recepção, como foi a tradução do *Cathecismo sur le Modernisme, d'après l'Encyclique Pascendi dominici gregis*, concebido em 1907, e organizado conforme o plano do padre J. B. Lemius, responsável pela redação da parte dogmática da encíclica. O que surpreende, no entanto, é a agilidade pela qual o catecismo foi traduzido do francês ao português por Manuel Augusto de Alvarenga logo em 1908. Alvarenga era um intelectual católico bastante credenciado para

realizar a tarefa de tradução. No ano de 1878, havia sido redator do jornal acadêmico *A Reacção*, órgão do Círculo de Estudantes Católicos instalado em 6 de maio de 1877 (FREITAS, 1914, p. 563-564), assim como, assumiria o cargo de secretário da Faculdade Livre de Filosofia e Letras de São Paulo, sendo nomeado em 1908, no primeiro ano de funcionamento da Instituição (CASALI, 1995, p. 142).

Por sua vez, as constituições, como diz o próprio nome, é um extenso código de leis que definem posturas, comportamentos, disciplina, formas de pastoral, administração da organização eclesiástica, e relação com os poderes, havendo ainda um conteúdo político bem expresso em algumas passagens como o título referente aos “Costumes do Povo”. Enfim, uma ampla gama de situações nas quais a Igreja está cotidianamente envolvida. Divide-se em 5 grandes títulos: 1) Fé; 2) Sacramentos; 3) Culto; 4) Disciplina do Clero; 5) Costumes do Povo.

Ao menos duas questões devem ser consideradas quando se avalia a conjuntura em que se realiza a Conferência Episcopal em Friburgo. As constituições indicam parte do processo de reorganização da Igreja que conta com o apoio explícito da Santa Sé. Essa interferência de Roma é bem mais enfática e plenamente aceita desde a separação de 1890 entre Estado e Igreja no Brasil, quando os hierarcas brasileiros são muito influenciados, e por que não dizer, conduzidos pela liderança do núncio apostólico Monsenhor Spolverini nas relações desenvolvidas com o novo regime. Em 1892, com o propósito específico de equacionar ou impor formas mais racionalizadas de administração episcopal sobre as dioceses e o rebanho, Leão XIII promulgou a bula *Ad universas orbis ecclesias*. O documento prescrevia uma nova geografia eclesiástica criando dioceses com os seus limites orientados em províncias setentrional e meridional. A parte setentrional abrangeu Salvador e mais sete bispados sufragâneos: Belém, São Luís, Fortaleza, Olinda, Goiás e outros dois novos: Amazonas e Paraíba. O pólo meridional era composto pelo Rio de Janeiro com outros sete bispados sufragâneos:

São Pedro do Rio Grande do Sul, São Paulo, Mariana, Diamantina e Olinda, e os dois novos bispados de Curitiba e Niterói.

O segundo elemento é que 1915 sinaliza para uma atitude na qual reafirma-se o papel das hierarquias como vital, porque empenhadas em convencer o povo católico sobre a legitimidade de um modelo eclesiástico cujo centro é a irredutível crítica doutrinária aos processos de informalização e secularização. Esta crítica também representa um alerta quanto aos riscos de introdução do modernismo religioso no âmbito da instituição, o que implicava em outra ameaça: a possibilidade de o modernismo contaminar os religiosos desavisados, de média e baixa hierarquias, e por conseguinte, deslizar para uma ordem social, pela lente eclesiástica, em muito já adulterada.

Esse modelo preventivo, triunfalista e defensivista é o institucional-hierárquico. Por ele, como afirmou Dulles (1979, p. 38-42) a Igreja define-se em função de suas estruturas visíveis, especialmente quanto aos direitos e poderes de seus funcionários. No modelo institucional, a Igreja não é concebida como sociedade democrática e representativa, e sim, como uma sociedade em que a plenitude do poder se concentra nas mãos de uma classe governante que se perpetua por coopção. Essa conduta da Igreja, vazada por uma arquitetura piramidal rígida e autoritária, está encarnada historicamente no período tratado, porque é nele em que há clareza suficiente sobre o caráter jurdicista, triunfalista e clerical da instituição. Assim, as constituições de 1915 dotam o discurso hierárquico de uma verticalidade mais acentuada do que aquela observada em documentos coletivos anteriores do episcopado brasileiro. Em segundo lugar, as constituições regulam, prescrevem, orientam, impõem condutas e comportamentos aos clérigos e fieis, ajustam-se à reorientação mais autoritária dos últimos anos do pontificado de Leão XIII, e ajudam a reforçar os postulados antimodernos da gestão personalista de Pio X.

Desse modo, seria imprescindível recordar que as Constituições em muito são inspiradas pela *Pascendi* e pelos artigos

contidos no Concílio Plenário Latino-Americano, realizado entre os meses de maio e julho de 1899 na cidade de Roma: “Era a primeira vez que se reunia num Concílio particular o episcopado de toda a América Latina. O Concílio Plenário marcou uma nova fase da Igreja Latino-americana, pois ela podia sair então de seu isolamento devido às várias circunstâncias, e substitui-lo por uma coesão do episcopado” (SILVA, 2008, p. 110).

Assim, as frequentes referências ao Plenário latino-americano no texto das Conferências Episcopais também buscavam remover possíveis fricções ou atritos que pudessem aparecer em alguns enunciados de porta vozes autorizados. Basta lembrar que Sergio Micelli (1988, p. 28), em seu clássico estudo sobre a elite eclesiástica brasileira formulou para a Igreja a hipótese de que sua estrutura reveste-se de “uma cultura organizacional própria, dotada de procedimentos uniformes de gestão e de um estilo homogêneo de comando”, a despeito de sabermos os limites de quão frutífera, bem sucedida ou eficaz é a homogeneidade pretendida.

De fato, as Constituições adotam uma perspectiva pouco realista sobre a questão de convencer o conjunto do clero para que ao “povo católico” chegassem as presumíveis legitimidades de um modelo eclesiástico e de uma prática religiosa voltados a um rígido disciplinamento social e de retidão ortodoxa. E daí, a necessidade de seus enunciados serem enfáticos quanto à calamidade dos erros modernos, e de circunscreverem seu vocabulário tanto na pretensão possível de restabelecerem um “cosmos sagrado” (BERGER, 2004) quanto em algumas constantes antimodernas refletidas por Compagnon.

Antes de tomar como exemplos de nosso exercício duas situações específicas contidas nas Constituições, observemos o preâmbulo do Capítulo I, em cujo título, “Profissão de fé”, recaem a responsabilidade de manter intacta a fé católica, e a incondicional adesão aos princípios do antimodernismo de Pio X:

O primeiro e principal cuidado dos Pastores deve se dirigir ao que é necessário para conservar integra e inviolável a fé catholica, professada e ensinada pela Santa Egreja Catholica Apostolica Romana, fóra da qual é impossivel alcançar a salvação eterna [Parágrafo 1]. Por isso, Nós, ao começar estas conferencias, fazendo profissão solemne da Nossa fé, confessamos e ensinamos tudo o que a Santa Egreja nos propõe para crer como revelado por Deus; e condemnamos todos os erros que têm sido condemnados e anathematizados pelos Sagrados Concilios Ecumenicos, pelos Romanos Pontifices e principalmente pelo Santo Padre Pio X, de saudosa memoria, em sua Encyclica *Pascendi*, de 8 de Setembro, e decreto *Lamentabili* da S. Romana e Universal Inquisição, de 3 de Julho de 1907 [Parágrafo 2].¹⁰

O modo sumário como esses dois prévios juízos são proferidos (a combinação entre a integridade da fé e a condenação do erro) irá repercutir, decisivamente, em duas figuras da antimodernidade descritas por Antoine Compagnon: uma figura moral e existencial designada de pessimismo; e uma figura de estilo: a vituperação e a imprecisão.

O pessimismo: uma figura moral e existencial

Compagnon argumenta que o pessimismo evoca sensações e comportamentos plurais a começar pelo desapontamento. Menos que ressentimento, é uma resignação, mas que, por oximoro, pode combinar a energia determinada na recusa a fazer um juramento de fidelidade a uma falsa convicção: “Pois o pessimismo do antimoderno não conduz à apatia – é o otimismo, a crença no progresso que, com efeito, tornam preguiçoso –, mas ao ativismo: o pessimismo dá a energia do desespero...” (COMPAGNON, 2011, p. 70). O pessimista é sempre um desconfiado quanto à capacidade imaginativa do homem que está colocado frente à dimensão

¹⁰ CONSTITUIÇÕES DAS PROVÍNCIAS ECCLESIASTICAS MERIDIONAES DO BRASIL. Rio de Janeiro: Typ. Martins de Araújo & C., 1915. Para toda e qualquer citação das Constituições Eclesiásticas mantenho a ortografia original.

mistérica do mundo. Compagnon nos remete ao verbete “pessimista” aparecido como neologismo no *Dicionário Littré* na década de 1860: “Aquele que tudo acha ruim. Diz-se por vezes daqueles que, em tempos de dissensões políticas, só esperam daquilo que veem como bem o excesso de mal” (COMPAGNON, 2011, p. 70).¹¹

Ora, o pessimismo desde o plano religioso sugere que a privação de meios de desenvolvimento espiritual é resultado do erro, da ignorância e do indiferentismo, “males que pesam sobre a sociedade moderna”, e, sobretudo, infiltração do relativismo produzido por “dogmas e princípios disparatados e contradictorios, cada qual mais infame”. O pessimismo já pressupõe, portanto, uma atitude de preservação, de prevenção, de pré-conceito que se relaciona à incapacidade de abertura para um mundo que nos é estranho:

Procurem tirar das mãos dos seus parochianos as Biblias sem notas ou protestantes, os livros de religião inçados de erros e doutrinas perigosas ou nimiamente rigorosas, os livros immoraes, os romances livres, os de devoção impressos sem approvação da auctoridade ecclesiastica e quaesquer outros prohibidos pela Santa Sé. (...) Recommendamos instantemente a todos os Sacerdotes que leiam frequentemente a Encyclica *Pascendi* do Santo Padre Pio X, e com zelo infatigável procurem preservar os fieis dos erros detestaveis condemnados pelo Vigario de Jesus Christo, sob a denominação de modernismo. (...) Sendo de absoluta necessidade preservar a mocidade da impiedade e da corrupção, insistam os Rvds. Parochos com os paes para que se empenhem em conservar a fe e a pureza de seus filhos e incutir-lhes grande horror ao vício opposto. Insistam com os mestres para que tenham especial

¹¹ Observe-se como o nosso Dicionário Aurélio define o pessimismo: “1. Disposição de espírito que leva o indivíduo a encarar tudo pelo lado negativo, a esperar de tudo o pior. 2. Caráter das doutrinas metafísicas ou morais que afirmam a supremacia do mal sobre o bem e costumam levar à adoção de uma atitude geral de escapismo, imobilismo ou conformismo, quer seja o mal considerado a privação dos meios de conservação da vida (alimentação, abrigo, etc.), que seja considerado a privação dos meios de expansão e desenvolvimento espiritual” (DICIONÁRIO AURÉLIO, 2010, p. 1624).

cuidado em infundir nos meninos o amor á virtude angelica e odio á impureza (CONSTITUIÇÕES, 1915, p. 8, 13-14).

Este olhar problematiza um instante que impacta a hierarquia católica, porque coincidia com mutações aceleradas e registros efêmeros do cotidiano, opostos a tudo quanto o catolicismo valorava como positivo; daí, ser o pessimismo, a resposta mais imediata que funciona como antônimo de “positivo”: proteção da sociedade patriarcal, interdição de relações culturais e de sociabilidades que podiam desestruturar ou corromper as essências, acidez com os “inimigos” da igreja, intolerância doutrinária. Longe de observarmos uma atitude de ocasionalismo por parte do discurso eclesiástico presente nas Constituições; o pessimismo revela-se como uma persistência de base, contraditoriamente “resignado à decadência”, como infere Compagnon. Na impossibilidade de um (des)exílio da ordem mundana, a ideia mais próxima era instrumentalizá-la por apropriação de recursos materiais e invertê-los em dispositivos simbólicos. Talvez aqui tenhamos um tênue exemplo de como o pessimismo funciona como oximoro. Em outras palavras, o pessimismo é uma energia na qual ainda reside um fio de expectativa na restauração:

A Egreja sempre conseqüente comsigo mesma, si por uma parte reprime a liberdade desenfreada que leva á licença e á escravidão o individuo e a sociedade, por outra parte acceita de bõa vontade os melhoramentos trazidos pelos tempos presentes, sempre que realmente constituam a prosperidade dessa vida, que é, como uma jornada que nos conduz á vida sem fim. (...) Esperamos, outrossim, que os poderes publicos de nossa patria, á imitação dos de varios paizes, como Austria, Allemanha, Suecia, Noruega, Italia, etc., nos dêem leis, regulamentos ou disposições policiaes, cuja applicação, ao mesmo tempo que favoreça os divertimentos legitimos, impeça os damnos oriundos dos espectaculos maus (CONSTITUIÇÕES, 1915, p. 21, 24).

Assim, se a modernidade religiosa e seu produto mais nocivo, o modernismo, constituem-se num complexo de incertezas que

favorecem a perda de referências afetivas, culturais, religiosas; paradoxalmente, imulsionam a resistência da Igreja para fortalecer, via pessimismo, a identidade e a convicção. Uma vez que na identidade e na convicção agem e persistem fatores de conservação, a forma de a Igreja racionalizar o tempo histórico de transformações, organizá-lo, e recepcionar tais mudanças exigirá uma linguagem cuja dinâmica é marcada nas múltiplas direções para onde as Constituições apontam. Fatores mais perceptíveis como o triunfalismo, o defensivismo, transigência ou intransigência segundo o grau de dividendos políticos e o universo social, reformas institucionais seriam algumas dessas respostas.

A fixação no pessimismo e no passado pode, também, não representar somente um imobilismo regressivo. Ela é possível de ser entendida, como apontou Martelli (1996, p. 454-455), como estratégia utópica: inteiramente regulada pelo projeto de (re)cristianizar o mundo a qual, conforme circunstâncias históricas e as forças sociais que consegue mobilizar aparece voltada para o passado ou, ao contrário, para o futuro.

A vituperação: uma figura de estilo

Uma eloquência própria ao ritualismo religioso marcaria de modo concreto o que Compagnon define como vituperação, vociferação ou imprecisão enquanto figura de estilo que emerge da aliança entre predição e predicação. O estilo estaria objetivamente dado pela veemência. Segundo o estudioso dos antimodernos:

Há uma verve própria aos antimodernos, pois a postura antimoderna, é uma prodigiosa engrenagem retórica. A energia do desespero, a vitalidade desesperada conferem uma eloquência que pode tocar o sublime. Profeta do infortúnio, o antimoderno sempre tem razão anunciando catástrofes (COMPAGNON, 2011, p. 143).

Nas Constituições, a vituperação parece atuar em dois vetores distintos. O primeiro demonstra a eloquência diante dos inimigos

que se revestem de falsas doutrinas; por sua vez, anunciadas pelos textos heréticos e pelos pregadores de ocasião.

Em face da dialética moderna, qual seja, a flutuação de tendências e escolhas religiosas, os antimodernos adotariam a perspectiva integrista ao mostrarem crescente irritação em relação às formas de abertura religiosa e social, consideradas por eles como insuficientemente preparadas e incapazes de aceitar que a verdade pode estar sujeita a compromissos e matizações (MARCHASSON, 2001, p. 868). Esta resposta deriva fundamentalmente do fato de que as tendências modernas – culturais, científicas, políticas – adotam o provisório, a instabilidade, a perplexidade, o conflito, o transitório, a incerteza da história como percepção de mundo. Recusa-se, neste aspecto, a uma espécie de inteireza ou verticalidade absolutas como referências do mundo social. Ao admitir a pluralidade, a síntese da modernidade na cultura apontaria relativamente a uma autonomia do sujeito e a uma desobediência da ordem e da hierarquia pleiteadas pela religião católica institucional. Ao questionar a ideia de uma única verdade, esse mesmo sistema coloca em jogo a essência da autoridade e a fixidez dogmática. Daí, a necessidade de “vituperar” como ação discursiva que procura remover aquilo que dispara processos de fragmentação e rompe a unidade original:

Saibam os fieis que em absoluto não lhes é permitido praticar juntamente com os hereges quaesquer actos religiosos que impliquem participação de fe ou comunicação *in sacris*; bem como lhes é prohibido assisitr aos discursos que costumam ser feitos em suas reuniões, assistir ou tomar parte com os mesmos nos actos do seu culto. (...) Como hereges e individuos levianos espalham entre o povo estampas de Santos para instrumento de propaganda de preparados medicinaes, os Rvds. Parochos, Missionarios e todos os sacerdotes instruam os fieis a este respeito, fazendo-lhes ver a profanação commettida por aquelles que, combatendo com tenacidade diabolica o santo culto das imagens, dellas abusivamente se servem por espírito de ambição. Recolham

e destruam taes estampas, sempre que lhes fôr possível (CONSTITUIÇÕES, 1915, p. 11-12).

Por fim, o segundo vetor, é exortar diligentemente perante o rebanho uma segregação que o proteja da impiedade, desaprovando qualquer consenso contraído entre católicos e não católicos: “A Igreja mãe piedosa e zelosa da fé de seus filhos, sempre detestou o casamento de catholicos com acatholicos” (CONSTITUIÇÕES, 1915, p. 13). Aqui, solicita-se um amplo retorno da gestão social à autoridade religiosa: pelo seu alcance em todas as dimensões da vida, pelo zelo à ortodoxia e (re)valorização da moral familiar como princípios organizadores de mundo. A exigência é um comportamento moral austero e elevado. A narrativa vituperada das constituições opõe-se ao funcional, ao neutro, e majora essa (re)imersão cotidiana na simbiose Igreja-família-sociedade:

Sendo um dos primeiros deveres dos esposos velar a bôa educação dos filhos, os Sacerdotes lembrarão aos fieis, mui frequentemente, esta obrigação, dizendo-lhes que educação christã se alcança pelo ensino da doutrina de Nosso Senhor Jesus Cristo, pelos bons conselhos dos paes, pelo exemplo de suas virtudes e escolha de uma escola que continue e complete a sua obra. Recordem-lhes insistentemente que confiar seus filhos a mestres immoraes e impios, a collegios anticatholicos ou sem religião, é commeter pecado grave, porque taes paes se tornam cúmplices da corrupção de seus filhos e responsaveis, deante de Deus, por todos os males que advirão mais tarde aos mesmos e á sociedade. (...) Afastem os fieis das sociedades secretas, perversas e prohibidas pela Igreja, das más companhias, das familiaridades com os impios e hereges, dos divertimentos e recreações em que corram risco as suas crenças religiosas, e, em uma palavra, dos espectaculos em que se zomba da Religião e dos seus ministros (CONSTITUIÇÕES, 1915, p. 13-14).

Tem-se assim caracterizadas, ao menos parcialmente, duas figuras da *antimodernidade moderna* expressas nas Constiuições das Províncias Eclesiásticas de 1915. Tal esforço de compreensão

demanda ainda o emprego de algumas categorias de análise que superem, ou corram menos riscos de acentuar uma perspectiva formalista em excesso. No entanto, a práxis do catolicismo institucional no Brasil, ao menos, até o final da primeira metade do século XX irá confirmar, ou evidenciar, muitas das políticas prescritas nas Constiuições Eclesiásticas, perseverando nessa natureza antimoderna assumida desde esse importante documento.

Sugiro ainda, como últimas palavras, uma breve reflexão à luz do que foi pensado por Georges Balandier sobre as tensões que marcam a historicidade moderna. Ou seja, como pensar o tempo simbólico dos indivíduos diante da memória que não conseguimos segurar/reter; diante dos dilemas cotidianos pelos quais somos tragados?

Quando Balandier desenvolve sua definição de modernidade pela fórmula mínima “*movimento mais incerteza*” não subjuga categorias de pensamento supostamente relegadas a um passado que não age mais sobre a história presente. Balandier pensa a sociedade na perspectiva de tensão entre tempos sociais múltiplos. A ação recíproca de tempo e história, diz o pensador, identifica-se pelo menos sob dois aspectos principais, e, em parte, contraditórios: um permanece ligado ao passado, à definição anterior da sociedade, exprime a tensão no sentido do equilíbrio, a busca na manutenção do estado; a outra atualiza a abertura para um futuro mais nitidamente histórico, a capacidade criadora adquirida “longe do equilíbrio”, manifesta a parte do aleatório e a produção do novo (BALANDIER, 1997, p. 68).

A convicção de Balandier, portanto, está em sublinhar que os modos de construir o social, mesmo situados em pólos extremos conseguem estabelecer comunicações pois convivem na densidade do mesmo tempo histórico, numa relação que se produz a partir do conflito entre as diferenças setoriais. O setor religioso aqui descrito seria, assim, marcado por um movimento distinto, por uma determinação mais passiva do tempo. Afinal, é mais complicado

implantar ordem na desordem; é traumático referir-se a um passado fundador tentando eternizá-lo.

Referências

- AQUINO, Mauricio de. *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)*. Tese (Doutorado em História). UNESP, Assis, 2012, 301 p.
- AUBERT, Roger. Três Pontificados: Pio IX, Leão XIII e Pio X. In: AUBERT, Roger et al. (Dir.). *Nova História da Igreja V – A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno – Tomo I*. Trad. Pedro Paulo Sena Madureira e Júlio Castañon Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 7-26.
- BALANDIER, Georges. *A desordem: o elogio do movimento*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BARBOSA, Manoel. *A Igreja no Brasil – Notas para a sua história*. Rio de Janeiro: Editora e Obras Graficas A Noite, 1915.
- BENCOSTTA, Marcus L. A. Cultura escolar e história eclesiástica: Reflexões sobre a ação romanizadora pedagógica na formação de sacerdotes católicos e o Seminário Diocesano de Santa Maria (1915-1919). *Cadernos CEDES*, ano XX, n. 52, p. 88-103, novembro/2000.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2004.
- BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CALINESCU, Matei. *As cinco faces da modernidade: Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo*. Lisboa: Vega, 1999.
- CASALI, Alipio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano – Artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*: de Joseph de Maistre a Roland Barthes. Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DENZINGER, Heinrich; HUNERMANN, Peter. *El Magisterio de la Iglesia*. Enchiridion, Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Barcelona: Herder, 1999, p. 898-901.

DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*: apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos. Trad. Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1979.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Editora Positivo, 2010.

FREITAS, Affonso A. de. A Imprensa Periódica de São Paulo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, Volume XIX – 1914. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1915.

FREITAS, Maria Carmelita de. *Uma opção renovadora*. A Igreja no Brasil e o planejamento Pastoral: estudo genético interpretativo. São Paulo: Loyola, 1997.

GONÇALVES, Marcos. *As tentações integristas*. Um estudo sobre as relações entre catolicismo e política no Brasil (1908-1937). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009, 364 p.

_____. *As tentações integristas*. Um estudo sobre imprensa católica, política e catolicismo no Brasil (1908-1937). Curitiba: CRV, 2012.

KUNG, Hans. *A Igreja católica*. Trad. Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

LIMA, Maurilio Cesar de. *Breve História da Igreja no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil-República*: cem anos de compromisso 1889-1989. São Paulo: Paulinas, 1991.

MARCHASSON, Yves. Integrismo. In: POUPARD, Paul. (Org.). *Diccionario de las Religiones*. Madrid: San Pablo, 2001, p. 862-868.

MARCHI, Euclides. Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro – 1915: Há cem anos a construção de uma Igreja. *Relegens thréskeia – Estudos e pesquisa em religião*, v. 05, n. 01, p. 164-180, 2016.

MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. *Revista de Ciências Humanas EDUFSC*, n. 30, p. 149-169, outubro de 2001.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias – Volume IV – A era contemporânea*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1988.

Pastoral Collectiva & Constituições das Províncias Ecclesiasticas Meridionaes do Brasil. Rio de Janeiro: Typ. Martins de Araujo & C., 1915.

PIO X, papa. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis*, de 08 de setembro de 1907. Petrópolis: Vozes, 1948.

SILVA, Francino Oliveira. O Concílio Plenário Latino-Americano (1899). Primeiras aplicações na Diocese de Diamantina. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, n. 64, p. 109-125, jul/set 2008.

SOARES, Edvaldo. *Pensamento católico brasileiro: influências e tendências*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida: Editora Santuário, 2007.

Religião, cultura e política: a formação do culto a Fátima em Portugal e a sua recepção no Brasil (1917 – 1938)

Carlos André Silva de Moura

Le culture possono inventare arbitrariamente i propri idoli, mas devono avere una fede culturale nella fede idolatria, cioè utilizzare un codice surculturale che implica un rituale di relazioni ortopratiche della comunità (GASBARRO, 2013, p. 99).

Nos últimos anos, os estudos sobre as religiões têm recebido atenção dos pesquisadores das diversas áreas das ciências humanas no Brasil. Com as contribuições da História Cultural, os investigadores têm se debruçado sobre questões que ultrapassam uma análise devocional ou que prese apenas por problemáticas que tenham afinidades com alguma instituição, a exemplo das igrejas enquanto organizações religiosas.

Com essa perspectiva de análise, distanciamo-nos das classificações atribuídas apenas a fenomenologia, pois analisamos as religiões a partir da sua historicidade. Sendo assim, os estudos ultrapassam os muros dos redutos eclesiásticos, com abordagens sobre os diálogos culturais, as afinidades do político com o religioso, os símbolos ou a consideração do sagrado e do profano como elaborações históricas, não se resumindo a um enfoque teológico.

É a partir destas considerações que analisamos os eventos históricos em torno das aparições de Nossa Senhora de Fátima e a sua

recepção no Brasil da primeira metade do século XX. Estudar historicamente os movimentos e os pensamentos religiosos significa debater teoricamente as possíveis abordagens dentro desta área de estudo. Por isso, compreendemos que é a partir da História Cultural que conseguimos analisar os fenômenos religiosos em suas construções, com a elaboração de uma forma de pensá-los e uma maneira pela qual podem ser compreendidos (SILVA, 2010, p. 11 – 13).

Com as contribuições das abordagens teóricas aqui destacadas, as religiões passaram a ser abordadas como fenômenos culturais, mas sem se distanciar das questões políticas e sociais que também as determinam. Para Antonio Paulo Benatte, os investigadores das religiões devem compreender tal abordagem teórica como “uma operação historiográfica que busca, cada vez mais, orientar a sua prática de pesquisa por um ou outro conceito antropológico de cultura” (BENATTE, 2014, p. 62).

Neste sentido, durante o texto estivemos atentos aos aspectos sociais, políticos e culturais que contribuíram com a formação, expansão e recepção do culto a Nossa Senhora de Fátima em Portugal e no Brasil respectivamente. A proposta foi compreender como a devoção colaborou para a reação política da Igreja Católica ao laicismo, ao processo de descristianização da sociedade em Portugal e com o projeto de recatolização no Brasil.

Durante a narrativa do texto, buscamos perceber como as mensagens atribuídas à “Senhora do Rosário”¹, inicialmente em suas aparições entre os dias 13 de maio e 13 de outubro de 1917, na Cova da Iria – concelho de Vila Nova de Ourém –, para os pastores Lúcia de Jesus (1907 – 2005), Francisco Marto (1908 – 1919) e Jacinta Marto (1910 – 1920), dez, nove e sete anos respectivamente, foi resultado do trabalho dos intelectuais católicos. Tais personagens tinham o objetivo de reestruturar uma Igreja Católica militante, com a proposta de novas práticas para os fiéis, com o objetivo de

¹ A irmã Lúcia de Jesus destacou que na aparição do dia 13 de outubro de 1917 a revelação se autodenominou a “Senhora do Rosário”. (KONDOR, 2011, p. 180).

reformular a devoção em um espaço social secular (MATTOSO; RAMOS, 2001, p. 493).

Os eventos em torno das aparições aconteceram em um momento importante para os projetos políticos da Igreja Católica em Portugal. No país lusitano, a década de 1910 foi marcada por perseguições sofridas pelos eclesiásticos após a implementação da República em 05 de outubro, mas também por eventos que contribuíram com a reorganização do clero. Parte da reação ao anticatolicismo a partir de 1917, como a acessão de Sidónio Pais (1872 – 1918) ao poder, o retorno das negociações do Estado com o clero e a publicação do *Decreto Moura Pinto*² foi vista por membros da Igreja Católica como providência da “Senhora do Rosário”.

As interpretações feitas das mensagens atribuídas à Fátima estiveram relacionadas ao momento sociocultural, histórico e político, não apenas em Portugal, mas em um contexto global. Os intelectuais inseridos na hierarquia da Cúria romana trabalharam para elaborar algo novo que tomasse o lugar de uma religião em desgaste, com o objetivo de reorganizar o catolicismo a partir da segunda metade dos anos de 1910 (MATTOSO; RAMOS, 2001, p. 493).

A partir das propostas da história cultural das religiões, consideramos que cada sociedade pode arbitrariamente “inventar” os seus próprios ídolos, com a utilização dos códigos que envolvem a comunidade a partir de práticas culturais inseridas na ortodoxia católica, as quais Nicola Gasbarro classificou como ortopráticas (GASBARRO, 2013, p. 99). O conceito abrange as regras rituais e as “ações inclusivas e performativas da vida social”, com invenções e reinvenções em termos de práticas religiosas (GASBARRO, 2014, p. 190).

As aparições da “Senhora do Rosário” às três crianças na Cova da Iria, as revelações dos segredos³ e a construção de um culto

² Alteração da Lei da Separação do Estado das Igrejas, publicada em 22 de fevereiro de 1922, através do decreto n.º 3856 que ficou conhecido como *Decreto Moura Pinto*.

³ Os segredos de Fátima são divididos em três partes. A 1ª e 2ª mensagens foram escritas por Lúcia de Jesus em 1941 e reveladas logo em seguida, já o 3º segredo foi escrito em 1944 em uma

internacional ao Imaculado Coração de Maria foram acompanhadas por um debate político sobre o processo de laicização, da implementação da cultura laicista e da expansão do comunismo em vários países. Após o reconhecimento oficial da Igreja Católica aos eventos que marcaram as aparições na Cova da Iria, os líderes da Cúria romana trabalharam para silenciar não apenas as ações anticatólicas, mas também os discursos que não estavam de acordo com as orientações do clero (BARRETO, 2002, p. 45).

As narrativas aqui abordadas fazem parte da construção de uma cultura visionário, percebida, sobretudo, no final do século XIX e na primeira metade do século XX. Entendemos que a elaboração de um novo culto em Portugal na primeira metade do século XX, o reconhecimento e a sua expansão fizeram parte das estratégias elaboradas por uma rede de colaboração formada por intelectuais católicos, eclesiásticos e fiéis para a reação de um clero que perdia o seu espaço de atuação na sociedade lusitana. A partir de 1935, tais propostas se consolidaram no Brasil em um momento em que os líderes dos poderes político e religioso trabalhavam no combate aos inimigos em comum, refletido na expansão do pensamento de esquerda.

Deste modo, consideramos que a legitimação de uma cultura visionária em Portugal e no Brasil foi impulsionada por aspectos políticos e sociais distintos. Enquanto em terras lusitanas buscava-se a reafirmação das práticas religiosas e o combate ao anticlericalismo, a proposta brasileira tinha como base o fortalecimento dos discursos recatolizadores e de silenciamento das ideias de esquerda. Mesmo assim, enfatizamos que as duas conduções faziam parte de um mesmo projeto transnacional coordenado pelos líderes da Cúria romana.

correspondência que deveria ser aberta apenas pelo Papa. No dia 26 de junho de 2000, o Vaticano divulgou a última parte da mensagem. Os segredos consistem em: 1º e 2º. A visão do inferno, à devoção ao Imaculado Coração de Maria, a segunda guerra mundial e o prenúncio dos danos que a Rússia poderia causar a humanidade com o abandono ao cristianismo e adesão ao comunismo. O 3º segredo se refere ao martírio dos líderes da Igreja, sobretudo do Papa, em um mundo em crise devido aos “erros da Rússia” espalhados pelo mundo.

Como cultura visionária, entendemos o conjunto de ações, crenças, notícias e mensagens elaboradas por religiosos e fiéis que em um contexto político, social, cultural, econômico e religioso que constituíram densidade simbólica as informações sobre as aparições e contribuíram para a formação de novos eventos em tono das visões marianas. O compartilhamento das notícias com base na tradição oral ou na escrita por relatos dos devotos, as peregrinações aos lugares das aparições, assim como, o processo de internacionalização das mensagens, colaboraram para a formação de uma tradição visionária com base nos ensinamentos católicos do início do século XX (BARRETO, 2002, p. 27).

É no contexto de atuação da chamada “Fátima II”⁴, acompanhada do processo de internacionalização das mensagens marianas oriundas de Portugal, que observamos a inserção do culto no Brasil. Mesmo com o reconhecimento de todas as propostas de devoção atribuída ao culto de Fátima, as suas atribuições anticomunistas foram as mais utilizadas pelos líderes da Igreja Católica no país. O discurso contra o pensamento de esquerda colaborou com o trabalho desenvolvido por Dom Sebastião Leme (1882 – 1942), já que este era um dos pontos de aproximação entre os poderes religioso e político nos anos de 1930.

O processo de emigração/imigração dos portugueses para o Brasil, principalmente os membros da Companhia de Jesus, foi um dos pontos que cooperou com as trocas culturais relacionadas aos cultos católicos na primeira metade do século XX. As atividades dos jesuítas, que se destinaram principalmente à cidade do Recife, foram importantes para a formação do primeiro templo dedicado a Nossa Senhora de Fátima fora de Portugal e o início de uma nova proposta para os projetos da Igreja Católica no país.

⁴ Estudiosos das aparições de Fátima atribuem dois momentos para as interpretações das mensagens na primeira metade do século XX. Segundo José Barreto, o teólogo Edouard Dhanis foi um dos pioneiros no debate internacional sobre Fátima. As argumentações levaram a nomenclaturas como “Fátima I”, que tem sua atuação voltada para a recristianização de Portugal até meados dos anos de 1930. A segunda classificação é denominada de “Fátima II”, que tem como base a sua mensagem contra o comunismo e na internacionalização do culto. (BARRETO, 2003, p. 412).

As aparições de Fátima e os seus usos no projeto de recatolização

Durante os eventos que marcaram a divulgação do terceiro segredo de Fátima em maio do ano 2000, o cardeal Dom Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, publicou o texto *Comentário Teológico* com questões pertinentes às interpretações das aparições marianas. Em seus escritos enfatizou os eventos do ano de 1917, os seus desdobramentos e algumas análises sobre os segredos que foram revelados pela Irmã Lúcia de Jesus.

Referente ao terceiro segredo, o cardeal alemão indagou se as mensagens traduzidas pelos visionários realmente refletiam as palavras de Maria, “[...] Ou não serão talvez apenas projecções do mundo interior de crianças, crescidas num ambiente de profunda piedade, mas simultaneamente assustadas pelas tempestades que ameaçavam o seu tempo?” (RATZINGER, Joseph).

As indagações nos levaram a pensar o ambiente geográfico, político e social nos quais se deram as possíveis aparições marianas a partir de 13 de maio de 1917. A segunda década do século XX foi marcada por diversas crises para além das questões religiosas, sobretudo, em algumas regiões centrais e localizadas ao Norte de Portugal. Com uma tradição agrária e a maioria da população economicamente ativa voltada para o trabalho braçal, as localidades enfrentavam problemas de falta de mão de obra devido ao número de enviados à guerra, o aumento nas taxas de exílios e da imigração.

Durante o primeiro conflito mundial (1914 – 1918) foram mobilizados mais de cem mil portugueses para as trincheiras, com a média de oito mil mortos, feridos ou aprisionados. As epidemias de tifo, varíola e pneumonia atingiram as famílias mais carentes, diminuindo a expectativa de vida dos lusitanos que se deparavam todos os anos com uma vastidão de enfermidades.

Desde 1914, os lusitanos enfrentavam a baixa oferta de trigo, matéria-prima para a base alimentar dos portugueses. Enquanto o governo republicano tentava resolver os seus problemas internos,

os estabelecimentos comerciais eram saqueados por parte da população que se tornava personagem principal da chamada “revolução da fome”.

A falta de estrutura pública também dificultava a organização dos meios que possibilitavam melhorias econômicas. Em 1917, a cidade de Lisboa ficava às escuras nas primeiras horas da noite, os *eléctricos* não funcionavam e os integrantes da polícia não se apresentavam para o trabalho. Sem os serviços de transporte e segurança, a produção do Norte não tinha como escoar para as outras regiões, o que causou dificuldades nos esforços por melhores condições sociais.

Os problemas econômicos, a crise na saúde e o medo das ameaças da guerra despertaram a necessidade do revigoreamento da fé. Para tentar resolver as problemáticas aqui elencadas, alguns católicos se apegaram às manifestações que eram traduzidas como a salvação para Portugal (TORGAL, 2011, p. 22). No início do século XX, as manifestações com base na cultura visionária retomaram a força, a partir de eventos com conotações políticas com base no momento histórico vivenciado⁵.

O início do século XX foi marcado por várias outras aparições/visões, período que foi classificado pelos historiadores como o século de ouro do culto mariano (REIS, 2001, p. 272 – 273). As mensagens atribuídas a Fátima se popularizaram devido ao trabalho dos intelectuais católicos para criar uma identidade com a nacionalidade e uma centralidade no catolicismo português (FONTES, 2011, p. 91).

Em 1915 Lúcia de Jesus teve a sua primeira experiência de revelação privada. Ao completar sete anos de idade, iniciou seu trabalho de pastoreio das ovelhas da família em localidades próximas às terras do seu pai. Em uma das ocasiões, juntamente

⁵ A temática das visões relacionadas à religião foi bem estudada por William A. Christian Jr., com abordagens sobre o período medieval e o renascimento. Deste modo, notamos que os eventos conferidos como revelações, aparições ou mensagens atribuídas a santos ou imagens, sobretudo a Maria, não são uma construção exclusiva do período contemporâneo. (Cf. CHRISTIAN JR., 1990.; Idem, 1981.; Idem. In. TOLOSANA, 1976. p. : 49 – 105.; Idem, 1989).

com as crianças Teresa Matias, Maria Rosa e Maria Justino, afirmou ter presenciado o surgimento de algo “como que suspensa no ar, sobre o arvoredor, uma figura como se fosse uma estátua de neve que os raios do sol tornavam algo transparente” (KONDOR, 2011, p. 75). Em suas memórias, a Irmã Lúcia destacou que o evento se resumiu a uma visão compartilhada entre as três crianças, sem mensagens direcionadas aos videntes.

Ainda em 1916, os primos de Lúcia de Jesus, Francisco e Jacinta Marto, começaram a acompanhá-la no trabalho que era realizado diariamente. Em determinado momento, na propriedade denominada de Chousa Velha, as crianças afirmaram que após um vento forte viram sobre o olival “[...] um jovem dos seus 14 ou 15 anos, mais branco que se fora de neve, que o sol tornava transparente como se fora de cristal e duma grandeza” (KONDOR, 2011, 77).

Segundo os relatos da irmã Lúcia, esta foi a primeira aparição nítida do anjo, que deixou uma mensagem em forma de oração. No diálogo que a religiosa afirmou ter tido com o “enviado divino” foi exposto que era necessário o “perdão para os que não crêem, não adoram, não esperam e não Vos amam [Deus/Jesus/Maria]” (KONDOR, 2011).

Outras supostas revelações foram se sucedendo com mensagens importantes para se compreender os eventos em torno das aparições marianas a partir de 1917. Na segunda ocorrência, o anjo destacou o papel que as três crianças teriam e a sua importância para o catolicismo no país. Durante o novo diálogo informou-os que:

[...] Os Corações Santíssimos de Jesus e Maria têm sobre vós desígnios de misericórdia. Oferecei constantemente, ao Altíssimo, orações e sacrifícios.

- Como nos havemos de sacrificar? – Perguntei [Lúcia de Jesus].

- De tudo que puderdes, oferecei a Deus sacrifício em acto de reparação pelos pecados com que Ele é ofendido e súplica pela conversão dos pecadores. Atrai assim, sobre a vossa Pátria, a paz. Eu sou o Anjo da sua guarda, o Anjo de Portugal. Sobretudo, aceitai

e suportai, com submissão o sofrimento que o Senhor vos enviar (KONDOR, 2011, p. 78).

A irmã Lúcia e alguns membros da Igreja Católica que se debruçaram sobre os estudos das aparições de Fátima afirmaram que os primeiros contatos serviram como preparação para os acontecimentos que ocorreram a partir de maio de 1917. As três crianças eram tidas como as mensageiras dos caminhos para a salvação de Portugal, por isso precisariam se preparar para o que estava por vir.

A terceira e última aparição do anjo foi em um momento de oração, quando surgiu “[...] tendo em sua mão esquerda um Cálix, sobre o qual está suspensa uma Hóstia, da qual caem algumas gotas de Sangue dentro do Cálix!”. Segundo a irmã Lúcia, após a visão o anjo se ajoelhou para uma oração oferecida a “Santíssima Trindade” em reparação aos pecados cometidos na terra. Durante o diálogo, o anjo teria destacado a importância da conversão dos “pobres pecadores” (KONDOR, 2011, p. 79).

As primeiras experiências tidas pelos pequenos pastores se diferenciaram das ocorridas na Cova da Iria pela divulgação do evento, recepção dos habitantes da região, aceitação dos fiéis e os usos que os membros da Igreja Católica fizeram do caso. As notícias das visões do anjo ficaram resumidas ao espaço familiar e a alguns moradores em torno da propriedade dos pais dos visionários.

Percebemos que os eventos em torno das aparições marianas envolveram crianças, de regiões pobres e não alfabetizados, como as divulgadoras das mensagens que deveriam ser direcionadas ao público. Para os líderes da Cúria romana, no momento das revelações, “A pessoa é levada para além da pura exterioridade, onde é tocada por dimensões mais profundas da realidade que se lhe tornam visíveis”. A partir da afirmação, a Igreja Católica explica o papel destes personagens, já que a alma de cada um estaria, ainda,

“pouco alterada, e quase intacta a sua capacidade interior de percepção” (RATZINGER, Joseph)⁶.

Em maio de 1917, Lúcia de Jesus, Jacinta e Francisco Marto foram personagens de novos eventos. No entanto, os acontecimentos apresentaram objetivos e mensagens direcionadas ao contexto sociopolítico do momento, com a intervenção direta da Igreja Católica. Neste instante, teve início a construção da imagem de Nossa Senhora de Fátima como a responsável pela salvação sociopolítica em Portugal. As mensagens abordadas, entre maio e outubro de 1917, foram consideradas as mais proféticas das aparições marianas na modernidade, acompanhadas pelos eventos em torno de Nossa Senhora de Lourdes, na França em 1858 (BERTONE, Tarcisio)⁷.

Os eventos entre maio e outubro de 1917 foram importantes para a reafirmação da presença da Igreja Católica no mundo rural, mas principalmente para o reestabelecimento sociopolítico da instituição na região. O culto a Nossa Senhora de Fátima contribuiu para a retomada das conversões ao catolicismo, com características nacionalistas e antiliberais, com críticas ao laicismo e ao anticlericalismo republicano (SIMPSON, 2014, p. 35).

A primeira aparição da “Senhora do Rosário” aconteceu em 13 de maio de 1917, enquanto as crianças cuidavam do rebanho de ovelhas na propriedade dos seus pais, conhecida como Cova da Iria. O lugar era considerado impróprio para a agricultura, com a resistência apenas das azinheiras⁸ em alguns períodos do ano, mas bem utilizado pelos criadores de animais.

⁶ Os casos das aparições marianas em La Salette (França, 1846), Lourdes (França, 1858), Fátima (Portugal, 1917) e Garabandal (Espanha, 1961) tiveram as crianças como interlocutora das mensagens.

⁷ A primeira aparição de Nossa Senhora de Lourdes teria acontecido na França em 11 de fevereiro de 1858, testemunhada por Bernadette Soubirous de 14 anos, sua irmã Toinette Soubirous e a amiga Jeanne Abadie ambas de 12 anos. O evento ocorreu no ano previsto por Nossa Senhora em uma aparição na cidade de La Salette, em 19 de setembro de 1846, para Maximin Giraud de 11 anos e Mélanie Calvat de 15 anos.

⁸ Árvore típica da região da Cova da Iria, a história das aparições está fortemente relacionada com a presença da azinheira na localidade. Resistente à aridez e ao solo pedregoso, a azinheira foi vista como uma “benção” para os eclesiásticos que interpretaram o evento religioso. Em janeiro de 2007, a

Segundo os relatos, durante o dia de trabalho os pastores presenciaram dois relâmpagos, seguidos do surgimento de uma mulher vestida de branco em cima de uma das árvores típicas da região. No diálogo que se afirma ter havido entre as crianças e Nossa Senhora de Fátima, falou-se que o evento se repetiria na mesma data por mais cinco meses, que os três visionários iriam para o céu e que no momento não se poderia informar quando a guerra acabaria (TORGAL, 2011, p. 41).

A angústia sobre os desdobramentos do primeiro conflito mundial era uma das principais preocupações dos portugueses durante a década de 1910. As incertezas, as crises, os rumos a serem seguidos e a esperança pelo fim do evento bélico estavam na ordem do dia dos portugueses, que se refletiam nos atos religiosos, a exemplo do primeiro diálogo entre os três pastores e Nossa Senhora de Fátima.

As notícias sobre as aparições despertaram a curiosidade dos populares e a atenção dos membros do governo, já que a lei de separação entre o Estado e a Igreja proibia tais manifestações no artigo 55⁹. A cada reunião das crianças, aumentava o número de seguidores que, crentes ou incrédulos, queriam conferir a veracidade dos eventos. A desconfiança sobre as afirmações de Lúcia também era recorrente entre os seus familiares, inclusive a sua mãe, que a pressionava para confessar as possíveis fantasias criadas com os primos (KONDOR, 2011, p. 82 – 83).

Os eventos recorrentes às aparições foram acontecendo nas datas estabelecidas no dia 13 de maio de 1917. No entanto, em 13 de agosto, Artur de Oliveira Santos (1884 – 1955), membro do Partido Republicano Português, integrante da maçonaria e administrador

Direcção-Geral dos Recursos Florestais, classificou a árvore situada ao lado da Capelinha das Aparições de “interesse público”, por sua relação com o ocorrido a partir de maio de 1917. (AZEVEDO, 2007, p. 67 – 68).

⁹ Diz o artigo 55^o: “Os actos de culto de qualquer religião fora dos lugares a isso destinados, incluindo os funerais ou honras fúnebres com cerimónias cultuais, importam a pena de desobediência, aplicável aos seus promotores e dirigentes, quando não se tiver obtido, ou for negado, o consentimento por escrito da respectiva autoridade administrativa”. (DIÁRIO DO GOVERNO 92, 1911, p. 430 – 446).

do Concelho de Vila Nova de Ourém, empenhado em acabar com as manifestações e evitar a divulgação das aparições, decidiu deter Lúcia de Jesus, Francisco e Jacinta Marto.

O representante político levou as crianças para a sua residência por dois dias, evitando que comparecessem à Cova da Iria no dia e horário marcados. Durante este período, Artur de Oliveira Santos realizou interrogatórios e ameaças para que Lúcia de Jesus revelasse os segredos e não retomasse as suas histórias. Sem sucesso, o administrador autorizou o regresso dos visionários para as suas casas (AZEVEDO; CRISTINO, 2007, p. 510).

A esta altura era difícil evitar as aglomerações na região. Os principais veículos da imprensa já apresentavam textos sobre os acontecimentos na parte central de Portugal. Mesmo assim, os jornais republicanos se esforçavam para silenciar os atos dos católicos, com acusações aos membros da Companhia de Jesus de usar as crianças e a população de uma região pobre, com alto número de analfabetos e fanáticos, com o objetivo de divulgar as suas crenças (TORRAL, 2011, p. 46 – 47).

A última aparição de Fátima em 13 de outubro de 1917, foi o momento de maior destaque para o culto mariano em Portugal. Devido à divulgação na imprensa, o compartilhamento de notícias de uma possível salvadora para o país, a busca por respostas em temas relacionados à fé – seja dos crentes ou dos incrédulos – e a necessidade de reafirmação de um catolicismo que se sentia ameaçado, os dias marcados para a “recepção” de uma das representações de Maria tomaram proporções jamais vistas no país.

Se a quinta aparição foi marcada pelo silêncio e o desencanto de alguns católicos, no encontro seguinte foram “reveladas” mensagens com conotações políticas e a esperança para o final da guerra. Em interrogatório e nas memórias da Irmã Lúcia de Jesus, destacou-se que o diálogo travado entre as crianças e a representação de Nossa Senhora se baseou em pedidos e profecias que contemplaram aspectos globais.

No dia 13 de outubro, Nossa Senhora teria comunicado, inicialmente, que todos deveriam rezar o terço e que não se deveria ofender “Deus Nosso Senhor, que já está muito ofendido” (KONDOR, 2011, p. 97). A “Senhora de Fátima” também solicitou que se construísse uma capela no local, ação que foi efetivada entre os dias 28 de abril e 15 de junho de 1919. Antes de partir, teria informado que a guerra acabaria naquele dia e que os portugueses retornariam do *front* em breve (TORGAL, 2011, p. 49)¹⁰.

Mesmo com os acontecimentos relatados, alguns líderes da Igreja Católica ainda se demonstravam prudentes em relação aos eventos que marcaram as aparições marianas em Portugal no início do século XX, principalmente na questão sobre o reconhecimento das revelações às três crianças na Cova da Iria. O clero se manteve cauteloso devido à cultura anticlerical imposta desde 1910, à fiscalização de setores republicanos e ao trabalho dos livres-pensadores por denunciar as manobras para a restauração dos cultos católicos em desacordo com a lei de separação entre o Estado e a Igreja (BARRETO, 2002, p. 34 – 35).

Seja por acompanhar as propostas da reorganização da Igreja em Portugal promovida por Bento XV ou influenciado pelos acontecimentos a partir de maio de 1917, em 17 de janeiro de 1918, a Diocese de Leiria foi restaurada após meio século de supressão. Em 1920, a circunscrição religiosa foi promovida a titular, uma vez que ficou subordinada ao Patriarcado de Lisboa até a nomeação do bispo Dom José Alves Correia da Silva (1872 – 1957) (BARRETO, 2002, p. 21).

Na bula pontifícia *Quo Vehementius*, o Papa Bento XV não fez referências aos eventos de Fátima como incentivo determinante para a sua decisão de restaurar a diocese de Leiria. No entanto, não devemos desconsiderar a importância das aparições para a decisão de reativar a circunscrição religiosa, principalmente durante o processo de reconhecimento das revelações e para que o clero local

¹⁰ A Primeira Guerra Mundial durou até 11 de novembro de 1918.

tivesse maior liberdade na organização dos projetos relacionados ao movimento de recristianização (TORGAL, 2011, p. 142 – 148).

A partir de agosto de 1920, com a acessão de Dom José Alves Correia da Silva como bispo de Leiria (1920 – 1957), mesmo que ainda de maneira informal, a Igreja Católica desenvolveu ações que contribuíram para o reconhecimento das revelações que legitimavam o culto a Nossa Senhora de Fátima em Portugal. Tal processo não foi uma ação apenas dos integrantes da hierarquia católica, mas contou com o apoio dos intelectuais que deram sustentação aos projetos desenvolvidos pelo clero.

Entre os projetos desenvolvidos por Dom José Alves Correia, destacaram-se a compra dos terrenos em torno da Cova da Iria, o acompanhamento da vida espiritual de Lúcia de Jesus, a concessão de indulgências e de privilégios litúrgicos ao local das aparições, a autorização para a celebração de missas, o estabelecimento de um capelão para a região e a construção da basílica iniciada em 13 de maio de 1928. O bispo também apoiou as publicações sobre a temática, com aprovação das peregrinações e dos atos dos fiéis que reconheciam a autenticidade das aparições (DOCUMENTAÇÃO CRÍTICA DE FÁTIMA II, 1999, p. 25).

O reconhecimento oficial da Igreja Católica foi divulgado com a *Carta Pastoral sobre o culto de Nossa Senhora de Fátima*, publicada em 13 de outubro de 1930. No documento, o bispo de Leiria fez uma análise do processo canônico em torno das aparições, com ênfase nos acontecimentos históricos, nos motivos da cautela inicial da Igreja Católica e no trabalho do clero para se chegar a uma posição oficial (DOCUMENTAÇÃO CRÍTICA DE FÁTIMA II, 1999, p. 25 - 26).

Dom José Alves Correia enfatizou os pontos necessários para que a Cúria romana reconhecesse o caráter milagroso das aparições. O bispo destacou que o momento de provações vivenciado em Portugal, as condições sociais da região e dos três pastores, as perseguições sofridas pelas crianças e o fenômeno do “bailado do

sol”¹¹ foram fundamentais para que a Igreja Católica formasse o processo que tratou as aparições da “Senhora do Rosário” como obra divina (SILVA, 1930, p. 03, 09 – 12).

O religioso concluiu o documento declarando como “dignas de crédito as visões das crianças na Cova da Iria [...]”, compreendendo por bem “permitir oficialmente o culto de Nossa Senhora de Fátima” (SILVA, 1930, p. 15). A declaração publicada pelo bispo de Leiria comprovou o novo momento da Igreja Católica em Portugal, com a estruturação de projetos para a recatolização do país e uma afinidade diferente com os membros do Estado.

Foi a partir desse instante que o culto à Fátima passou a assumir um discurso essencialmente político, com a colaboração de intelectuais, como o patriarca de Lisboa Dom Manuel Gonçalves Cerejeira (1888 – 1977), ou instituições, como a Ação Católica e o Centro Académico de Democracia Cristã. No ato de consagração da sua diocese ao imaculado Coração de Maria em 13 de maio de 1931, o Patriarca apresentou o que o clero esperava de Nossa Senhora de Fátima no combate às doutrinas contrárias aos ensinamentos católicos. Os religiosos solicitaram que intercedesse na “[...] hora gravíssima em que sopram do Oriente ventos furiosos que trazem gritos de morte contra Vosso Filho [...], desvairando as inteligências, pervertendo os corações, e inflamando o mundo em chamas de ódio e revolta [...]” (CEREJEIRA, 1936, p. 291).

Ainda durante o evento, Dom Manuel Gonçalves Cerejeira agradeceu por Fátima conduzir a nação à luz e à esperança após uma longa noite vivenciada pelos portugueses. As palavras do cardeal fazem nítidas referências ao início do período republicano e às mudanças nas interpretações das mensagens religiosas iniciadas em maio de 1917. Duncan Simpson destacou que um dos aspectos mais

¹¹ O evento conhecido como o “bailado do sol” marcou as notícias em torno da última aparição de Nossa Senhora de Fátima. No dia 13 de outubro de 1917, alguns presentes na região afirmaram que no momento compartilhado pelas três crianças, o sol “bailou” no céu, como uma comprovação da presença da representação divina na terra. O ocorrido foi defendido e criticado por membros da Igreja Católica e também os seus opositores. (Cf. MOURA, 2015.; TORGAL, 2011).

interessantes para as análises das mensagens atribuídas à “Senhora do Rosário” é a capacidade dos seus promotores ajustarem continuamente o seu conteúdo às mudanças no cenário político (SIMPSON, 2014, p. 113).

A legitimação do culto à Fátima não contribuiu apenas para o fortalecimento da “renascença católica”. O ato também colaborou para a superação da Primeira República Portuguesa (1910 – 1926), marcada pelo atrito entre os membros dos poderes político e religioso, além do fortalecimento do Estado Novo salazarista (TORGAL, 2011, p. 136.; PINTO; FERNANDES, 2010).

O culto mariano foi fundamental para a reafirmação da identidade católica em Portugal. A questão foi visível em diversos aspectos, principalmente nas formas de devoção dedicadas a Nossa Senhora de Fátima na primeira metade do século XX e a sua importância para a resolução das problemáticas entre o Estado e a Igreja no país (FONTES, 2011, p. 130).

A construção discursiva em torno de um salvador para Portugal estava relacionada diretamente às propostas da “Fátima II”. Após a década de 1930, principalmente a partir da revelação do segundo segredo, as mensagens da irmã Lúcia apresentaram uma conotação política que polarizavam o nacionalismo, o catolicismo e a moral, contra as doutrinas da esquerda.

Foi neste contexto político que o culto a Nossa Senhora de Fátima ganhou força no Brasil. Resultado do trabalho de imigrantes e integrantes das diversas ordens religiosas que saíram de Portugal, as mensagens de Fátima em terras brasileiras abordaram temas importantes para a sua recatolização e para as trocas culturais entre os intelectuais católicos.

O culto a Nossa Senhora de Fátima no Brasil

Em meio aos imigrantes que chegaram ao Brasil a partir de 1910, estavam os membros da Igreja Católica que foram exilados de Portugal devido à cultura laicista implementada após a instauração da

República. As representações do clero brasileiro, o trabalho em torno do movimento de Restauração Católica e as aparentes afinidades entre o poder político e o religioso foram determinantes para que alguns membros da hierarquia católica portuguesa se destinassem as mais diversas regiões do país. Ao se fixarem nas cidades, deram continuidade às atividades que já desenvolviam em suas dioceses, colaborando com a formação de novas práticas religiosas.

Durante as análises para a produção deste texto, enfatizamos as atividades dos membros da Companhia de Jesus que se destinaram ao Brasil, seja pela relação dos seus projetos com o culto a Fátima ou pela missão cultural que implementaram no país. No entanto, reconhecemos a importância dos eclesiásticos das diversas ordens, já que contribuíram com as trocas culturais entre os intelectuais católicos do mundo luso-brasileiro.

Ao embarcarem com destino ao Brasil, os religiosos compartilhavam de um sentimento de dúvida e receio em relação à recepção que receberiam principalmente dos governantes. Mesmo com o processo de liberdade de culto, o país ainda estava no imaginário dos jesuítas como um lugar de onde tinham sido expulsos, sobretudo, após os fatos recorrentes em Portugal.

O desembarque nos principais portos foi marcado pela apreensão devido à falta de autorização de alguns governantes, inclusive do presidente da República Nilo Pençanha (1909 – 1910). Ainda que possuíssem as orientações e recomendações do Papa Pio X para que os clérigos se destinassem ao Brasil, os imigrantes encontraram resistência de setores políticos e de parte da população.

Mesmo com os diversos movimentos dos opositores, sobretudo, dos positivistas, dos republicanos e dos maçons, os religiosos foram autorizados a desembarcar após a intervenção direta dos membros da Câmara dos Deputados e de alguns integrantes da polícia que foram solidários à causa dos jesuítas. No entanto, um grupo de religiosos mais receosos seguiu viagem para Buenos Aires, a fim de evitar novos problemas com o poder civil brasileiro (AZEVEDO, 1914, p. 234 – 235, 240 – 241, 247).

As primeiras instalações que receberam os jesuítas foram os Colégios de Nova Friburgo (Rio de Janeiro) e Itú (São Paulo), coordenados pela província romana da Companhia de Jesus (AZEVEDO, 1914, p. 249). No lugar, os portugueses iniciaram as suas atividades pastorais e os contatos para se fixarem nas diversas dioceses do país.

Com a chegada dos lusitanos, alguns bispos aproveitaram a ocasião para formar o seu clero, já que faltavam padres com especialização em estudos filosóficos e teológicos. Nos primeiros anos da década de 1910, o padre geral da Companhia de Jesus, Franz Xavier Wernz (1842 – 1914), recebeu vários pedidos para que enviasse religiosos para trabalhar nas dioceses do Brasil.

No entanto, alguns eclesiásticos não aceitaram os lusitanos de imediato. Dom Joaquim Arcoverde (1850 – 1930) foi um dos bispos que demonstrou reservas à “interferência” dos estrangeiros nas questões eclesiásticas do país (AZEVEDO, 1986, p. 08). O problema precisou da interferência da Cúria romana, que em carta do Cardeal De Lai aos líderes da hierarquia católica no Brasil, foram apresentados os problemas políticos em Portugal e a importância de receberem os “irmãos” para que pudessem superar o difícil momento vivenciado (SACRA CONGREGAZIONE CONCISTORIALE, 1921, busta 171, fascicolo 932, doc. 86).

Parte da reação eclesiástica à imigração portuguesa destinada ao Brasil foi incentivada pela carta pastoral de Dom Sebastião Leme publicada em 1916. O texto do bispo contribuiu com a organização de um movimento que valorizava o sentimento patriótico, com a gestação de uma lusofobia de caráter político, social e cultural (MENDES, 2010, p. 162 – 163).

Em correspondência do padre José António da Silva Azevedo ao Núncio Apostólico no Brasil, Mons. Giuseppe Aversa, explicitaram-se as dificuldades as quais os religiosos enfrentavam para se fixar em uma diocese. Mesmo com todos os documentos necessários para realizar as suas atividades pastorais, o lusitano sofreu a rejeição de alguns líderes da Igreja Católica em São Paulo.

Em seu texto, o eclesiástico apresentou o histórico da chegada ao Brasil, com um pedido de “[...] justiça contra a indiferença ou, talvez, perseguição de que sou vítima, por quem julgo mais deveria acolher-me e amparar-me!”. Segundo o padre José António, os republicanos portugueses começaram a persegui-lo devido a sua recusa às pensões que eram estabelecidas na lei de separação entre o Estado e a Igreja. Sem alternativa para continuar com as suas atividades em Portugal, fugiu para a Espanha, de onde embarcou com destino ao Brasil (JUSTO APPELLO DO REVERENDO JOSÉ ANTÓNIO DA SILVA AZEVEDO A S. EX^{CIA} REV^{MO} O SNR. NUNCIO APOSTOLICO NO BRASIL, 1915, busta 156, fascicolo 782, doc. 35).

Mesmo com a compreensão que a instalação dos jesuítas no Brasil do início do século XX tenha sido marcada por percalços, a maioria dos integrantes do clero contribuiu para que os lusitanos conseguissem sucesso nas solicitações de permanência e de trabalho. O fato ocasionou a escassez de religiosos em Portugal, como pode se notar na carta do Patriarca de Lisboa Dom António Mendes Bello. O receio do anticatolicismo ainda presente nas décadas de 1910 e 1920, a possibilidade de trabalho no Brasil e os projetos já iniciados contribuíram para que os padres estendessem a sua permanência no país. No documento, o líder da Igreja Católica em terras lusitanas relatou que estava:

[...] lutando com enorme dificuldades por escassez de clero, pelo que por mais de uma vez, lhes tenho feito comprehender a necessidade de regressarem á sua Diocese; eles porém, parece não estarem dispostos à isso, e tem encontrado diferentes pessoas para conseguirem que lhes prorrogue a licença para ausência (CARTA DO EM^o CARDEAL PATRIARCHA DE LISBOA AO EX^{MO}. BISPO DE PORTALEGRE, 1916, busta 161, fascicolo 806, doc. 42).

Enquanto a falta de padres em Portugal dificultava a execução dos projetos da Igreja Católica, no Brasil, os religiosos da Companhia de Jesus contribuíram com uma missão cultural voltada principalmente para a área da educação. As atividades

desempenhadas pelos eclesiásticos colaboraram com a união da Província Portuguesa que estava dispersa, com projetos que incluíam a formação de uma escola apostólica, espaços para educação católica e a transferência da publicação da revista *Brotéria*¹² de Portugal para o Brasil.

A primeira ação desempenhada pelos exilados da Companhia de Jesus foi a fundação do Colégio Antônio Vieira em Salvador, em março de 1911. A instituição fazia parte dos projetos educacionais do bispo Dom Jerônimo Tomé da Costa (1849 – 1924), que ofereceu residência aos religiosos em Santo Antônio da Barra. O estabelecimento de ensino foi o ponto de partida para outros empreendimentos dos jesuítas no Nordeste brasileiro. Ainda na Bahia, as atividades dos religiosos se estenderam para Caetité, tornando-se uma das principais ligações para as missões que se destinavam ao Sertão (ASSUNÇÃO, 2003, p. 458.; Cf. FOULQUIER, 1940).

Os membros da Companhia de Jesus fundaram instituições em São Leopoldo, São Paulo, São Luis, Belém, Fortaleza, Aracati, Salvador, Caetité, Recife, Baturité, dentre outras cidades. No entanto, destacamos os projetos executados na cidade do Recife devido ao trabalho desenvolvido para o fortalecimento do culto a Nossa Senhora de Fátima no país.

Dom Sebastião Leme, bispo de Olinda e Recife, foi o principal articulador dos projetos dos jesuítas na região. Nas questões educacionais, o religioso não se limitou a implantar apenas de uma instituição de ensino básico, intencionava organizar ações para os diversos níveis de formação. O intuito do bispo já tinha sido apresentado em sua carta pastoral publicada em 1916 (LEME, 1916, p. 102).

Para desempenhar as ações pensadas para o Recife, em 1917 chegaram à cidade treze jesuítas (seis padres, seis irmãos e um escolástico). Com o apoio do bispo, que facilitou a aquisição de um

¹² Fundada em 1902, foi o principal periódico de divulgação da obra e do pensamento dos membros da Companhia de Jesus em Portugal.

espaço para o início das obras, em 19 de março de 1917, os membros da Companhia de Jesus inauguraram o Colégio Manuel da Nóbrega, localizado no Palácio da Soledade, residência oficial do bispado (AZEVEDO, 1986, p. 115 – 117).

A instituição seguiu o modelo já aplicado pelos religiosos em outras cidades, com uma educação católica, de formação moral de jovens e a colaboração com os projetos de recatolização da sociedade. No entanto, as contribuições oferecidas para o fortalecimento do culto a Nossa Senhora de Fátima e as abordagens políticas inseridas nas práticas católicas foram o que consideramos de maior relevância no trabalho dos jesuítas na cidade do Recife.

Ainda que as ideias de construção de um templo dedicado à Fátima tenham sido pensadas durante o bispado de Dom Sebastião Leme, foi na gestão de Dom Miguel de Lima Valverde (1922 – 1951) que as atividades foram efetivamente executadas. O padre Joseph Foulquier ficou à frente do projeto inicial, mas devido a problemas de saúde, cedeu lugar ao padre Domingos Gomes.

A construção do templo foi significativa para os jesuítas exilados no Brasil. Desde 1917, Fátima era referência no combate ao anticlericalismo e à cultura laicista, tinha se constituído como o principal símbolo do processo de recatolização da sociedade em Portugal. Após o reconhecimento do culto pelo bispo de Leiria em 1930 e o posicionamento político das mensagens que lhe foram atribuídas, várias outras localidades passaram a organizar homenagens que contribuíram com a internacionalização do culto mariano iniciado em Portugal (AZEVEDO; CRISTINO, 2007, p. 158 – 164).

Os projetos para a construção de um templo dedicado à Fátima na cidade do Recife tiveram início antes do reconhecimento oficial do culto pela Igreja Católica. Desde 1928, o jesuíta Pe. Manuel Rufino Negreiros foi o principal incentivador da execução de uma obra em homenagem às aparições marianas na capital pernambucana. Com ajuda financeira da comunidade portuguesa, os trabalhos tiveram início em 15 de outubro de 1933, com a

inauguração em 08 de setembro de 1935. A igreja foi erguida no terreno onde também se localizava o Colégio Manuel da Nóbrega, tornando-se um dos principais locais de circulação dos intelectuais católicos da cidade (BOLETIM MENSAL DA ARCHIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE, 1935, p. 201.; AZEVEDO, 1986, p. 125).

Para popularizar o culto à Fátima entre os católicos no Recife, os jesuítas responsáveis pela direção do templo promoviam procissões de vela nas ruas da cidade a cada dia 13 do mês. Além destas manifestações, a instituição também organizou cruzadas católicas e sediou a Congregação Mariana, compondo os projetos de difusão dos ensinamentos religiosos (FERNANDES, 1944, p. 110).

A Igreja dedicada a Nossa Senhora de Fátima e o trabalho dos membros da Companhia de Jesus no Recife foram responsáveis pela expansão do culto para outras regiões do Brasil. O padre José Aparício da Silva, S.J. (1879 – 1966), um dos confessores da Irmã Lúcia de Jesus, foi o primeiro promulgador das mensagens da “Senhora do Rosário” fora de Portugal, que encontrou na capital pernambucana o principal ponto de divulgação para outras localidades (CUNHA, 1953).

Outros templos foram erguidos nos principais centros populacionais do país. Com incentivo direto de Dom Sebastião Leme, foram construídas igrejas nas cidades de Santos, Salvador, Sumaré e Rio de Janeiro. Os membros da Ordem Dominicana se dedicaram à inserção do culto à Fátima na região central do Brasil, como em Conceição do Araguaia entre os índios Tapirapés. Nas localidades que não foram inauguradas novas instituições, edificaram-se altares em antigos e novos tempos (FERNANDES, 1944, p. 103, 112).

Os intelectuais católicos que colaboravam com a imprensa registraram a expansão do culto à Fátima em diversas cidades do Brasil. O jornal *Diário da Manhã* apresentou as principais obras desenvolvidas pelos jesuítas no país. Para Laurindo Silva:

Depois da "Terra de Santa Maria", em nenhum país o novo culto da Senhora do Rosário da Fátima vai lançando raízes mais profundas do que na grande República do Brasil. Nas suas capitais, nas cidades da beira-mar e do interior já a nova devoção progride rapidamente, vendo-se em construção igrejas sumptuosas, assim como altares e capelas consagradas à Senhora da Fátima a atestarem magnificamente que Maria, ao aparecer no torrão lusitano, irmão mais velho desta grande pátria, estreitou e compreendeu no seu amplexo e olhar portugueses e brasileiros irmanados pelo sangue, pela fé e agora pelo amor e devoção à Senhora do Rosário da Fátima. [...] Em Santos, um belíssimo Santuário, ainda em construção, cuja primeira pedra foi benzida pelo Eminentíssimo Cardial Patriarca de Lisboa, D. Manoel Gonçalves Cerejeira, quando do seu regresso do Congresso Eucarístico de Buenos Aires; na Bahia, um vasto templo em construção, que se deve ao zelo e esforço dos Revdos. Padres da Companhia de Jesus; no Recife, um magnífico templo, em estilo original, o primeiro em grandes proporções a ser concluído no mundo inteiro em honra de N. S. do Rosário da Fátima (SILVA, 1935, p. 93).

O trabalho dos membros da Companhia de Jesus, com atuação em diversas regiões, foi significativo para a ampliação das trocas culturais entre brasileiros e portugueses. O fortalecimento do culto mariano no mundo luso-brasileiro se configurava em uma importante colaboração para a expansão do movimento internacional de Restauração Católica.

No Brasil, o culto mariano teve como foco os pontos abordados na chamada "Fátima II", com mensagens relacionadas ao processo de conversão da Rússia e de combate ao comunismo. As inserções de práticas culturais, elaboradas por membros da Companhia de Jesus e os seus colaboradores, na ortodoxia do culto a Fátima contribuíram para que a representação religiosa se tornasse a principal "combatente" ao pensamento de esquerda e à maçonaria.

A proposta colaborou com os projetos de implementação da moral, já que o comunismo tinha se tornado o inimigo dos poderes político e religioso. As mensagens atribuídas à Fátima respeitaram as especificidades do movimento de recatolização e as características

culturais e políticas do Brasil, com abordagens relacionadas às questões sociais vivenciadas desde 1935.

Assim como as instituições educacionais foram importantes para a missão cultural dos jesuítas exilados, o fortalecimento do culto a Fátima foi um dos principais aspectos das trocas culturais entre os intelectuais católicos no mundo luso-brasileiro. A construção da igreja dedicada à “Senhora do Rosário” na cidade do Recife foi uma forma dos eclesiásticos lusitanos compartilharem o principal mito religioso do Portugal contemporâneo, colaborando, assim, com os aspectos da devoção e da crença no país.

Mesmo com a diminuição no número de padres exilados, a partir de 1923, quando alguns religiosos começaram a retornar discretamente a Portugal, ou mesmo após a aprovação da constituição lusitana de 1933, que oferecia liberdade ao “[...] culto público ou particular de todas as religiões, podendo as mesmas organizar-se livremente [...]” (DIÁRIO DO GOVÊRNO, 1933, p. 228 – 236), os projetos dos jesuítas continuaram em execução. O retorno dos religiosos ao país de origem colaborou com o processo de independência da Província Portuguesa no Brasil a partir de 1936.

Com as mudanças políticas, a crise financeira na Igreja Católica, os rumores da Segunda Guerra Mundial e as dificuldades para o financiamento do clero, a Companhia de Jesus passou a enfrentar problemas para manter a sua estrutura internacional. Para diminuir os gastos com os financiamentos, algumas províncias foram declaradas independentes, como a Vice-província Dependente Setentrional do Brasil por ser considerada a mais amadurecida em seus trabalhos. Deste modo, a partir de 08 de dezembro de 1938, a instituição passou a atuar com recursos próprios e a organizar o seu corpo administrativo (AZEVEDO, 1986, p. 246).

As principais críticas à independência da Vice-província do Brasil foi a possibilidade da instituição não conseguir continuar os projetos nacionais que foram iniciados, em 1911, com o Colégio Antônio Vieira em Salvador. Em 1938, a Companhia contava com 60 sacerdotes, 53 irmãos e 40 estudantes. No entanto, a falta de

experiência em substituir os religiosos que participaram de várias missões era a principal preocupação de alguns líderes jesuítas (AZEVEDO, 2006, p. 33).

Mesmo com todo o receio, os membros da Companhia de Jesus que continuaram com os projetos desenvolvidos por seus antecessores foram bem sucedidos nas atividades relacionadas à educação e à expansão do culto católico, sobretudo, os ligados a Nossa Senhora de Fátima. As suas mensagens foram importantes para o fortalecimento das práticas culturais e religiosas compartilhadas pelos portugueses na sociedade brasileira, tornando-se umas das principais marcas da imigração lusitana (AZEVEDO, 2006, p. 33, 55).

O trabalho dos portugueses no Brasil, não apenas dos religiosos, mereceu elogios de alguns periódicos lusitanos. A revista *A Ordem Nova*, divulgou um artigo com uma análise comparativa sobre o trabalho dos seus compatriotas no Brasil e nos Estados Unidos da América. Para Nuno de Montemór:

O português da América do Norte acumula dólares, esquece o catecismo e manda comprar em Portugal apenas coisas que rendam; o português do Brasil manda reedificar a sua Igreja, constrói o chafariz da sua aldeia, alinda-lhe as ruas e manda celebrar sufrágios pelos pais que cá lhe morrem. O português no Brasil vive com saudades de voltar; o português dos Estados Unidos vive com a ideia de levar a família toda para a nação dos dólares... O Brasil ama e enriquece o português sem o corromper; a pátria dos dólares materialisa-o, fazendo dele um cosmopolita sequioso de ouro. Assim, o dólar do racionalista dá o materialismo protestante, e o Brasil é sempre o afilhado do jesuíta que o baptizou e confirmou em Jesus Cristo. [...] Sem os estudos médios e superiores, que só os jesuítas criaram contra a vontade absoluta e documentada do Marquês de Pombal, que era apologistas da relativa ignorância das colónias, para que jamais aspirassem à independência, sem a falange brilhantíssima dos professores jesuítas, não se teria criado a *élite* da intelectualidade brasileira, donde haviam de sair os chefes da futura nacionalidade (MONTEMÓR, 1926, p. 174 - 175).

O texto também expressou as querelas entre o pensamento católico e protestante do início do século XX, assim como a crítica a democracia e a liberdade religiosa presente nos Estados Unidos. O periódico se intitulava como antimoderno, antiliberal, antidemocrático, antibolchevista, antiburguês, contrarrevolucionário, católico, monárquico, intolerante e intransigente. Neste sentido, em seus textos estavam presentes análises com conotações políticas que marcaram o cenário da primeira metade do século.

Como notamos, o processo de imigração dos religiosos no início do século XX contribuiu para o fortalecimento do culto dos católicos portugueses no Brasil. Mesmo resguardando as suas especificidades, os eclesiásticos desenvolveram um intercâmbio importante para a formação cultural dos dois países, principalmente nas questões relacionadas à Igreja Católica.

A formação, o reconhecimento e a expansão do culto a Nossa Senhora de Fátima contribuíram com o desenvolvimento do projeto de politização do clero e recristianização das instituições na primeira metade do século XX, ações pensadas e coordenadas pelos líderes da Cúria romana. A inserção das propostas políticas, assim como, os aspectos culturais as mensagens atribuídas a “Senhora do Rosário” foram de fundamental importância para a reestruturação política da Igreja Católica em Portugal e a manutenção das afinidades entre os poderes civil e eclesiástico no Brasil.

Referências

- ASSUNÇÃO, Paulo. O Brasil nas páginas da *Brotéria*. In: RICO, Hermínio; FRANCO, José Eduardo. (Coord.). *Fé, Ciência, Cultura: Brotéria* – 100 anos. Lisboa: Gradiva, 2003.
- AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (Coord.). *Enciclopédia de Fátima*. Estoril: Princípia, 2007.

- AZEVEDO, Ferdinand. *Procurando sua Identidade: a difícil trajetória da Vice-província do Brasil Setentrional da Companhia de Jesus nos anos 1937 a 1952*. Recife: FASA, 2006.
- AZEVEDO, L. Gonzaga de. *Proscritos: notícias circunstanciadas do que passaram os religiosos da Companhia de Jesus na revolução de Portugal de 1910*. Bruxellas: Tipografia E. DAEM, 1914. Segunda parte.
- BARRETO, José. *A Brotéria e Fátima*. In. RICO, Hermínio; FRANCO, José Eduardo. (Coord.). *Fé, Ciência, Cultura: Brotéria – 100 anos*. Lisboa: Gradiva, 2003.
- _____. *Religião e Sociedade: dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: Conceitos e debates na era contemporânea. *História: Questões & debates*, Curitiba, p. 13 – 42, n. 55, UFPR, 2011.
- BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: contribuições a um debate historiográfico. In. SILVA, Eliane Moura da; ALMEIDA, Néri de Barros (Org.). *Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões*. São Paulo: FAP – UNIFESP, 2014.
- CHRISTIAN JR., William A.. *Apariciones en Castilla y Cataluña: S. XIV – XV*. Madrid: Nerea, 1990.
- _____. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- _____. De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. In. TOLOSANA, Carmelo Lison (Coord.). *Temas de antropología española*. Madrid: Akal, 1976.
- _____. *Local Religion in Sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- _____. *Visionaries: The Spanish Republic the Reign of Christ*. Los Angeles: University of California Press, 1996.

FONTES, Paulo Fernando de Oliveira. *Elites Católicas em Portugal: o papel da Acção Católica (1940 – 1961)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2011.

FOULQUIER, Joseph H. *Jesuítas no Norte: segunda entrada da Companhia de Jesus (1911-1940)*. Salvador: Vice-Província da Companhia de Jesus no Brasil Setentrional, 1940.

GASBARRO, Nicola. A modernidade ocidental e a generalização de “religião” e “civilização”: o agir comunicativo das missões. In. SILVA, Eliane Moura da; ALMEIDA, Néri de Barros (Org.). *Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões*. São Paulo: FAP – UNIFESP, 2014.

_____. Religione e / o Religioni? la sfida dell’antropologia e della comparazione storico-religiosa. In. MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. (Org.). *(Re) conhecendo o Sagrado: reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

KONDOR, Pe. Luís (Comp.). *Memórias da Irmã Lúcia I*. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2011.

MATTOSO, José (Dir.); RAMOS, Rui (Coord.). *História de Portugal: a segunda fundação (1890 – 1926)*. Lisboa: Editorial Estampa, 2001. Vol. 06.

MENDES, José Sacchetta Ramos. O apogeu da imigração portuguesa para a América do Sul (1904 – 1914): diversidade socioeconômica e dilemas comparativos com Itália e Espanha. In. SARMENTO, Cristina Montalvão; GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal (Coord.). *Culturas Cruzadas em Português: redes de poder e relações culturais (Portugal – Brasil, Séc. XIX – XX)*. Influências, ideários, periodismo e ocorrências. Coimbra: Almedina, 2010. V. I.

MOURA, Carlos André Silva de. *Fé, Saber e Poder: os intelectuais entre a Restauração Católica e a política no Recife (1930 – 1937)*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, 2012.

_____. *Histórias Cruzadas: debates intelectuais no Brasil e em Portugal durante o movimento de Restauração Católica (1910 – 1942)*. 2015, 443 p. Tese (Doutorado em História) Universidade Estadual de Campinas / Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2015.

PINTO, António Costa; FERNANDES, Paulo Jorge. *A 1ª República Portuguesa*. Lisboa: CTT, 2010.

REIS, Bruno Cardoso. Fátima: a recepção nos diários católicos (1917 – 1930). *Análise Social*, Lisboa, p. 249 – 299, Vol. XXXVI (158 – 159), 2001.

SILVA, Eliane Moura da. Introdução. Religião: da fenomenologia à História. In. SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira (Org.). *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Metodista, 2010.

SIMPSON, Duncan. *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*. Lisboa: Edições 70, 2014.

TORGAL, Luís Felipe. *O Sol Bailou ao Meio-dia*: a criação de Fátima. Lisboa: Tinta-da-China, 2011.

Fontes

Archivio Segreto Vaticano. Nunziatura Apostolica del Brasile (1912 – 1916). *Justo Appello do Reverendo José António da Silva Azevedo A S. Ex^{cia} Rev^{mo} o snr. Nuncio Apostolico no Brasil*, jan. 1915. Busta 156, Fascicolo 782. Doc. 35.

Archivio Segreto Vaticano. Nunziatura Apostolica del Brasile (1916 – 1917). *Carta do Em^o Cardeal Patriarcha de Lisboa ao Ex^{mo}. Bispo de Portalegre*, 04 out. 1916. Busta 161, fascicolo 806. Doc. 42.

Archivio Segreto Vaticano. Nunziatura Apostolica del Brasile (1921 – 1925). *Sacra Congregazione Concistoriale*. Roma, 6 out. 1921. Busta 171, fascicolo 932. Doc. 86.

BERTONE, Tarcisio, SDB. *A Mensagem de Fátima*. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html> Acesso, 02 nov. 2016.

Boletim Mensal da Archidiocese de Olinda e Recife. Recife, p. 201, anno XI, nº 10 e 11, out. / nov. 1935.

CEREJEIRA, D. Manuel Gonçalves. *Obras Pastorais*. Primeiro Volume (1928 – 1935). Lisboa: União Gráfica, 1936.

Constituição Política da República Portuguesa. *Diário do Governo*, Lisboa, p. 228 – 236, nº 43, 22 fev. 1933.

CUNHA, Maria Teresa Pereira da. *Nossa Senhora de Fátima Peregrina do Mundo Através dos Continentes, a Caminho de Roma, dos Mares e dos Ares*. Rio de Janeiro: Editora Santa Maria, 1953.

Decreto de 20 de Abril de 1911. *Diário do Governo* 92, Lisboa, 21 abr. 1911; CLP, p. 430 – 446.

Documentação Crítica de Fátima II – Processo Canónico Diocesano (1922 – 1930). Fátima: Santuário de Fátima, 1999.

FERNANDES, Antônio Paulo Ciriaco. *Fátima – Santuário Mundial*. Mensagem divina – Rainha da paz, chuva de graças. Recife: Ciclo Cultural Luso-brasileiro, 1944.

LEME, Dom Sebastião. *Carta Pastoral Saudando a sua Archidiocese*. Petrópolis: Typ. Vozes de Petrópolis, 1916.

MONTEMÓR, Nuno de. Jesuítas no Brasil. *Ordem Nova*, Lisboa, p. 169 – 179, ano 01, n.º 06, ago. 1926.

RATZINGER, Joseph. *Comentário Teológico*.
<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html> Acesso, 02 nov. 2016.

SILVA, D. José Alves Correia da. *Carta Pastoral sobre o culto de Nossa Senhora de Fátima*. Lisboa: União Gráfica, 1930.

SILVA, Laurindo. A visão da Fátima. *Diário da Manhã*, Recife, p. 93, out. 1935.

“Santificar o homem”: a vocação político-religiosa de Cônego Trindade

Eduardo Gusmão de Quadros

Ao final de 1950, em sua coluna dominical no Jornal “O Anápolis”, um sacerdote fazia a avaliação das eleições recentemente ocorridas. Como é sabido, Getúlio Vargas voltava ao cargo de presidente da República, tendo já exercido esta função por tantos anos, e havia vencido facilmente seus opositores. Para o autor do artigo, era uma vitória do indivíduo sobre os partidos, apesar dele próprio ser filiado ao Partido Social Democrático (PSD)¹, partido ligado ao getulismo.

Na verdade, ele não era um filiado qualquer. Chegou a concorrer ao cargo de deputado estadual, mas havia perdido as eleições. Ainda durante sua campanha ocorreram alguns problemas e desentendimentos com outros sacerdotes, como era de se esperar, e até com o arcebispo de Goiânia. Afinal, àquela altura do século, não era comum ter padres tão envolvidos na política. Mesmo se sentindo traído pelos correligionários da igreja, o que manifestou

¹ Fonseca e Silva escreveu que “aqui dentro do Brasil, os partidos desaparecem para que o individualismo se saliente. E foi esse individualismo a maior característica das vitórias de 03 de outubro nos quadrantes do Brasil. Não houve partidos. Houve homens”. Jornal *O Anápolis* (Goiás), 26 de novembro de 1950, p.4. A documentação aqui consultada está arquivada no Instituto de Pesquisas Históricas do Brasil Central (IPEHBC), administrado pela PUC Goiás, que é responsável pelo acervo de Cônego Trindade, dispondo de cerca de mais de 20 caixas com fontes de diversos tipos.

publicamente², acredita ter uma missão maior ao lado da população. Aceita, então, o cargo de secretário de educação na gestão do governador eleito naquele pleito, Pedro Ludovico Teixeira. Nas eleições de 1954, se lança novamente em campanha e consegue sair vitorioso, assumindo a função de deputado federal pelo Estado de Goiás.

A atuação de cômego Trindade havia chamado nossa atenção uma década atrás, por causa da grande obra de história da igreja que produziu (QUADROS, 2006). No livro *Lugares e Pessoas*, publicado em 1948, ele buscava demonstrar a importância do catolicismo na formação da sociedade goiana, concluindo o plano de sua obra com um capítulo intitulado “Influência social e política do padre secular nos destinos de Goiás”³. Após aquele ano, ele estava lutando para demonstrar essa tese por outras vias, além da vida intelectual.

Investigamos neste artigo, portanto, a vocação política e religiosa, ou na ordem inversa, de José Trindade da Fonseca e Silva. Ele nunca deixou de ser reconhecido como padre, nem de atuar como tal, aproveitando de sua condição de sacerdote para cumprir com mais eficiência o que compreendia ser sua missão. Por outro lado, isso gerou complicações dentro e fora da igreja. Afinal, a lógica da política nem sempre pode ser coadunada com a lógica religiosa. Como conseguiu articulá-las, se é que conseguiu, é o que veremos a seguir.

Meandros do teo-político

Refletindo acerca da construção da soberania na modernidade, o pensador germânico Carl Schmitt sugeriu que

² Duas semanas antes, ele havia comentado em suas “notas dominicais” sua derrota política e, conforme defende, uma interpretação equivocada da circular emitida pela cúria “infelizmente compreendida pelo público de nossa terra como uma velada restrição ao nosso nome”. *Jornal O Anápolis* (Goiás), 12 de novembro de 1950, p.4.

³ Como indicamos no artigo citado (QUADROS, 2006, p.152), esse seria o quadragésimo e último capítulo da obra. Quando foi editada, ficou como capítulo trigésimo nono e o início do que seria um segundo volume foi adicionado, acrescentando-se dois capítulos ao livro que evidenciam a atuação do arcebispo de Goiás Dom Emanuel Gomes de Oliveira.

“todos os conceitos significativos da teoria do estado moderno são conceitos teológicos secularizados” (2009, p. 37). O autor percebeu que havia uma relação de dependência entre o campo religioso e o campo político, mesmo no estado republicano, que pretendia ser emanado do povo e havia afastado a igreja⁴. Por isso, ele propôs a existência da *Politsche Theologie*, traduzido como teologia política, na manutenção da soberania estatal.

Falamos em dependência, mas a assertiva supõe um processo progressivo de secularização, ou desencantamento do mundo, conforme a famosa expressão weberiana. Não é mera coincidência, portanto, que o núcleo da obra tenha sido publicada em um conjunto de homenagens feitas ao grande sociólogo alemão, falecido em 1920 (SÁ, 2009, p.16). O texto assume, ainda que de maneira indireta, uma perspectiva que foi bastante questionada no final do século XX, pois o vaticínio da secularização fática e irreversível não se confirmou. Havia um núcleo de pressupostos nessa visão que funcionava quase que como uma ideologia, um “mito” das teorias sociológicas (FONSECA, 2011, p.14 passim).

Lida nesta perspectiva, a obra estaria sendo relativamente contraditória, pois defenderia a existência de algo que tenderia a acabar. Um adendo ao livro, redigido mais de quarenta anos depois, corrige tal interpretação. Ali, Schmitt critica fortemente a

“lenda da liquidação de toda teologia política”⁵. Então, a tese da secularização evidenciada não poderia ser sustentada como uma progressiva perda de influencia da religião, mas como um esforço do autor para identificar genealogicamente intercâmbios, trocas semânticas e desvios pragmáticos no processo de legitimação do governamentabilidade política. cremos que Giorgio Agamben (2011) o lê, semelhantemente, nesta ótica.

⁴ A obra foi publicada em 1922, época da República de Weimar, proclamada em 1919 na Alemanha. Esse regime pós-imperial aboliu a figura jurídica da religião oficial e instituiu a laicidade (VON STINER, 2014)

⁵ Esse adendo foi adicionado em 1969, tratando-se principalmente de um debate erudito com um autor alemão que defendeu a inviabilidade da teologia política, Erick Peterson.

A secularização ocorreu quando diversos conceitos e valores perderam, na história ocidental, a referência transcendente que os sustentava. Mas o Estado e o direito não ganharam a autonomia positiva que se imaginava. Permanece uma importante área de mescla, como se fosse uma concordata invisível, entre o nível teológico e a vida política (SCHMITT, 2009, p.120). Daí sugerirmos uma tradução mais radical da expressão alemã enquanto uma *economia teo-política*, que serve, além de ser mais fiel ao pensamento do autor, de ferramenta analítica para pensar os intercâmbios e contradições entre o religioso e o político.

Verdade que autores como Claude Lefort defenderam a “permanência do teológico-político” por outras vias. Ele retoma o caminho de Spinoza, defendendo a indissociabilidade entre o religioso e o Estado por causa da gestão do nível simbólico. Esse nível é que proporciona a adesão dos sujeitos e neutraliza, em parte, os antagonismos sociais, compondo intrinsecamente o poder (1991, p.264). Contudo, a nosso ver, cai-se demasiadamente na área da filosofia política e, apesar da parte final do texto voltar-se para a construção do nacionalismo, sua reflexão torna-se demasiadamente metafísica para se perceber as tensões contextuais históricas.

Note-se ainda que tanto Lefort quanto Schmitt se apegam a noção de teologia em seus estudos. Obviamente, não temos nada contra o pensamento teológico e suas relações com outras áreas da sociedade, mas compreendemos que a teologia envolve sistematizações doutrinárias que não estão diretamente relacionadas com a experiência dos sujeitos. A teologia é uma área acadêmica e, nesse nível, a análise pertenceria ao campo da história das ideias.

Não é isso que se pretende com o conceito de teo-político. Mesmo mantendo este vocábulo de origem grega para divindade (*theos*), estamos mais interessados no movimento das crenças que circulam entre o religioso e o político. Pois compreendemos o crer como um *investimento dinâmico*, não exatamente enquanto um sinônimo de fé (este, sim, um conceito teológico). O investimento a

que nos referimos tem uma vertente psicanalítica, é uma catexia, uma pulsão voltada para certo objeto/ideia transcendental, concretizada em uma representação afetiva. Ele é dinâmico não somente porque se move e muda, mas porque envolve um poder especial (*dynamis*, termo que na linguagem neotestamentária é utilizado para milagre). Em suma, *crer é amar o que se não pode ter*, íntimo do desejar incessante.

Com Michel de Certeau, ressaltamos que a ação de crer não está limitada à esfera religiosa, perpassando por quaisquer vínculos sociais. A crença é mais “uma ‘modalidade’ da afirmação e não o seu conteúdo” (1996, p.278). Compreende-se que o campo religioso disputa intensamente a capacidade de crença das pessoas, enfrentando ou interagindo com a economia, a política, a mídia e até a diversão. Mas ele possui também suas especificidades no modo em que considera o mal, a dor, o além da vida. O hífen mantido no conceito serve para indicar tal diferença, podendo inclusive haver conflitos e lógicas contraditórias.

Então, com o termo teo-político está sendo proposto que a capacidade de sacralizar ou dessacralizar pessoas, ideias e objetos não se limita ao que denominamos tradicionalmente de religião, nem o político deveria ser tratado em nossa cultura de modo tão independente como geralmente aparece, porque ambos envolvem o poder e seus limites. Trata-se deste *poder de ser mais se submetendo a outrem*, especial, dissemos algumas linhas atrás. Entre dádivas e reciprocidades, o que remete obviamente à teoria de Mauss (1974), tal poder é elaborado nas artimanhas do estabelecimento de vínculos que geram fidelizações.

A economia teo-política aproxima, assim, o fiel do cidadão. Esteja-se ou não em regimes democráticos⁶, guia o enfoque analítico para as operações dialéticas do assujeitamento na manutenção da

⁶ A princípio, o conceito foi elaborado visando uma melhor compreensão do regime de Padroado ibérico e seus efeitos na colonização (QUADROS, 2009). Retomamos sua abordagem em uma pesquisa acerca da emergência do conceito de povo na religião e na política, acreditando ainda em suas possibilidades interpretativas (QUADROS, 2014).

governamentabilidade. O sujeito moderno pode ser caracterizado como o *sujeito-que-se-sujeita* no estabelecimento de relações, o que pedagogicamente costuma ser chamado de socialização. Sujeição e subjetificação estão imbricados tanto na dimensão da soberania quanto na conquista da liberdade.

O sujeito que investigamos tem a ver com tudo isso? Em parte, sim. Afinal, ele era um padre que durante sua carreira sacerdotal envolveu-se com êxito na esfera política formal. Não abordaremos aqui, claro, todos os aspectos teo-políticos de suas militâncias, nem haveria espaço para isso. Mas indicamos como ele foi envolvido neste jogo de relações e como tentou aproveitar das ambiguidades que lhe são pertinentes. O que mais chamou a nossa atenção ao pesquisar-lo foi justamente sua habilidade em operar com campos que socialmente haviam se distanciado.

Uma vocação

Quando Max Weber, no auge de sua maturidade, tratou da política, chamou-a de uma vocação. Claro que ele utiliza uma palavra de matiz religiosa, pois os vocacionados são os que seguem a carreira sacerdotal. No caso do catolicismo, ainda está ligada a outra vocação, que seria o carisma do celibato. Esse seria o termo que, na visão weberiana, reuniria as duas esferas semânticas: o carisma. Trata-se de uma capacidade especial, um dom que não se consegue explicar muito, mas que possui grandes efeitos quando reconhecido em uma comunidade.

Weber tratou da liderança política nesta conferência, não estudando explicitamente as instituições religiosas. Mas, ao tentar explicar o que seria uma liderança carismática, aproximou o profeta da figura do “grande demagogo” (2004, p.56 e 57)⁷. Ora, esses dois tipos de pessoa são eticamente opostos, porque um coloca sua vida

⁷ Bom lembrar que conforme o grande sociólogo alemão, o demagogo “tem sido o líder político típico” dos regimes democráticos (2004, p.67).

pela defesa de uma verdade e o outro coloca seus interesses particulares acima de qualquer verdade. A observação prenuncia a análise feita ao final de sua conferência quando aborda a oposição dos princípios éticos absolutos do Evangelho com a ética casual do mundo político. O modo como caracterizou a divergência é forte:

Também os primeiros cristãos sabiam muito bem que o mundo é governado pelos demônios e quem se dedica à política, ou seja, ao poder e força como um meio, faz **contrato com as potências diabólicas**, e pela sua ação se sabe que não é certo que o bem **só** pode vir do bem e o mal só pode vir do mal, mas que com frequência ocorre o inverso. Quem deixar de perceber isso é, na realidade, um ingênuo em política. (2004, p.85; grifo nosso)

Não se pode dizer que padre Trindade fosse um ingênuo ao participar das arenas da política. Ele possuía quarenta e cinco anos quando se candidatou e, destes, mais de vinte de sacerdócio. Deve ter sido um seminarista ativo, destacando-se por sua inteligência e combatividade, pois mal fora ordenado já escrevia nos jornais seculares defendendo as posições da igreja. Logo tornou-se um homem de confiança do bispo de Goiás, Dom Emanuel, assumindo a secretaria do arcebispado com apenas vinte e nove anos.

Ele era, portanto, acostumado com as tarefas administrativas e já tarimbado com as lides da política. O livro de história eclesiástica que escrevera demonstra esse aspecto (SILVA, 2006). Mas uma coisa é estar na igreja católica e defender publicamente suas posições, outra é estar na gestão da esfera pública, no campo estrito do Estado. Como alertava o velho Weber na conferência supracitada, “quem busca a salvação da alma, sua e dos outros, não deve buscá-la no caminho da política” (2004, p.87).

Padre Trindade discorda e, ao nosso ver, compreendia sua vocação soteriológica como uma só. No início do século XX, o catolicismo romano se aproximava mais da visão weberiana. Desde o *Syllabus* e do Concílio Vaticano I, a relação com o Estado secular era tensa, chegando a haver uma proibição papal acerca da participação

dos católicos nos partidos políticos italianos⁸. Na verdade, a hostilidade era mútua, pois a igreja perdeu no processo de unificação italiana o poder temporal (AUBERT, 1975, p.40). A reaproximação entre a instituição eclesiástica e os governos, bem como a progressiva queda das condenações à democracia liberal, veio basicamente por meio do movimento da Ação Católica⁹. Contudo, deve-se ressaltar, que o âmbito de atuação da organização era voltado para os leigos. Estes, sim, não o clero, é que deveriam lutar para restaurar a ordem cristã na sociedade, inclusive por meio da política.

No fundo, o pensamento hierarquizante permaneceu vigoroso na teologia católica da época, ainda que os governos se autoproclamassem independentes da religião. A igreja se concebia enquanto uma sociedade perfeita, acima da ordem natural e responsável por elevá-la ao projeto sobrenatural divino. Uma referencia da obra *Politica* de Amoroso Lima, presidente da Ação Católica Brasileira na década de Trinta, demonstra tal hierarquia de valores:

Os fatores espirituais, portanto, numa sociedade que não queria repudiar a civilização cristã tradicional que a tenha formado e queira ao mesmo tempo realizar a sua finalidade natural e sobrenatural, estudada por uma concepção integral da vida, - em tal sociedade perfeita dentro da imperfeição natural de todas as coisas humanas, os fatores espirituais não só são incluídos no governo do Estado, não só superam os valores econômicos e políticos, mas ainda governam os demais fatores... (LIMA, 1956, p. 215)

⁸ Para o papa Pio IX era inadmissível a existência da separação entre Igreja e estado, ou seja, um governo que não professava uma religião. Este princípio foi condenado como heresia no parágrafo 55 do Syllabus. Conforme Aubert, “profundamente convencido da coerência entre o elemento religioso, o político e o social, e não percebendo a distinção administrativa das competências do Estado e da Igreja e o divórcio entre a nação e o cristianismo, considerava a separação um sacrilégio” (AUBERT, 1975, p.50). A citação serve para demonstrar o modo de pensar neste combate, no qual os governos seculares também eram eivados de anti-clericalismo e de críticas radicais à estrutura eclesiástica.

⁹ Movimento organizado na Itália aos finais do século XIX para articular o laicato, sob forte influencia do ultramontanismo. O papa Pio XI reorganizou-a em 1922, tornando-se um veículo importante do catolicismo mundial nas décadas que se seguiram. Foi organizada oficialmente no Brasil em 1935

Tal crença de que o espiritual deve ter soberania na vida social e política fazia parte do *catolicismo militante* em que o padre Trindade se formou. Nesta visão, não bastava ser um bom católico, fazer missas e sacramentar as pessoas, era necessário lutar para submeter todos os campos ao reinado de Cristo, devoção que ganha grande importância (QUADROS, 2012). O papa Pio XI lançara a proposta em 1922, em sua encíclica *De Ubi Arcano*, onde escreveu:

Porque Jesus Cristo reina na mente dos indivíduos, com sua doutrina, no coração, com seu amor, na vida de todos com a observância de sua lei e a imitação de seu exemplo. Reina Jesus Cristo na família, quando formou na santidade do casamento [...] o caráter inviolável do santuário onde a autoridade dos pais é modelada sobre a paternidade de Deus [...]; reina na sociedade civil, quando é reverenciada e reconhecida a soberania suprema e universal de Deus, a origem divina e a autoridade da ordem social... ; reina quando se reconhece a Igreja de Jesus Cristo, o lugar que ele mesmo deu na sociedade humana, dando-lhe forma e constituição de sociedade... (Pio XI, 2004, p. 33).

Se formos examinar mais de perto a realidade goiana, não poderemos generalizar. O catolicismo militante nunca foi tão forte no ambiente predominantemente rural de Goiás. Ganhou parcelas da intelectualidade e, principalmente, a liderança clerical. O padre Trindade se identifica com esta concepção internalizada de fé¹⁰, mas de sua ordenação até sua candidatura para deputado passaram-se quase trinta anos. O que teria ocorrido? Por que entrar na arena “demoníaca” e criar problemas até para sua vocação sacerdotal?

¹⁰ Tomamos este conceito de Cândido P. de Camargo Ferreira que, em sua “tipologia do catolicismo brasileiro”, caracteriza a internalização do catolicismo militante por apresentar “um estilo consciente e intencional de vivência religiosa, cujo alcance e repercussões na vida social são procurados e assumidos” (FERREIRA, 1971, p. 23).

Novas articulações

Trabalhar a partir de uma biografia é assumir que muitas questões ficarão sem resposta clara. Não se deve optar pelas causalidades simples e as formas de relação com o contexto histórico são múltiplas. Permanecem sempre indeterminações, como demonstrou Giovani Levi (1996). Importa, então, explorar as mudanças de trajetória ou mesmo as contradições entre as normas, o comportamento esperado socialmente e as possibilidades da livre decisão pessoal. Nosso intuito básico aqui é compreender o que significava para a instituição eclesiástica católica, nos finais dos anos quarenta do século XX, ter um padre como deputado federal. De forma complementar, o prestígio da carreira sacerdotal criava uma rede representacional e de poder na sociedade goiana, sendo importante analisar de que modo o sacerdote soube manipular esses fios. Entre o possível sonho pessoal de uma carreira política e o sentimento de dever a ser cumprido perante Deus e perante a igreja, inserimos a nova militância do Cônego José Trindade.

O interventor Pedro Ludovico Teixeira deixou o exercício do poder executivo no final de 1945, juntamente com a derrocada do Estado Novo. Seu período de governo foi perpassado por tensões com o arcebispo de Goiás. Tratamos destes conflitos em trabalho anterior (QUADROS, 2016) e aqui basta lembrar do problema da construção da catedral na nova capital do Estado como exemplo.

Quando as terras foram adquiridas pelo governo para a construção de Goiânia, o fazendeiro Adelino de Moraes inseriu entre as cláusulas contratuais a doação de duas glebas para a igreja católica. Esse lugar era onde deveria ser erguida a catedral (FLEURY, 2007, p.89). Dom Emanuel realizou a benção da pedra fundamental para aquela construção e no lugar foi edificado um cruz. Até os dias atuais, a praça permanece com o nome de “praça do cruzeiro” porque a igreja nunca fora construída! O arcebispo e o governador, “um chefe espiritual e outro temporal, suportaram-se a duras penas”, escreve Vaz (1997, p.267).

Com a redemocratização do país, o ano de 1946 foi para a reorganização dos partidos políticos, bem como redação da nova constituição. O estado de Goiás passou por diversos governadores nomeados, ocorrendo as eleições no início de 1947. A igreja católica condenou ampla e irrestritamente o candidato José Ludovico, do Partido Social Democrata (PSD), apoiado pelo ex-interventor. O motivo “oficial” era que na aliança formada havia a presença do Partido Comunista Brasileiro (PCB). O texto de Dom Emanuel é incisivo, conclamando todos os católicos e pessoas de bom senso a votarem no candidato da União Democrática Nacional (UDN):

... cumpre-nos o imperioso dever de [...] conclamar os católicos e todos os homens de bom senso verdadeiros patriotas do nosso querido Estado de Goiás, para que prestigiem a candidatura do Dr. Jerônimo Coimbra Bueno, que conosco comunga os ideais católicos, conforme documentos autênticos já divulgados na imprensa, fazendo-o com presteza e energia que o momento está exigindo de nossa parte¹¹.

No campo da política tal tipo de ação não fica sem retorno. O catolicismo viveu, então, ao final da década de quarenta, um regime de “nova cristandade”, como chamou Ronaldo Vaz. Uma prova disso foi o grande Congresso Nacional Eucarístico, ocorrido em 1948 na moderna capital. Na abertura do evento, o governador Coimbra Bueno entregou simbolicamente as chaves do Estado de Goiás à igreja e discursou tratando do

...sentimento religioso de nosso povo, ora congregado aos pés do Grande Altar, que ostenta a idolatrada imagem do Divino Padre Eterno, de Trindade, e em torno do qual nossas almas, de joelhos, dão uma prova solene e eloquente de fé, celebra o jubileu do Apóstolo da Instrução em Goiás, Dom Emanuel Gomes de Oliveira, e oferece um dignificante cumprimento das leis Divinas, a um

¹¹ O texto assinado nominalmente pelo arcebispo foi publicado na primeira página do principal jornal do Estado, *O popular*, em 16 de janeiro de 1947 e amplamente difundido. Apud FERNANDES, C. F. e AQUINO, R. L., (2005, p.99).

mundo convulsionado pela incompreensão dos homens e pela ambição de grupos (apud VAZ, 1997, p.288).

No artigo em que comentava sua derrota eleitoral, referido no início deste trabalho, o padre Trindade escreve com humildade, buscando esclarecer alguns fatos que, em clima de campanha eleitoral, ficam obnubilados pelas rivalidades despertadas. Em meio a sua argumentação, ele escreve ainda no início do texto:

O momento era social e politicamente propício para o catolicismo. Cônego Trindade escreveu sua obra de história eclesiástica para ser lançada nesse congresso, além de ter sido bastante ativo na sua organização. Isso teria projetado seu nome como possível candidato? Mas por que uma candidatura a deputado e não ao poder executivo? O mais curioso é que ele era filiado e fundador do PSD, mantendo relações pessoais com Pedro Ludovico Teixeira desde o movimento revolucionário de 1930¹². Não temos repostas claras, mas em carta do final de 1949, ele comentou ao amigo professor Alfeu que havia sofrido humilhações da UDN (União Democrática Nacional) e que rompera definitivamente com o governador Coimbra Bueno naqueles momentos¹³. Parece-nos que ter vivenciado momentos de força do catolicismo o encorajou ainda mais a militar no campo “convulsionado pela incompreensão dos homens e pela ambição dos grupos”.

¹² Ao contrário de Dom Emanuel, o jovem Fonseca e Silva era um crítico dos grupos que estavam no governo do Estado antes do movimento outubrista de 1930, chegando a ser detido. Antônio C. C. Pinheiro atribui este engajamento à perda, ainda jovem, do pai, assassinado por mando de um coronel (in: SILVA, J. T. da F., 2006, p. XIII).

¹³ Carta ao Professor Alfeu em 12 de dezembro de 1949 (Caixas de Cônego Trindade, num.5 – Acervo do IPEHBC). Antes do congresso eucarístico, ele afirmou em carta a Geraldo Bonfim, juiz na cidade de Orizónia - GO, que havia se afastado da política mas queria retornar como uma dissidência do PSD. Carta ao Sr. Geraldo de Freitas Bonfim, em 14 de abril de 1947 (Caixas Cônego Trindade, num.5 - Acervo do IPEHBC).

Secretário e sectário?

No artigo em que comentava sua derrota eleitoral, referido no início deste trabalho, o padre Trindade escreve com humildade, buscando esclarecer alguns fatos que, em clima de campanha eleitoral, ficam obnubilados pelas rivalidades despertadas. Em meio a sua argumentação, ele escreve ainda no início do texto:

Como padre que esteve sempre ao lado do povo, sabemos pedir auxílios para acudir os necessitados, para ajudar a construir igrejas, ginásios e escolas, para obras de assistência social e, algumas vezes, para entidades recreativas e esportivas. [...] Mas nunca pedimos nada para nós. A nossa formação moral e religiosa não é de um egocentrista¹⁴.

Sua atuação sacerdotal serve de plataforma para a argumentação política, surgindo esse significante de significado aberto que fundamenta a democracia: povo (cf.LACLAU, 2010). Ele concebe a função do político enquanto uma continuidade do que está acostumado a praticar, ou seja, auxiliar as pessoas e contribuir para o desenvolvimento do local onde atua. Existe ainda um elemento impeditivo que caracteriza seu ministério sagrado, explicitando-se a impossibilidade de agir de modo egoísta.

Essa ética pessoal e cristã não convenceu seus opositores. Alfredo Nasser, líder da oposição e da UDN, carrega nas tintas para denunciar que não somente o padre tornado Secretário de Educação atuava somente para benefício de seus correligionários como acusa-o de perseguir os opositores. Ele escreveu no Jornal de Notícias:

Foi nesse momento que o meu amigo Cônego José Trindade surgiu no horizonte, com a batina ao vento e uma foice na mão, ceifando empregos de pobres mocinhas. Sua fúria era apocalíptica e não

¹⁴ Jornal O Anápolis, 12 de novembro de 1950, p.4, “Dominicaes”.

distinguia diplomada de leiga, professora pública de professora particular. Foi ceifando.¹⁵

O autor fizera sua fama dentro do jornalismo, antes de entrar para a carreira política. Note-se que os termos escolhidos para descrever as ações de Trindade são fortes em imagens. Primeiro, a ideia de que o padre surge de repente, de modo inesperado, por não pertencer ao metier. Sua batina estava agitada, desalinhada para um bom sacerdote, que trás um instrumento não eclesiástico em suas mãos: uma foice. Claro que ela pode remeter ao comunismo, pois o grupo do governador Pedro Ludovico foi sempre acusado de conluio com simpatizantes comunistas. Mas o texto fornece outra chave ao referir-se ao apocalipse. Então, a comparação é com o quarto cavaleiro apocalíptico, chamado “morte”, que vem para exterminar (cf. Apoc. 6; 8). As vítimas eram “pobres mocinhas”, que além de remeter à inocência talvez faça ironia com a situação de celibatário.

A resposta veio rápida¹⁶, e não vamos ficar aqui reproduzindo as acusações pessoais deste debate. Ressaltamos somente que a “foice” foi atribuída também ao governo anterior, que exonerou todos os fiscais de renda e todos os diretores de escolas. Na verdade, essa era uma prática corriqueira, já esperada nas sucessões administrativas. No caso do secretário acusado de agir de maneira sectária, essa prática até se tornou oficial, pois existe a Portaria num.03, de 21 de janeiro de 1953, exigindo-se, com a meta de obter uma “perfeita harmonia político-administrativa”, a fidelidade partidária de todos os professores e funcionários contratados¹⁷.

No texto da resposta vê-se ainda ele assumir sua função de padre de maneira explícita:

¹⁵ “A violência não aproveitada”. *Jornal de Notícias*, 12 de outubro de 1952, p.2.

¹⁶ O texto foi escrito no dia seguinte, mas só tivemos acesso a uma cópia datilografada do mesmo, não ao artigo publicado no *Jornal O Anápolis*. Caixas Cônego Trindade, Cartas (1952,1953,1954).

¹⁷ Foi publicada no *Diário Oficial de Goiás* em 30 de janeiro de 1953. Caixa Cônego Trindade, Cartas (1952,1953,1954).

No desenrolar da campanha de 03 de outubro, dei ao povo goiano minha convicção política – não pedi votos e não gastei dinheiro com cédulas. Defendi nossa bandeira, a bandeira do povo, recoberta dos maiores ataques. Em Caldas Novas, em Formosa, em todo o nordeste goiano, em Miracema do Norte, um boletim previamente espalhado dizia ser o sr. Pedro Ludovico um ateu, um comunista. E, nesta altura, eu como padre e como bom brasileiro, convicto de minha responsabilidade, apresentava o argumento de Cristo, o argumento da pergunta, indagando, com o documento na mão, qual era a religião do sr. Altamiro de Moura Pacheco...

De maneira reiterada, Trindade afirma estar com o povo, como é a norma nos regimes políticos contemporâneos, ressaltando fez uma campanha limpa, simples, com poucos recursos. Mas a inserção de sua identidade clerical ocorre quando trata da religião pessoal dos candidatos. Não se esperava de um padre o apoio a alguém considerado “ateu” ou simpático ao comunismo, e que já havia tido conflitos com o a instituição católica nas gestões anteriores. Ele, ao menos nesse texto, não responde as acusações. Prefere silenciar sobre o tema, rebatendo com outra acusação ao candidato da oposição. Contudo, que importa mais nesse confronto, e pretende-se demonstrar, é que era *natural* às pessoas vê-lo como um padre, trata-lo assim e estima-lo, em primeiro lugar, por andar de batina. Se as expectativas sobre a atuação de Trindade cresceram com o cargo político, isso não alterou as representações que envolviam o ministério sacerdotal¹⁸.

As ações políticas são caracterizadas pela distinção básica entre amigos e inimigos, como ensinara Schmitt (2009b, p.27) e o ministro de Deus não foge a este princípio. Então, Trindade procurou aproveitar das relações com as pessoas que fraternalmente lhe apoiavam e da estrutura que lhe dava suporte. A nosso ver, esse foi o aspecto mais interessante de sua gestão na secretaria de educação. Encontramos na correspondência pessoal

¹⁸ Por isso, há cartas para o Secretário de Educação que iniciam com a saudação: “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo”. V.g. Coleção Cônego Trindade, Caixa 03, 1952, avulsos.

estudada uma ampla sobreposição entre a estrutura eclesiástica, clérigos ou leigos, que foram imiscuídos de uma missão educadora. Claro que era uma via de mão dupla e a instituição eclesiástica tirou proveito de seu representante em tão destacada função¹⁹. Não se deve esquecer que o bispo Dom Emanuel era salesiano, com experiências na administração escolar. Tinha nessa causa, inspirando-se em Dom Bosco, uma dedicação especial. Destacam-se os esforços para criar colégios católicos na nova capital de Goiás, buscando suprir a falta de templos. Não foi à toa que sua biógrafa Cordeiro de Menezes chamou-o de “arcebispo da instrução” (MENEZES, 2001)²⁰.

Em 1952, a reunião regular da arquidiocese chegou a aprovar oficialmente um plano para a “melhoria da educação”. Além do reforço dos colégios e escolas católicas, do apoio estatal aos orfanatos dirigidos pela igreja, há a utilização da Rádio Difusora, de propriedade diocesana, para os programas radiofônicos educacionais, na linha do que seria no futuro o Movimento Educacional de Base (MEB). Deve-se apontar o caráter ainda embrionário desta experiência, muito anterior a iniciativa de Dom Eugênio Sales e dos bispos do Nordeste, bem mais conhecida (ADRIANO, 2012, p.55).

Selou-se com a assinatura de um convênio acerca da “colaboração entre a Província Eclesiástica de Goiânia e o Estado de Goiás”, no mesmo ano²¹. Este acordo fala da utilização das estruturas paroquiais para a criação de escolas rurais, o que o padre secretário promoveu na medida do possível. Uma contrapartida lucrativa para a igreja foi a oferta de vagas para “alunos carentes”,

¹⁹ O que vale de favores pessoais às questões institucionais de maior alcance. Por exemplo, em 29 de maio de 1951, o bispo da cidade de Goiás Dom Cândido Penso indicou as professoras para uma escola do município de Aruanã, não deixando de lembrar do clima “anti-clerical” naquela região. Coleção Cônego Trindade, Caixa Cartas 1950-1951.

²⁰ Esse título, na verdade, já aparece no capítulo XLI da obra de Fonseca e Silva (2006, p.447).

²¹ “Sugestões da Arquidiocese de Goiânia para a melhoria da educação. Coleção Cônego Trindade, Caixa 03, 1952.

por meio de bolsas de estudo pagas pelo governo, dentro dos colégios católicos.

As estatísticas são demasiado incompletas para obter uma visão geral dos avanços, ou retrocessos, feitas pela gestão do padre secretário. Os levantamentos feitos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam a existência de 1.153 unidades escolares em Goiás no ano de 1951, sendo registrados 2.137 docentes. Em 1955, quando Trindade foi eleito para o cargo de deputado federal, o número de escolas havia diminuído para 1048 escolas, mas o número de docentes havia aumentado para 2.145²². Ocorreu um replanejamento das unidades educacionais ou o melhor aproveitamento das verbas? Não encontramos isso, mas sim um grande esforço para criar mais. Em carta ao governador, datada de 03 de junho de 1953, ele pedia a criação de mil escolas isoladas, com suporte financeiro do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP), a abertura de 110 vagas para professores no interior e 100 professores específicos para as escolas primárias. Verdade que seus números divergem um pouco, e ele registrava 1352 escolas no Estado²³.

Para atingir a meta de eleger-se deputado, frustrada na primeira tentativa, uma boa gestão seria importante. Mas, curiosamente, quando um amigo acusou-o de agir pensando nas eleições, ele respondeu duramente:

Sou um homem público e pretendo dar minhas energias e meus trabalhos diários ao meu Estado, e dentro desse Estado. Não sou subserviente, nem muito menos turbulador. Conheço de perto os homens e sei admirar suas qualidades. Não me movem ideias imediatas dentro da secretaria que dirijo. Até dezembro próximo devo inaugurar vinte e um grupos escolares criados por mim.

²² Os documentos “Organização didática e números escolares por unidades da federação” (1953) e “Principais resultados no fim do primeiro mês letivo por unidade da federação” (1955) estão disponíveis no site do IBGE (www.seculoxx.ibge.gov.br), consultado em 16 de abril de 2017.

²³ “Carta ao Governador Pedro Ludovico Teixeira” em 3 de junho de 1953, p.2. Coleção Cônego Trindade, Caixa Cartas (1952,1953,1954).

Escolas sociais já atingem o número de sessenta e cinco, começadas e acabadas por mim. Carteiras duplas já passam de seis mil, repartidas com cento e setenta e sete municípios. Os trabalhos da secretaria arrancaram-me dos meus alfarrábios e dos meus amigos.²⁴

A resposta deixa evidenciar um tom eminentemente político. Não apresenta elementos clericais ou uma tentativa de legitimação que invoque a transcendência. Vê-se no texto a utilização incisiva da primeira pessoa, das ações feitas em sua gestão, a retórica combativa, ênfase no sacrifício pessoal causada pela função pública e o benefício da sociedade. Incorporando, portanto, mais os trejeitos tradicionais da política, cuidadoso com os conflitos internos do catolicismo, ainda que sem deixar de desfrutar do prestígio conquistado como ministro do sagrado, lança sua candidatura ao congresso nacional.

Padre e homem público

A votação foi expressiva, com mais de doze mil votos, o que lhe conferiu o posto de quarto deputado federal mais votado (BRASIL, 1958, p.158). Para atingi-la, Trindade buscou de forma bem mais cuidadosa o apoio do episcopado e dos demais clérigos. Mesmo assim, ocorreram problemas de ordem interna à igreja.

Apesar da licença expedida pela arquidiocese de Goiás para a candidatura de seu ex-secretário, o cardeal Jaime Câmara parece ter estranhando esse padre atuando na arquidiocese carioca. A chancelaria do Rio de Janeiro emitiu, então, uma circular alertando do problema e ele recorre ao velho amigo Dom Abel, na época bispo auxiliar em Goiás, para resolver o imbróglio. Sua candidatura já estava oficializada na convenção do Partido; ficaria bem difícil voltar atrás por causa dos compromissos assumidos. Se houvesse uma

²⁴ “Carta do Cônego Trindade ao sr. Arlindo, de Anápolis”, em 28 de outubro de 1952. Coleção Cônego Trindade, Caixa Cartas (1952, 1953, 1954).

interdição à sua campanha, argumenta, toda a arquidiocese de Goiás seria prejudicada e sairia envergonhada²⁵. Requisita, assim, que, pelo intermédio do amigo, o eminente cardeal reconheça suas “responsabilidades de padre e homem público”, apesar de não ser “político profissional”, atuando na política sem paixões e por causa do sacerdócio.²⁶

Mesmo compreendendo-se que pelo código canônico nenhum sacerdote poderia residir em outra diocese sem autorização expressa do prelado local, o problema parece de outra ordem. Trindade ainda não havia sido eleito, nem mudado para a capital federal. Estava no Rio de Janeiro, como tantos outros representantes do Estado, articulando verbas com o Ministério da Educação, tecendo acordos para Goiás e, claro, fortalecendo as alianças para sua vitória. Parece que o veto geral de ter padres ocupando cargos na política, de misturar a lógica partidária com a unidade católica, conduziu o cardeal, talvez outros com ele, a levantar alguns obstáculos ao ministro goiano. Ocorrerão, semelhantemente, problemas com a nunciatura instalada na capital federal²⁷.

No exercício do mandato, o deputado Fonseca e Silva não foi tão diferente de outros representantes goianos, com exceção da veste talar, é claro. Há, por exemplo, vários pronunciamentos feitos acerca da transferência da capital brasileira para o interior, especificamente para Goiás, o que era pleiteado por décadas pelos políticos goianos. Tal transferência era aventada desde a constituinte de 1823, o que fora defendido repetidamente pela

²⁵ Carta a Dom Abel Ribeiro Camelo em 21 de setembro de 1954. Coleção Cônego Trindade, Caixa Eleições 1954, p.1.

²⁶ Idem, p.2.

²⁷ Na carta endereçada a Dom Helvécio, arcebispo de Mariana e irmão do falecido bispo de Goiás, ele comentou em 31 de março de 1957: “Continuo de atalaia com por causa da política desgraçada de um ferrofino na secretaria do núncio Dom Chiarlo. Esse (sic) política me cavou um sulco de revolta sempre crescente em meu íntimo”. Os termos fortes em uma carta dirigida a um bispo não nos deve causar estranheza, pois, desde a época do seminário em Mariana, Trindade fez de Dom Helvécio uma espécie de confessor e tal correspondência seguiu regular por décadas. Coleção Cônego Trindade, Caixa Documentos reunidos, num.1.

bancada goiana, atuando em conjunto nesta causa²⁸. Sua argumentação, além de histórico-legislativa, argumenta pelos fatores climáticos, geográficos, econômicos, sociais, não aparecendo elementos religiosos.

Outra causa importante de seu mandato estava na defesa dos pecuaristas. Fonseca e Silva lutou pelo crédito facilitado, financiamentos, melhoria nas raças criadas, abertura de mais estradas, beneficiado igualmente aos grandes agricultores. Neste quesito, surge um elemento correlato onde a igreja tinha influencia, pois fora durante muitos anos um baluarte na difusão do imaginário anticomunista²⁹. Ao ser debatida, no início de 1956, a anistia para os deputados, ele se colocou absolutamente contrário à anistia geral por causa de Luís Carlos Prestes. Em sua declaração de voto, registrou:

Voto contra toda e qualquer emenda ou projeto que objetive salvar a pessoa do maior incendiário, do maior conturbador da família brasileira, o senhor Luís Carlos Prestes, que trocou o Brasil pela Rússia. [...] O Brasil de nossa interlândia (sic), de norte a sul, não esquece as arbitrariedades, as mortes, as atrocidades cometidas pela célebre Coluna Prestes. [...] O homem que vive da terra é um homem tranquilo. Esta tranquilidade está sendo ameaçada pela ordem dos agentes de Prestes.³⁰

Além do apoio claro aos latifundiários, do medo demonstrado com os movimentos do campo, essa representação comum dos grupos hegemônicos de que a população rural é pacata e simplória está clara no texto. Interessante que exatamente neste momento havia uma mobilização intensa dos camponeses no norte de Goiás, conflitos que resultaram em mortes e em violenta repressão estatal. Nesse movimento, conhecido como Revolta de Trombas e Formoso,

²⁸ Tres discursos de 1956 acerca do tema estão disponíveis no site da Câmara dos deputados (<http://bd.camara.gov.br>).

²⁹ A bibliografia acerca do tema é ampla. Ianko Bett (2015) fez uma síntese dos temas e das abordagens atuais.

³⁰ Declaração de voto em 03 de maio de 1956. Coleção Cônego Trindade, Caixa Cartas 1954, 1955, 1956.

havia lideranças do Partido Comunista Brasileiro no local apoiando as lutas dos trabalhadores rurais. Um importante líder camponês que emergiu do conflito foi José Porfírio (MAIA, 2008, p.170).

Não encontramos, na documentação examinada, um envolvimento maior do deputado Fonseca e Silva com esse movimento, que, por sinal, poderia atrasar os trabalhos de demarcação do novo Distrito Federal. Entretanto, três anos depois José Porfírio escreveu uma carta a ele, colocando-se contra as invasões de terra e afirmando que não apoiava as Ligas Camponesas. Afirma que “nossa religião manda amar a Deus como pai e o próximo como irmão, então senhor Cônego, os católicos devemos (sic.) fazer caridade sem olhar a quem...”³¹. Temos, então, a resposta com a promessa de que o governo estadual, do mesmo partido do deputado, iria apoiar os posseiros, criar escolas e assistência médica na região de Trombas. Lembra-lhe, ainda, a importância de afastar-se do comunismo e do respeito à propriedade privada³².

O tema do anticomunismo está relacionado àquele que mais projetou o padre deputado, no qual ele se colocou como uma voz da igreja. Trata-se do embate em torno do projeto educacional da nação. Quando era secretário em Goiás, houve correspondências com o INEP e com seu diretor, Anísio Teixeira. Este intelectual foi considerado um grande inimigo, o representante do “materialismo” incrustado na educação pública. Quando ele, junto com outros, buscaram reformar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), visando construir uma “escola nova”, Fonseca e Silva levantou sua voz como se clamasse no deserto.

Em Minas Gerais, deu uma longa entrevista ao jornal *Lar Católico*. O título dado já indica seu conteúdo: “Sacerdote e parlamentar condena a equipe materialista que age no Ministério da

³¹ Carta de José Porfírio de Souza ao Cônego Trindade, em 29 de novembro de 1959. Coleção Cônego Trindade, Caixa Documentos reunidos, num.01.

³² Resposta dada em 05 de dezembro de 1959. Coleção Cônego Trindade, Caixa Documentos reunidos, num.01.

Educação”³³. As críticas vão desde supostas perseguições aos educadores católicos até às concepções agnósticas e materialistas que seriam inculcadas na juventude brasileira.

Quase um ano depois, ele surge nas páginas do Jornal *O globo* denunciando as arbitrariedades de Anísio Teixeira³⁴. Mas nesse periódico, de outra natureza, não faz críticas relacionadas à cosmovisão religiosa, nem cita documentos eclesiásticos, como havia feito anteriormente. Prefere focar no mau uso das verbas, na ineficácia de seus projetos educacionais, terminando por acusar Teixeira de acumular cargos com altos salários (além de coordenar o INEP, passou a presidir a recém-criada CAPES). Além disso, o apoio obtido de muitos intelectuais de renome às propostas do educador baiano, acusa o deputado, seria no fundo por causa das verbas que estes recebiam dos órgãos públicos, onde Teixeira possuía grande influência.

Como se vê, José Trindade da Fonseca e Silva sabe se adequar aos espaços onde atua. Faz o jogo de acordo com as regras, assumindo o estilo conveniente a cada local, mesmo que busque manter sua coerência pessoal e enquanto ministro de Deus, o que costumava ressaltar nos embates enfrentados. A análise da documentação demonstra que ele operou com perspicácia os meandros da economia teo-política.

Considerações Finais

O arcebispo de Goiás Dom Emanuel Gomes de Oliveira veio a falecer em maio de 1955. Ele fora o grande incentivador das militâncias de padre Trindade, inserindo-o com destaque em suas ações pastorais desde sua juventude. Mesmo como deputado, e residindo fora de Goiás, acompanhou com muita preocupação a sucessão episcopal. Em suas cartas, dá a entender que desejava a

³³ Lar Católico, Belo Horizonte, 07 de abril de 1957, p.2.

³⁴ “Recebe apoio dos seus assalariados”. Jornal *O globo*, 25 de abril de 1958, p.7.

nomeação do amigo Dom Abel Ribeiro Camelo, que havia sido o primeiro goiano a ser ordenado bispo³⁵. Isso não ocorreu e veio a nomeação do paraibano Dom Fernando Gomes dos Santos.

Por sua situação privilegiada, foi um dos primeiros padres goianos a se encontrar com o novo arcebispo, ainda na Capital Federal. Teve boa impressão, apesar dos temores que possuía, comentados em carta a Dom Helvécio:

Ontem visitei com muita emoção, no mosteiro de São Bento, o senhor Dom Fernando Gomes dos Santos, segundo arcebispo de Goiás, hoje Goiânia, substituto de Dom Emanuel... Perguntou-me se a Arquidiocese tinha carro, se a residência tinha acomodação para uma sua irmã, pelo Seminário, pelos estabelecimentos de ensino e quais estariam sob sua imediata orientação... A tudo respondi com poucas palavras. [...] Achei-o paterno, novo e muito atencioso. Falei-me (sic.) ligeiramente da minha posição. Tive esta resposta: Cônego trindade, tudo é providencial. Continuo entretanto de atalaia...³⁶

Uma nova forma de atuação e um novo projeto eclesial emergiriam em breve. Com o fim do mandato de deputado federal, o sacerdote ainda fora o coordenador político da campanha vitoriosa do governador Mauro Borges, filho do ex-governador Pedro Ludovico Teixeira. Mas adoeceu gravemente em 1960, antes dele tomar posse. Perdeu a mobilidade das pernas, ficou acamado por meses, falecendo em 27 de março de 1962.

³⁵ Em carta ao Dr. Waldyr, de 12 de março de 1957, ele reclama bastante das decisões romanas em relação à Arquidiocese de Goiás, que fora repartida para ser criada a de Goiânia. Em tom amargo, escreve: “Continuo estarrecido com o desenlace das dioceses. Vale o elemento italiano na parte humana da Igreja Católica ‘romana’. Predominou o ódio do tal Mons. Ferrofino. O holocausto desse novo Abel será uma semente para uma nova redenção contra a politichal dos secretários mercadores de Cristo, agarrados nos polpudos cargos da Nunciatura. Dom Abel recebeu santamente mais esta cruz peitoral. Até agora nada do segundo arcebispo de Goiás. Em Belo Horizonte falaram-me em Dom Lustosa... Vamos aguardar a parte humana dessa nova humilhação.” Coleção Cônego Trindade, Caixa Eleições 1954.

³⁶ Carta ao senhor Dom Helvécio, em 31 de março de 1957. Coleção Cônego Trindade, Caixa Documentos reunidos, num.01.

Esta pesquisa surgiu da curiosidade acerca de um suposto anacronismo. Ali estava um padre, com sua batina, exercendo cargos políticos importantes no estado de Goiás, Na década de cinquenta do século passado, isso já não era comum. Em seus textos inexistia algo como uma fomalização da *teologia política*, articulada de modo sistemático a partir da década seguinte, em que pese o ideal moldado pela neocristandade de defender a igreja e santificar os homens. O que mais nos surpreendeu no exame das fontes foi, talvez, o inverso: a habilidade deste sacerdote em incorporar papéis distintos, assumir lugares discursivos com lógicas diferentes, mas sempre com idêntica destreza.

Referências

- ADRIANO, Ione G. *O movimento de educação de base em Goiás e o papel dos intelectuais-monitores (1961-1966)*. Dissertação de Mestrado em Educação. PUC Goiás, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: por uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AUBERT, Roger. *A igreja na sociedade liberal e no mundo moderno* (Nova Historia da Igreja – Vol. V). Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.
- BRASIL. *Dados estatísticos: eleições federais e estaduais realizadas em 1954 e 1955* (vol. 3, parte 2). Publicações do TSE, 1958.
([File:///C:/Users/puc/Downloads/dados_estatisticos_vol3\(parte2\).pdf](File:///C:/Users/puc/Downloads/dados_estatisticos_vol3(parte2).pdf))
- BETT, Ianko. Catolicismo e Cruzada e a sociabilidade anticomunista na década de 60. In: RODRIGUES, C.; ZANOTTO, G.; CALDEIRA, R. (orgs). *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p.233-258.
- FERNANDES, Clever L. e AQUINO, Reginaldo L. *A UDN e o PSD goianos*. Goiânia: Editora Kelps, 2005.
- FERREIRA, Cândido Procópio de C. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: CEBRAP, 1971.

- FLEURY, Nelson R. *Notas Históricas*. Goiânia: Editora da UCG, 2007.
- FONSECA, Alexandre B. *Relações e privilégios: estado, secularização e diversidade religiosa*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- LEFORT, Claude. *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. 5^a Ed. México: Fondo de Cultura, 2010.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p.167-182.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Política*. 4^a ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1956.
- Mauss, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Edusp, 1974. v. 2.
- MENEZES, Áurea Cordeiro de. *Dom Emanuel: o arcebispo da instrução*. Goiânia: Agência Goiana de Cultura Pedro Ludovico, 2001.
- PIO XI. *Documentos de Pio XI*. São Paulo: Paulinas, 2004
- QUADROS, EDUARDO G. DE. Fundamentos do lugar: uma análise da obra de Cônego Trindade. *Sociedade e Cultura*, v. 9, n. 1, jan./jun. 2006, p. 151-159.
- QUADROS, Eduardo G. O teo-político da dominação colonial. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p.32-52, dez. 2009.
- QUADROS, Eduardo G. “Cristo Vence, Reina e Impera”: o catolicismo em uma cidade inventada. *Plura*, vol. 3, n. 2, 2012, p. 82-100.
- QUADROS, Eduardo G. Eu sou o povo: arranjos teo-políticos da governamentabilidade. In: MOREIRA, A. (org.). *A Religião entre o espetáculo e a intimidade*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2014, p.101-112.
- QUADROS, Eduardo G. A desordem missionária: conflitos eclesiais na construção de uma nova capital. In: RODRIGUES, Cândido (org). *Olhares sobre o catolicismo no Centro-oeste, Nordeste e Norte do Brasil*. Cuiabá: Editora da UFMT, 2016.

SÁ, Alexandre F. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Covilhã: Lusosofia Press, 2009 (disponível em www.lusosofia.net/textos).

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2009b.

SILVA, José Trindade da F. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. 2^a ed. Goiânia: Editora da UCG, 2006.

VAZ, Ronaldo. *Da separação igreja-estado à nova cristandade (1891-1955)*.

Dissertação de mestrado em História. Universidade federal de Goiás, 1997.

VON SINER, Rudolf. Estado e religiões – o exemplo da Alemanha. *Civitas*, RS, Vol.14, num.3, 2014, p.467-483.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2004.

Os organizadores

Gizele Zanotto

Mestre e Doutora em História pela UFSC, pós-doutora pela Universidad de Buenos Aires (2014). Atualmente é professora nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo - UPF. Líder da Rede de Pesquisa História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo; (<http://redehistoriaecatolicismo.com.br/>)

Cândido Moreira Rodrigues

Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/SP). Professor Associado - História Contemporânea da UFMT e pós-doutor em História Contemporânea pela Université Bordeaux-Montaigne/France. É um dos líderes da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (<http://redehistoriaecatolicismo.com.br/>)

Renato Amado Peixoto

Mestre em História pela UERJ e Doutor em História pela UFRJ. Professor do Departamento de História da UFRN e do PPGH/UFRN. É um dos líderes da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (<http://redehistoriaecatolicismo.com.br/>)

Rodrigo Coppe Caldeira

Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela UFJF e professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. É um dos líderes da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (<http://redehistoriaecatolicismo.com.br/>)

Os autores

Rodrigo Marcos de Jesus

Rodrigo Marcos de Jesus. Professor Assistente de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT. Foi coordenador da licenciatura em filosofia da UFMT (2012-15) e coordenador de área do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência/PIBID Filosofia (2012-17). Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (2009) e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2006). Atualmente doutorando em educação na Unicamp. Integrante da Rede de pesquisa “História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo” e do grupo SENSO (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Pensamento Filosófico e Ensino de Filosofia) da Unicamp. Tem publicações nas áreas de Filosofia Brasileira; Filosofia da Religião; Filosofia da Educação e Ensino de Filosofia.

Patrícia Carla de Melo Martins

Possui graduação em História pela UNESP-Franca/SP (1995), Mestrado em História Cultural (1998) e Doutorado em História Social (2014), ambos pela UNESP-Franca/SP; Doutorado em Ciências da Religião pela PUC-SP (2006). Realizou estágio de pesquisa doutoral junto ao Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra-PT (2011-2012). Atuou como Secretária Geral da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões) no período de 2015-2016. Pesquisadora associada à rede História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo. Tem experiência como professora na área de Teoria da História e Historiografia em cursos de graduação e pós-graduação *latu sensu*

em História. Tem várias publicações em que verifica a participação dos intelectuais católicos na construção da cultura política brasileira dos séculos XIX e XX. Atualmente pesquisa na área de teoria e historiografia das religiões e atua como professora colaboradora, em regime de dedicação exclusiva, no Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

Martín Omar Castro

Doctor en Historia por la Universidad de Oxford, investigador del CONICET y del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (Facultad de Filosofía Letras, UBA) y profesor de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Egresado de la Universidad Nacional de Mar del Plata, ha sido profesor visitante de los programas de doctorado de la Universidad Torcuato Di Tella y de la Universidad Nacional de Mar del Plata. En 2011 se desempeñó en Inglaterra como investigador visitante en el Latin American Centre (Universidad de Oxford). Su área de investigación es la historia política argentina de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en particular el estudio del catolicismo político.

Marcos Gonçalves

Possui graduação em História pela Universidade Tuiuti do Paraná (2001), graduação em administração pela Faculdade de Ciências Administrativas e Comércio Exterior do Paraná (1987), mestrado em História pela Universidade Federal do Paraná (2004) e doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2009). Desde o ano de 2014 é professor adjunto em regime de dedicação exclusiva da Universidade Federal do Paraná, com lotação no Departamento de História. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil e História da América, atuando, pesquisando e publicando principalmente sobre os seguintes temas e subtemas: pensamento social católico, intelectuais e revistas culturais, hispanismo, autoritarismos políticos e períodos

ditatoriais, com destaques às questões relacionadas aos exílios forçados e/ou diásporas de natureza política e cultural.

Carlos André Silva de Moura

Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade de Pernambuco (UPE). Desenvolve estágio de Pós-doutorado no Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com estágio como Pesquisador Visitante Sênior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS - UL). Doutor em História na UNICAMP, com estágio doutoral como Investigador Visitante Júnior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS - UL), Mestre em História Social da Cultura Regional na Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, graduado em Licenciatura em História na mesma instituição. É professor do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Tem experiência na área de História, com ênfase em História das Religiões, História Contemporânea, História do Portugal Republicano, História do Brasil e História do Brasil República. Atualmente se dedica a pesquisas sobre a História das Religiões, as histórias cruzadas entre intelectuais portugueses e brasileiros durante o movimento de Restauração Católica, as aparições marianas no mundo luso-brasileiro, as relações internacionais entre Brasil e Portugal no início do século XX, os espaços de sociabilidade e o ensino de história. É coordenador do Laboratório de Estudos da História das Religiões (LEHR) e membro da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo. É membro e componente da atual direção (2015 - 2018) do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões (CEHIR).

Eduardo Gusmão de Quadros

Possui a graduação em História pela Universidade Católica do Salvador (1992), o bacharelado em Teologia pelo Instituto Teológico da Bahia (1996) Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1998) e Doutorado em História pela Universidade de Brasília (2005). É professor efetivo da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e da Universidade Estadual de Goiás. Coordenou o curso de graduação em História da PUC-GO em 2009-10 e coordenador do Mestrado em História (2010-13). Membro do Conselho Editorial da Revista Caminhos (Ciências da Religião) e da Revista Mosaico (PUC Goiás). Possui ênfase em História religiosa e Teoria da História, atuando principalmente nos seguintes temas: história e religião, história do cristianismo, Teoria da história e metodologia de pesquisa. Membro do CEHILA, da ABHR e da Rede de Pesquisa em História e Catolicismo.