



# **INTELECTUAIS E MILITÂNCIA CATÓLICA NO BRASIL**

**CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES  
CHRISTIANE JALLES DE PAULA**



**FAPEMAT**

Fundação de Amparo à Pesquisa  
do Estado de Mato Grosso





# INTELECTUAIS E MILITÂNCIA CATÓLICA NO BRASIL

CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES  
CHRISTIANE JALLES DE PAULA



**FAPEMAT**  
Fundação de Amparo à Pesquisa  
do Estado de Mato Grosso



**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE MATO GROSSO**



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias



161 Intelectuais e militância católica no Brasil / Cândido Moreira Rodrigues, Christiane Jalles de Paula, Organizadores. – Cuiabá : EdUFMT, 2012.  
368 p.

**ISBN – 978-85-327-0472-6**

Inclui bibliografia.

1. Intelectuais – Catolicismo. 2. Eclesiásticos e intelectuais. 3. Militância católica.  
4. Catolicismo. I. Rodrigues, Cândido Moreira. Org. II. Paula, Christiane Jalles de, Org.  
III. Título.

CDU – 282:323,329

#### COMPOSIÇÃO DO CONSELHO EDITORIAL DA EDUFMT

##### Presidente

Marinaldo Divino Ribeiro (FAMEVZ)

##### Membros

Aída Couto Dinucci Bezerra (FEN)

Bismarck Duarte Diniz (FD)

Eliana Beatriz Nunes Rondon (FAET)

Francisco Xavier Freire Rodrigues (ICHS)

Janaina Januário da Silva (FAMEVZ)

Marluce Aparecida Souza e Silva (ICHS)

Reni Aparecida Barsaglini (ISC)

Taciana Mirna Sambrano (IE)

Elisabeth Madureira Siqueira (Sociedade)

Ademar de Lima Carvalho (UFMT Rondonópolis)

Marly Augusta Lopes de Magalhães (UFMT Araguaia)

José Serafim Bertoloto (Técnico Administrativo)

Maria Santíssima de Lima (Técnica Administrativa)

Raysa Alana Pinheiro de Moraes (Discente)

##### Supervisão Técnica:

Janaina Januário da Silva

##### Revisão Textual e Normalização:

Dinaura Batista da Silva

##### Capa, Projeto Gráfico e Diagramação:

Idee Arte e Comunicação.



EdUFMT



ABEU  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

##### Editora da Universidade Federal de Mato Grosso

Av. Fernando Corrêa da Costa, nº 2367

Boa Esperança . CEP 78060-900 . Cuiabá-MT

##### Contato:

edufmt@hotmail.com

www.editora.ufmt.br

Fone: (65) 3615-8322 / 3628-8325

**FAPEMAT**

Fundação de Amparo à Pesquisa  
do Estado de Mato Grosso



**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE MATO GROSSO**



## PREFÁCIO

O livro *Intelectuais e Militância Católica* é antes de tudo uma obra construída a muitas mãos, que apesar da diversidade de temas estudados, se interligam por meio de muitos fios. Entre eles destacaria em primeiro plano, a detalhada pesquisa que fundamenta todos os 13 capítulos que analisam a atuação de diversos intelectuais católicos leigos ou religiosos ao longo do século XX no Brasil, com uma grande riqueza de informações e análises. Nesse aspecto, os textos surpreendem ao revelar a força e a penetração do discurso e das práticas católicas no campo social e político do Brasil ao longo do século XX. Um segundo plano, que se apresenta como uma marca diferenciada e significativa nesse livro é o debate que os autores estabelecem com a bibliografia especializada tanto no que se refere à temática enfocada acerca dos diversos matizes do pensamento católico, bem como na relação desta com alguns movimentos, publicações e organizações a que estiveram associados. E um terceiro plano geral que ainda destaque é a constante preocupação dos autores em dimensionarem suas pesquisas numa perspectiva teórica e metodológica, rompendo com a mera narrativa processual, de ideias, pessoas, movimentos e acontecimentos.

No primeiro capítulo Carlos André Silva de Moura desenvolve uma análise acerca da estratégia da Igreja Católica nas primeiras décadas do século XX para alcançar uma efetiva influência no mundo da política. Embora este tenha se constituído num projeto maior da Igreja a partir de Roma, o autor estuda a atuação no Brasil de religiosos católicos e leigos. Sobretudo de Dom Sebastião Leme, Jackson de Figueiredo e Alceu de Amoroso Lima. Sob a liderança e orientação desses intelectuais é que se constituiu o Centro Dom Vital, a revista *A Ordem*, assim como a criação da Liga Eleitoral Católica e a Ação Católica Brasileira. No capítulo seguinte, Guilherme Ramalho Arduini, verticaliza a pesquisa em um dos temas, já historiados por Carlos Moura, ou seja, o Centro Dom Vital.



Ao analisar os intelectuais que atuavam de forma mais efetiva junto ao Centro e a sua revista, especialmente Augusto Frederico Schmidt, Durval de Moraes, Helio Vianna, Jônathas Serrano, Lúcia Miguel Pereira, Prudente de Moraes Neto, San Tiago Dantas, Sobral Pinto, Tasso da Silveira e Alceu do Amoroso Lima, o autor contempla em suas reflexões as fortes disputas internas de poder que terão significativa interferência na unidade do grupo. Ao mesmo tempo critica a maneira generalizante e reducionista como muitas vezes o Centro Dom Vital é apresentado e analisado pela historiografia.

No terceiro capítulo Christiane Jalles de Paula centra seu texto na análise do livro de Jackson de Figueiredo, um dos fundadores da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital. A autora privilegia como objeto de pesquisa o livro de Jackson de Figueiredo *A reação do bom senso: contra o demagogismo e a anarquia militar*. Tomando os textos jornalísticos publicados nesse livro, Christiane Jalles comenta o discurso antiliberal que este desenvolve e ao mesmo tempo como constrói uma concepção de liberdade associada ao conceito de ordem. Christiane Jalles é também a autora do capítulo sobre Gustavo Corção. Como estratégia narrativa e de análise, formula a questão “o que faz com que alguém seja reconhecido como intelectual?” Ao estudar o itinerário intelectual de Gustavo Corção aponta que este inicialmente reconhecido pelo campo católico brasileiro como “grande intelectual”, em razão dos muitos embates com a hierarquia da Igreja e com antigos aliados, especialmente na segunda metade da década de 1960 e na década de 1970, deixou de ser percebido como intelectual político e passou à condição de um intelectual “menor”, um mediador cultural do catolicismo brasileiro na esfera pública. Essa tese da autora será possivelmente considerada bastante polêmica pelos admiradores de Gustavo Corção. Porém, não interfere na importante pesquisa que apresenta nessas poucas páginas acerca da atuação deste junto ao Centro Dom Vital, na Ação Católica Brasileira, na revista *A Ordem* e, sobretudo na sua relação com Alceu de Amoroso Lima e Dom Jaime Camara. E mais tarde a polêmica pública na imprensa do Rio de Janeiro, com Dom Eugênio Sales que certamente o deslegitimou diante da hierarquia católica.

No quarto capítulo Jefferson Rodrigues Barbosa estabelece uma densa análise da influência do Integralismo de Plínio Salgado até nossos dias. Dialo-



ga com filósofos como Antonio Gramsci e Georg Lukács sobre o papel dos intelectuais e da ideologia na construção e definição de projetos políticos. Ao mesmo tempo, o autor estuda amplamente os deslocamentos temáticos, as mudanças e as permanências ideológicas dos integralistas de forma a apresentarem-se sintonizados aos temas da contemporaneidade. No capítulo seguinte, Rodrigo Coppe Caldeira se debruça em uma ampla pesquisa documental para rastrear e cartografar a atuação de um grupo de bispos que se opõe a corrente de propostas inovadoras durante o Concílio Vaticano II, e que se tornou conhecido como *Coetus Internationalis Patrum*. Ao centrar primordialmente sua pesquisa acerca da atuação do bispo de Diamantina, Dom Geraldo de Proença Sigaud, um dos líderes desse grupo, o autor por meio do estudo de suas ideias apresentadas e defendidas naquele conclave, privilegiará especialmente a análise do seu discurso anticomunista.

O sétimo capítulo é de autoria de Gizele Zanotto que desenvolve um estudo sobre a vida e a obra de Plínio Corrêa de Oliveira, amplamente conhecido como fundador da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (SBDTFP ou, simplesmente TFP). Suas análises encontram-se fundamentadas em diversos teóricos, porém mais especialmente nas reflexões de Arno Mayer, o que possibilita que a história deste intelectual e 'ativista' católico seja compreendido a partir de uma perspectiva muito mais ampla e complexa.

O oitavo capítulo de autoria de Cândido Moreira Rodrigues, se apresenta como uma mudança de rota das temáticas e também da orientação política e religiosa dos intelectuais católicos analisados até o sétimo capítulo desse livro. A epígrafe que antecede ao texto, um pequeno fragmento de uma carta enviada em 1964, por Alceu de Amoroso Lima a sua filha Madre Teresa, dizendo da sua descrença sobre a possibilidade da Igreja Católica deixar de submeter-se "ao interesse dos ricos e ao poder dos governos fortes" é de certa forma emblemática do enfoque analítico do capítulo. Cândido Rodrigues estuda a atuação deste intelectual católico no período pós-1964 utilizando como corpus documental básico a correspondência trocada com seus familiares e com presos políticos. Dessa maneira, oferece aos leitores e aos especialistas na historiografia deste período da história do Brasil uma contribuição



significativa para releituras e ressignificações de um regime político e social que tem sido alvo nesses últimos anos de um grande debate público. Sobretudo, em face dos documentos que a Comissão Nacional da Verdade e as Comissões Estaduais têm trazido a público.

No capítulo nove, Bruno Marques Silva apresenta um estudo acerca de Leonardo Boff, a partir de uma síntese de alguns temas estudados em sua dissertação de mestrado *Fé, razão e conflito: a trajetória intelectual de Leonardo Boff*. O autor realiza um amplo levantamento histórico biográfico deste teólogo, ao mesmo tempo em que comenta e analisa suas principais obras. Ao ler este capítulo é possível visualizar um mapa da conflituosa relação de um teólogo com a estrutura hierárquica da Igreja Católica e os impasses e desafios históricos que se colocaram para a própria Igreja Católica nas últimas décadas do século XX.

O capítulo dez tem como título *Epístola a Teófilo: A União Soviética segundo Frei Betto*, de Marcelo Timotheo da Costa. O objetivo primordial do autor é analisar o livro *O Paraíso Perdido: nos bastidores do socialismo*. Nesse livro o religioso estuda os movimentos de esquerda, sobretudo a crise do regime soviético no final da década de 1980, considerando suas experiências de viagem em terras socialistas. A leitura comentada de Marcelo Costa, desse livro de Frei Betto, certamente produzirá em muitos leitores um maior interesse por conhecer e refletir acerca da obra desse dominicano que se mostra um pensador católico, no patamar de um Alceu de Amoroso Lima, amante da liberdade e do livre debate.

O capítulo escrito por Vitale Joaroni Neto privilegia a análise da atuação da Igreja Católica em Mato Grosso nas últimas décadas do século XX. O fio condutor da pesquisa são as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e o debate motivado pela Teologia da Libertação estudada na relação com o amplo, complexo e, sobretudo violento processo de ocupação da terra na Amazônia Legal. Sua pesquisa revela ainda o papel fundamental que tiveram e têm alguns bispos, padres, agentes pastorais e trabalhadores(as), historiando como nesse processo de luta em defesa dos menos favorecidos é que são criados o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT).





No capítulo doze Luciene Aparecida Castravechi e Maria Henriqueta Santos Gomes, ampliam a senda aberta sobre o papel da Igreja Católica em Mato Grosso. Verticalizam a pesquisa sobre a Igreja do Araguaia e a atuação de Dom Pedro Casaldáliga. Por meio de um amplo estudo as autoras historiam os diversos e difíceis momentos vivenciados por esse bispo que se tornou uma referência nacional e mundial de uma prática cristã solidária e política, na defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana.

O capítulo final desse importante livro acerca dos intelectuais católicos e sua militância é de autoria de Dulce Chaves Pandolfi, que traz para esse livro um pouco da trajetória da história de vida e das lutas que Herbert José de Souza (Betinho) abraçou durante sua vida. É sem dúvida bastante emblemática da história dos intelectuais retratados nesse livro, pensar como de uma mesma formação católica se constituam pessoas de visões e ações tão opostas. Sobre-tudo, quando lemos sobre a história daqueles que elegem a causa da liberdade e da cidadania numa busca incessante por uma sociedade mais justa, mais solidária e mais igual. A pesquisadora foi muito feliz na escolha dos trechos de entrevistas e de outros relatos/reflexões de Betinho que revelam um pouco dos princípios e ideias que alicerçaram suas ações e diversas campanhas em defesa de uma cidadania plena.

Em face do exposto, é possível antever que os leitores têm em mãos um livro resultado de um amplo leque de pesquisas, que projetam com muitas informações e análises a significativa atuação de intelectuais católicos no século XX no Brasil. Uma obra que será referência no debate historiográfico e político sobre o papel e a influência do pensamento e dos pensadores católicos na sociedade brasileira do século XX aos dias atuais.

*Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro.*

*Professor titular do Departamento de História da UFPE.*







## APRESENTAÇÃO

Este livro trata, numa perspectiva ampla, de intelectuais do catolicismo brasileiro. Como chamou atenção Jean-François Sirinelli (1996), a noção de intelectual prima pela polissemia e o meio dos intelectuais é caracteristicamente polimorfo. Estes fatores resultam em uma dificuldade inerente de definição da palavra intelectual. Desde logo, portanto, é necessário deixar clara a definição usada pelos organizadores na obra. Aqui, intelectual foi pensado tanto como um “conjunto de sujeitos específicos, considerados como criadores, portadores, transmissores de ideias” (BOBBIO, 1997: 109), como a militância de algumas personagens e de movimentos que também agiram, e agem, enquanto intelectuais.

No caso deste livro, os intelectuais estão inseridos em um espaço de sociabilidade intelectual específico: o campo católico brasileiro. Por este motivo, o livro propõe a repensar tanto as trajetórias como conceitos e militância católicos no Brasil a partir dos anos de 1920 até o presente. O marco inicial é justificado pela importância da figura de d. Sebastião Leme, que, como ressalta a historiografia brasileira, foi ímpar para o desenvolvimento de um campo intelectual efetivamente católico no país. A organização da coletânea também buscou dar conta da multiplicidade de engajamentos no âmbito do catolicismo brasileiro: dos intelectuais e movimentos tradicionalistas aos ligados à Teologia da Libertação, de intelectuais que começaram no meio católico aos que reconverteram suas atuações públicas a partir da entrada no catolicismo, de movimentos que não podem ser enquadrados nem como tradicionalistas nem como transformadores da ordem constituída. Tudo isso explica a principal característica desta coletânea: lançar luz acerca da diversidade de visões e atuações que marcou o catolicismo brasileiro desde 1920, trazendo a riqueza nos posicionamentos e propostas que constituíram, e ainda constituem, o meio intelectual católico no Brasil.



Tendo em vista essas considerações, a expectativa dos organizadores é a de que a presente coletânea contribua de maneira relevante com a reflexão sobre o catolicismo no Brasil, a partir das perguntas inovadoras feitas pelos diversos autores e, principalmente, pelas respostas dadas com argúcia sociológica e com rigor historiográfico.

*Cândido Moreira Rodrigues*

*Christiane Jalles de Paula*





## SUMÁRIO

<b>“Restaurar todas as coisas em Cristo”:</b> Dom Sebastião Leme e os diálogos com os intelectuais durante o movimento de recatolização no Brasil (1916 - 1942)  Carlos André Silva De Moural  .....	15
<b>O Centro D. Vital:</b> estudo de caso de um grupo de intelectuais católicos no Rio de Janeiro entre os anos 1920 e 1940  Guilherme Ramalho Arduini  .....	45
<b>Jackson de Figueiredo</b> e a questão da liberdade  Christiane Jalles De Paula  .....	74
<b>Plínio Salgado</b> , os intelectuais do Sigma e o fundamentalismo cristão integralista pretérito e contemporâneo  Jefferson Rodrigues Barbosa  .....	95
<b>Militância episcopal brasileira na Minoria Conciliar:</b> o Coetus Internationalis Patrum  Rodrigo Coppe Caldeira  .....	128
<b>De “católico-intelectual” a “intelectual-católico”:</b> o itinerário de Gustavo Corção no catolicismo brasileiro  Christiane Jalles De Paula  .....	156
<b>Plínio Corrêa de Oliveira:</b> intelectual da reação, militante do conservadorismo e cruzado da contrarrevolução  Gizele Zanotto  .....	185
<b>O intelectual e seu tempo:</b> obras e correspondências de Alceu Amoroso Lima no período pós-1964  Cândido Moreira Rodrigues  .....	208
<b>Cristão, franciscano e teólogo.</b> Uma análise da trajetória de Leonardo Boff  Bruno Marques Silva  .....	241





<b>Epístola a Teófilo:</b> A União Soviética segundo Frei Betto   Marcelo Timotheo Da Costa  .....	278
<b>Combati o bom combate, terminei a minha carreira, guardei a fé.</b> As muitas experiências católicas em área de fronteira no Mato Grosso a partir de 1970  Vitale Joanoni Neto  .....	298
<b>Dom Pedro Casaldáliga:</b> A Igreja do Araguaia e o novo paradigma de organização  Luciene Aparecida Castravechi e Maria Henriqueta Santos Gomes  .....	322
<b>A trajetória de Betinho:</b> da Ação Católica à Ação da Cidadania   Dulce Chaves Pandolfi  .....	345
<b>Os organizadores</b> .....	362
<b>Os autores</b> .....	363





## “RESTAURAR TODAS AS COISAS EM CRISTO”: Dom Sebastião Leme e os diálogos com os intelectuais du- rante o movimento de recatolização no Brasil (1916-1942)

CARLOS ANDRÉ SILVA DE MOURA<sup>1</sup> |

*No meio intellectual do Brasil, mercê de Deus, flo-  
rescem catholicos sinceros. São intelligencias cultas,  
eruditos professores, apreciados literatos, homens  
de sciencia, escriptores de nomeada e publicistas de  
nota. Em mais de uma província do saber humano,  
os catholicos têm no Brasil o principado. Haja vista  
essa plêiade de intellectuaes que na Capital do paiz  
são verdadeiros baluartes da Igreja.*

(LEME, Dom Sebastião. **Carta Pastoral Saudando a sua Ar-  
chidiocese.** Petrópolis: Typ. Vozes de Petrópolis, 1916. p. 40)

Os debates entre os eclesiásticos e os homens das letras no Brasil da primeira metade do século XX foram de fundamental importância para a legitimação dos movimentos religiosos, sobretudo, as ações que defendiam a recatolização da sociedade. Os diálogos abordaram temáticas sócio-culturais

---

1 Doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

que tinham como propostas a sacralização da política e a politização do clero, colaborando para as afinidades entre o político e o religioso.

O movimento de Restauração Católica agregou eclesiásticos e intelectuais conservadores<sup>2</sup> na busca pela reativação do poder político da Igreja romana, por meio do ensino confessional, da organização de instituições católicas de assistência e de uma imprensa comprometida com as doutrinas eclesiásticas. Os debates sobre a reação dos membros da Igreja Católica à laicização do Estado iniciaram com os Congressos Católicos em Salvador (1900) e no Recife (1902), que visavam à mobilização do clero e de fiéis nas áreas da educação, jornalismo e sindicalismo. As movimentações continuaram com o lançamento do livro *A Situação Atual da Religião no Brasil em 1910*, de autoria do Pe. Desidério Deschand (AZEVEDO, 2006, p. 16). Os eventos foram fundamentais para estruturar os escritos de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, principal articulador do movimento de Restauração Católica, agregando membros das diversas áreas da sociedade.

As ideias de recatolização se fundamentaram com a publicação da *Carta Pastoral Saudando a sua Arquidiocese*, divulgada por Dom Sebastião Leme em 1916, quando o bispo assumiu a Arquidiocese de Olinda<sup>3</sup>. No entanto, os projetos de restauração do poder político da Igreja Católica ganharam força em várias regiões do país a partir de 1922, com a criação do Centro Dom Vital, o fortalecimento das publicações da revista *A Ordem*, a

---

2 As ideias desenvolvidas pelos homens das letras conservadores vêm do movimento intelectual que recusou as propostas iluministas, as ideias defendidas pela Revolução Francesa e o projeto de modernidade. Em suas estruturas políticas se militava contra a democracia, o pensamento de esquerda, a igualdade entre os gêneros e as mudanças na estrutura de governabilidade que atingissem os pilares do tradicionalismo e do autoritarismo. O conservadorismo social se concentrou na defesa da família, dos princípios religiosos, morais e de manutenção das tradições culturais católicas (CANTO-SPERBER, 2000, p. 98).

3 Estamos nos referindo a Arquidiocese de Olinda, pois a circunscrição religiosa só se tornou Arquidiocese de Olinda e Recife em 1917.





reação dos intelectuais conservadores e eclesiásticos à Semana de Arte Moderna e a fundação do Partido Comunista Brasileiro (AZZI, 1994).

Dom Sebastião Leme, com as influências de uma formação romanizada e a experiência de ter ocupado o cargo de bispo auxiliar do Cardeal Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, chegou a Pernambuco para substituir D. Luiz da Silva Britto<sup>4</sup>. Sua formação enquanto religioso contribuiu para levantar questões não apenas sobre a necessidade do aumento do número de católicos ou membros do episcopado brasileiro, mas para criar um debate sobre a orientação de como ser um católico atuante, envolvido com a divulgação da instrução religiosa e que seguisse os mandamentos divinos<sup>5</sup>. Tais questões foram fundamentais para agregar adeptos de vários setores da sociedade no movimento de recatolização, tais como os líderes políticos de direita, os militantes de movimentos de massa e os intelectuais conservadores.

A Restauração Católica foi um movimento que se fortaleceu nos primeiros anos do século XX, liderado pela Sé romana com o objetivo de organizar a reação do clero aos projetos que defendiam a laicização em vários países. Os sistemas de governo laico de algumas nações se efetivaram com as publicações das constituições republicanas, decretos e leis que defendiam a separação entre o Estado e a Igreja, a exemplo do Decreto 119-A de 1890, da Constituição Brasileira de 1891 e da *Lei da Separação entre o Estado e a Igreja em Portugal* de 1911. Tais propostas representaram alguns dos principais alvos de críticas dos líderes da recatolização, que combatiam os textos que defendiam a independência dos dois poderes.

---

4 Dom Sebastião Leme estudou na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, entre os anos de 1897 e 1904, mesmo ano em que se ordenou padre.

5 LEME, Dom Sebastião. **Carta Pastoral Saudando a sua Archidiocese**. Petrópolis: Typ. Vozes de Petrópolis, 1916. p. 06.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Desde os escritos de Leão XIII, as cartas pastorais, as encíclicas e as bulas papais passaram a orientar os religiosos para a sacralização da política e para a mudança de postura dos eclesiásticos em relação aos movimentos sociais, abandonando a posição defensiva da Igreja Católica para ações mais ofensivas. Os documentos destacaram a importância do clero nos debates políticos e demonstraram os “perigos” de uma nação laica. Deste modo, as propostas dos líderes eclesiásticos defendiam a necessidade de “restaurar todas as coisas em Cristo”<sup>6</sup>, pensamento presente nos diversos escritos dos religiosos que apoiavam o projeto de recatolização da sociedade durante a primeira metade do século XX.

Torna-se importante enfatizar que o movimento de recatolização foi essencialmente urbano, presente nas principais capitais do país. Entre as arquidioceses mais influentes, destacaram-se os projetos desenvolvidos no Recife e Olinda<sup>7</sup> e no Rio de Janeiro, lugares onde Dom Sebastião Leme atuou entre 1916 - 1921 e 1921 - 1942, respectivamente. Por seu espaço de ação, os líderes do movimento tiveram a oportunidade de contar com alguns membros dos centros de ensino do país, a exemplo da Faculdade de Direito do Recife, considerada um dos principais espaços acadêmicos onde se debateu as propostas de reativação das relações entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro (MOURA, 2012).

A parceria entre os discursos da Igreja Católica e alguns intelectuais dos centros de estudo e pesquisa do Brasil foi uma das especificidades do movimento de recatolização no país. A colaboração foi importante para inserir as propostas religiosas nos espaços acadêmicos, que eram vistos como lugares de combate à religião. Para isso, os diálogos entre Dom Sebastião Leme, estudantes e professores foram fundamentais para a efetivação de projetos eclesiásticos, a exemplo da Liga Universitária Católica.

---

6 Expressão utilização pelo Papa Leão XIII (1810 – 1903) ao se referir ao movimento recatolizador.

7 Nomenclatura adotada pela Arquidiocese após 1917.



Em sua *Carta Pastoral* de 1916, o bispo fez uma avaliação da situação política, econômica e social do Brasil e destacou as possíveis contribuições da Igreja Católica para sanar tais problemáticas. Para o líder episcopal, os males existentes no país eram resultado da ausência de instrução religiosa, que direcionava a sociedade à falta de amor entre os homens, ao desprezo da autoridade, à luta injusta entre as diversas camadas sociais e à desmedida ambição dos bens da terra<sup>8</sup>.

O conceito de Restauração Católica estava baseado na efetivação de projetos que buscavam a politização do clero, a sacralização da política e das instituições, a formação de uma neocristandade comprometida com a divulgação dos valores religiosos e a reorganização de um Estado com bases cristãs (AZZI, 1994). É importante destacar que os clérigos buscavam restaurar as afinidades político-religiosas existentes em algum momento da História dos países em que atuaram, como por exemplo, as relações entre o Estado e a Igreja durante o Brasil Imperial<sup>9</sup>.

Considerada o documento que trouxe os debates da recatolização para o âmbito nacional e de forma mais efetiva, a *Carta Pastoral* publicada pelo Arcebispo de Olinda traçou os caminhos de atuação dos religiosos e para a elaboração de projetos contra a laicidade. Entre uma das principais sugestões feitas pelos líderes do movimento, estava a participação dos intelectuais nas atividades sócio-culturais desenvolvidas pela Igreja. Para Dom Sebastião Leme, os homens das letras comprometidos com os valores católicos se encontravam em

---

8 LEME, 1916, p. XVI – XVII.

9 É importante destacar que a exemplificação das relações entre o Estado e a Igreja no período imperial brasileiro serve apenas para ilustrar as proximidades entre os dois poderes no período. No entanto, não pode ser utilizado quando nos referimos à atuação efetiva do clero nos debates políticos, principalmente quando comparado ao momento de liderança de Dom Sebastião Leme, que proporcionou um movimento onde o clero se manteve atuante em suas ações.



grande apatia, permitindo, portanto, as atividades dos pensadores de esquerda ou dos intelectuais que defendiam o Estado laico. Para o bispo, os intelectuais:

estudam, é verdade, mas em seus estudos prescindem da Religião, abstraem da sua moral, não cogitam da sua elevação e beleza. Obstinam em não entrar nesse templo incomparável de fé, templo e escola onde brilharam em scintillações faiscantes as mais robustas cerebrações de que se orgulha a humanidade. [...] São *políticos, estadistas e sociólogos* e, comtudo fogem dessa Religião que única póde salvar as nações do universal descalabro das cousas. Cientistas, philosophos, historiadores, juriscultos e sociólogos, todos ignoram a Religião. Que lhes importa o acervo de ennevoadas hypotheses em que é fértil a jactancia de uma meia sciencia?<sup>10</sup>

Para os líderes eclesiásticos, a união entre o conhecimento científico e os debates religiosos oferecia novas temáticas de diálogos entre a sociedade e a Igreja Católica. Por esse motivo, Dom Sebastião Leme chamou atenção para a oportunidade do clero de contar com pensadores de diversas áreas de conhecimento e em vários centros de ensino. No entanto, segundo o religioso, antes de entrarem nas fileiras dos integrantes dos movimentos da Igreja, os intelectuais precisavam despertar para os problemas que o Brasil atravessava e para a sua importante contribuição na busca das soluções. Em seus escritos, pode-se perceber a ênfase dada ao poder da religião para “salvar as nações do universal descalabro das cousas”, por isso a necessidade da reafirmação da fé de todos os envolvidos com as ações recatolizadoras.

Os pensadores elencados por Dom Sebastião Leme nas suas propostas para a formação de um clero sacralizado eram intelectuais de direita, conserva-

---

10 LEME, 1916, p. 28 – 29.



dores das tradições religiosas, nacionalistas e contrários à modernidade do pensamento democrático. Tais indivíduos eram considerados guias das ações da população, utilizando-se da posição social que ocupavam para a legitimidade de seus discursos. Como destacou Edward Said, cada movimento social elabora sua forma de intelectual, responsável por “representar, corporizar, articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude” no lugar de atuação (SAID, 2000, p. 28). Deste modo, os líderes do movimento de Restauração Católica colaboraram para a formação de representações de letrados comprometidos com os projetos da Igreja, com a família e com a ordem social, que fizessem valer as determinações da Sé romana que estavam centradas na sacralização da política.

Nilo Pereira, ao escrever suas memórias sobre a Faculdade de Direito do Recife, observou que os intelectuais no início do século XX eram vistos como a medida de todas as coisas. Homens que, com suas propostas, eram considerados donos do saber e do poder social e que, por isso, eram legitimados em suas ações (PEREIRA, 1983, p. 255). Os intelectuais católicos eram considerados responsáveis pela efetivação de ações na esfera pública e pelo reconhecimento dos adversários sociais específicos, colaborando, deste modo, com as propostas da Igreja.

Para Michel Foucault, os intelectuais necessitam da legitimidade dos seus discursos; suas propostas são ditas a partir da “permissão” dos seus receptores. Por isso, os ouvintes das ideias dos homens das letras têm grande importância para a sua dizibilidade, alinhada ao efeito de sentido decorrente ao momento histórico. De tal modo, é interessante perceber os motivos da erupção dos discursos recatolizadores, pois suas propostas apenas fazem sentido se inseridas em um sistema que permita sua dizibilidade (FOUCAULT, 2005, p. 71).

Chamamos atenção para a posição de Dom Leme, não apenas como um eclesástico atuante no meio religioso, mas também como intelectual circulante nos principais espaços de sociabilidade dos homens das letras no Brasil. Suas proposições para a organização de uma imprensa católica, formação de centros de estudo em diversos níveis de conhecimento e constituição de espaços de sociabilidade para os pensadores conservadores traduzem seus trabalhos como



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

um intelectual católico que pensou diversos projetos a serem executados por membros da Igreja. A forma de atuação do eclesiástico esteve de acordo com as ideias da direita política do início do século XX, com um alto teor de debates sócio-culturais para o período (RÉMOND, 2003, p. 256).

Observamos Dom Sebastião Leme como um intelectual inserido e comprometido com a administração da Igreja Católica no Brasil. Sua movimentação entre os homens das letras e os espaços de sociabilidade que frequentava identifica sua posição enquanto pensador das questões sociais e religiosas das primeiras décadas do século XX. Para essa análise, partimos das observações realizadas por Catarina Nunes, que destaca que os “intelectuais católicos é essa entidade que, desde o interior da Igreja Católica, procede à crítica da mesma e a um pensamento sistematizado sobre ela” (NUNES, 2005, p. 101 – 102).

Em nosso texto, observamos como as propostas de recatolização de Dom Sebastião Leme foram trabalhadas pelos eclesiásticos em parceria com os intelectuais católicos, oferecendo legitimidade às ideias de sacralização da política e da formação de uma neocristandade. Destacamos as atividades realizadas pelo religioso desde quando assumiu a Arquidiocese de Olinda, onde iniciou seus trabalhos na divulgação dos projetos romanos de uma Igreja militante, até suas movimentações para a “nacionalização” do movimento no Rio de Janeiro. Suas ações foram debatidas em vários espaços de sociabilidade, seja nas universidades, nos cafés, nos centros de pesquisa ou na imprensa, possibilitando o compartilhamento das propostas de formação de um Estado cristão.

### **Os debates entre os intelectuais católicos e o Poder Eclesiástico**

Os debates entre os intelectuais e os líderes eclesiásticos durante o movimento de Restauração Católica se voltaram para a formação de projetos que colaborassem com as atividades desenvolvidas pelo clero, organizando espaços que pudessem congregar os homens das letras comprometidos com a sacralização do Estado.





A contribuição dos homens das letras para os movimentos da Igreja Católica no início do século XX não foi uma particularidade do Brasil. Em países como Espanha, França e Portugal, os discursos dos intelectuais também cooperaram com os projetos da Cúria romana. No país lusitano, a *Pastoral Colectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, publicada em 24 de dezembro de 1910, trazia as reivindicações para a participação dos religiosos nas decisões políticas do Estado. O documento deu início à reação católica ao rompimento entre o Estado e a Igreja portuguesa após a implantação do sistema republicano, incentivando a organização de projetos que levaram a concordata entre Portugal e a Cúria romana.

As ações dos movimentos eclesiais nesses países seguiam um modelo orientado pela Sé romana, porém respeitavam suas particularidades locais e a colaboração dos fiéis. O seguimento de ideias conjuntas entre os movimentos facilitou os diálogos entre os intelectuais católicos e promoveu o intercâmbio dos líderes da recatolização. Em meio aos intelectuais do Brasil e de Portugal, os debates sobre a recatolização foram intensos, seja a partir das discussões na imprensa ou após a imigração de religiosos portugueses para as cidades brasileiras devido às perseguições políticas em território luso (HOMEM *et. al.*, 2007, p. 275).

Devemos chamar atenção para algumas especificidades entre os movimentos em Portugal e no Brasil. Com a proclamação da República Portuguesa, em 05 de outubro de 1910, diversas ações foram desenvolvidas para a efetivação da laicização do Estado. A publicação da *Lei da Separação do Estado das Igrejas* esteve entre as mais importantes realizações do sistema republicano para a separação dos dois poderes. Este documento limitou o papel do clero nas decisões políticas e garantiu os direitos de atuação de outros cultos religiosos, uma vez que, após a publicação da lei, o catolicismo perdia o posto de religião oficial em Portugal.

Apesar das normas permitirem a continuidade das práticas religiosas em território ibérico, a *Lei da Separação do Estado das Igrejas* foi vista pela popula-

ção como uma forma de romper com o clero. Devido aos discursos inflamados de alguns defensores do pensamento republicano, eclesiásticos católicos passaram a ser perseguidos por opositores das ideias religiosas; estabelecimentos clericais foram saqueados e símbolos católicos foram depredados como forma de protesto decorrente da crise social portuguesa, uma vez que parte da população identificava a Igreja como culpada.

O anticlericalismo foi uma das principais dificuldades enfrentadas pelo clero português, fato que inibia a divulgação dos projetos para a formação de uma neocrandade. Para Armando Madureira, com a separação dos dois poderes, iniciou-se uma verdadeira “caça as bruxas”, limitando o trabalho de vários eclesiásticos (MADUREIRA, 2004, p. 26). Para a resolução de tais problemáticas, a *Pastoral Colectiva do Episcopado Português* destacou a importância da parceria entre a Igreja Católica e os indivíduos comprometidos com os ensinamentos religiosos. Para os bispos ibéricos:

[...] sempre que as circunstâncias o exigem já não são apenas os Prelados que teem obrigação de vigiar pela integridade da fé, senão que, como diz S. Thomás d’Aquino, - <<cada qual é obrigado a manifestar publicamente a sua fé, quer para instruir e animar os outros fiéis, quer para repellir as impugnações dos adversários.>> - Recuar perante o inimigo e guardar silencio, quando de todos os lados se levantam clamores contra a verdade, é próprio de homem sem carácter ou de quem duvida da verdade de suas crenças. Em qualquer dos casos, tal procedimento é indecoroso e faz injúria a Deus; é inconciliavel com a salvação própria e com de todos; não aproveita senão aos inimigos da fé; por isso que não há nada que dê ouso e fôrça aos maus como a fraqueza dos bons. – Ha quem objective que **Jesus Christo**, protector e defensor da Igreja, não carece de auxilio humano. Não é que lhe faça mingua o podêr (respondemos):



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

é que, por efeito de sua grande bondade, nos quis reservar a nós uma parte de esforço e merecimentos pessoais, para a nós mesmos apropriarmos e applicarmos os fructos da salvação que a sua graça nos adquiriu.<sup>11</sup>

Entre os “eleitos” para a obra divina da recatolização, alguns estudantes da Universidade de Coimbra se destacaram em ações junto ao episcopado. Nomes como António Sardinha e Oliveira Salazar apresentaram importantes contribuições para os intelectuais que colaboraram com o projeto da Igreja Católica, cuja parceria foi possível devido aos escritos do clero português que destacavam a importância da cooperação dos letrados nas ações eclesásticas. Como notamos no fragmento anterior, a participação dos “verdadeiros” católicos no movimento liderado pela Igreja romana era um privilégio, pois estaria contribuindo com as obras divinas.

António Maria de Sousa Sardinha (1887 - 1925) foi um dos principais responsáveis pelos diálogos entre os intelectuais do Movimento Integralista Lusitano e os líderes da Igreja Católica. Os defensores do integralismo enxergavam, no sistema republicano, as causas para as problemáticas sociais portuguesas, defendendo a restauração do sistema monárquico e as relações entre o Estado e a Igreja. Suas ações, em conjunto com os intelectuais Rolão Preto, Luís Almeida Braga e Hipólito Rapozo, contribuíram para a parceria dos movimentos conservadores portugueses com as propostas da Igreja, legitimando os discursos religioso, patriótico e de representação da ordem e da moral católica. (PINTO, 1994, p. 25).

As afinidades entre os movimentos de massa e a Igreja Católica também tinham o objetivo de legitimar o político a partir dos discursos eclesásticos. As propostas da formação de um Estado forte, com bases autoritárias e de

---

11 **Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fieis de Portugal.** Évora: Veritas, 1910. p. 29. Grifos da documentação.



cunho cristão, apresentaram boa recepção entre as camadas populares que reconheciam o valor da Igreja no meio social. No Brasil da primeira metade do século XX, a prática esteve presente com a Ação Integralista Brasileira (A.I.B.) que, em suas fileiras, contou com membros da Igreja romana e com intelectuais militantes do movimento de Restauração Católica. Seu principal exemplo foi o padre Helder Câmara que, em parte da década de 1930, compartilhou suas atividades de religioso com as ações educacionais desenvolvidas nas fileiras da A.I.B. (MOURA, 2012, p. 79).

António de Oliveira Salazar foi outro importante pensador que, oriundo dos movimentos de reação à crise social realizada pelos estudantes da Universidade de Coimbra, contribuiu com a recatolização em Portugal. Suas ações estiveram ligadas aos cargos que ocupou na administração governamental portuguesa que, em muitos casos, voltaram-se para os diálogos com o poder religioso. Foi em sua administração como um dos líderes do governo autoritário lusitano (1926 - 1974) que o Estado português e o Vaticano assinaram a concordata que restabeleceu os diálogos entre os dois poderes, em 07 de maio de 1940<sup>12</sup>.

A concordata entre Portugal e o Vaticano foi o primeiro documento que restaurava a parceria entre o poder político e o religioso no país ibérico após a Proclamação da República. No acordo, foi instituído o reconhecimento do Estado às ações da Igreja e os reparos à instituição devido às perseguições e os saques ao seu patrimônio. Com o documento, o episcopado conseguiu maior liberdade para atuar em diversos setores da sociedade e colocar em prática os projetos educacionais, de assistência social e de catequese<sup>13</sup>.

Em terras brasileiras, mesmo com a laicização do Estado, a Igreja e o sistema político mantiveram relações amistosas que resultaram em algumas coope-

---

12 Portugal e a Santa Sé. **Concordata e Acôrdo Missionário de 7 de Maio de 1940.** Lisboa: Edição do Secretariado da Propaganda Nacional, MCMXLIII.

13 Cf. Portugal e a Santa Sé, MCMXLIII.



rações, como o combate aos inimigos em comum, a exemplo do pensamento de esquerda e da modernidade democrática. Outras realizações materializaram a parceria entre os dois poderes durante a década de 1930, tais como a inauguração do Cristo Redentor, a coroação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como padroeira do Brasil e o “atendimento” a algumas reivindicações do clero na Constituição de 1934. Dentre essas reivindicações, destacaram-se o reconhecimento do documento em nome de Deus, a indissolubilidade do casamento, a assistência religiosa às escolas públicas e a efetivação das ações sociais (MOURA, 2012).

Tais projetos foram fundamentais para manter o episcopado brasileiro junto à cúpula do sistema político. Mesmo sem participação legal nas decisões governamentais, o clero ainda exercia grande influência na política nacional, fato que refletia o reconhecimento das tradições eclesiais de parte da população (LARA, 1988). As parcerias entre o poder político e o eclesial no Brasil contaram com a intervenção direta de Dom Sebastião Leme devido a sua circulação no meio governamental brasileiro, demonstrando o papel da Igreja Católica para a manutenção da ordem e o seu comprometimento em efetivar os projetos eclesiais.

Os exemplos das relações amistosas entre a Igreja e o Estado no Brasil foram vistos como uma possibilidade a se seguir para a sacralização da política em Portugal. Para os líderes portugueses, as afinidades entre o político e o religioso no Brasil deveriam servir de exemplo para os seus governantes, pois colaboraria com a manutenção da ordem nacional e combateria a crise social na Europa, refletida na falta de emprego, nos conflitos bélicos e nas epidemias que atingiam, principalmente, as camadas pobres.

A movimentação de Dom Sebastião Leme nos setores governamentais, o reconhecimento do Estado a suas ações de combate à desordem e a capacidade do religioso de organizar um grupo de intelectuais voltados para a recatolização foram atitudes admiradas por eclesiais de países com fortes correntes anticlericais. As atividades do religioso brasileiro serviram como

exemplo para muitos projetos diocesanos, tais como a organização das cruzadas religiosas, a formação dos núcleos de Ação Católica e a aprovação de projetos eclesiais em um país com considerável crescimento de adeptos de outras práticas religiosas<sup>14</sup>.

No entanto, intelectuais republicanos portugueses acreditavam que, ao seguir o formato de parceria entre o Estado e a Igreja adotado no Brasil, abrir-se-iam as possibilidades para a constituição de um Estado religioso dentro de uma divisão política laica (MATTOSO, 1993, p. 409). Para os líderes republicanos, as relações entre os dois poderes limitariam as decisões governamentais, já que envolviam questões de financiamento das atividades religiosas e doutrinamento da população para uma visão contrária ao pensamento moderno.

O intercâmbio entre os intelectuais lusitanos e brasileiros durante a Restauração Católica contribuiu para a formação dos discursos do movimento nos dois países. As propostas elaboradas pelos pensadores eram utilizadas no doutrinamento para a formação da neocristandade e o combate ao pensamento de esquerda, ações comuns nos dois espaços de atuação. Em Pernambuco, o jornal *Fronteiras* foi o principal espaço de divulgação dos diálogos transoceânicos, destacando os debates para a efetivação dos projetos da Igreja Católica com a participação dos intelectuais do Brasil e de Portugal.

Percebemos que, em alguns artigos do periódico, parte das temáticas trabalhadas pelos pensadores portugueses apresentava uma interdiscursividade<sup>15</sup> com as propostas brasileiras. Tal questão pode ser observada nas discus-

---

14 Durante as primeiras décadas do século XX, muitos jornais protestantes / evangélicos, a exemplo de *O Escudo*, *O Expositor Cristão* e *O Pharol*, demonstraram a insatisfação dos religiosos com o governo brasileiro pela aprovação de projetos que beneficiavam os membros da Igreja Católica. Suas principais reivindicações se concentravam na manutenção do Estado laico, que garantisse a atuação de seus grupos e a execução de atividades sociais que contribuíssem com a divulgação dos seus ensinamentos.

15 Interdiscursividade é a formação de um segundo discurso a partir de um primeiro, respeitando suas particularidades de lugar e momento histórico (MAINGUENEAU, 2008, p. 39).



sões sobre a literatura em edições de jornais e produções acadêmicas que, para os letrados defensores das ideias católicas, deveriam ser controladas devido aos riscos de divulgação por manifestantes da esquerda. Na publicação de *Fronteiras* de agosto de 1938, Augusto Costa destacou que, em Portugal, muitas publicações serviam aos comunistas, por isso tornava-se necessário um controle do intercâmbio cultural entre os países para que as “doutrinas estranhas” não “invadam as nações”. Nesse debate, foi destacado que os intelectuais no Brasil “precisam de conhecer escritores nacionalistas portugueses e não ‘bolchevistas por dandismo intelectual’”<sup>16</sup>.

As discussões entre pensadores lusitanos e brasileiros colaboraram com a formação de práticas religiosas no Brasil, a exemplo do desenvolvimento do culto a Nossa Senhora de Fátima durante as décadas de 1920 e 1930. Com a imigração portuguesa de trabalhadores, religiosos ou intelectuais ao Brasil, algumas formas de devoções católicas lusitanas passaram a fazer parte do cotidiano brasileiro, colaborando com as práticas católicas no país. As novas formas de religiosidade foram bem utilizadas por Dom Sebastião Leme e seus colaboradores, uma vez que os cultos aproximavam a Igreja Católica dos seus devotos e contribuíam com o debate nas camadas populares.

O culto a Nossa Senhora de Fátima em Portugal foi uma obra dos intelectuais católicos, que construíram uma imagem religiosa protetora dos portugueses em um momento de crise social, guerras e debates sobre a posição da Igreja no cenário político. Com a aparição da “santa” às crianças Lúcia, Jacinta e Francisco, em 13 de maio de 1917, os homens das letras e eclesiásticos portugueses perceberam uma oportunidade de unir o país e os adeptos do catolicismo em torno de uma causa única, a implementação da ordem social (MATTOSO, 1993, p. 560).

---

16 COSTA, Augusto da. Intercambio Luso-Brasileiro. **Fronteiras**, Recife, p. 03, ago. 1938. (Grifos da documentação)



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

As possibilidades das ações de Nossa Senhora de Fátima não ficaram resumidas a Portugal, uma vez que, na Europa, suas atribuições eram responsáveis por trazer a paz a um território em guerra. No Continente americano, o culto à “santa” se fortaleceu a partir da década de 1930, com a representação do seu poder contra as ideias do comunismo, pois suas aparições também traziam mensagens de resistência às doutrinas contrárias ao catolicismo (MOURA *et. al.*, 2011, p. 20).

Em 08 de setembro de 1935, foi inaugurada na cidade de Recife a primeira igreja dedicada a Nossa Senhora de Fátima fora de Portugal. Suas instalações foram erguidas no terreno pertencente aos membros da Companhia de Jesus, onde estava localizado o Colégio Nóbrega dos Jesuítas, local de circulação dos intelectuais e de reunião dos integrantes da Congregação Mariana, que debatiam temáticas sobre o movimento religioso no país. A organização do espaço foi importante para alargar os debates da recatolização em Portugal e no Brasil, uma vez que utilizava-se um importante símbolo do catolicismo nos dois espaços.

Em terras Brasileiras, Nossa Senhora de Fátima foi vista como a “santa” combatente ao comunismo e à desordem das doutrinas de esquerda que, em 1935, atuaram de forma efetiva no país. Nesse instante, observamos a imagem da representante católica sendo elaborada por intelectuais e religiosos das fileiras do movimento de recatolização no Brasil, objetivando relações de âmbito político e religioso. Lembramos que o combate às ideias de esquerda também era uma prática do governo de Getúlio Vargas, que apoiou a nova prática eclesíastica no país em parceria direta com Dom Sebastião Leme. A “cooperação” entre o bispo e o presidente tornou-se um dos elos entre o poder político e o eclesíástico, o que diminuiu os efeitos da separação dos dois setores em 1890.

Percebemos que a construção do culto a Nossa Senhora de Fátima, combatente à desordem social e ao comunismo, foi uma inserção de uma nova prática na ortodoxia católica. Diferente de uma visão tradicional que classifica algumas ações eclesíásticas como um catolicismo popular, Nicola Gasbarro



considera tais inserções como ortopráticas, ou seja, regras rituais ou ações da vida social introduzidas às práticas da Igreja, sejam elas elaboradas pela população ou por intelectuais. As ortopráticas estão voltadas para a formação “histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais” (GASBARRO, 2006, p. 67 – 109).

Os debates entre os intelectuais do mundo luso-brasileiro e a inserção de práticas culturais nas formas de culto da Igreja no Brasil contribuíram com as ações do movimento de Restauração Católica. Para isso, Dom Sebastião Leme organizou um grupo de intelectuais que oferecesse respaldo para o desenvolvimento das atividades e contribuísse com a formação de espaços que congregassem os projetos da intelectualidade comprometida com os valores do catolicismo. Entre as principais ações, estava a organização da revista *A Ordem*, a fundação do Centro Dom Vital, a elaboração de um projeto nacional para a Liga Eleitoral Católica e a Ação Católica Brasileira. As instituições contribuíram com a sociabilidade dos homens das letras, que passaram a apresentar suas ideias em ambientes institucionalizados a fim de agregar os valores sociais.

Os espaços de sociabilidade foram fundamentais para os intelectuais das primeiras décadas do século XX, pois colaboraram para o reconhecimento dos seus pares e legitimaram suas ações como homens das letras comprometidos com causas e valores semelhantes (PÉCAUT, 1990). Os redutos de sociabilidade organizados por Dom Sebastião Leme contribuíram para o engajamento dos intelectuais católicos, incentivando as produções que colaboravam com as atividades da Igreja romana. A atuação dos intelectuais em movimentos sociais foi uma das características dos pensadores da primeira metade do século XX, não sendo diferente para os conservadores e colaboradores do pensamento da Igreja Católica (MICELI, 2001, p. 104).

A revista *A Ordem* foi idealizada por Jackson de Figueiredo em 1921, com a colaboração direta de Dom Sebastião Leme. Sua proposta se fundamentava na organização de um espaço onde os intelectuais católicos pudessem apresentar suas ideias sobre o momento sócio-político, destacando os meios



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

que poderiam ser utilizados pelos letrados, religiosos, governantes e fiéis que defendiam a recatolização da sociedade. A nomenclatura do período traduz seu objetivo, de ordenar a sociedade nos pilares do catolicismo, doutrinando novos intelectuais para a causa da Igreja Católica.

As influências teóricas da revista estiveram fundamentadas nos pensadores contrários à modernidade e em defensores de ações religiosas como solução para os problemas sociais, uma vez que, na visão dos líderes católicos, a origem da crise brasileira era a falta de instrução religiosa. Cândido Moreira Rodrigues destacou tais influências, observando as propostas de pensadores como Henri-Louis Bergson e Jacques Maritain entre os escritos dos colaboradores do periódico. Na obra, podemos perceber que os textos publicados na “revista dos intelectuais católicos” foram fundamentais para definir as ações eclesiais no Brasil das primeiras décadas do século XX como um projeto militante do pensamento conservador (RODRIGUES, 2005).

Até 1928, o periódico contou com a direção de Jackson de Figueiredo, que teve a liderança interrompida devido a sua morte<sup>17</sup>. Durante a sua administração, as matérias da revista podem ser caracterizadas essencialmente como políticas, estabelecendo uma disposição ao autoritarismo. Com o falecimento do coordenador d’A *Ordem* e do Centro Dom Vital, Alceu Amoroso Lima foi o mais indicado para assumir o cargo. Discípulo de Jackson de Figueiredo e admirado por muitos do meio intelectual brasileiro, converteu-se ao catolicismo pela influência do ex-diretor. Entre suas ações à frente da revista, o periódico se voltou às questões culturais, porém não abandonou os princípios defendidos na “era Jackson de Figueiredo”.

As propostas d’A *Ordem* chegaram aos leitores como verdades a serem seguidas por aqueles que estivessem engajados na reestruturação social da nação. Para Michel Foucault, “a ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas

---

17 Jackson de Figueiredo faleceu em 04 de novembro de 1928, vítima de afogamento na Barra da Tijuca no Rio de Janeiro.



de poder que a produzem e apoiam e a efeitos de poder que ela induz e que reproduzem” (FOUCAULT, 2005, p. 14). Esses escritos influenciaram muitos letrados católicos e da direita política. Por tal motivo, os editores destacavam a importância dos discursos doutrinadores para a normatização do comportamento social.

Com objetivo de combater as doutrinas contrárias à Igreja e propagar o projeto recatizador entrelaçado ao momento político, o periódico foi considerado o porta voz dos intelectuais empenhados em restabelecer o poder do clero nas decisões do Estado nacional. Para Cândido Moreira Rodrigues, os letrados observaram em suas laudas o espaço fecundo para a proposição dos valores religiosos, tornando o periódico lugar de fala dos indivíduos preocupados em sanar as crises vivenciadas por parte da população (RODRIGUES, 2005, p. 123).

Nas edições publicadas pela revista entre as décadas de 1920 e 1930, percebe-se a constante condenação do pensamento de esquerda, fato comum entre os religiosos e intelectuais conservadores. O combate às ideias socialistas e liberais era o foco das questões políticas, seguindo para análises do mundo espiritual, cultural, e apontando a doutrina como um “mal vermelho” entre as famílias. Para Alexandre José Gonçalves, durante a década de 1940, os escritos do periódico iniciam um distanciamento dos debates autoritários e passam a se aproximar das ideias da democracia e seus valores, influenciado principalmente pelo pensamento do filósofo Jacques Maritain (COSTA, 2010).

Em vários artigos, Alceu Amoroso Lima destacou a importância da censura às doutrinas antagonistas aos valores da Igreja. O pensador se utilizou dos ensinamentos eclesiais para informar os “perigos” das doutrinas que caminhavam “contrárias às vontades de Cristo”.

Em suas práticas discursivas, os intelectuais relembavam a Idade Média, convocando os leitores a uma “cruzada santa” contra o comunismo e de valorização cristã. Aqueles que estivessem vigilantes à escalada da esquerda eram considerados responsáveis pelo futuro nacional, colaboradores com a





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

manutenção da fé e da família, pilares fundamentais para o nacionalismo, na opinião dos membros da Igreja. Segundo Alceu Amoroso Lima, era necessário “enfrentar o comunismo como uma negação integral do Christo e da Igreja e não como um phenomeno social passageiro, que affecta apenas os nossos interesses materiaes ou as nossas posições sociaes”. O pensador continuou afirmando que:

Seu perigo é infinitamente mais profundo, justamente porque actúa muito mais remotas. E reveste-se, por vezes, da apparencia da justiça, do êxito e do progresso. Só se nos collocarmos no terreno dos princípios é que poderemos enfrentar friamente essa ideologia revolucionaria, que canalizou para si todas as pequenas ou grandes corrente anti-christãs e anti-espirituaes que a humanidade tem deixado proliferar em seu seio, durante toda a sua accidentada carreira<sup>18</sup>.

Para Alceu Amoroso Lima, o comunismo não deveria ser encarado apenas como uma doutrina política contrária aos valores da Igreja, mas como um projeto com o objetivo de desarticular as nações. Por isso, a vigilância era fundamental para que os fiéis e os não católicos não se acomodassem com as propostas da esquerda, “que trabalhava em silêncio para a destruição do Brasil”.

Outro espaço importante, pensado por Dom Sebastião Leme em parceria com os intelectuais, foi o Centro Dom Vital. Criado em 1922, o Centro esteve ligado à revista dos intelectuais católicos, que realizava a divulgação das atividades da instituição de acordo com seu posicionamento teórico e de militância com os valores da Igreja romana. A função do Centro era disponibilizar um ambiente de debates de interesse da Igreja Católica, liderados por eclesiásticos

---

18 LIMA, Alceu Amoroso. Em face do Comunismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 346, abr. – ago. 1936.





e homens das letras das principais cidades do país. Suas atividades se dividiam entre palestras, formação de religiosos, organização de um espaço onde fosse possível encontrar publicações religiosas para a sociabilidade entre intelectuais católicos e realização de retiros para orientação espiritual, dentre outras atividades desenvolvidas em diversas cidades do Brasil.

Assim como a revista *A Ordem*, que apresentou uma mudança na orientação teórica com a troca de seus líderes, o Centro Dom Vital também sofreu modificações com a substituição da direção de Jackson de Figueiredo por Alceu Amoroso Lima. No entanto, deve-se destacar que alguns integrantes da instituição eram contrários a tais modificações nos discursos do grupo, permanecendo, portanto, com uma posição política conservadora (AZZI, 2003, p. 09, 13).

Mesmo com uma participação efetiva da intelectualidade nos projetos desenvolvidos por Dom Sebastião Leme durante a primeira metade do século XX, a Igreja Católica também mantinha o interesse de inserir fiéis leigos nas ações do movimento de recatolização. Essa inserção foi elaborada de duas formas principais: envolver os fiéis na execução de atividades em comunidade com colaboração dos líderes do movimento ou atendê-los por meio dos projetos de assistência desenvolvidos pelo clero romano.

A Liga Eleitoral Católica e a Ação Católica Brasileira foram as instituições que estabeleceram maior proximidade com os fiéis. Suas ações prezavam pela organização dos discursos para a formação da neocrisandade, destacando a importância das relações do político com o religioso. A parceria entre Dom Sebastião Leme e Alceu Amoroso Lima foi fundamental para ambas as instituições, uma vez que as atividades seriam lideradas por homens das letras que conseguiriam não apenas conglomerar fiéis católicos, mas também atrair parte da população que se mantinha afastada da Igreja.

As atividades desenvolvidas na Liga Eleitoral Católica e na Ação Católica Brasileira também faziam parte dos projetos de Ação Social Católica organizados por Dom Sebastião Leme. Dentre elas, destacam-se o letramento de jovens e adultos, a assistência médica e familiar oferecidas pelas cruzadas femininas e os



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

curso profissionalizantes ministrados nas escolas católicas. As realizações sociais eram importantes instrumentos para restabelecer a presença da Igreja em meio à sociedade. No entanto, para a manutenção das atividades de assistência à população, era necessária a colaboração não somente de religiosos e intelectuais, mas de católicos com boas condições financeiras (AZZI, 2008, p. 253).

Mediante a atuação próxima entre o poder religioso e o sistema político brasileiro, Dom Sebastião Leme estruturou seus projetos para o fortalecimento da eucaristia entre os fiéis da Igreja Católica. A atuação do religioso foi reconhecida por diversos setores, destacando-se na militância os projetos da Igreja romana, que contribuíram para a formação de um Estado forte, contra as intervenções das propostas da esquerda e laicização do Estado. Em comemoração ao jubileu do Bispo, a revista *Para o Alto* destacou a atuação do eclesiástico no cenário político-religioso do Brasil. Na reportagem, foi destacado que suas ações foram fundamentais para a unidade da Igreja, em um projeto de âmbito nacional que buscava restaurar os valores que estavam sendo perdidos pela população. No artigo, foram demonstradas as ações do religioso em Pernambuco e suas contribuições para o “despertar” dos católicos desde suas atividades em Olinda e no Recife, sendo considerado o bispo responsável pela retomada do sentido da eucaristia. No texto foi enfatizado que:

A Carta Pastoral de Dom Leme saudando a diocese, não era, apenas, a palavra amiga do pastor que fala às suas ovelhas: era mais alguma coisa, era o reflexo de sua alma eminentemente sacerdotal de pae e medico, ascultando essa sociedade brasileira decadente em suas mais santas tradições, era, enfim a revelação de um desejo heróico de levantar um povo, amado mais do que a propria vida, às sublimes ascensões de uma Fé plenamente vivida... E desde logo o povo agradeceu a Providencia Divina que assim lhe presenteava com uma jóia de valor inestimável. Dom Sebastião Leme fôra o que Pernambuco necessitava naquele



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

momento – Um clarim – Um despertador de energias adormecidas. Trazendo o coração cheio do infinito, e sabendo, como todas as almas grandes, tudo compartilhar e tudo compreender, ele derramou, desde logo, sobre esse povo, que sofria ainda a saudade de amado e santo Bispo, o carinho confortável de sua palavra magnífica. [...] Dom Leme compreendia bem o povo que dirigia. Sentia que para fazê-lo vibrar bastaria ensinar-lhe a amar o que ele amava; tornou-se então, ou melhor, revelou-se o <<Bispo da Eucaristia... Em torno de Jesus Sacramento fez o redil das suas ovelhas como no seu ardente amor pela Eucaristia fizera a razão da sua vida...>> A procissão Eucarística em Pernambuco foi a sumula do seu programa. Essa apoteose imprevista sob os céus do Brasil, vinha marcar para o grande Bispo o lugar de destaque que no coração dos pernambucanos acabava de conquistar para sempre... Levando triunfalmente Jesus Hostia ao coração de seu povo, ele atraía o povo ao Coração de Jesus. Era já o laçar da primeira semente de uma Ação Católica que só mais tarde viria a aparecer. O <<Bispo da Eucaristia>> não podia ser mais esquecido...<sup>19</sup>

Os projetos de uma Igreja Católica militante continuaram na capital federal, com ações que colaboraram para uma concepção nacional de recatolização. Em suas propostas, o bispo enfatizou a necessidade do fortalecimento da eucaristia entre os fiéis, com estima aos valores religiosos, à tradição e à religiosidade católica. Quando chegou ao Recife, Dom Leme foi considerado o porta voz da politização do clero que enxergava, na parceria com os intelectuais, o melhor caminho para a sacralização da política e formação de um país cristão. No Rio de Janeiro, o eclesiástico observou a oportunidade de manter

---

19 O Bispo da Eucaristia. **Para o Alto**, Recife, p. 03, jun. 1936.

um diálogo mais próximo com o poder político, podendo atuar em algumas das principais decisões do Estado na primeira metade do século XX.

Com a transferência do bispo de Olinda e Recife para o Rio de Janeiro em 1921, a imprensa elencou os projetos desenvolvidos pelo religioso em Pernambuco. Entre as ações no meio educacional, destacou-se que o bispo “melhorou as condições do Collegio Archidiocesano, fazendo-o passar a pertencer todo à Archidiocese, completando seu corpo docente, equilibrando rendimentos e despesas. Fez voltar para aqui a Companhia de Jesus, para abrir o Collegio Nobrega, de primeira ordem” – promovendo maior diálogo entre os letrados em Portugal e no Brasil – “patrocinou os jovens estudantes dos cursos superiores criando o Pensionato Academico e o orientando sempre; realçou e aplaudiu sempre as festas collegiaes, em cada fim de anno; serviu muito á Liga contra o analphabetismo” – utilizada nas ações de assistência social da Igreja – “por prestigio seu foi creado, nos Collegios Nobrega e Gymnasio do Recife, um Curso Commercial; no Collegio S. José, na Soledade, para moças, um Curso Commercial; no Collegio Eucharistico, um Internato para as Normalistas da Escola Oficial; foram fundados dois Externatos, uma para meninas, pelas Damas de Ponte Uchôa; outro, para meninos, pelos Irmãos Maristas”<sup>20</sup>.

Estas ações foram importantes para fundamentar os debates educacionais, com movimentações nas instituições que garantiam o ensino religioso católico. As propostas também buscavam combater as escolas laicas e confessionais protestantes<sup>21</sup> que se instalavam em diversas regiões do Brasil desde o início do século XX. As atividades da Igreja Católica também tinham o objetivo de arquivar os discursos de outras práticas religiosas que cresciam no país, tais como o espiritismo, o protestantismo e os cultos afro-brasileiros. De tal modo,

---

20 PE.L. A ação de D. Sebastião Leme em Pernambuco. **Mez do Clero**, Recife, p. 286 – 288, set. 1920.

21 Estamos utilizando a nomenclatura de protestantes para os grupos oriundos da Reforma Protestante, seus desdobramentos e os chamados evangélicos.



a educação foi um dos instrumentos utilizados para doutrinar jovens e adultos, com orientações baseadas nos dogmas da Igreja romana.

Nas questões religiosas, em Pernambuco, Dom Sebastião Leme cumpriu com as propostas apresentadas em sua *Carta Pastoral*. Percebemos no fragmento a seguir que, nas ações do Bispo, os projetos religiosos estavam de acordo com as ações político-sociais, inserindo o discurso do clero em espaços de tendências laicas. Como dirigente da Arquidiocese de Olinda e Recife, Dom Leme:

Fundou o Curso Superior de Religião para adultos de ambos os sexos, confiando-o á erudição de um digno sacerdote; creou o Conselho Central da Doutrina Christã, para unificar e dirigir o ensino basilar do Catecismo, em todo o Arcebispado; procurou sempre nas sessões bi-mensaes da Confederação Catholica, trazer por si, ou por sacerdotes competentes muitos conhecimentos novos e precisos a todos os fieis, verificando-se o mesmo nas Missões quaresmaes; introduziu em todos os collegios da capital, sob a direção de sacerdotes seculares, o ensino methodico do Catecismo e um curso superior e pratico de Religião, pondo á frente, sacerdotes dedicados a esta tarefa salvifica. Refulgiu nos lempejos de gênio, através dos revérberos da oratória<sup>22</sup>.

## Considerações finais

Em suas ações, tanto na Arquidiocese de Olinda e Recife como na de São Sebastião do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme atuou com o objetivo de agregar esforços para as causas religiosas das primeiras décadas do século XX. Como percebemos no fragmento, os projetos desenvolvidos pelo eclesiástico

---

22 P.E.L., 1920.

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

buscavam as afinidades do religioso com as questões educacionais, sociais, políticas e culturais, inserindo a Igreja Católica nos diversos debates e contribuindo para a efetivação das ideias da neocristandade.

Devido às mudanças políticas no Brasil a partir de 1937, a posição da Igreja Católica também passou por modificações. Com a instauração do Estado Novo varguista, parte das ações desenvolvidas pelo clero foi transposta para segundo plano nos debates sociais. Mesmo com um discurso baseado na ordem social, a partir de 1937 o sistema de governo adotou novas formas de controle além das já utilizadas pelos eclesiásticos.

O momento político vivenciado no Brasil enfraqueceu o projeto liderado por Dom Leme e por intelectuais de direita, que apresentou maiores dificuldades a partir de 1942, com o falecimento do Bispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Uma vez que as ações do projeto de recatolização estavam centralizadas em sua liderança, o religioso deixou os colaboradores das ações da Igreja Católica dependentes de seu comando, não formando um substituto que apresentasse estratégias para manter um grupo de homens das letras atuantes nas questões da Igreja. Apesar da continuidade das atividades de Alceu Amoroso Lima, o foco do líder do Centro Dom Vital e da Revista *A Ordem* não era mais aquele oferecido na “era Jackson de Figueiredo”, um dos principais momentos da Restauração Católica no Brasil.

Dom Jaime de Barros Câmara, substituto de Dom Sebastião Leme, não conseguiu reunir os intelectuais necessários para a retomada do projeto desenvolvido por seu antecessor, encontrando maiores dificuldades com a absorção de ideias democráticas em meio ao clero. Tais propostas eram baseadas na Democracia Cristã e difundidas pelas obras de Jacques Maritain, que defendia novas relações entre católicos, sociedade democrática e regimes governamentais baseadas na justiça, liberdade e solidariedade. A Revista *A Ordem*, com a influência do pensador francês, também modificou seu direcionamento e adotou uma relação próxima entre o catolicismo e os debates culturais.



Após a derrota nazifascista em 1945, a crise das ideias políticas baseadas no pensamento conservador também ofereceu suporte ao desenvolvimento do pensamento democrático nos setores de tendências conservadoras. Os questionamentos político-sociais da segunda metade do século XX criticavam os caminhos traçados pela direita política, que vinha perdendo efeito de sentido com a difusão do modo de governabilidade e de propaganda das nações que haviam se distanciado do conservadorismo.

Deve-se compreender que, para a geração de católicos e intelectuais atuantes na primeira metade do século XX, as ações da Igreja Católica não podem ser pensadas sem as trocas culturais entre o clero e os homens das letras, principalmente a partir dos debates promovidos por Dom Sebastião Leme desde sua *Carta Pastoral* em 1916 (AZEVEDO, 2006, p. 20). A Igreja romana do período de Restauração Católica no Brasil foi a instituição pensada e executada por Dom Leme, contrapondo-se a um clero defensivo, sem voz política e atuação social, como era percebido anteriormente ao seu projeto em parceria com a Cúria romana.

Dom Sebastião Leme atuou em fileiras que o constituíram como um dos principais nomes da Igreja Católica no Brasil, promovendo debates sobre as principais questões sociais da primeira metade do século XX. Suas atividades também abordaram temáticas administrativas, organizando intelectuais comprometidos com os projetos religiosos, a exemplo de Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, que contribuíram para o desenvolvimento de ações que colaborassem com a formação de um clero politizado e atuante nas decisões civis do Estado. Os projetos desenvolvidos pelo Cardeal Leme<sup>23</sup> foram fundamentais para a reação dos eclesiásticos ao processo de laicização no Brasil, levando os membros da Igreja e os intelectuais católicos a um lugar de destaque no movimento de Restauração Católica desenvolvido em diversos países.

---

23 O religioso recebeu o título de Cardeal em 30 de junho de 1930, tornando-se o segundo Cardeal Brasileiro.

## Fontes

COSTA, Augusto da. Intercambio Luso-Brasileiro. *Fronteiras*, Recife, p. 03, ago. 1938.

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

LIMA, Alceu Amoroso. Em face do Comunismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, p. 346, abr. – ago. 1936.

O Bispo da Eucaristia. *Para o Alto*, Recife, p. 03, jun. 1936.

OLIVEIRA, Carlos de. *Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada por Carlos de Oliveira*. Porto: Companhia Portuguesa Editora, 1914.

PE.L. A acção de D. Sebastião Leme em Pernambuco. *Mez do Clero*, Recife, p. 286 – 288, set. 1920.

*Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fieis de Portugal*. Évora: Veritas, 1910.

Portugal e a Santa Sé. *Concordata e Acôrdo Missionário de 7 de Maio de 1940*. Lisboa: Edição do Secretariado da Propaganda Nacional, MC-MXLIII.

## Referências

AZEVEDO, Ferdinand, S.J.. *Procurando sua Identidade: A difícil trajetória do Brasil Setentrional da Companhia de Jesus nos anos 1937 a 1952*. Recife: FASA, 2006.

AZZI, Riolando. *A Neocristandade: um projeto restaurado*. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

\_\_\_\_\_; GRIJP, Klaus Van Der. *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo. Terceira época – 1930 – 1964*. Petrópolis: Vozes, 2008. T. II/3-2.

CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003. V. 02.

COSTA, Alexandre José Gonçalves. *Teologia e Política: A Ordem e a atua-*

lização do discurso político-social católico no Brasil, 1931 – 1958. 2010. 272 p. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História, UNICAMP, Campinas, SP, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

GASBARRO, Nicola. Missões: A Civilização Cristã em Ação. In MONTE-RO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

HOMEM, Amadeu Carvalho *et. al.* (Org.) *Progresso e Religião*: a república no Brasil e em Portugal (1889 – 1910). Coimbra: EDUFU, 2007.

LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo Católico em Pernambuco*. Recife: Massangana, 1988.

MADUREIRA, Arnaldo. *A Questão Religiosa na 1ª República*: contribuições para uma autópsia. Lisboa: Livros Horizonte, 2004.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos Discursos*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916 – 1985)*. São Paulo: brasiliense, 2004.

MATTOSO, José; RAMOS, Rui. *História de Portugal*: a segunda fundação. Lisboa: Estampa, 1993. v. 06.

MICELI, Sergio. *Intelectuais à Brasileira*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2001.

MOURA, Carlos André Silva de, *et. al.* (Org.). *Religião, Cultura e Política no Brasil*: perspectivas históricas. Campinas: IFCH / UNICAMP, 2011. V. 02.

\_\_\_\_\_. *Fé, Saber e Poder*: os intelectuais entre a Restauração Católica e a política no Recife (1930 – 1937). Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, 2012.

NUNES, Catarina Silva. *Compromissos Incontestados*: a auto-representação dos intelectuais católicos portugueses. Lisboa: Paulinas, 2005.

PÉCAUT, Daniel. *Os Intelectuais e a Política no Brasil*: entre o povo e a nação. São Paulo: Ática, 1990.

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

PEREIRA, Nilo. *Pernambucanidade*. Recife: Secretaria de Turismo, Cultura e Esporte, V. 1. 1983.

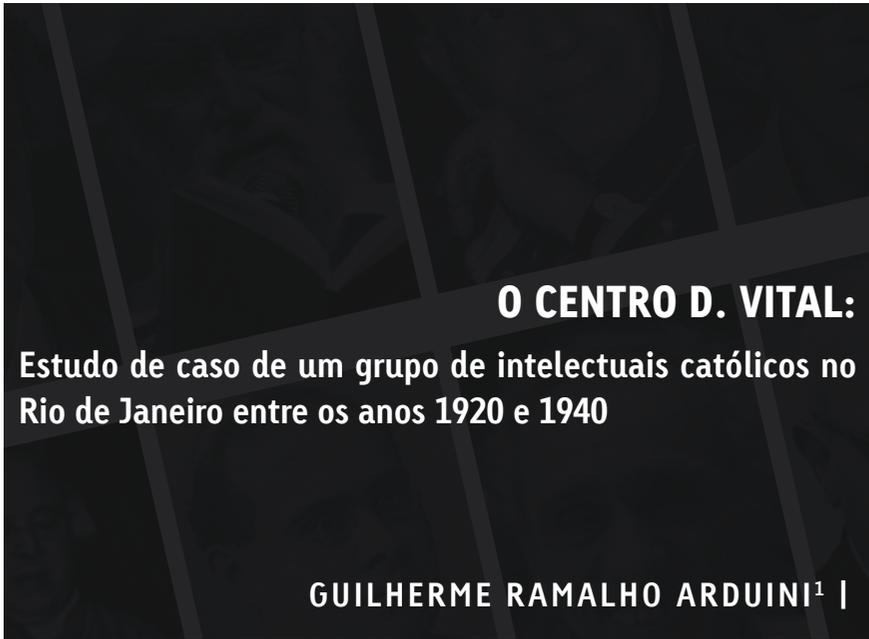
PINTO, Antônio Costa. *Os Camisas Azuis: ideologia, elites e movimentos fascistas em Portugal. 1914 – 1945*. Lisboa: Estampa, 1994.

RÉMOND, René (Org.) *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

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

SAID, Edward. *Representações do Intelectual: as palestras de Reith de 1993*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoas: ULBRA, 2002.



## Introdução

Este texto pretende avaliar as estratégias de recrutamento de um dos mais importantes grupos de intelectuais brasileiros da primeira metade do século XX, o Centro Dom Vital, criado em 1922 por Jackson de Figueiredo, no Rio de Janeiro, com o objetivo de angariar dinheiro e escritos para a revista *A Ordem*, fundada um ano antes. Tratava-se da objetivação de dois projetos de intervenção na cena intelectual brasileira do período. De um lado, havia o desejo da figura eclesiástica mais importante do período, o então arcebispo-coadjutor Sebastião Leme, de arregimentar um batalhão de escritores para a defesa dos pontos de vista da Igreja católica no Brasil. De outro lado, Figueiredo desejava fazer da revista a trincheira de defesa de um nacionalismo que reafirmasse nossa tradição católica e pacífica e justificasse a condenação irrestrita de todas as revoltas sociais e do modernismo literário. A revista já havia obtido um considerável sucesso quando Figueiredo faleceu afogado nas águas da baía de Guanabara, em novembro de 1928.<sup>2</sup>

---

1 Doutorando em Sociologia pela USP.

2 A respeito de Jackson de Figueiredo, conferir neste mesmo livro o texto de Christiane Jalles de Paula.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

A presença de Sebastião Leme foi sentida novamente na escolha do sucessor de Figueiredo: Alceu Amoroso Lima.<sup>3</sup> Embora pudesse ser considerado um neófito por ter assumido a fé católica poucos meses antes, trazia consigo a consagração como crítico literário capaz de aumentar o prestígio de *A Ordem* e seu projeto de valorização dos aspectos religiosos da cultura nacional, afirmado no primeiro número da revista com seu novo editor-chefe:

Nossos projetos sobre a revista serão apenas prosseguir quanto possível na obra de criação de uma cultura católica superior. E o nosso caminho, portanto, está traçado. Àqueles que desprezam a Razão, é preciso mostrar que a Fé é um ato de inteligência. Àqueles que só crêem na Razão, é preciso mostrar que a Fé é a luz final do conhecimento. E para isso é necessário, hoje mais do que nunca, o desenvolvimento da cultura religiosa. (*A Ordem*, dez/1928, 5)

A ideia de uma “cultura católica *superior*” indica o contraponto ao catolicismo popular do período, desprezado como superstição pela elite cultural do período. Caberia à revista convencê-la, entretanto, da existência de outra forma de enxergar a religião na qual fé e inteligência fossem sinônimos. Em uma quadra de nossa história repleta de experiências e movimentos culturais arquitetados em torno de publicações, chama nossa atenção a presença da identidade religiosa como elemento chave de um projeto de inserção na cena intelectual brasileira. Mais surpreendente ainda é perceber que o mesmo grupo mantenedor d’*A Ordem* fundou projetos semelhantes em várias outras áreas. Por exemplo, os *Círculos Operários* deveriam difundir os valores do catolicismo no seio da classe operária; a *Ação Católica* deveria ser o lugar de consagração dos valores católicos no mundo estudantil, especialmente no universitário. Le-

---

3 A respeito de Alceu Amoroso Lima, conferir neste mesmo livro o texto de Candido Moreira Rodrigues.





vando-se em conta tais elementos, é necessário pensar: Como foi possível a reemergência da identidade religiosa como um fator de aglutinação social no seio da cosmopolita capital do país? Qual era a compreensão que os membros desse grupo apresentavam do que é ser *católico*? Quais eram as condições necessárias para pertencer ao grupo e em que medida essa participação moldou a ação dos personagens envolvidos?

Em todas essas agremiações, Amoroso Lima desempenhou um papel central: às vezes como fundador, outras como presidente ou seu principal contribuinte – por vezes, todas essas opções em conjunto. Sua liderança é descrita pelos seus contemporâneos como um elemento aglutinador de católicos de diferentes idades e interesses (FRANCA, 1944). Tal visão é, em termos gerais, reproduzida pelos estudiosos de períodos posteriores. Antonio Carlos Villaça (1975), por exemplo, considera a herança de Alceu mais marcante “pela presença do que pela obra”, isto é, mais pela influência que deixou sobre o grupo do Centro Dom Vital e das gerações posteriores, a despeito de sua imensa produção escrita. Há que se considerar, entretanto, que diversos outros nomes importantes na cultura brasileira do século XX frequentaram as reuniões do prédio da praça Quinze de Novembro <sup>4</sup> e as páginas do periódico. A lista inclui, entre outros, Augusto Frederico Schmidt, Durval de Moraes, Helio Vianna, Jônathas Serrano, Lúcia Miguel Pereira, Prudente de Moraes Neto, San Tiago Dantas, Sobral Pinto e Tasso da Silveira.

Portanto, compreender a existência do grupo e sua trajetória entre os anos 1920 e 1940 exige pensar em uma *lógica recíproca de consagração*, na qual a existência de figuras de renome como a do próprio Amoroso Lima atraía a participação de escritores em busca de reconhecimento. Estes, por sua vez, permitiam aos nomes consagrados atuarem como recrutadores de mão de obra para suas empreitadas com vistas a melhorar sua posição no campo inte-

---

4 Sede do Centro durante o período deste texto.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

lectual brasileiro.<sup>5</sup> Este texto pretende demonstrar como funcionou essa lógica na prática e como ela gerou contradições que colocaram em risco a unidade do grupo, por diversos motivos. Um deles foi a contestação da liderança de Amoroso Lima, isto é, de desentendimentos no “topo” do grupo. Outro motivo corrente foi o desinteresse que o projeto do grupo provocou em certos escritores “da base”, que deixam de colaborar com a revista e com o Centro.

Trata-se, portanto, de reafirmar a *pluralidade de vozes* como elemento fundamental para a compreensão do Centro Dom Vital. Se os membros do Centro parecem andar todos de braços dados, cada um puxa a corrente humana para o lado que melhor lhe parece, gerando tensões e solidariedade detectáveis a partir das diferenças internas dos textos produzidos para *A Ordem* ou da correspondência trocada entre alguns dos membros. Na medida em que o grupo ganha força como articulador da identidade católica em diversas esferas da vida social, evidencia-se também uma disputa pela definição de “catolicidade” e como mobilizá-la diante dos dilemas vividos durante este período: Apoiar ou combater Vargas? Rejeitar o modernismo ou ingressar nele? Mas sob qual perspectiva, diante de um movimento plural?

### Discussão bibliográfica

Há diversas pesquisas sobre Alceu Amoroso Lima ou que toquem tangencialmente no tema de sua participação na vida política e cultural desse período, mas apenas quatro dentre eles tratam mais detidamente do Centro Dom Vital. (RODRIGUES, 2006; MOTTA, 2002; FARIAS, 1998; DIAS, 1996) Todas elas se dedicam a compreender a importância do Centro para a história intelectual do período, mas nenhuma dedica-se à sua dinâmica interna de funcionamento.

---

5 Utilizam-se nesse texto os conceitos de “campo”, “consagração” e outros relacionados à vida intelectual a partir da teoria formulada por Pierre Bourdieu, em obras como *As Regras da Arte* (1992).





O livro de Cândido Moreira Rodrigues é um estudo inovador sobre as matrizes ideológicas da revista durante a década de 1930. Identifica a continuidade entre os artigos aí presentes e o pensamento contrarrevolucionário europeu do oitocentos nas suas vertentes inglesa (Edmund Burke) e francesa (de Maistre e de Bonald). Apresenta o grande mérito de demonstrar as inserções do debate brasileiro no âmbito mundial, demonstrando que a compreensão da revista não pode ser desligada das tradições de pensamento às quais se filia. Em virtude dessa opção, deixa de lado a discussão sobre as funções sociais desempenhadas por esses escritos, assunto em parte abordado pelos outros autores.

Vistos em conjunto, os livros de Rodrigo Motta, Damião Duque Farias e Romualdo Dias abordam a atividade intelectual do Centro pela chave de seu discurso anticomunista. O Centro é visto como um monobloco em seu apoio à política repressora de Vargas a partir de duas perspectivas: a formação de uma intelectualidade e a criação de agremiações operárias que ocupassem os espaços de vida social nos quais o Estado ainda não estivesse muito presente. As diferenças metodológicas ficam por conta dos interesses distintos desses três autores. Para Rodrigo Motta, o problema é compreender a formação de um pensamento anticomunista no Brasil e sua sobrevivência ao longo de todo o século XX. São dois os períodos de maior força do anticomunismo: os anos entre a “Intentona Comunista” e a instalação do Estado Novo e o período seguinte ao Golpe de 1964, que em grande medida reproduz os argumentos gerados em meados da década de 1930 por meio de revistas como *A Ordem*. Damião Duque Farias e Romualdo Dias demonstram mais atenção a outros elementos presentes nos escritos do grupo, como uma concepção de Estado corporativo, árbitro das disputas entre patrões e trabalhadores.

Assim como no caso de Cândido Moreira Rodrigues, a análise concentra-se nos pontos de unidade do grupo. Além disso, não existem grandes avanços no sentido de verificar a passagem de tais ideias às práticas sociais. O único trabalho a trilhar essas veredas pertence a Vieira de Souza (2002). A opção da autora em desvendar a influência dos círculos operários na configuração do mundo do trabalho levou-a a compreender como os escritos de Amoroso Lima



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

(a quem ela denomina “o primeiro filósofo brasileiro a considerar a questão do trabalho”) deram ensejo à formação de uma política de atuação da Igreja Católica alicerçada em práticas assistencialistas e mutualistas. Tal proposta defendia a formação de corpos profissionais que regulamentariam as condições de trabalho sem o protagonismo do Estado.

Assim como os outros autores, Jessie Jane Vieira de Souza estabelece uma identificação entre os escritos de Amoroso Lima, a postura oficial do Centro e os interesses da hierarquia. Além disso, considera a participação das ideias de Amoroso Lima na configuração das leis trabalhistas como algo secundário em relação ao sucesso dos círculos. Em minha dissertação de mestrado (ARDUINI, 2009), procurei demonstrar que as discussões promovidas pelo Centro tiveram importância política maior do que Vieira de Souza julgou. Na Constituinte de 1933, por exemplo, as obras de Amoroso Lima são citadas por diversas vezes. Em 1941, organizou-se um Congresso de Direito Social que reuniu juristas de pensamento católico – vários deles membros do Centro, como o próprio Amoroso Lima – e técnicos do Ministério do Trabalho.<sup>6</sup> Este foi o Ministério, junto com o da Educação,<sup>7</sup> onde a presença dos vitalistas se fez sentir com mais força.

Outra faceta de atuação do Centro diretamente ligada à formação da “cultura católica superior” se deu pela promoção de novos valores da literatura. Cabe aqui realizar uma comparação entre *A Ordem* e as revistas da primeira metade do século XX no Brasil que foram temas de outros estudos, como o de Angela de Castro Gomes (1999), sobre a *América Latina*. Em suas páginas foi publicado em fascículos o principal livro de Jackson de Figueiredo, *Pascal e a inquietação moderna*. Circulando entre agosto de 1919 e fevereiro de 1920, foi o principal meio de veiculação das ideias católicas antes da criação de *A Ordem*, a qual herda em grande medida seus contribuintes de sua antecessora. Além

---

6 A esse respeito, também conferir Biavaschi (2005).

7 Especialmente através do Conselho Nacional de Educação, conforme o capítulo de Sergio Miceli: “O Conselho Nacional de Educação: esboço de análise de um aparelho de Estado (1931-7)”, presente na coletânea *Intelectuais à Brasileira* (2001).





disso, Angela de Castro Gomes demonstra que os textos sobre espiritualismo e catolicismo representam um pouco mais do que um quinto do total de artigos da revista. É seu tema mais recorrente, secundado pelo modernismo literário, com uma participação de 16,2% dos artigos.

Para Castro Gomes, *América Latina* forma-se a partir de uma militância católica na capital federal, iniciada na segunda metade da década de 1910 e fortalecida depois da criação d'*A Ordem*. A militância se espalharia por outras sociedades literárias ao longo das décadas de 1920 e 1930, como a "Sociedade Literária Felipe d'Oliveira", na qual reapareceriam vários membros relevantes do Centro Dom Vital: Alceu Amoroso Lima, Augusto Schmidt e Murilo Mendes. A sociedade fora fundada por João Daudt d'Oliveira, um gaúcho radicado no Rio e dono de um laboratório farmacêutico bem sucedido, e estimularia novos artistas mediante prêmios financeiros e de uma revista anual (a *Lanterna Verde*). Ela fazia parte de um projeto que envolveu investimentos desse empresário no ensino técnico e na fundação da PUC-RJ em 1941. Seu nome se deve a uma homenagem ao irmão de João Daudt, falecido tragicamente em Portugal pouco tempo antes.

Existe um critério em comum na sociabilidade da Sociedade Felipe d'Oliveira e no Centro Dom Vital após a morte de Jackson de Figueiredo: o culto à pessoa falecida torna-se um fator relevante na formação da sensibilidade dos integrantes desses espaços, como demonstra a palestra realizada por Sobral Pinto em novembro de 1935 no Centro Dom Vital. Como era a praxe do Centro, realizou-se durante esse mês uma celebração em memória a Jackson de Figueiredo, por ocasião do aniversário de sua morte. Mas, ao contrário do tom elogioso da palestra de outros anos, Sobral Pinto decidiu expor as angústias e dúvidas existenciais de Jackson, que lhe haviam sido confiadas por meio de cartas. Estaria assim desfeita a imagem do herói de fé inabalável. A palestra chocou a todos os assistentes e valeu severas críticas a Sobral Pinto, registradas em sua correspondência com Amoroso Lima (DULLES, 1991).

Existem também diferenças significativas entre as duas sociedades. A Felipe d'Oliveira era muito mais restrita na admissão de novos sócios, mas granjeava-lhes uma quantidade maior de recursos financeiros para o lançamento de livros e da revista *Lanterna Verde*. É significativo que a única tentativa registrada pelo Centro Dom Vital de se criar um prêmio para obras literárias, ocorrida em 1932, não foi bem sucedida: não houve candidatos. (AMOROSO LIMA, 1932) As razões desse fato inusitado não são explicitadas, mas seria possível inferir que uma das causas foi a baixa remuneração oferecida, a partir do informe de que o prêmio seria acumulado para ser oferecido em um valor maior, em outra oportunidade (fato que nunca chegou a se concretizar).

Para o diálogo do Centro com os intelectuais de outros países via conferências e viagens, é possível consultar a obra de Olivier Compagnon (2003), o qual procurou entender o papel de Amoroso Lima como uma espécie de “tradutor transatlântico” dos católicos franceses, especialmente Jacques Maritain, e dessa forma agregar novas regiões à área de influência desses autores. Olivier também se ocupa em demonstrar as razões da assimetria no diálogo entre europeus e latino-americanos. Com isso, o autor subjuga a realidade nacional e deixa de lado importantes diferenças regionais, como ocorre em sua descrição da Liga Eleitoral Católica (LEC).<sup>8</sup>

Ao ignorar os feitos ocorridos no Ceará, em São Paulo ou no Rio Grande do Sul, onde a LEC deixou de ser um grupo apartidário para se envolver diretamente na briga por cadeiras nos parlamentos, Compagnon confere a Amoroso Lima mais poder do que ele de fato possuía. Na verdade, ela criou uma estrutura de poder regional que fugiu ao controle de seus líderes nacionais. Esse exemplo reforça a tese de que estudar a trajetória de Amoroso Lima apenas por

---

8 A LEC foi criada para as eleições da Assembleia Nacional Constituinte de 1933. Seu plano inicial era que se ocupasse apenas dos candidatos, sem levar em conta os partidos. Aqueles que se comprometessem em público com a defesa de uma dezena de reivindicações católicas, como o ensino da religião nas escolas públicas ou de leis trabalhistas em conformidade com a Doutrina Social da Igreja, poderiam ser indicados pela Liga.



ela mesma pode sobrevalorizar a ação desse indivíduo, especialmente quando isso é feito a partir de memórias produzidas em momentos muito posteriores e sem a devida comparação com a opinião de outros autores.

Por esse e por todos os outros motivos apresentados acima, torna-se relevante desenvolver um estudo sobre a atividade desses intelectuais no interior do Centro e, na medida do possível, verificar de que forma a diferença de opiniões remete também às diferenças de trajetória dos personagens e das alianças dos grupos políticos específicos de cada região, bem como da complexa trama que une tais alianças à atividade do Centro. É o que se pretende fazer a seguir.

## O Centro Dom Vital e A revista “A Ordem”

Sob a direção de Alceu Amoroso Lima, o Centro Dom Vital ganha filiais espalhadas por várias cidades do Brasil e inicia ou amplia publicações, em consonância com o crescimento vigoroso do mercado editorial da época, registrado por Miceli (2001). Ele se refere à parcela do mercado dominada pelas pequenas editoras como sendo de quase um quarto. Diante desse quadro, não surpreende o aumento no número de títulos impressos pelo Centro. O crescimento é registrado anualmente por meio de um relatório a ser publicado todo novembro. Em 1935, registram-se filiais do Centro espalhadas pelas cidades do Rio de Janeiro, Recife, São Paulo, Aracaju, S. João d’el-Rey, Belo Horizonte, Salvador, Juiz de Fora, Porto Alegre, Fortaleza e Itajubá. (AMOROSO LIMA, 1935). Espalhados de norte a sul do país, os centros localizavam-se em várias das capitais estaduais ou também em cidades menores e crescentes, como é o caso de Juiz de Fora. Isso permitia uma circulação considerável d’*A Ordem*, com um pico de 1500 assinaturas em novembro de 1934. Somadas à venda de livros de caráter católico pela sua livraria própria, o resultado foi uma receita de 13:718\$900.<sup>9</sup>

---

9 A título de comparação, essa quantia era pouco menos da metade do que a Secretaria de Educação e Saúde Pública de São Paulo julgava ter sido gasto na construção de um prédio para um grupo escolar em uma cidade do interior. Projeto de Lei nº 295, de 1935,

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Em 1935, o relatório cita como sua principal conquista do ano a assinatura de uma coluna semanal n' *O Jornal*, um dos principais diários da capital federal, mantida ao longo de todo o ano. No que diz respeito propriamente à revista, foram contabilizadas 87 edições entre dezembro de 1928 e janeiro de 1937, com quase duzentos autores de artigos. Esse número elevado suscita considerações sobre os motivos que levaram tantos a tentarem se consagrar por meio da colaboração com a revista e, principalmente, em que medida tais esforços surtiram os resultados desejados. Em relação ao perfil dos autores, convivem dois padrões de atuação bastante distintos. A maioria dos articulistas registra contribuições muito esporádicas e sobre temas variados. Poucos são os colaboradores fixos, que em geral se especializam em determinadas áreas. Uma seção intitulada "Crônica Literária" é instalada em 1931 e aparece em todos os números seguintes. Até junho de 1932 ela é assinada pelo pseudônimo de "Pedro Dantas", pertencente a Prudente de Moraes Neto. Segundo Ana Claudia Bandeira Barbosa (2002), o motivo da opção pelo pseudônimo foi se desvencilhar do peso do sobrenome, que o associava diretamente ao seu avô presidente da República e símbolo da república oligárquica.

De junho de 1932 em diante a crônica passa a ser assinada por Jônathas Serrano, o qual a mantém até outubro de 1937, com poucos meses de ausência. Sua longa duração justifica-se pela proximidade de Serrano com os novos rumos da revista propugnados por Amoroso Lima. Serrano já havia contribuído com a revista durante a década de 1920, mas havia se desentendido com Jackson de Figueiredo e por isso decidiu deixá-la (ZANATTA, 2005). Dessa forma, o reingresso de Serrano era uma vitória de Amoroso Lima e resultado de uma mudança no perfil de intelectual recrutado para a defesa do ponto de vista da Igreja: Serrano era professor consagrado do Colégio Pedro II, autor de diversos livros de sucesso editorial e trazia consigo uma "legitimação científica" à causa católica. Sua participação nas reformas educacionais da década de 1920

---

da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Disponível em: [http://www.al.sp.gov.br/repositorioAcervo/Acervo/Alesp/Republica/AL\\_163/0295\\_1935.pdf](http://www.al.sp.gov.br/repositorioAcervo/Acervo/Alesp/Republica/AL_163/0295_1935.pdf). (acesso em 10/02/2012)



poderia atrair o público interessado em educação, além de conferir à revista um perfil mais moderado do que aquele de Jackson de Figueiredo. Voltando à alegoria de Amoroso Lima, a volta de Serrano à revista era um passo da Fé em direção à razão.

Uma comparação entre a trajetória de Serrano e a de Prudente de Moraes Neto, entretanto, revela que este último estava mais perto ainda do polo da razão, e mais longe da fé. Durante seus estudos de Direito em São Paulo, na década anterior, Prudente de Moraes Neto conquistara a amizade de José Oiticica<sup>10</sup> e Sergio Buarque de Holanda. Junto a este último, fundou em 1924 a revista *Estética*, uma das porta-vozes do modernismo no Rio de Janeiro. Além de ser um colaborador da *Revista do Brasil* e de diversos jornais de São Paulo e Recife, durante a década de 1930, Prudente de Moraes Neto viria a tornar-se chefe de redação da *Folha Carioca* (1934) e do *Diário Carioca* (1936). Pode-se dizer que Serrano esteve longe de obter consagração em nível semelhante a esse, atingindo seu zênite ao conseguir uma cadeira no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.<sup>11</sup> Ele não encontrou espaço na imprensa nem foi considerado um crítico literário de primeira grandeza; não contribuiu significativamente para nenhuma das revistas literárias que pautaria o debate intelectual dos anos 1920 e 1930, com exceção da própria *Ordem*.

Portanto, Serrano transformou sua necessidade em virtude ao investir no único espaço que lhe foi concedido para tentar inscrever seu nome no mundo literário. Em paralelo, investiu no cinema e na educação. Nos três casos, ele se atribui o mesmo papel de “tradutor” do mundo moderno para os católicos, legitimando o que pode e o que não pode ser incorporado. A encarnação des-

---

10 Autor de artigos anticlericais combatidos por membros do Centro como o Padre Leonel Franca.

11 Embora o IHGB seja um dos locais mais tradicionais na produção de uma historiografia nacional, não era prestigiado na década de 1930 como o local de produção da historiografia mais inovadora e, por isso, seu membros da década de 1930 não gozavam do mesmo prestígio de outros tempos.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

se papel é especialmente visível no caso do cinema, pois Serrano foi também Membro da Comissão Nacional de Censura Cinematográfica (1932), depois de haver atuado como fundador do Secretariado de Cinema da Ação Católica.

Quanto ao teor das discussões, a mudança de cronista significou uma reprogramação da revista, cujos “olhos” passaram a estar voltados menos para as tendências literárias seculares do que para a formação de um mercado literário católico, no qual o critério religioso fosse a característica principal na avaliação de uma obra. A maneira como estão construídas a coluna de Pedro Dantas e a de Jônathas Serrano faz perceber que elas se destinam a públicos muito distintos. Dantas visa dialogar com um leitor mais antenado com as tendências contemporâneas da literatura brasileira, estabelecendo uma preferência por autores modernistas de estética e temática distantes daquelas do modernismo paulista. Prova disso é a lista dos primeiros autores comentados: Augusto Frederico Schmidt, Carlos Drummond de Andrade, Murilo Mendes e Mario de Andrade. Outra prova são os constantes comentários de ataque à corrente pau-brasil.

Pedro Dantas e Amoroso Lima promovem um debate de ideias na revista, experiência que nunca voltou a se repetir. Os dois trocavam mensalmente artigos em que defendiam pontos distintos sobre filosofia, literatura e artes. Alceu Amoroso Lima é o responsável por iniciar e por finalizar o debate, uma forma sutil de reafirmar sua condição de condutor do grupo. Apesar das diferenças de opinião, os dois atuam em conjunto na defesa de um tipo de modernismo que se afastasse do movimento pau-brasil e, desse modo, não rejeitasse totalmente a tradição. Pedro Dantas demonstra uma independência maior com relação aos outros colunistas no que diz respeito ao repertório e ao teor das análises. Os critérios de análises das obras não passam pela presença ou ausência de conteúdo religioso no livro, diferentemente do que ocorre com Jônathas Serrano.

As obras repertoriadas por Serrano versam sobre assuntos bem mais variados: da defesa da indissolubilidade do casamento, por Leonel Franca, a





um curso de Direito Romano, de Alfredo Lobo, passando pela defesa de uma pedagogia católica por Amoroso Lima... Não há sinais de especialização em temas específicos. A única característica que une todas as obras repertoriadas é a defesa do catolicismo. O caso de Alfredo Lobo é o mais significativo: a parte do seu livro que mais merece comentário de Serrano é a intitulada “Influência do Cristianismo sobre as principais instituições jurídicas, desde o Imperador Constantino até Justiniano”. Elogia-se o ponto de vista do autor de que o “Direito Cristão” é superior ao Romano, mas fica-se a dever uma definição consistente de “Direito Cristão”. Assim como em seus outros artigos, não há espaço para reflexões mais profundas ou comentários eruditos sobre outros autores, pois o público visado é distinto de Pedro Dantas, menos afeito às discussões literárias.

Outro contribuinte assíduo da revista é Augusto Frederico Schmidt. De 1929 a 1932, ele publica seus poemas em 13 dos 25 números. *A Ordem* faz parte de uma estratégia bem sucedida para valorizar seu nome dentro do mercado católico, pois todos os poemas publicados possuem temas religiosos. Depois de 1932, não há mais registros de poemas seus publicados, o que denota uma alteração de rumos em relação ao percurso anterior. Schmidt nascera em 1906 e com menos de dezoito anos já trabalhara voluntariamente na Biblioteca do Centro Dom Vital, onde conhecera a Alceu Amoroso Lima. É para este que ele escreve em 1928, de Nova Iguaçu, onde era dono de uma serralheria: “Eu, Augusto Frederico Schmidt, escrevo por vaidade. Eu não posso viver mais no meio de serradores e madeiros”. (BELOCH, 2001, p.329) A declaração é evidência de um momento vivenciado como um exílio. Schmidt sentia-se ligado à cidade do Rio de Janeiro, na qual, no entanto, ainda não havia obtido a consagração desejada nos negócios ou nas letras. Publicar seus poemas n’*A Ordem* era um modo de suprir essas demandas por consagração e investir em um novo mercado de produção cultural.

Ainda em 1928, Schmidt publica seu primeiro livro: *Canto do brasileiro Augusto Frederico Schmidt*. Ao mesmo tempo em que o livro atinge críticas positivas, seus investimentos no comércio também são bem sucedidos. O resultado disso é que em 1930 ele se encontra de volta ao Rio de Janeiro, onde adquire

a Livraria Católica da família de Jackson de Figueiredo e estabelece uma editora que viria a se tornar conceituada durante toda a década de 1930. O renome se deve a publicações como a *Coleção Azul*, a livros de autores famosos como Graciliano Ramos, Gilberto Freire ou Jorge Amado, ou ainda o investimento no setor católico como Otávio de Farias, padre Leonel Franca e o próprio Alceu Amoroso Lima.<sup>12</sup> Além do ramo editorial, Schmidt atuou em diversos outros ramos de comércio e diversos repertórios biográficos consideram-no como um empresário bem-sucedido. Em paralelo, manteve uma produção literária que se valoriza constantemente, deixando a revista no momento em que era já um nome relativamente consagrado dentro da cena intelectual.

Além da crônica literária, *A Ordem* contava com outras colunas, como a “Crônica Feminina”, assinada ininterruptamente por Lúcia Miguel Pereira, entre dezembro de 1932 e janeiro de 1934. Dessa data em diante sua presença vai se escasseando até seu último artigo publicado, em setembro de 1934. Lúcia Miguel Pereira era proveniente de uma família onde abundavam os exemplos de intelectuais bem sucedidos: seu pai era médico e professor e sua mãe pertencia a uma família de homens cultos, da qual faz parte, por exemplo, o professor Antonio Candido de Mello e Souza.<sup>13</sup>

---

12 A *Coleção Azul* foi uma série de livros sobre a realidade nacional, como a *Introdução à realidade brasileira*, de Afonso Arinos de Melo Franco, ou *O sentido do tenentismo*, de Virgílio Santa Rosa. Graciliano Ramos (1892-1953), Jorge Amado (1912-2001) e Otávio de Farias (1908-1980) escreveram romances sobre as crises das velhas oligarquias e o surgimento de uma sociedade urbano no Brasil. Os dois primeiros tratavam sobretudo do Nordeste. Farias começou os anos 1930 dedicando-se à política porém ao final da década surgem os primeiros volumes da série *Tragédia Burguesa*, em clara alusão a Balzac. Gilberto Freire (1900-1987) foi um sociólogo, autor de *Casa Grande & Senzala*. Leonel Franca (1893-1948) foi o principal apologista da fé católica na primeira metade do século XX. Diretor espiritual do Centro Dom Vital durante o período, foi amigo íntimo de Figueiredo, Amoroso Lima, Sobral Pinto e muitos outros membros.

13 Todas essas informações estão baseadas no recente livro de Heloísa Pontes: *Intérpretes da Metrópole* (2011).



Sua coluna n'A *Ordem* é testemunha do desconcerto desses católicos cariocas, obrigados a aceitar o ritmo de transformações nos costumes. Por exemplo, já não era possível aceitar a imagem de uma mulher restrita de modo submisso aos afazeres domésticos, mas os limites impostos pela revista forçavam um distanciamento crítico do feminismo. O resultado é um certo contorcionismo de ideias, presente em trechos como o citado abaixo, em que Lúcia Miguel Pereira procura demonstrar como a acomodação ao papel tradicionalmente associado às mulheres poderia ser um gesto de independência:

Por isso mesmo que tem de ser mais independente, necessita a menina de hoje de uma formação moral muito mais sólida, mais severa mesma do que a antiga, para não desvirtuar, não trair a sua missão. Os freios internos devem aumentar na razão direta da queda das barreiras externas. Ser livre é uma responsabilidade. Ser livre, em última análise, é saber servir voluntariamente, conscientemente. É ter o direito de abdicar da liberdade em favor de um mais elevado ideal. (PEREIRA, 1933a, 433)

O mesmo texto indica, por exemplo, que dentro desse “elevado ideal” estaria a renúncia ao trabalho fora de casa para tomar conta da família. O tema do trabalho feminino extradoméstico reaparece em outras crônicas, associado a consequências negativas: falta de tempo para conviver com outras pessoas, capitulação da subjetividade às ambições de ter sempre mais, ou de uma forma mais geral, uma “liberdade estéril”, nos termos da própria autora. Ela qualifica o modernismo, tanto nas artes como na literatura, como “uma tentativa nesse sentido, uma fuga ao elemento humano integral, uma fragmentação da personalidade”. (PEREIRA, 1934a, 68)

Sua trajetória posterior resultou, no entanto, em um afastamento de uma convicção católica tão extremada, como o demonstra seu casamento com Otávio Tarquínio de Sousa, um Ministro do Tribunal de Contas e autor de algumas obras históricas que se divorciara recentemente. Por isso, não há registros de uma produção tão marcadamente católica em anos posteriores

aos da década de 1930, e o renome que Lúcia Miguel Pereira construiu não dependeu em grande medida desse caráter. Sua curta, porém bem sucedida, carreira acabou abreviada pela morte em um acidente de avião, em meados da década de 1950.

Seria impossível concluir a lista de crônicas sem fazer menção ao nome de Heráclito Sobral Pinto, responsável pelas vinte e seis “Crônicas Políticas” publicadas entre dezembro de 1930 e março de 1933. Essa é a única sessão da revista da qual é possível saber exatamente as razões que levaram à sua criação e ao seu término, determinado pelo próprio Sebastião Leme, já investido do barrete cardinalício. Tanto um como outro estão relacionados aos posicionamentos de Sobral Pinto durante os anos 1920 e 1930, do qual é possível retirar algumas permanências em meio às mudanças espetaculares. Desse modo, vida e obra desse autor precisam ser compreendidas ao mesmo tempo. Nascido no interior de Minas Gerais, Sobral Pinto obteve bolsa junto a um colégio jesuíta para realizar o ensino primário. Nesse mesmo colégio conheceria Leonel Franca, de quem seria amigo por toda a vida.

Deu prosseguimento a seus estudos na mesma instituição por onde passaria Amoroso Lima, a Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, de onde saiu com algumas boas amizades que lhe permitiram assumir, por exemplo, a função de chefe de polícia da capital federal durante a presidência de Artur Bernardes. No desempenho de sua função, Sobral Pinto exerceu forte perseguição a comunistas, tenentistas e quaisquer opositores de Bernardes, de quem granjeou apoio durante todo o período. Seu modo de agir era considerado excessivamente rigoroso nas acusações que apresentava, conforme indicam os editoriais d’*O Jornal*.<sup>14</sup> Por intermédio do ministro da Justiça Affonso Penna Júnior, Sobral Pinto conhece Jackson de Figueiredo.

---

14 Por curiosidade, o mesmo jornal que acusava Sobral Pinto abrigava uma coluna semanal de Amoroso Lima.



Nesse momento, Sobral Pinto passa a frequentar a mesma roda que os co-fundadores do Centro Dom Vital: Hamilton Nogueira, José Vicente de Souza, Perilo Gomes, Lourival Fontes, Francisco Karam e Augusto Frederico Schmidt. Em 1927 e com apenas 34 anos, Sobral Pinto está no topo de seu prestígio intelectual, profissional e religioso. Contribui com vários artigos para *A Ordem*, além de ser admirado dentro do Centro por seu trabalho na Procuradoria do Distrito Federal. No entanto, problemas pessoais levam-no a renunciar ao cargo, e seu nome cairia em relativo ostracismo durante todo o ocaso da República Velha. Apenas o surgimento da alternativa da Aliança Liberal, da qual fazem Arthur Bernardes e Affonso Penna Júnior (seus padrinhos políticos), permite-lhe voltar à cena pública com mais força, agora como peça fundamental na fundamentação jurídica das reivindicações católicas.

A adoção pela revista de uma seção de crônica política respondeu a um dilema sobre a necessidade de manter a imparcialidade frente à tomada do poder pela Aliança Liberal, em 1930. A possibilidade de uma condenação formal foi vetada pela autoridade de Dom Leme, além de contar com a oposição de alguns dos membros do Centro, inclusive o próprio Sobral Pinto. Tal postura provocou certo desgosto em Amoroso Lima, propenso a condenar o movimento pela quebra da ordem jurídica instituída. Além disso, vários de seus membros mostraram-se especialmente temerosos ao que consideravam uma aproximação dos tenentes ao comunismo.

A leitura das “Crônicas Políticas” permite visualizar as questões cruciais enfrentadas pelos membros do Centro Dom Vital: Como interpretar a aliança que permitiu a Vargas assumir a Presidência da República? Qual a melhor estratégia para ocupar postos estratégicos na crescente expansão da burocracia sem comprometer-se com um regime de futuro incerto? Os vitalistas tinham motivos para lamentar a quebra do *modus operandi* da Primeira República, mas em pouco tempo perceberam que o novo equilíbrio de forças políticas não tinha retirado as oligarquias completamente do jogo. Elas eram mais um grupo a medir forças na Aliança Liberal e, por isso, passaram a ser discretamente apoiadas pela revista.

Consequência desse fato foi a estratégia das primeiras crônicas políticas seguintes a outubro de 1930, cujo objetivo era, invariavelmente, perseguir o braço tenentista a ocupar a Aliança. Dentro dela, de acordo com Sobral Pinto, existiriam duas correntes de vontades muito distintas entre si. As oligarquias gaúcha e mineira ainda representariam algum respeito à tradição e ao princípio da ordem, diferentemente dos tenentes. Durante o segundo semestre de 1931, a participação dos mineiros na política nacional tinha bons motivos para ocupar esses católicos: provinham Minas Gerais os responsáveis pela configuração do Ministério da Educação de Vargas: Francisco Campos e Gustavo Capanema. De 1931 a 1934, Campos seria o Ministro da Educação, sendo sucedido por Capanema. O envolvimento dos dois com os interesses da Igreja foi objeto do estudo de Simon Schwartzman, Helena Bomeny e Vanda Costa (2000).<sup>15</sup>

Os autores associam a curta passagem de Campos no Ministério (apenas três anos) em comparação à longevidade de Capanema (quase onze anos) a dois fatores. O primeiro deles é o grau de autonomia do ministro frente a Vargas, suficientemente grande para que este pudesse implementar uma política de longo prazo. Além disso, foi essencial o apoio intensivo que Capanema receberia ao longo de toda a década de 1930 por parte da Igreja. Para essa finalidade, Alceu Amoroso Lima e o Centro Dom Vital atuavam como uma espécie de porta-vozes dos interesses das ordens, congregações e dioceses com interesses na manutenção ou na ampliação de sua rede de escolas e universidades. Para que tais interesses fossem satisfeitos, era essencial a atuação favorável do Ministério nos trâmites burocráticos.

Outro indício de que Sobral Pinto pleiteava para si o papel de intérprete oficial da Igreja são as referências constantes à doutrina social da Igreja como a linha ideológica que deveria ser seguida pelos governantes do país. Santos e papas são citados como exemplos a serem transplantados para a realidade brasileira, a fim de salvá-la. Com essa estratégia, Sobral Pinto cumpre à risca a estratégia traçada para todo o Centro Dom Vital: formular o que seria uma po-

---

15 A edição utilizada para este estudo é a segunda, revisada, mas o original do livro é de 1984.



lítica “católica” suficientemente coerente para atrair a empatia de certos setores da elite e, ao mesmo tempo, suficientemente vaga para não atrair inimizadas poderosas. As crônicas começaram a fugir do roteiro pré-determinado para elas quando passam a atacar diretamente a figura de Vargas, a partir de dezembro de 1931. Este seria seu *leitmotif* até sua proibição por Dom Leme, no final de 1933.

Uma medida tão enérgica como essa se justifica por diversas formas, uma das quais é que desde meados de 1931 foi se delineando uma aliança entre Dom Leme e Vargas. O cardeal comandava uma Igreja que havia se reformulado nos últimos quarenta anos a ponto de estender sua capacidade de atuação aos pontos mais longínquos e por isso queria consolidar sua posição de instituição central na vida social brasileira através de atos simbólicos – a consagração do país a Nossa Senhora, a presença de sinais religiosos nos lugares públicos, a invocação a Deus na Constituição – e realizações materiais – a ajuda na expansão dos seminários e dos centros missionários no interior do país ou a liberdade de atuação no meio educacional e operário. Já o presidente podia contar com o apoio de uma instituição prestigiada em todo o país em troca de relativamente pouco esforço, visto que nenhuma das medidas, apesar de seu valor simbólico ou seu custo financeiro, encontraria grandes resistências entre os outros apoiadores.

Após setembro de 1933, e sem nenhuma explicação ao leitor, a seção da revista mais antiga e que já somava mais de dois anos foi suprimida para sempre. De acordo com entrevistas realizadas por Margareth Todaro (1975) e o relato de Dulles (1991), o motivo do corte inesperado foi um acordo entre Dom Leme e Getúlio Vargas. Este garantiu que as reivindicações católicas para a Constituinte seriam respeitadas, desde que Dom Leme obtivesse do clero um apoio irrestrito e, entre outras medidas, retirasse d’*A Ordem* a crônica de Sobral Pinto. O acordo foi cumprido, por ambas as partes. Este seria o segundo revés sério na carreira de Sobral Pinto, ao qual se acrescentaria sua demissão sem aviso prévio da direção do outro jornal católico do Rio de Janeiro, *A União*, em janeiro de 1934. Cerca de um ano antes destes dois fatos, Sobral Pinto havia au-

xiliado na redação dos estatutos da LEC e trabalhado junto com Alceu Amoroso Lima em um texto base para o início dos trabalhos da Constituinte de 1933.

Mesmo após as duas derrotas, Sobral Pinto continuou contribuindo para a Liga Eleitoral Católica e recobrou um pouco de seu antigo prestígio quando ela integrou os governos do Ceará e do Sergipe, em parceria com as oligarquias locais e contra os candidatos dos tenentes. A LEC conseguiu emplacar dois nomes na política sergipana: José Barreto Filho e Armando Fontes, ambos para a Câmara Federal no final de 1935. Essa nova oportunidade não durou muito tempo: Sobral Pinto logo se desentendeu com os dois deputados e acabou se afastando (mais uma vez) da política. Ao longo de sua atribulada trajetória, seu ponto de vista encontra-se bem documentado por meio de sua correspondência com Amoroso Lima. Isso se deve à grande amizade que os dois homens mantiveram, da qual nascia uma liberdade de expressão por vezes desconcertante.

A sinceridade da crítica à postura de Alceu e dom Leme diante do regime gera situações inusitadas, como a declaração de Sobral Pinto de que se sentia “envergonhado em ser constrangido a dizer coisas tão desagradáveis a pessoas que eu amo e admiro como dom Leme e você [Alceu Amoroso Lima].”<sup>16</sup> Ele se referia ao que considerava a rendição da Igreja ao golpe de Vargas na instalação do Estado Novo, em troca da absorção de seus principais representantes na burocracia federal. Em sua resposta, Alceu procura convencer Sobral Pinto de que a Ação Católica estaria preservada de toda opção política.

Alceu respondeu que a Carta Constitucional de 1937 continha alguns pontos excelentes e não podia, de forma alguma, ser considerada a expressão do “Estado totalitário”. Percebendo que o abuso do poder ocorrera até mesmo sobre as consti-

---

16 Carta de Sobral Pinto a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 1º dez. 1937, citado conforme DULLES (1991, 119).



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

tuições mais liberais do mundo, Alceu escreveu que, por mais paradoxal que pudesse parecer, uma Constituição autoritária poderia coibir os abusos do poder de que “tem sido fértil nossa história política”.

Sobral, rejeitando o apelo de Alceu, escreveu-lhe, dizendo que [Francisco] Campos e o chefe do Estado-Maior do Exército, Pedro Aurélio de Goés Monteiro, procuravam conduzir o Brasil como se este fosse um caso de doença mental, necessitando de dezenas e dezenas de anos de tratamento, e declarou que o silêncio da Ação Católica era pior do que a deserção. (DULLES, 1991, 119-120)

Sobral Pinto percebe a contradição na proposta de Alceu. Este apoia o anticomunismo de Vargas e deseja fazer da Ação Católica uma das frentes de batalha contra os vermelhos. Em uma situação como essa, era incoerente dizer que a Ação Católica não seria política, apenas pelo fato de manter-se em silêncio sobre Vargas. Apesar de toda a rebeldia demonstrada por declarações como essas, o trabalho conjunto entre Sobral Pinto e Amoroso Lima se manteve durante toda a década de 1930. Prova disso é que mesmo tendo se retirado da Ação Católica, magoado pelo fato de que ela não se tornou uma fonte de oposição ao regime como ele desejava, Sobral aceitou o convite de Alceu para integrar o corpo docente da Universidade do Brasil e da PUC-RJ a partir de 1941. Em outras palavras, Sobral partilhava do mesmo percurso que seus colegas de Centro, apesar de passar a década protestando contra o modo de operar deles.

O exemplo de Sobral Pinto demonstra a complexa trama de concordâncias e enfrentamentos pela qual o Centro é formado. Trata-se de um contraste importante com a imagem geralmente atribuída ao Centro, a de um exército de intelectuais submetidos ao controle direto de Amoroso Lima (e indireto de Dom Leme).



## Considerações finais

A análise comparativa entre as trajetórias de alguns dos membros do Centro permite ver a pluralidade de motivos que os levaram a dele participarem e incita a prosseguir nessa perspectiva, tendo como objetos de análise outros suportes. Seria preciso investigar, por exemplo, de que modo a produção de livros nesse período dialoga com as constatações feitas até aqui. Para adiantar, é possível observar que a produção de Jonathas Serrano esteve muito mais ligada a sua atividade como professor, e que nomes menos frequentes nos artigos, como Hamilton Nogueira, possuem uma bibliografia ativa considerável pelo número e pela variedade dos temas.

Outra característica peculiar à produção em livros era a preferência clara pelo gênero da biografia. A primeira obra de Alceu Amoroso Lima foi uma biografia de seu amigo Afonso Arinos de Mello Franco (1922);<sup>17</sup> Hamilton Nogueira e Perillo Gomes escreveram, cada qual, um livro sobre Jackson de Figueiredo; Serrano preferiu abordar as vidas de Júlio Maria (1924) e Farias Brito (1939).<sup>18</sup> A exceção que confirma a regra é a única incursão de Serrano pelo romance *Ludovico* (1919). Nele, Serrano escreve o que seria a biografia de um militante ca-

---

17 Afonso Arinos de Mello Franco (1868-1916) foi um jurista, escritor e jornalista. Professor de História do Brasil no Colégio de Ouro Preto e de Direito Criminal na Faculdade de Minas Gerais. Foi diretor do jornal *Comércio de São Paulo*, membro da Academia Brasileira de Letras e do IHGB. Autor de vários contos regionalistas. Possui um sobrinho homônimo.

18 Júlio César de Moraes Carneiro (que assumiu o nome de Júlio Maria depois de sua ordenação como padre), nasceu em 1850 e morreu em 1898. Trabalhou como promotor público em pequenas cidades de Minas Gerais e viveu uma grande crise psicológica depois da morte trágica de sua mulher. Reconvertiu sua carreira para o sacerdócio e se consagrou à defesa da fé católica contra a hegemonia do cientificismo no período. Sua trajetória guarda algumas semelhanças com a de Raimundo de Farias Brito (1862-1917), que também foi promotor público (nas províncias do extremo norte do país) e enviou pouco tempo depois de casado. Dedicou-se ao ensino de filosofia e autor de tratados de metafísica, nos quais também enfrentava o cientificismo e o materialismo. Em ambos os casos, suas obras evidenciam um esforço de construir uma crença mais racionalizada filosoficamente, aberta ao reconhecimento do valor da erudição nas humanidades e capaz de mobilizar tal erudição aos seus propósitos de defesa da fé católica.



tórico ideal: jovem, bem educado e comprometido com a defesa das opiniões da Igreja na arena pública, ou seja, o contrário de um burguês acomodado.

Está presente na escolha dos autores sobre quais serão os biografados a mesma tentativa de formar um panteão de modelos católicos, porém com critérios distintos de como eles deveriam ser. A opção por Afonso Arinos ou, Farias Brito ou Júlio Maria, indica um cristianismo aberto ao diálogo com a cena intelectual do momento. A eleição de Figueiredo, por outro lado, revela uma doutrina mais acidamente crítica a tudo que estabeleça um diálogo com a modernidade.

O embate tem prosseguimento com outros livros desses autores. *A Doutrina da Ordem* (1925), de Hamilton Nogueira, inicia explorando a condenação que o tomismo reserva a qualquer forma de contestação à ordem estabelecida, para terminar com um julgamento bastante pessimista sobre a situação brasileira em 1925. Ao escrever sobre *A Escola Nova*,<sup>19</sup> por sua vez, Serrano procura dialogar com algumas inovações pedagógicas, relativizadas e circunscritas de modo a não comprometer a visão do homem como ser transcendental. Serrano procura demonstrar que boa parte dos educadores simpatizantes ao manifesto são católicos ou simpatizantes a esse tipo de ensino.

Após recorrer a um extenso panorama de produções culturais do período entre as décadas de 1920 e 1940, resta ainda determinar quais foram suas heranças para os anos seguintes ao final da primeira presidência de Vargas. Em poucas palavras, a resposta passa por duas circunstâncias simultâneas: a) o surgimento de uma internacional da Democracia Cristã a partir do Manifesto de

---

19 A *Escola Nova* surgiu a partir de um manifesto assinado por diversos pedagogos interessados em privilegiar um sistema educacional público, democrático e cuja ênfase recaísse no ensino das matérias científicas. Se concretizado, as ideias escolanovistas poderiam representar um sério revés aos planos de expansão das escolas católicas. A proposta de Jonathas Serrano consistia basicamente em fazer uso das metodologias práticas de investigação pedagógica propugnadas pelo novo movimento e recusar sua discussão filosófica sobre a educação.



Montevideo, em 1947, da qual fez parte Alceu Amoroso Lima; b) as experiências sociais dos católicos da França. As duas indicavam, cada qual a seu modo, uma reorientação das atenções para os problemas sociais. As tendências artísticas do período trabalhavam no mesmo sentido, conjugando os esforços para um planejamento que unisse desenvolvimento econômico, combate à miséria, educação massiva e valorização da arte popular e nacionalista. Os membros do Centro Dom Vital permaneceram como peças-chave na vida pública brasileira como políticos e burocratas de alto escalão, como foram os casos de Augusto Frederico Schmidt,<sup>20</sup> Alceu Amoroso Lima e Hamilton Nogueira<sup>21</sup>.

## Referências

Artigos da revista "A Ordem"

[AMOROSO LIMA, Alceu] Mais um ano de trabalho. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 33, 11p., nov. 1932a.

\_\_\_\_\_. 1932-1933. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 45-6, 11p., nov. 1933a.

DANTAS, Pedro. (Prudente de Moraes Neto) Crônica literária. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 14, 5p., abr. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica literária. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 15, 10p., mai. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica literária. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 16, 7p., jun. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica literária. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 17, 6p., jul. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica literária. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 18, 5p., ago. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica literária. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 19, 3p., set. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica literária. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 21, 6p., nov. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica literária. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 24, 3p., fev. 1932.

---

20 Defensor da abertura do país aos investimentos norte-americanos, foi o homem forte da presidência Kubitschek (1956-1960) em sua tentativa de atrair investimento externo para o país.

21 Deputado constituinte (1946), senador (1946-1955) e deputado federal (1959-1967).



PEREIRA, Lúcia Miguel. Crônica feminina. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 34, 2p., dez. 1932.

\_\_\_\_\_. Crônica feminina. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 35, 2p., jan. 1933.

\_\_\_\_\_. Crônica feminina. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 37-8, 3p., mar.-abr. 1933.

\_\_\_\_\_. Crônica feminina. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 39-40, 3p., mai.-jun. 1933a.

\_\_\_\_\_. Crônica feminina. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 43-44, 4p., set.-out. 1933.

\_\_\_\_\_. Crônica feminina. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 47, 3p., jan. 1934a.

SERRANO, Jônathas. Pensamento e ação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 13, 7p., mar. 1931.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 24, 6p., fev. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 25, 6p., mar. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 26, 3p., abr. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 27, 4p., mai. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 28, 5p., jun. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 29, 4p., jul. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 30, 5p., ago. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 31, 4p., set. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 32, 4p., out. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 33, 3p., nov. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 34, 6p., dez. 1932.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 35, 4p., jan. 1933.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 36, 4p., fev. 1933.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 37-8, 4p., mar.-abr. 1933.

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 39-40, 4p., mai.-jun. 1933.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 41-42, 5p., jul.-ago. 1933.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 43-44, 4p., set.-out. 1933.

\_\_\_\_\_. Letras Católicas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 45-46, 5p., nov.-dez. 1933.

SOBRAL PINTO, Heráclito. A dura realidade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 10, 11p., dez. 1930.

\_\_\_\_\_. A Igreja e a política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 12, 10p., fev. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 13, 9p., mar. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 14, 12p., abr. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 15, 12p., mai. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 16, 14p., jun. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 17, 10p., jul. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 18, 11p., ago. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 19, 7p., set. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 20, 12p., out. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 21, 12p., nov. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 22, 14p., dez. 1931.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 24, 12p., fev. 1932.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 25, 12p., mar. 1932.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 26, 14p., abr. 1932.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 27, 13p., mai. 1932.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 28, 13p., jun. 1932.

\_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 29, 16p., jul. 1932.



- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 30, 21p., ago. 1932.
- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 31, 20 p., set. 1932.
- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 32, 13p., out. 1932.
- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 33, 14p. nov. 1932.
- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 34, 12p., dez. 1932.
- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 35, 12p., jan. 1933.
- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 36, 11p., fev. 1933.
- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 37-8, 26p., mar.-abr. 1933.
- \_\_\_\_\_. Crônica política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 43-44, 13 p., set.-out. 1933a.

## Livros, Artigos Acadêmicos e Teses

AMOROSO LIMA, Alceu. *Affonso Arinos*. Rio de Janeiro/Lisboa/Porto: Anuário do Brasil/Seara Nova/Renascença Portuguesa, 1922.

\_\_\_\_\_. *Memorando dos 90*. Entrevistas e depoimentos coligidos e apresentados por Francisco de Assis Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

ARDUINI, Guilherme Ramalho. *Em busca da Idade Nova*: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social (1928-1945). [Dissertação de Mestrado] Campinas: IFCH/Unicamp, 2009.

BARBOSA, Ana Claudia. *Perfil de Prudente de Moraes, Neto*. [Dissertação de Mestrado] Assis: UNESP/Letras, 2002.

BIAVASCHI, Magda Barros. *O direito do trabalho no Brasil - 1930/1942*: a construção do sujeito de direitos trabalhistas. [Tese de doutoramento] Campinas: Unicamp, 2005.

BOURDIEU, Pierre. BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*: gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Cia das Letras, 1996 (ed. orig. 1992).

CASTRO GOMES, Angela de. *Essa gente do Rio...* Rio de Janeiro: FGV, 1999.

COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*. Paris: Septentrion, 2003.

DULLES, John W. F. *Sobral Pinto: A consciência do Brasil: a cruzada contra o regime Vargas (1930-1945)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira*. Volume 10: O Brasil Republicano, sociedade e política (1930-1964). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, pp. 431-532.

FRANCA, Leovegildo. *Testemunho*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1944.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NOGUEIRA, Hamilton. *A Doutrina da Ordem*. Rio de Janeiro: Ed do Centro Dom Vital (col. Eduardo Prado), 1925.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica/FAPESP, 2005.

RODRIGUES, Leôncio Martins. "Capítulo VIII – O PCB: os dirigentes e a organização" EM: SERRANO, Jonathas. *Júlio Maria*. Rio de Janeiro: Livraria Boa Imprensa, 1941 [1ª Ed. 1924].

\_\_\_\_\_. *Farias Brito*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

\_\_\_\_\_. *A Escola Nova*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1932.

SCWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet & COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. São Paulo: Paz e Terra & Editora FGV, 2000.

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos operários: a Igreja e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

TODARO, Margareth. *Pastors, prophets and politicians: a study of the brazilian catholic church (1916-1945)* Columbia University, PH. D., 1971.

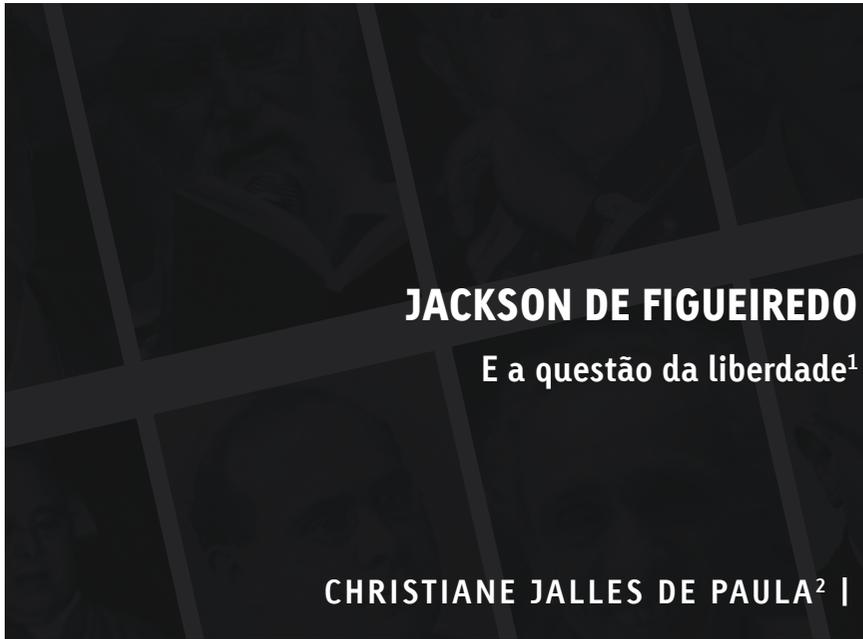
VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

ZANATTA, Regina Maria. *Jonathas Serrano e a escola nova no Brasil: raízes católicas na corrente progressista*. [Tese de doutoramento] São Paulo: Faculdade de Educação/USP, 2005.





## Introdução

Este texto analisará o livro *A reacção do bom senso: contra o demagogismo e a anarchia militar* – coletânea de artigos que Jackson de Figueiredo publicou na imprensa brasileira. As crônicas de Jackson de Figueiredo, que serão por mim analisadas, foram publicadas no periódico do Rio de Janeiro *O Jornal*, entre 1921-1922. Nele, Jackson busca sedimentar a imagem do jornalista que, apesar de pouco entendido nas coisas da política, justificava seu engajamento por ser um católico, ou seja, pela necessidade de haver uma voz, católica, a orientar a maioria católica do país.

Como o livro em tela é uma seleção realizada pelo próprio Jackson, nos traz algumas questões: A primeira é que não obtemos com ele uma visão mais ampla da atuação de Jackson na imprensa brasileira; a outra, e a mais importante, é que o livro não deixa de ser uma forma de representação ou invenção de

---

1 Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na reunião do Grupo de Trabalho Teoria Política, da Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP), ocorrida em Gramado (RS) em agosto de 2012.

2 Professora e Pesquisadora do CPDOC – Fundação Getúlio Vargas.





si feita pelo Jackson. Isso porque, ao reunir algumas dezenas de seus artigos em um livro, nosso protagonista recorta, seleciona e articula para seus leitores uma dada imagem de si, e de sua produção, tal qual um guardião da memória. Antes de prosseguir, contudo, é preciso que o leitor saiba quem é nosso protagonista.

Jackson de Figueiredo Martins nasceu em Aracaju no dia 9 de outubro de 1891, filho de Luís de Figueiredo Martins e de Regina Cândida Jorge de Figueiredo. Seu avô paterno, Jacinto Martins de Almeida, foi por duas vezes prefeito de Aracaju e presidente da Associação Comercial de Sergipe. Bacharelou-se em ciências jurídicas e sociais na Faculdade Livre de Direito da Bahia em 1913. Publicou seu primeiro livro, *Bater de asas* (1908), quando ainda era estudante, época em que também participou de vários grupos de estudantes que se dedicavam às letras. Logo após a formatura, voltou a Sergipe. Em março de 1914 mudou-se para o Rio de Janeiro, então Distrito Federal, onde trabalhou como professor e jornalista, colaborando na *Gazeta de Notícias* e *O Jornal*. Ainda em 1914, foi apresentado ao filósofo Raimundo Farias Brito e começou a publicar livros biográficos ou de análise filosófica. Sob a influência dos escritos de Farias Brito, Jackson de Figueiredo adotou perspectivas espiritualistas. Segundo Hamilton Nogueira (1976), Farias Brito, na vida de Jackson, havia sido mais uma influência moral, afetiva, do que propriamente intelectual. Em 1916, Jackson casou com Laura Alves, cunhada de Farias Brito. Ainda nesse ano, Jackson passou a corresponder-se com o arcebispo de Olinda e Recife, dom Sebastião Leme. Essa aproximação ocorreu após a divulgação da Carta pastoral de dom Leme — por ocasião de sua posse à frente da arquidiocese — que recebeu o apoio de Jackson. Na Carta Pastoral, dom Leme diagnosticou que “os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política”. Para reverter esse quadro, dom Leme propôs algumas medidas básicas, tais como: a realização de obras de estímulo intelectual para os sacerdotes, o desenvolvimento da doutrinação nos centros urbanos e da catequese das populações rurais, a criação do ensino religioso facultativo e de escolas superiores francamente católicas. Segundo Thomas Bruneau (1974), a Carta pastoral de 1916 foi o primeiro passo significativo para a reorientação

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

e mobilização da Igreja no Brasil, e para Antônio Carlos Villaça (1975) teria um papel fundamental na conversão de Jackson ao catolicismo. Em 1918, Jackson contraiu o vírus da gripe espanhola, tombando gravemente enfermo. Pouco depois, entre 1918 e 1919, converteu-se ao catolicismo. (RODRIGUES, 2002).

Com o apoio de dom Leme, no período de 1921 e 1922, Jackson, juntamente com Hamilton Nogueira, Perilo Gomes, José Vicente de Sousa e Durval de Moraes, fundou a revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital, associação civil ligada à Igreja e voltada para o estudo, a discussão e o apostolado da religião, cuja finalidade era “catolicizar a inteligência brasileira”. O Centro Dom Vital foi o principal núcleo intelectual do catolicismo brasileiro até 1941, quando foi criada a Pontifícia Universidade Católica (PUC), também no Rio de Janeiro (RODRIGUES, 2002). Jackson faleceu tragicamente no Rio de Janeiro no dia 4 de novembro de 1928.

Há um consenso de que sua conversão significou um *turning point* para o catolicismo brasileiro, pois, como defende Thomas Bruneau (1974), Jackson angariou fiéis junto à elite brasileira, ampliando assim a influência da Igreja. Apesar disso, poucos estudos têm sido dedicados ao pensamento de Jackson. Entre os já realizados, cabe destacar o de Francisco Iglésias (1971) que, em um ensaio publicado e já clássico, enfatizou o reacionarismo do seu pensamento e ação. De forma geral, as análises sobre Jackson estão diluídas em obras sobre a Igreja Católica no Brasil e/ou o catolicismo brasileiro. Exemplar disto é o trabalho de Riolando Azzi (1994, p.115) acerca do projeto da neocrisandade no país, em que trata do Centro Dom Vital e afirma que “a preocupação fundamental de Jackson era atuar publicamente na reconstrução da sociedade brasileira, em moldes tradicionalistas, visando restabelecer os princípios de ordem e autoridade como supremos valores sociais”.

Sem negar a fecundidade dessas abordagens, o nosso objetivo aqui será o de indicar a atuação de Jackson de Figueiredo enquanto intelectual do anti-liberalismo. Para isso enfatizaremos a discussão que teceu sobre liberdade no livro em tela. Buscaremos, nas próximas páginas, apresentar como, por ocasião



da disputa eleitoral de 1921-1922, Jackson de Figueiredo construiu uma concepção de liberdade, oposta à liberal e imbricada à ideia de ordem. Ordem que, para ele, só podia ser compreendida a partir da direção do catolicismo<sup>3</sup>.

Em função da centralidade do catolicismo, faz-se necessário que, antes de abordar o tema da liberdade, entendamos o catolicismo nos tempos de Jackson. Este é o assunto que se segue.

## O catolicismo da época de Jackson

Como assinala Sérgio Miceli, a “construção organizacional” da Igreja Católica brasileira, que aconteceu entre 1890 e 1930 (MICELI, 2009, p.161), foi implantada em múltiplas frentes, e sua direção foi dada pela cruzada pela recristianização do mundo moderno, que ficou conhecida como projeto de neocrisandade, organizada pelos Papas Pio XI e Pio XII. Tendo como pilar a formação de grupos que assegurassem uma presença visível da Igreja Católica nos assuntos seculares, o projeto de neocrisandade aproximou o clero brasileiro da Santa Sé, e transformou as práticas do culto. Em relação aos leigos, eles continuaram a ocupar um papel secundário na estrutura da Igreja Católica, mas a proposta carregava certa ambiguidade. Isso porque, por um lado, aos leigos foi confiada uma missão específica que significava maior participação dos católicos na Cidade e, de outro, essa participação na vida temporal não poderia abarcar a luta pelo poder político (CARVALHO, 2000). De toda forma, o instrumento do apostolado organizado dos leigos foi o início de uma época nova na história da religião católica.

O projeto de neocrisandade atacava ainda um dos problemas identificados pelo Vaticano em várias igrejas nacionais: a independência em relação às orientações papais. Assim, a perspectiva vaticana de exercer maior controle

---

3 Corroboramos com Hamilton Nogueira (1976) para quem a atuação de Jackson pós-conversão só pode ser entendida à luz do catolicismo de sua época.

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

sobre as igrejas nacionais serviu-se como ponta-de-lança da proposta de “restauração” no mundo do domínio espiritual da fé católica.

A neocristandade teve origem em um catolicismo avesso e reativo ao mundo moderno (COSTA, 2002). Era o catolicismo surgido na Igreja da Contra-Reforma que reagiu à derrocada do *ancien regime*, à vitória das “Luzes” e, no século XIX, diante do desenvolvimento econômico, científico, tecnológico e das novas formas de organização política e social, viu-se novamente ameaçado e obrigado a defender o seu poder (MARTINA, 1997, p.13-24). O Concílio Vaticano I (1869-1870) vem definir as diretrizes das posições católicas. Convocado por Pio IX (1846-1878), discutiu o racionalismo, o liberalismo e o materialismo, e também firmou o dogma da infabilidade papal. Seus documentos (*Dei Filius* e *Pastor aeternus*) condenaram o modernismo e a modernidade, e incentivaram o movimento ultramontano. Por mais que atuasse reativamente, contudo, em fins do século XIX, a Igreja teve que aproximar-se do mundo moderno. A explosão do movimento sindical operário compeliu o mundo católico, embora relutante, a posicionar-se sobre a questão social na modernidade.

Sua primeira tentativa mais efetiva de diálogo com a modernidade ocorre no pontificado de Leão XIII (1878-1903), com a publicação da encíclica *Rerum Novarum* (189). O documento pontifício tratou de inserir a questão social na reflexão da doutrina católica. Resumidamente, condenou tanto o liberalismo como o comunismo/socialismo. Confirmou o direito natural à propriedade privada, mas ressaltou sua função social e rechaçou o Estado Liberal, defendendo a intervenção estatal nos assuntos sócio-econômicos, principalmente, na proteção aos pobres. A ameaça comunista resultou no reconhecimento dos direitos do movimento operário por melhores condições de vida, porém destacou os deveres dos trabalhadores para com os seus empregadores. Assim, o meio reivindicatório não teria como ideal a luta de classes, e sim a inserção “justa” dos operários no sistema, inclusive por meio do movimento associativo (MARTINA, 1997, p.53-56).

O ideal de um mundo harmônico seria viável se os negócios humanos fossem realizados à luz do Evangelho, como ressalta a recomendação de Leão



XXIII: “Tome cada um a tarefa que lhe pertence; e isto sem demora, para que não suceda que, adiando o remédio, se tome incurável o mal, já de si tão grave”. Recomendava, então, aos governantes que protegessem os trabalhadores com leis e instituições que salvaguardassem os direitos dos mais humildes; que os patrões tivessem consciência dos seus deveres para com os operários e, principalmente, “lembrem-se todos de que a primeira coisa a fazer é a restauração dos costumes cristãos, sem os quais os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados”. Quanto à Igreja, que mostrasse e divulgasse “a todas as classes da sociedade as máximas do Evangelho”, ou seja, a importância da caridade<sup>4</sup>.

Entretanto, para uma parcela dos membros da Igreja a saída pela caridade não daria conta dos problemas do mundo moderno e do papel que caberia à Igreja Católica em sua transformação. Além disso, a possibilidade de aplicação das recomendações papais encontrava-se prejudicada, uma vez que a Igreja Católica era “uma sociedade organizada hierarquicamente” (MARTINA, 1997, p. 77). Por conseguinte, estes círculos, formados tanto por eclesiásticos como por leigos, iniciaram um debate sobre as transformações na própria Igreja que viabilizariam um diálogo mais aberto dela com o mundo moderno. Esta insatisfação ficou conhecida como modernismo.

Esse debate ocorreu, principalmente, entre os italianos, os franceses e os alemães. Para os partidários, de uma maior abertura da Igreja com a modernidade, persistia certo desconforto com as restrições à participação leiga. Assim, pleitearam “o primado da consciência, a conciliação entre autoridade e liberdade, a autonomia da ciência, a liberação das estruturas eclesiásticas supérfluas, a renovação do culto, o desempenho da política” (MARTINA, 1997, p.75-76).

---

4 A íntegra da encíclica *Rerum Novarum* está disponível no sítio: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html)>. Acesso em 01/05/2006.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Estes desejos reformistas ligaram-se à Questão Romana<sup>5</sup>. *Pari passu*, esses pleitos engendraram uma reação nos meios católicos, o que ocasionou a querela entre modernistas e integristas.

Em princípios do século XX, no pontificado de Pio X (1903-1914), a intervenção vaticana na polêmica entre modernistas e integristas se fez de modo drástico e inflexível, com a condenação do modernismo pela encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907). Identificando o agnosticismo, a experiência individual da fé, a subordinação da fé à ciência, a sujeição da Igreja ao Estado, a flexibilidade da autoridade doutrinal e dogmática e o evolucionismo como os erros dos modernistas, a encíclica reiterou a escolástica como única filosofia e teologia, principalmente, o tomismo; também estabeleceu a censura, remoção e exclusão de modernistas dos seminários e universidades católicas, proibiu a venda e reprodução de livros de tendências modernistas e vetou a realização de congressos de sacerdotes, entre outras resoluções. É interessante destacar a identificação na encíclica dos meios de divulgação do modernismo: as “cátedras nos seminários e nas Universidades, [...] igrejas; congressos; institutos sociais; livros, jornais, periódicos”.

Tais normas tacharam de heréticos os vários movimentos renovadores e legitimaram as mais diversas formas de repressão<sup>6</sup>. Em contraposição, fortaleceu-se a posição dos defensores de um catolicismo refratário às inovações do mundo moderno que, por fim, tornou-se hegemônico (MARTINA, 1997, p.77-107). Portanto, na primeira década do século XX, a Igreja continuava a atuar como uma força alheia, senão antagônica, à modernidade.

---

5 A Questão Romana foi um acontecimento político que agravou as relações entre Roma e a sociedade moderna. Tratou-se da batalha, no século XIX, pela instituição, ou melhor, restauração do poder temporal e territorial da Igreja, que fora reduzido e ameaçado com as guerras napoleônicas e a unificação italiana. Em suma, tratou-se da conquista da Cidade de Deus neste Vale de Lágrimas, que teve termo com a criação do Vaticano, em 1929, como resultado das negociações entre o Papa Pio XI (1922-1939) e Benito Mussolini.

6 Emblemática foi a repressão da Cúria Romana aos principais líderes modernistas, tendo eles sido ou excomungados ou submetidos aos desígnios da hierarquia.





O conclave que escolheu Giacomo Della Chiesa, que adotaria o nome Bento XV, foi marcado pela discordância entre os partidários da política anti-modernista de Pio X e aqueles que desejavam uma distensão. O curto pontificado do moderado Bento XV (1914-1922) foi marcado pela Primeira Guerra Mundial, pela necessidade de entendimento entre integristas e modernistas e pela concretização do acordo da Questão Romana (MARTINA, 1997, p.129). A condenação da guerra constituiu o *leitmotiv* do magistério de Bento XV (MARTINA, 1997, p.134), e seus esforços resultaram na rejeição ao nacionalismo e ao totalitarismo.

Achille Ratti, escolhido após a morte de Bento XV e que tomou o nome de Pio XI (1922-1939), destacou-se pela afirmação da Igreja como *societas perfecta*. Evidentemente, isto confrontava a Igreja com o Estado moderno. Mais do que isso, essa concepção legitimava uma perspectiva de que ainda era possível a instauração, ou restauração, de um Estado católico, ou do ideal da cristandade, que não só reconhecesse a liberdade da Igreja, mas, também, “atribuísse a ela um poder e um regime de privilégio especial” (MARTINA, 1997, p.142).

Ao longo de seu pontificado, o impulso missionário foi incentivado, assim como as ciências eclesiais, a devoção ao Sagrado Coração e a realeza de Cristo – com a instituição da festa de Cristo Rei, paralelamente, além de serem apontadas aquelas que seriam as novas bases da relação da hierarquia com o laicato. Como afirma Pierrard (1983, p.264), no pontificado de Pio XI despontou uma perspectiva humanista integral e uma redescoberta do mistério do Corpo de Cristo, que se transmudaria numa redescoberta da Igreja mediante a criação do apostolado organizado dos leigos, a Ação Católica. Gramsci (2001b, p.152), atento à novidade da iniciativa papal, assinala a transformação que ela significava na relação da Igreja com a modernidade<sup>7</sup>.

---

7 “A Ação Católica assinala o início de uma época nova na história da religião católica; de uma época em que ela, de concepção totalitária (no duplo sentido: de que era uma concepção total do mundo de uma sociedade em sua totalidade), torna-se parcial (também

Já na publicação da encíclica *Ubi Arcano Dei* (1922), Pio XI esboçara as linhas mestras da participação leiga na vida da Igreja, que, na prática, realizou-se no encorajamento da iniciativa do padre belga Joseph Cardijn, que fundara, em 1924, a Juventude Operária Católica (JOC). Pouco depois, esse modelo organizacional foi adotado no restante das comunidades católicas do mundo. Essa medida transformou a concepção de ação temporal do laicato e “proliferou um tipo de católico preocupado em dar testemunho de sua fé e em confrontar sua época com os dados evangélicos” (PIERRARD, 1983, p.264).

No campo propriamente político, as relações vaticanas com os nacionalismos e totalitarismos oscilaram da aceitação tácita à oposição. Da intransigente postura frente à Ação Francesa, ao “prudente otimismo” com o fascismo (MARTINA, 1997, p.153), que resultou na assinatura do Tratado de Latrão, em 1929, pondo fim definitivo à Questão Romana. Por outro lado, a hierarquia católica rejeita tudo o que se relacione com a Revolução Russa (1917). Pio XI tinha aversão ao comunismo.

No Brasil, o processo de romanização e ampliação da influência política da Igreja Católica já vinha ocorrendo no século XIX, mas ganhou impulso após a proclamação da República em 1889. A decisão dos republicanos de separar Igreja e Estado – até então as relações entre Estado e Igreja eram mantidas em regime de padroado - por um lado, foi um duro golpe para a Igreja Católica, pois deu cabo ao seu monopólio religioso; de outro, o fim do sistema de padroado “libertou” a Igreja Católica, livrando-a das intervenções estatais em assuntos eclesiais e permitindo-a buscar novos caminhos e áreas de influência. A separação, portanto, revelou-se crise e oportunidade. O paradoxo

---

no duplo sentido) e deve dispor de um partido próprio. [...] a Ação Católica representa a reação contra a intensa apostasia de amplas massas, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa liberal do mundo. Não é mais a Igreja que estabelece o terreno e os meios da luta; ao contrário, ela deve aceitar o terreno que lhe é imposto pelos adversários ou pela indiferença e servir-se de armas tomadas de empréstimo ao arsenal de seus adversários” (GRAMSCI, 2001b, p.152).



da República para a Igreja Católica gerou formulação da proposta que recolocava o catolicismo no ordenamento da vida pública, agora fundado num novo tipo de religiosidade originado a partir da sociedade civil.

Com a Carta Pastoral de D. Sebastião Leme, em 1916, este projeto ganhou um líder e uma programa de ação. Na Carta, o arcebispo atacava a ignorância religiosa que grassava no país, lançando as bases do movimento restaurador:

“Direitos inconcussos nos assistem em relação à sociedade civil e política, de que somos maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável.

E nós não o temos cumprido.

Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade.

Leigas são as nossas escolas, leigo o ensino. Na força armada da República, não se cuida da religião.

Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica” (apud CÔRTEZ, 2002).

Mais adiante, D. Leme vaticina: “somos católicos de clausura” (apud CÔRTEZ, 2002). E propõe que se desfralde “bandeiras de ação” (idem, ibidem). Essa carta teve grande repercussão e provocou grande fascínio em Jackson de Figueiredo, já então um dos grandes nomes da intelectualidade brasileira.

A partir de então, como indica Norma Côrtes, a opção do catolicismo brasileiro foi a de um ordenamento da vida pública fundada num novo tipo de religiosidade gerado a partir da sociedade civil. Foi com esse objetivo que “adotou novas práticas religiosas, criando mecanismos institucionais e organizacionais antes inexistentes” (CÔRTEZ, 2002, p.2), e realizou uma transformação *de*



*facto*. Buscando restaurar a influência da Igreja Católica junto ao poder político, a proposta da neocrisandade, liderada por D. Leme, tinha um dos seus pilares na ideia de que era preciso incutir na esfera política os valores do catolicismo, e Jackson de Figueiredo foi o seu principal soldado.

## A liberdade em “A Reação do bom-senso”

*A reacção do bom-senso* foi publicada em 1º de dezembro de 1922 e reúne, como já dito, os artigos publicados entre 1921 e 1922 em *O Jornal*, uma nota final em que explicita o fim da sua colaboração neste periódico, justificada por ele em razão da militância e ideias defendidas naquelas páginas, e, termina com a reprodução da conferência que Jackson de Figueiredo proferiu a convite do Curso Jacobina, em 31 de agosto de 1922, na sede do Círculo Católico, no Rio de Janeiro.

*A reacção ao bom-senso* é uma obra de carácter imediatista e produzida ao calor da conjuntura. Como chamou atenção Iglésias ao tratar do pensamento reacionário de Jackson, de um lado, isso traz entusiasmo, movimento e colorido aos seus textos, de outro “tira-lhes a objetividade e a isenção” (IGLÉSIAS, 197, p.144). Dessa forma, a fixação dos temas dominantes em sua obra é uma tarefa bastante desafiante. No livro em tela, a questão da liberdade, em uma chave negativa, é recorrente<sup>8</sup>.

No pensamento de Jackson de Figueiredo, a liberdade estrutura as outras antíteses. A noção abstrata de liberdade surgiu com a Revolução Francesa, que confundiu as liberdades políticas com a ideia de Liberdade como princípio da vida social. Essa distinção é central na economia discursiva de Jackson de Figueiredo. Como princípio da vida social, liberdade sempre deveria ser usada com a inicial em letra minúscula. Liberdade, pois, significaria a dependência do

---

8 Francisco Iglésias (1971: 146-149) lista os seguintes temas como aqueles que dominam a produção de Jackson de Figueiredo: catolicismo, contrarrevolução, ordem, autoridade, nacionalismo e moralismo. Sem discordar da relação, acreditamos que se faz necessário acrescentar mais um; liberdade.





homem a Deus. Não haveria, portanto, a possibilidade de ruptura deste laço, embora a Revolução Francesa o tenha proclamado. A dependência do homem com Deus é natural, é a força que sempre surge, e ressurge, da própria degenerescência da humanidade.

Emblemático disso é a definição que fez da liberdade liberal que, entendida “como princípio organizador” não passaria de “uma quimera”, pois como “não existe na história, é força, por conseguinte, destruidora” (O Jornal 29/7/1921). Tal perspectiva evidentemente nega à ideia de liberdade tal qual defendida pelo liberalismo. A exaltação do espiritual constituiria o sentido original de liberdade, que é o fundamento do mistério do catolicismo. Nesse sentido, o mistério não seria um enigma, e sim a plenitude ontológica na qual a inteligência se une vitalmente à espiritualidade. A liberdade estaria para além da materialidade, do concreto, do palpável e de uma visão de mundo racionalista. Livre era o homem que não se guiava somente pela razão. A liberdade está fundada numa base de fé, orientada por uma tradição religiosa e política que, para Jackson, “se perde na origem dos séculos” (idem). Tradição esta do catolicismo.

Isaiah Berlin (2002), ao tratar da liberdade, indica que o liberalismo adota uma noção de liberdade “negativa”, isto é, entendida como não-interferência do Estado na liberdade e propriedade, exceto para evitar dano à sociedade. Esse conceito associou a ideia de liberdade às conquistas civis. Liberdade, portanto, é “estar livre de” coerções. Berlin chama a atenção para um segundo entendimento de liberdade: uma “liberdade positiva”. A sua matriz encontra-se em Aristóteles, na premissa de que homem é um animal essencialmente político, logo moral. Liberdade, portanto, é “estar livre para” participar do governo, compartilhar do bem público ou comum e resistir às tentativas de indivíduos particulares de se apoderarem do patrimônio público.

A liberdade humana requeria ordem, exigindo um equilíbrio de leis e de condições quase tão cuidadosas como a liberdade social e política. Inspirado pelas leituras de Joseph De Maistre e de Donoso Cortes, Jackson de Figueiredo considerava a lei de natureza como algo misterioso, produto da Providência

Divina que se revela à humanidade nos momentos de crise quando comandava claramente os seus desígnios. O meio do comando era a tradição. Dessa forma, a liberdade “como princípio organizador” só pode ser mesmo entendida como uma quimera, pois, por esse sentido, estaria ancorada numa ideia abstrata de direito. Ao contrário, o direito, com origem na tradição, estava ancorado na experiência, portanto seria uma força criadora. Em sua opinião, esta força seria a força do bom senso. E o bom senso, para Jackson, era a autoridade, cuja fonte era a religião católica.

Logo no prefácio ao livro, Jackson resume a importância do catolicismo como o princípio organizador da vida social. Disse ele:

“E falemos claro: o que a verdadeira História nos diz - a verdadeira História, e não os phamphletos de cego e estúpido sectarismo, adoptados em todos o Occidente, da Revolução franceza para cá – o que ella nos diz é que uma única moral politica decorrente dos princípios religiosos e moraes da Egreja Catholica, que dignificou a humildade, a submissão, e, fundando assim a ordem pratica, poude coroa-la com as magnas conquistas da liberdade christã: a dhesão constante de grandes e pequenos sentimentos do dever deante da lei, a consciêcia de que é possível pacificamente a reforma de todos os abusos, de todos os attentados à dignidade humana.

Creado, porém, pela Reforma protestante, o phantasma de uma Liberdade, de pura e pesima metaphysica, isto é, sem realidade objectiva que não a das suas criminosas conseqeias, o que se viu, de um a outro extremo do mundo Occidental, foi a morte do systema monarchico christão, e a sua substituição pelo mais nefando cesarismo, que tal foi e tal é o das chamadas monarchias liberaes, ou pela tyrannia da incompetecia, que tem sido



a dos chamados governos democráticos, de republicanismo mais ou menos vermelho – formando tudo isto uma só ordem revolucionaria, anti-chrisiã, deleteia, evidentemente impossível de sustentar-se por muito tempo mais, seja que delia venhamos a ser lançados nas trevas de um novo eclipse da civilização, seja que retomemos o fio da fé salvadora, unica capaz de refazer-nos moralmente” (FIGUEIREDO, 1922, p. 22).

A passagem acima traz os pontos principais da construção contrarrevolucionária de Jackson. São parágrafos-sínteses de como a modernidade, ao plasmar outra noção de liberdade, gerou inúmeras degenerações: a monarquia, a república, a democracia, o cesarismo, a revolução, o liberalismo, a desordem. Em suma, como a liberdade surgida com a Revolução Francesa contrapôs dois modelos civilizacionais, o cristão e o moderno, e como este último, ainda que tenha tentado, não conseguiu destruir o primeiro. E a chave explicativa para isso é a Providência Divina.

O entendimento de que a liberdade liberal tinha em si o germe da destruição, que já vinha sendo tratada desde os escritos do Conde De Maistre, conduz a interpretação de Jackson sobre a realidade política brasileira em 1921 e 1922. Afinal, foi com base na noção de liberdade liberal que ganhou impulso a democratização, postulando a participação de todos os homens nas decisões políticas. Para Jackson, contudo, podemos dizer, em linguagem cara à retórica cristã, que somos todos “filhos de Deus”, mas também desiguais neste vale de lágrimas. Desigualdade que fundamenta a noção de liberdade, uma vez que sua fonte é Deus.

A partir desse postulado, Jackson defendeu que a soberania não é a vontade popular, atribuída à nação ou ao Estado. A soberania está submetida à autoridade. E a autoridade está baseada no respeito à lei natural, que vem de Deus; portanto, o povo não é a fonte primária de onde emana todo poder ou toda a autoridade. A autoridade vem de Deus e pelo povo se manifesta. O ordenamento social se funda numa concepção organicista de sociedade, onde



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

cada peça da engrenagem contribui para a perfeição social. É indissociável a fruição da liberdade nessa ordenação social, pois a sociabilidade se inscreve na natureza humana. É a religião católica o mantenedor desse equilíbrio. A fidelidade ao pacto consentido é de natureza moral. A natureza animal do homem não encerraria sua capacidade de empenhar-se em uma promessa. É a tradição que transforma o homem em animal social.

Também recusou as formas modernas de organização política, corroborando com a tradição católica que, desde a Contra-Reforma, reagia à modernidade e que com a carta papal *Rerum Novarum* (1891) associou o liberalismo ao socialismo e ao comunismo. Liberalismo/socialismo/comunismo integrariam o mesmo sistema filosófico, cuja característica comum era que renegavam o caráter espiritual, religioso, do homem. Para ele, a religião, católica, era a fonte da moralidade e as saídas ditas modernas ignoravam o papel de mestre da História, aqui entendida como a Providência divina – única força a conseguir repor a moralidade.

Foi a partir dessas lentes que Jackson atuou e interpretou a realidade brasileira. Tratarei aqui especificamente da sucessão presidencial de 1921 e 1922.

O governo de Epitácio Pessoa provocou descontentamento e oposição generalizados, dos militares aos setores urbanos e às oligarquias paulista e mineira, que decidiram antecipar o exame do problema sucessório. Já no início de 1921, essas últimas forças lançaram a candidatura de Bernardes, com o compromisso de que o presidente seguinte seria Washington Luís, governante de São Paulo. Em abril, o candidato oficial foi praticamente imposto a Epitácio, que por essa razão abdicou do direito de escolher o vice-presidente.

Contra a candidatura de Bernardes levantou-se o Rio Grande do Sul, por intermédio de Borges de Medeiros, denunciando o arranjo político como uma forma de garantir recursos para os esquemas de valorização do café, quando o país necessitava de finanças equilibradas. Os gaúchos temiam também que se concretizasse uma reforma constitucional limitando a autonomia dos estados. A cisão política nacional ficou evidenciada pelo não comparecimento do





ex-presidente Nilo Peçanha e dos representantes do Rio Grande do Sul, Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro à convenção situacionista, realizada em 8 de junho de 1921. Nilo, apoiado por Borges de Medeiros, tentou fazer com que Bernardes desistisse em favor de Rui Barbosa ou Venceslau Brás, mas acabou concordando em lançar sua própria candidatura. Logo em seguida, foi organizada no Rio de Janeiro a Reação Republicana, que indicou a chapa Nilo Peçanha-José Joaquim Seabra para as eleições de 1922. Foi deflagrada então uma crise política, cujo ápice foi o escândalo das “cartas falsas”.

Jackson defendeu Bernardes durante todo o período, e resume seu argumento em um artigo de 20 de julho de 1921, quando declarou:

“Já que devemos obediência a uma constituição política, que nós mesmos consentimos que se proclamasse, sem consulta dos interesses religiosos da maioria que somos, é lógico que não desejamos um governo de caráter confessional. Mas por isto mesmo não devemos nunca concorrer para que o tenhamos anti-catholico, sectário, a serviço das minorias religiosas do paiz”. (FIGUEIREDO, 1922, p. 35).

Continuou ele:

“Agora, pergunto se pôde haver dúvida, da parte de um verdadeiro catholico, ante os nomes dos srs. Bernardes e Nilo...poderá haver, entre nós, quem fique indeciso entre a serena afirmação de catholicismo do Sr. Bernardes, e aquelle ‘eu sou catholico’ do Sr. Nilo, que a cada passo confunde a nossa Egreja, a Egreja da maioria absoluta dos brasileiros, com as seitas, a que a nossa Constituição garante plena liberdade?” (idem, p. 35-36).

Forjadas por Oldemar Lacerda e Jacinto Guimarães, as cartas estavam em oferta desde o início do segundo semestre de 1921, e os falsificadores já



havam tentado vendê-las ao próprio Bernardes, tendo sido repelidos. No dia 9 de outubro de 1921, o *Correio da Manhã* estampou em *fac-simile* uma delas, datada de 3 de junho e supostamente dirigida por Bernardes a Raul Soares. Depois de se referir a Hermes como “esse sargento sem compostura”, e ao banquete em que sua candidatura à presidência fora lançada por numerosos oficiais como uma “orgia”, a carta dizia dos militares: “Essa canalha precisa de uma reprimenda para entrar na disciplina”. E prosseguia: “Veja se o Epitácio mostra sua apregoada energia, punindo severamente esses ousados, prendendo os que saíram da disciplina e removendo para bem longe esses generais anarquizadores. Se o Epitácio com medo não atender, use de diplomacia, que depois do meu reconhecimento ajustaremos contas. A situação não admite contemporizações, os que forem venais, que é quase a totalidade, compre-os com todos os seus bordados e galões”. No dia seguinte, mais uma carta, chamando Nilo Peçanha de “moleque capaz de tudo” e confessando a apropriação de dinheiros públicos de Minas Gerais foi publicada no mesmo jornal.

Estupefato com a publicação das cartas, Bernardes negou veementemente a autoria. Nos dias seguintes, o Clube Militar se reuniu e declarou falsa a primeira carta, que dizia respeito à corporação. O próprio Hermes da Fonseca manifestou essa opinião. Mas a campanha eleitoral tornou-se extremamente tensa e a insubordinação instalou-se nos quartéis. Oficiais, principalmente jovens — chamados de modo geral de “tenentes” —, pregavam abertamente a conspiração, caso Bernardes fosse eleito, e ameaças de golpe pairavam no ar em todos os estados.

As primeiras repercussões das “cartas falsas” junto ao público traduziram-se num incidente grave: no dia 15 de outubro, quando chegou ao Rio de Janeiro para iniciar sua campanha, Bernardes recebeu uma vaia estrepitosa da multidão que ocupou a avenida Rio Branco, por onde passou seu cortejo, cercado de medidas de segurança. Excetuando-se o marechal Hermes nas eleições de 1910, nenhum candidato foi tão maltratado e ridicularizado quanto Bernardes, o “seu Mé” das canções populares da época.



O debate sobre as cartas prosseguiu, por seu turno, levando os militares mais radicais a pressionar no sentido de que o Clube Militar tomasse uma atitude. Na crônica intitulada Exército e política, de 15/11/1921, Jackson de Figueiredo declarou que:

“Uma nação em que a ordem militar se sobrepõe à ordem civil é, politicamente, sempre foi, uma nação que está a morrer, uma pátria de revoluções, uma fornalha de rancores e odiosidades, um cenário de negação – já não direito da desmoralizadíssima Liberdade dos lemas liberais – mas das liberdades por que todo homem consciente se deve bater” (FIGUEIREDO, 1922, p. 55-56).

Qual seria a liberdade por que todo homem se deve abater? Para responder a esta pergunta, é preciso ter claro que a liberdade para Jackson só pode ser concretizada junto à ordem e à disciplina. E, no caso de um católico, a liberdade está sempre limitada pelo próprio catolicismo.

Referindo-se ao tenentismo e às suas propostas, Jackson de Figueiredo, em 16 de abril de 1922, indagou: “Que liberdade seria essa que nos prometiam os enxovalhadores da família brasileira, os indisciplinados do nosso Exército? Como crer na duração de uma liberdade que começa na gangrena? Perguntava José de Maistre” (FIGUEIREDO, 1922, p. 171). Para ele, parte do Exército buscava assumir o lugar da religião como argamassa da nacionalidade brasileira, amesquinhando a instituição e pondo-a sob risco.

O caso das cartas falsas e o levante tenentista foram interpretados na mesma chave: eventos que, mais do que tornar a campanha eleitoral tumultuada e conflituosa para com isso favorecer a chapa de Nilo Peçanha, refletiam um embate civilizacional entre liberalismo-maçonaria e antiliberalismo-catolicismo. Nele, a questão da definição de liberdade assumiu o lugar central, pois era preciso resistir e combater “a estúpida mentalidade dos cangaceiros da liberdade” (FIGUEIREDO, 1922, p. 198). Em seu lugar, é preciso reforçar a mentalidade da



liberdade civil. Aqui entendida, a liberdade restringida pelo catolicismo, pois “a liberdade, digo, só é, de facto, o que Deus quer que ela seja, quando se faz, no mundo, a essência, o espírito da ordem” (FIGUEIREDO, 1922, p. 232).

## Considerações finais

A liberdade nos escritos e na ação política de Jackson está submetida à ordem do catolicismo. A religião católica seria o fio a conduzir as condutas humanas. A política, portanto, deve também estar voltada para o objetivo último das ações humanas, que é Deus. O que importa é a pureza de intenções e a coerência entre intenção e ação no resultado final. Com efeito, a política assim entendida se transforma na exteriorização da espiritualidade. Não é nem o contrato hobbesiano que os indivíduos fazem a fim de perpetuarem e protegerem suas vidas, nem uma moral diversa da cristã para os negócios do governo, como em Maquiavel. Assim, é claro que o reino da política é o domínio da moral. Evidentemente, não se admite a separação do Estado e da religião, com a qual a tese liberal relega a religião ao domínio privado. É a religião, católica é claro, a bússola das ações humanas na polis.

Portanto, Jackson identifica no liberalismo, e na sua visão de liberdade, o inimigo a combater. De tal forma que é por essa lente que Jackson interpreta e toma partido nos embates políticos no Brasil dos anos 1920.

## Referências

AZZI, Riolando – *A neocristandade*: um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, (História do pensamento católico no Brasil; v.5), 1994.

BERLIN, Isaiah – Dois Conceitos de Liberdade. In *Estudos sobre a Humanidade*: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRUNEAU, Thomas. *Catolicismo Brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

CARVALHO, Teresa Martins – *A Deus o que é de Deus*. Revista História. Lisboa, Portugal, Ano XXII (III série), dez/2000.





COSTA, Marcelo Timotheo da – *Um itinerário no século*: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima. Tese de Doutorado - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2002.

DELLA CAVA, Ralph. Política do Vaticano 1878-1990: uma visão geral. In: SANCHIS, Pierre (org) - *Catolicismo*: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA, Tomo XII, col.724, Cidade do Vaticano, 1954, traduzido e citado em <<http://www.lepanto.com.br/EstCurva.html>> acesso em 13/3/2006.

FIGUEIREDO, Jackson. *“A reacção do bom senso: contra o demagogismo e a anarchia militar”*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, 1922.

IGLESIAS, Francisco. História e ideologia. São Paulo: Perspectiva, 1971.

IGREJA CATÓLICA – *As encíclicas sociais de João XXIII*: Mater et Magistra e Pacem in Terris. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1963.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

MARTINA, Giacomo – *História da Igreja*: de Lutero a nossos dias. Vol 4 – a era contemporânea. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MONTEIRO, Norma Gouveia do Rego. *Alceu Amoroso Lima. Idéia, Vontade, Ação da Intelectualidade Católica no Brasil*. Rio de Janeiro, PUC/RJ, Dissertação de Mestrado, 1991.

MONTENEGRO, João Alfredo – *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MOURA, D. Odilão – O.S.B. *Idéias católicas no Brasil* – direções do pensamento católico do Brasil no século XX. São Paulo: Convívio, 1978.

NOGUEIRA, Hamilton – *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Hachette, Loyola, 2ª edição, 1976.

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

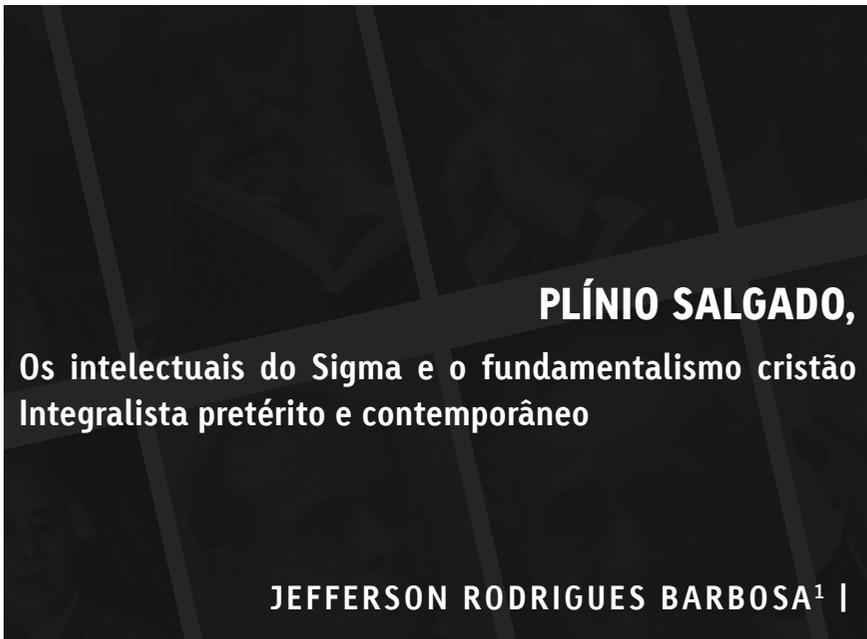
PIERRARD, Pierre – *História da Igreja*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.

RODRIGUES, Cândido Moreira - *Tradição, autoridade e democracia: A Ordem uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*, Dissertação em História. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, 2002.

TODARO, Margaret Patrice. *Pastors, prophets and politicians: a study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*. Ann Arbor, Mich.: Xerox University Microfilms, 1975.

VELLOSO, Mônica Pimenta - *A Ordem; Uma Revista de Doutrina Política e Cultura Católica*. Revista de Ciência Política, Rio de Janeiro, v. 21, p. 117-159, 1978.

VILLAÇA, Antônio Carlos – *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.



## Introdução: intelectuais, ideologias e conflitualidades de classes

Para Antonio Gramsci (2004), todos os grupos sociais desenvolvem segmentos intelectuais com o objetivo de proporcionar homogeneidade e consciência de suas próprias funções<sup>2</sup>, objetivando a necessidade de criar condições para a expansão de sua própria classe ou fração de classe.

A ênfase de Gramsci sobre o papel dos intelectuais para compreender uma determinada realidade social suplanta perspectivas de caráter sociológico. O autor adverte que o erro metodológico mais difundido é buscar como cri-

---

1 Professor do Departamento de Ciência Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

2 “Em outros termos: os intelectuais não são uma classe, mas uma categoria social; não se definem pelo seu lugar no processo de produção, mas por sua relação com as instâncias extra-econômicas da estrutura social; do mesmo modo que os burocratas e os militares se definem por sua relação com o político, os intelectuais situam-se por sua relação com a superestrutura ideológica. Quer dizer: os intelectuais são uma categoria social definida por seu papel ideológico: eles são produtores diretos da esfera ideológica, os criadores de produtos ideológicos culturais”( LÖWY,1998, p.25).



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

tério para entendimento das dimensões da acepção de intelectuais no que é intrínseco às atividades dos mesmos, no sentido de uma compreensão articulada à acepção “enciclopédica” desta categoria, em vez de analisar o papel das relações entre atividades intelectuais no conjunto das relações sociais.

Segundo o autor, na sua produção teórica realizada no cárcere fascista, em específico no Caderno 12,

Quais são os limites “máximos” da acepção de “intelectual”? É possível encontrar um critério unitário para caracterizar igualmente todas e as diversas e variadas atividades intelectuais e para distingui-las, ao mesmo tempo e de modo essencial, das atividades de outros agrupamentos sociais? O erro metodológico mais difundido, ao que me parece, é ter buscado este critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, em vez de buscá-lo no conjunto do sistema de relações no qual estas atividades (e, portanto, os grupos que as personificam) se encontram no conjunto geral das relações sociais. [...] Um das características mais marcantes de todo grupo que se desenvolve no sentido de domínio é a sua luta pela assimilação e pela conquista “ideológica” dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 2004, p.18-19).

Os intelectuais orgânicos da burguesia, segundo o referido autor, são os “prepostos” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas de hegemonia social e do governo político, suas funções são propalar o consenso entre a população de determinado sistema social segundo os paradigmas dos grupos hegemônicos, ou em busca de hegemonia, exercendo uma função político-social no sentido de mediação política e cultural.





A concepção gramsciana de que os fenômenos ideológicos ganharam uma materialidade autônoma não pode ser desvinculada da articulação do papel desempenhado pelos intelectuais, pela imprensa e pelos partidos políticos.

Nesse sentido, ressalta-se a função dos intelectuais chauvinistas, por exemplo, na construção do partido integralista brasileiro, nas manifestações contemporâneas de atuação dos intelectuais do sigma e no seu papel organizativo para divulgação e defesa dos princípios defendidos.

Em 1969, em uma entrevista concedida a Kofler, Holz e Abendroth, publicada com o título “Conversando com Lukács”, o filósofo húngaro afirmou um elemento de caráter ontológico fundamental: o reconhecimento do homem ativo no mundo real como portador de atos teleológicos<sup>3</sup>

Deste forma, a ideologia dos herdeiros do sigma, segundo os pressupostos lukacsianos, é aqui compreendida como manifestação de atos teleológicos secundários, enquanto prévia-ideação<sup>4</sup> que condiciona a prática política dos

---

3 “[...] na sociedade cada homem existe numa determinada situação de classe à qual naturalmente pertence a inteira cultura de seu tempo; não pode assim haver nenhum conteúdo de consciência que não seja determinado pelo ‘hic et nunc’ da situação atual. [...] uma consciência pretensamente livre dos liames sociais, que trabalha por si mesma, puramente a partir do interior, não existe e ninguém jamais conseguiu demonstrar a sua existência. Creio que os chamados intelectuais desprovidos de vinculações sociais, como também o *slogam*, hoje em moda, do fim da ideologia, sejam uma pura ficção, que não tem propriamente nada a ver com a efetiva situação dos homens reais na sociedade real”(KOFLER;HOLZ;ABENDROTH, 1969, p. 40).

4 A prévia-ideação, o planejamento que antecede e dirige a ação, ao ser levada a prática, se materializa, se objetiva, propiciando causalidades e novos nexos causais no mundo objetivo. Nesse sentido, a categorização de uma teleologia chauvinista é compreendida aqui enquanto projeção de uma finalidade de ação, neste caso, de intervenção política de intelectuais herdeiros do conservadorismo, gerando novos nexos causais nas disputas e conflitualidades dentro da sociedade civil e da sociedade política. As ideologias são um instrumento de luta social e tem uma função social de legitimação ou construção de uma nova hegemonia política. Um processo de objetivação para ter êxito deve ter por base um efetivo setor da realidade que se pretende influenciar, assim, as finalidades são sempre socialmente



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

militantes. A ideologia integralista, enquanto concepção autocrática de ordenamento social, é uma configuração de concepções resultantes de uma ideologia de classes, resultante da expressão das conflitualidades sociais de sua época.

A Ação integralista Brasileira (AIB), que atuou no Brasil legalmente entre 1932 e 1938, foi o resultado da articulação de intelectuais brasileiros apologistas dos regimes chauvinistas da Europa na primeira metade do século XX. Entre a década de 1940 a 1960 foi articulada a continuidade do integralismo através da atuação do Partido de Representação Popular (PRP). O PRP não possuía só integralistas em seus quadros, mas representou um espaço institucionalizado de permanência dos militantes do sigma nas disputas eleitorais.

Plínio Salgado, em visita à Europa na década de 1920, encontrou-se inclusive com Mussolini, afirmando que “não era bem isso que o Brasil precisava, mas era algo semelhante”, como fez referência um dos pioneiros estudiosos do integralismo brasileiro, Héglio Trindade (1974).

A identificação da identidade ideológica dos integralistas, enquanto expressão da insatisfação das classes médias, foi apontada por muitos autores desde os primeiros estudos sobre o tema. Para Trindade (1974), em seu trabalho pioneiro sobre a AIB, a organização foi interpretada em sua composição como formada, na maior parte, por segmentos das classes médias:

**A fascinação pela experiência fascista na Europa e o surgimento dos movimentos de extrema-direita no Brasil conduzirão Salgado a fundar a Ação Integralista Brasileira com o objetivo de**

---

construídas, na lógica lukacsiana compreendida como *intentio recta*, mirando a busca e seleção dos meios que impulsionem a consciência para além de si própria. Entende-se aqui que, nesse sentido, que as transformações na esfera do ser social e as novas determinações dos avanços tecnológicos possibilitaram a reconfiguração e metamorfose de elementos da tradição conservadora transmutada ao chauvinismo das autocracias das primeiras décadas do século XX. Para a compreensão das categorias filosóficas de teleologia e prévia-ideação consultar (LESSA, 1996).





influir sobre os rumos ideológicos da Revolução de 1930. A rápida ascensão do integralismo e a sua penetração ideológica no seio das classes médias, como também entre certos segmentos das classes trabalhadoras, transformará este movimento na primeira organização de massa no Brasil (TRINDADE, 1974, p.288).

Chasin (1978) afirmou também sobre a identidade de classe dos integralistas como de origem pequeno burguesa:

[...] Poder-se-ia falar aqui de um estado *intermédio* para um capitalismo *intermédio*. Ou em termos mais usuais; um estado pequeno-burguês a dirigir soberanamente um capitalismo pequeno-burguês de base rural. *Estado Forte* duplamente limitado; de um lado pela concepção espiritualista do homem, de quem é utensílio e protetor, e doutro pelo *nacionalismo defensivo*, de raiz tradicionalista. [...] (CHASIN, 1978, p.613).

Gilberto Calil (2005), em sua tese sobre o Partido de Representação Popular, afirmou serem os integralistas uma expressão política da pequena burguesia. O autor discutiu a base social do PRP (CALIL, 2005 p. 238-282) e o perfil social dos eleitores, dos militantes e dirigentes municipais, dos dirigentes estaduais, e da direção nacional (CALIL, 2005). Os estudos do referido pesquisador (CALIL, 2005, p. 58) sobre as relações dos integralistas com o golpe de 1964 também afirmam a relação de financiamento das publicações do PRP por parte de frações da burguesia que tinham interesse nas publicações integralistas por disseminarem o anticomunismo (CALIL, 2005, p.58). O integralismo, mesmo tendo expressões de participação entre trabalhadores e alguns membros da burguesia, tinha de fato a AIB na década de 1930, e o PRP durante o período da Guerra Fria, em seus quadros a maioria dos militantes oriundos das classes médias.

Os movimentos e partidos portadores de ideologias marcadas pelo chauvinismo souberam aproveitar os contextos político depois de 1945 e fo-





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

ram favorecidos pela realidade do período da Guerra Fria. E, após o término da Segunda Guerra, de acordo com Vizontini (2000b), foram articuladas redes de solidariedade ideológica entre organizações políticas filiadas a concepções ideológicas nacionalistas.

A derrota das “Potencias do Eixo” e de seus aliados propiciou condições para que muitos militantes começassem a agir na ilegalidade. E, quando o comunismo foi propalado como último inimigo a ser derrotado pelas “democracias” ocidentais do período da guerra fria, muitas organizações gradualmente voltaram a estruturar-se como movimentos ou partidos políticos, apresentando o anticomunismo como bandeira ideológica comum. Este foi o cão do PRP.

Nos núcleos da AIB, que existiram em algumas centenas de cidades do Brasil na década de 1930, os militantes tinham treinamento físico; em certos núcleos aprendiam lutas de contato e treinamento paramilitar. Sendo o antisemita Gustavo Barroso o líder das milícias do sigma.

Os integralistas eram também vigiados pela polícia política do governo Getúlio Vargas, o DOPS. Existem muitas fotos que comprovam a apreensão de armas em núcleos da AIB, naquele período, apreendidas pela polícia varguista. E, é claro, não se pode aqui deixar de fazer referência à tentativa de golpe de Estado dos integralistas na década de 1930 que, ao lado de outros opositores de Vargas, tentaram tomar o palácio da Guanabara, então sede do Governo Federal no Rio de Janeiro, ocasião de mortes e prisões de alguns golpistas.<sup>5</sup>

Tais evidências podem ser consultadas em referências bibliográficas e em centros de documentação, como o Arquivo Público do Estado de São Paulo e o Arquivo Público Municipal da cidade de Rio Claro (SP), onde existem muitos documentos dos antigos núcleos da AIB e coleções de jornais integralistas editados na década de 1930, que provam em vários de seus artigos os posicionamento favoráveis da AIB em relação à Itália de Mussolini, à Alemanha nazista,

---

5 SILVA, H. **1938**: terrorismo em campo verde: o ciclo Vargas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. 421p. (Documentos da história contemporânea; 11).





ao regime Salazarista em Portugal e, do General Franco na Espanha, como foi comprovado em pesquisa anterior (BARBOSA, 2007).

Os famigerados buscaram sempre mostrar que eram “diferenciados” dos movimentos e partidos nacionalistas que estavam em voga na primeira metade do século XX, negando que pertenciam a um partido que prestou apoio e recebeu financiamento do fascismo italiano, e que enviou militantes para lutar na guerra civil espanhola ao lado dos franquistas. Suas preferências ideológicas estão provadas nos livros e jornais que publicaram antes do final da II Guerra.

Depois da Segunda Guerra, os líderes integralistas buscaram, de várias formas, negar sua apologia às autocracias chauvinistas da Europa e, até mesmo reeditaram livros de intelectuais integralistas alterando palavras de apoio ao fascismo e nazismo que constavam em publicações da organização editadas antes de 1945. Isso ocorreu, sobretudo, na publicação da década de 1950 das obras completas de Plínio Salgado.

## **Moral, religião e chauvinismo como paradigma do Integralismo de Plínio Salgado**

A ideologia integralista incorporava como justificativa de sua singularidade com os regimes autocráticos europeus, segundo Salgado, a ideia de uma pretensa “revolução”, uma sublevação, não nos moldes de uma revolução burguesa ou comunista, e sim uma revolução de ideias, uma “revolução do espírito”<sup>6</sup>. Havia o intento de um paradigma cerceado por um sincretismo entre política e elementos de cunho moral e religioso, em detrimento ao denominado ascendente materialismo. Para uma melhor compreensão do significado da revolução do espírito proposta por Plínio Salgado, é necessário uma maior argumentação a res-

---

6 A “revolução do espírito” para Plínio Salgado representava uma revolução de idéias, uma nova mentalidade, legitimada por valores de ordem nacionalista e espiritualista cristã. O termo revolução do espírito é estudado em maior profundidade no primeiro capítulo do livro de CAVALARI, (1999) e Araujo (1988).



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

peito de duas categorias que, segundo Araújo (1988, p. 28-29), são fundamentais para o entendimento da doutrina integralista: o materialismo e o espiritualismo.

O padrão de “civilização” proposto por Salgado e o fundamento da identidade ideológica e da ação política integralista era, e continua a ser, legitimado pela defesa de princípios norteadores sustentados pela máxima “Deus, Pátria e Família”, lema e síntese do modelo de sociedade idealizado pelos intelectuais do sigma.

Os valores que fundamentam a educação dos integralistas são orientados pelos princípios de defesa de uma organização com embasamento fundamentalista cristão e chauvinista, cujos valores morais têm, desde a década de 1930, como premissa enaltecer a “cultura nacional” e resgatar determinados valores deturpados pela “ótica materialista”.

Para restabelecer a harmonia social afligida por uma concepção materialista de mundo intrínseca à situação de competição entre os homens, Plínio Salgado advertiu:

É necessário que elas sejam combatidas pelos valores promovidos pela concepção espiritualista de vida. Estes valores implicam, fundamentalmente no privilégio de idéias associadas à religião, a crença em Deus, na imortalidade da alma e, portanto, a certeza de que a nossa existência é um fenômeno essencialmente transitório, condicionado a uma aspiração eterna, superior (SALGADO, *apud* ARAÚJO, 1988, p. 31).

Em suas argumentações acerca da religião, Salgado desenvolveu uma justificativa maniqueísta, em que a concepção materialista era cerceada pela competição como lei natural entre os indivíduos. Era devido à brutalidade que tal perspectiva gerou na humanidade que a concepção “espiritualista” para os integralistas proporcionava uma utopia cujo fundamento era a “solidariedade” sob a bandeira do partido e da nação.





A interpretação da história de Plínio Salgado era influenciada por uma lógica de caráter etapista, em que a fase final de desenvolvimento das sociedades seria caracterizada pelo triunfo das “concepções espiritualistas de existência”. Apoiando-se numa concepção de ordem evolutiva baseada no confronto entre o conceito materialista e o espiritualista, a ideologia integralista era apresentada como uma fase superior de desenvolvimento e organização das sociedades. Segundo o paradigma integralista esboçado na “concepção de história” formulada por Plínio Salgado, a civilização era compreendida em seu desenvolvimento por etapas divididas em quatro humanidades: a primeira, denominada humanidade politeísta; a segunda, humanidade monotéista; a terceira, humanidade atéista; e a quarta humanidade, denominada de humanidade integralista (SALGADO, 1936).

Para Salgado, o materialismo configurava-se, portanto, como princípio fundamental da terceira humanidade, e o Brasil, apesar de sua tradição cristã, encontrava-se sob a égide do ateísmo: “De acordo com o seu esquema de interpretação da história, o Brasil foi situado no contexto da terceira humanidade - a humanidade atéista” (BRANDI; SOARES, 1984, p. 3054). O Brasil, mesmo sob o controle de uma concepção materialista, possui, segundo Salgado, um “substrato espiritualista”, uma característica presente de forma mais intensa nas regiões interioranas do país, nos indivíduos comuns, no denominado “caboclo”:

Aqui a civilização atéista é forçada a conviver com uma espécie de fungo, de substrato espiritualista, raramente pressentido pelas elites metropolitanas, mas percebido com uma intensidade cada vez maior à medida que se avança em direção ao interior do país. Esta é basicamente habitada pelo nosso caboclo, gente “simples”, “pobre”, e “honesto”, em cujo coração, segundo Plínio o “sentimento da nacionalidade” bate com muito mais vigor com muito mais vigor do que no de qualquer dandy cosmopolita e alienado do litoral (SALGADO, *apud* ARAÚJO, 1988, p. 50).



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Os integralistas buscavam representatividade no contexto das contradições de uma “sociedade em transição”, como afirma Trindade (1979). Assim, a discussão vigente na sociedade das décadas de 1920 e 1930 de um projeto político nacional de um “Estado Forte” e a ascensão do movimento de renovação espiritual católica foram captados e articulados, sob a inspiração também de valorização dos regimes chauvinistas da Europa. A ideologia do sigma foi fundamentada rearticulando temas em voga do debate intelectual nacional no contexto pré-segunda guerra mundial e seus fundamentos permanecem como norte da atual militância.

Compreendidos nesta análise, em acepção gramsciana, como intelectuais, os integralistas representavam outrora, e representam ainda hoje, um segmento político marcado por uma concepção ideológica solidificada em elementos moralizantes, como apontado.

### **Integralismo contemporâneo e os herdeiros de Plínio Salgado**

Após o falecimento de Salgado, em 1975, autodenominado “chefe supremo”, a reorganização dos integralistas ganhou novo fôlego com os militantes da década de 1990 e da primeira década do século XXI. Hoje, por meio de núcleos, publicações impressas e sites, continuam atuantes os herdeiros do sigma  $\Sigma$  (símbolo matemático usado pelos integralistas pretéritos e contemporâneos, cujo significado é somatória).

No Brasil das últimas décadas foram organizadas diferentes correntes políticas que, singulares em suas configurações ideológicas, são aproximadas em suas concepções nacionalistas excludentes marcadas pelo discurso da ordem moral, do anticomunismo e antiliberalismo, como o Partido da Reedificação da Ordem Nacional (PRONA) e o Partido Nacional Socialista Brasileiro (PNSB), e as tentativas de rearticulação do integralismo novamente em partido político.

Articuladas em associações e movimentos na sociedade civil e em partidos no âmbito das instituições políticas representativas, algumas expressões chauvinistas nacionais se destacaram nas últimas duas décadas pela sua mili-





tância e relativo crescimento. Como os seguidores da ideologia formulada por Plínio Salgado: os integralistas contemporâneos. E novos estudos apontam as rearticulações de antigos militantes integralistas com as novas gerações dos herdeiros do sigma, a partir de 1980 até a atualidade (CARNEIRO, 2007; NETO, 2010; BARBOSA, 2008, 2011).

A ideologia do sigma não é, entretanto, uma cópia mimética e possui elementos particulares, o que não dissocia os integralistas pretéritos e contemporâneos da universalidade das expressões chauvinistas, como manifestação defensiva de reação e de repúdio à esquerda e ao liberalismo, na defesa de valores retrógrados de ordenamento social.

Os primeiros partidos políticos chauvinistas articularam elementos comuns em suas formas de organização e militância: ideologia nacionalista exacerbada, culto ao líder, organizações milicianas de caráter paramilitar, escolas de formação política para solidificar as respectivas ideologias dos partidos centralizadores nos seus militantes, oriundos em grande medida de segmentos da pequena burguesia, críticos ao sufrágio e ao multipartidarismo em defesa da propriedade privada e da ordem. Hoje as formas de organização desses militantes são diferenciadas e descentralizadas, entretanto, seus valores permanecem como manifestação de uma ideologia de reação.

A militância integralista na atualidade se rearticula mesmo marcada pela descentralização partidária, em que seus ativistas, comprometidos com a difusão da sua propaganda política, buscam articular novos seguidores e formar novos núcleos em diferentes regiões do país.

As tentativas de rearticulação dos militantes em questão podem ser evidenciadas pela questão da realização de Congressos Nacionais. Realizado em 2004, o denominado I Congresso Integralista para o século XXI foi um marco na busca de rearticulação dos herdeiros do sigma, evento este que propiciou nos anos seguintes novos encontros nacionais entre os militantes: como o II Congresso Nacional Integralista, realizado em 2006, o III Congresso Nacional Integralista e, o IV Congresso da Frente Integralista Brasileira, realizado em 2012. Os eventos ocorreram nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, congregando as principais lideranças das organizações mais expressivas dos integralistas na

contemporaneidade para o estabelecimento de estratégias para a expansão de suas respectivas organizações.

A Frente Integralista Brasileira (FIB), entre os novos grupos de integralistas, defende a manutenção da ideologia formulada originalmente na década de 1930, porém outras organizações de militantes enfatizam a necessidade de revisão das concepções oriundas da gênese do movimento, diante das novas conjunturas contemporâneas, como o Movimento Integralista Linearista - MILB.

A Frente Integralista Brasileira (FIB) é a organização mais representativa entre os militantes contemporâneos, e foi criada em 2004, como resultado do denominado “I Congresso de 2004”. O Movimento Integralista Linearista (MIL-B) também foi fundado em 2004, pelo policial federal Cássio Guilherme Reis Silveira. Porém, devido a sua interpretação da ideologia integralista, o Linearismo, ocorreram atritos, que levaram o fundador do MIL-B em 2006, a tornar o núcleo de Campinas independente da FIB.

Um dos elementos mais marcantes na ideologia do sigma é o fundamentalismo cristão que advoga uma interpretação com base em propostas políticas marcadas por valores organicistas e pela intolerância e preconceito. Esses elementos podem ser evidenciados nas publicações integralistas contemporâneas; sobretudo na defesa de um suposto “direito natural”, na defesa da homofobia e na crítica ao aborto. Temas que revelam as bases fundamentalistas dos intelectuais do sigma na atualidade na defesa de pressupostos autocráticos de ordenamento social.

## **A função social da ideologia Integralista contemporânea a partir da análise de alguns temas recorrentes nas suas publicações**

A investigação das publicações da militância contemporânea<sup>7</sup> possibilitou, numa perspectiva crítica, o estudo das permanências e mudanças dos

---

7 BARBOSA. Jefferson, Rodrigues. **Integralismo e ideologia autocrática chauvinista regressiva**: crítica aos herdeiros do sigma. Marília, 2012. 717 f. Tese (Doutorado) – Programa



valores preconizados pelos líderes da AIB da década de 1930, por meio das publicações impressas e das novas tecnologias de informação e comunicação.

Essas organizações buscam interpretar a conjuntura contemporânea e intentam preparar e mobilizar os seus adeptos para ações na sociedade, e as novas tecnologias cumprem novas determinações fundamentais, num sentido diretivo e organizativo, para a continuidade da difusão de suas concepções de ordenamento social.

As propostas políticas divulgadas pelos meios impressos (jornais, boletins e informativos) e sites dos atuais núcleos integralistas também apresentaram textos que evidenciaram a tentativa de difusão e atualização de suas concepções ideológicas.

Como exemplo dessa proposição, encontram-se no artigo “Resumo das principais propostas integralistas”<sup>8</sup> esta e outras fontes selecionadas e referenciadas nesta pesquisa, possibilitando a interpretação de que, aproximados com a plataforma política de organizações chauvinistas internacionais, porém apresentando particularidades, os integralistas contemporâneos também buscam modernizar os elementos constitutivos de sua propaganda política. Os boletins, informativos, jornais e sites analisados apresentaram, como constatado, temas modernos como a crítica a globalização, aos movimentos sociais como o MST, a crítica ao Partido dos Trabalhadores (PT), a oposição ao aborto, a defesa da ecologia, do pluripartidarismo e a negação da identidade ideológica autocrática, temas evidenciados e comprovados nas referências das fontes pesquisadas nesta investigação.

A análise das fontes possibilitou a interpretação de que os atuais militantes buscam modificar alguns de seus pressupostos buscando maior acei-

---

de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista – UNESP, Marília, 2012.

8 GUILHERME, C. **Resumo das principais propostas integralistas**. Disponível em: <http://br.geocities.com/nucleointegralista/resumo.html>. Data de acesso: 4 de outubro de 2007.

tabilidade perante a opinião pública. Assim como os integralistas do período do PRP, os herdeiros do sigma na atualidade não querem a identificação com o fascismo. Porém, os integralistas hoje, assim como outrora, entram em contradição quando seus textos e concepções são colocados sobre a análise científica crítica, que revelaram que elementos ideológicos ditatoriais continuam como base de sustentação dos valores preconizados pelo objeto aqui investigado.

Nesse sentido, ressalta-se a pertinência da tese defendida por José Chasin (1978) que, figurando entre os estudos inaugurais sobre o tema, proporcionou ao debate político e acadêmico brasileiro a interpretação sobre o legado da ideologia formulada por Plínio Salgado sob a perspectiva dos fundamentos filosóficos de György Lukács (1959). Destacando os aspectos irracionistas e reacionários do integralismo brasileiro como manifestação de decadência ideológica.

Como fundamentado na tese que subsidia este debate, os desdobramentos de uma formação marcada pelo caráter hipertardio de desenvolvimento das instituições sociais proporcionou como contradição o estreito desenvolvimento das formas populares de participação política, gerando um modelo de Estado conservador e caráter autocrático (CHASIN, 1978; FERNANDES, 2006).

Nesse contexto, intelectuais e organizações políticas de caráter chauvinista no Brasil encontraram um caminho propício para a ressonância das suas ideologias. Posteriormente, na segunda metade do século XX, como apontado, a conjuntura da Guerra Fria e a Ditadura Militar continuaram a favorecer a defesa do modelo autocrático de ordenamento social. Favorecendo a continuidade da militância de muitos ativistas e organizações na sociedade civil e em partidos políticos conservadores.

As informações obtidas a partir das fontes selecionadas revelaram especificamente dados importantes da trajetória da busca pela reorganização de um movimento integralista de caráter nacional.

O que está sendo colocado em pauta nas últimas décadas de forma polêmica entre os militantes é, novamente, o retorno a um movimento de dimensões nacionais centralizado que agregue as tendências integralistas em atuação,

em que a retórica de defesa de valores espiritualistas cristãos e da “revolução do espírito” continua presente. Assim, compreende-se aqui que não existe um neointegralismo. Existe um integralismo contemporâneo ativo e organizado, porém dividido. Os antípodas não devem ser desmerecidos, não no aspecto de suas estratégias de busca de expansão de suas ambições para reconstruírem aparelhos políticos organizados e atuantes utilizando, em grande medida, a internet como ferramenta.<sup>9</sup> As fontes pesquisadas revelaram uma relativa difusão do integralismo, evidenciada com o crescimento gradual do número de núcleos, com a organização de eventos e com o crescimento de sites e informativos impressos, que apresentou uma expansão nas últimas duas décadas. Na história dos oitenta anos de fundação do integralismo e da militância de seus seguidores, muitos camisas-verdes (nome atribuído aos militantes devido aos seus uniformes) dedicaram-se pela ocupação de espaços nas instituições da sociedade, atuando como militantes e também adentrando em espaços de instituições representativas, elegendo deputados, prefeitos e vereadores através da legenda da AIB e do PRP.

Na atualidade também continuam suas tentativas pela implantação do que Plínio Salgado denominou de “Estado Integral”, buscando instrumentalizar as condições e maximizar ferramentas e possibilidades para a continuidade de sua ideologia. Assim, buscam se reconfigurar e expandir como organização nacionalista.

Um tema recorrente nas publicações integralistas analisadas foi o discurso direcionado à crítica aos movimentos sociais<sup>10</sup>, alvo de muitos artigos críticos

---

9 Como apontaram as pesquisas de Adriana Dias (2007) sobre a atuação dos neonazistas brasileiros e estadunidenses e de Fábio Chang (2009) sobre os grupos nacional socialistas na Argentina. Assim como, vai nesta direção de diagnóstico do papel da internet na práxis de organizações chauvinistas como o National Alliance organização estadunidense analisada na pesquisa de Tatiana S. P. Figueiredo (2008). A internet é hoje um grande diferencial na prática política dos grupos chauvinistas.

10 BARBUY, Victor Emanuel Vilela. **Uma síntese recente do movimento integralista.** Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=781&ox=24&vis=> Data de acesso: 01

da FIB e do MIL-B, com a acusação de que estariam “implantando o socialismo no país”<sup>11</sup>, promovendo conflitos raciais através das políticas de cotas<sup>12</sup> e ferindo princípios “naturais” e “morais” da sociedade brasileira, por meio, principalmente do Plano Nacional de Direitos Humanos (3PNDH)<sup>13</sup> que permitiria, segundo o artigo, a legalização do aborto.

Para os intelectuais do sigma, é necessário o resgate das concepções espiritualistas, como critérios morais e de organização social diante do avanço do materialismo. As fontes documentais analisadas nesta pesquisa, a partir dos conteúdos das publicações integralistas, evidenciaram elementos da ideologia difundida por seus intelectuais, assim como, as novas estratégias de práxis política e o crescimento dessas organizações. Em grande medida, impulsionadas pelas possibilidades abertas com as novas determinações de ação e propaganda política, por meio das novas tecnologias da informação e comunicação, divulgando ideias e valores anacrônicos e irracionaisistas.

---

de março de 2011; SILVEIRA. Cássio Guilherme. **Fórum Social da baderna, versão 2010**. Disponível em: [http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar\\_artigo.asp?id=62](http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar_artigo.asp?id=62) Data de acesso: 14 de março de 2011.

11 PIZZOTTI, J. Manifesto da Ação Integralista Revolucionária ao povo brasileiro. Disponível em: <http://www.oocities.org/br/airevolucionaria/manifestoair.htm> Data de acesso: 17 de março de 2011. **SILVEIRA, Cassio Guilherme R.** Queda do tal Muro de Berlim, a Intentona do Mariguella e o Comunismo do Azeredo. Disponível em: [http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar\\_artigo.asp?id=46](http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar_artigo.asp?id=46) Data de acesso: 14 de março de 2011.

12 MARTINS, Ives G. da S. Governo brasileiro promove o conflito racial. Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=780&ox=22&vis=> Data de acesso: 28 de fevereiro de 2011. BARBUY, Victor Vilella. **Manifesto 13 de maio**. 13 de maio de 2009. Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=825&ox=5> Data de acesso: 22 de fevereiro de 2011. SILVEIRA, Cássio Guilherme R. **Crimes históricos, crimes antropológicos e sistema de cotas**. Disponível em: [http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar\\_artigo.asp?id=20](http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar_artigo.asp?id=20) Data de acesso: 14 de março de 2011.

13 **Milhares em ato público contra o PNDH-3**. Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=780&ox=86&vis=> Data de acesso: 28 de fevereiro de 2011. BARBUY, Victor Emanuel Vilela. **Ponderações sobre o PNH3** Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=781&ox=16&vis=> Data de acesso: 01 de março de 2011.



A compreensão dos paradigmas existentes em uma sociedade é propiciada pelo estudo da estrutura ideológica presente nos órgãos de imprensa. Antonio Gramsci, referindo-se às possibilidades de investigação dos grupos dominantes, denomina no seu terceiro caderno miscelâneo, na nota 49, o estudo dessas fontes de análise como “material ideológico”, proporcionando indicações importantes de como a imprensa representa um canal de compreensão importante para a investigação das organizações em disputa nas sociedades que visam desenvolver e manter concepções de ordenamento social:

Temas de cultura. Material ideológico. Um estudo de como se organiza de fato a estrutura ideológica [...]: isto é, a organização material voltada para manter, e desenvolver a frente teórica ou ideológica. A parte mais considerável e mais dinâmica dessa frente é setor editorial em geral: editoras (que têm um programa implícito e explícito e se apoiam numa determinada corrente), jornais políticos, revistas de todo tipo, [...]. A imprensa é a parte mais dinâmica desta estrutura ideológica, mas não a única: tudo o que influi e pode influir sobre a opinião pública, direta ou indiretamente, faz parte desta estrutura. [...] Um tal estudo, feito com seriedade, teria uma certa importância: além de dar um modelo histórico vivo de uma tal estrutura, forma o hábito de cálculo mais cuidadoso e exato das forças ativas na sociedade (GRAMSCI, V.2, 2004, p. 78-79).

A análise imanente, segundo os pressupostos lukacsianos (LUKÁCS, 1959.p.7), na interpretação dos conteúdos dos denominados “materiais ideológicos”, possibilitou ainda articular elementos acerca da gênese do objeto analisado, assim como identificar elementos de sua função social. Função social esta marcada pela legitimação de um regime político autocrático, defensor de nacionalismo exacerbado, chauvinista, que está assentada num pretenso discurso cristão que incita a intolerância e o preconceito, evidenciando o anacronismo

de uma proposta política reacionária. A análise crítica da ideologia dos militantes integralistas, aqui desenvolvida, é fundamentada nos seus próprios escritos e valores propalados por seus intelectuais.

## **Organicismo, aborto, homofobia como elementos do fundamentalismo cristão dos Integralistas contemporâneos**

O verbete “Fundamentalismo cristão” do Dicionário crítico do pensamento da direita (2000c) apresenta o seguinte fundamento ao termo:

O termo *fundamentalismo cristão* foi utilizado pela primeira vez em 1910 para designar um movimento eminentemente religioso nos Estados Unidos. Surgiu com a publicação de doze volumes intitulados *The Fundamentals*, que postulavam em síntese a virgindade de Maria, a infalibilidade da Bíblia (cujo texto expressa literalmente a verdade divina), *a divindade de Cristo, sua morte e ressurreição e a salvação da alma pela fé*. Os seus prosélitos entendiam serem os Estados Unidos a nação abençoada e privilegiada por Deus que tinha a missão, como um novo Israel, de levar a todas as demais nações o conhecimento da verdade. [...] Já nos anos de 1920 o movimento começaria a ganhar visibilidade, opondo-se contundentemente as teorias evolucionistas, ao consumo de bebidas alcoólicas – o que contribuiu para a ementa constitucional conhecida como “Lei Seca” (1919-1933) – e proclamando que a depressão de 1929 era um castigo de Deus contra a apostasia da América. A partir da Guerra Fria, os fundamentalistas adotariam uma posição bem mais ostensiva, particularmente a partir de 1960. Neste momento, seus líderes adentrariam na esfera política, transformando o fundamentalismo num dos principais movimentos de pressão nos Estados



Unidos, e que chegou mesmo a exercer pressão influência na América Latina. Neste contexto esboçou-se o caráter fundamentalista: um comportamento tipicamente autoritário (tanto no mandar como no obedecer), o apego às convenções (vistas como leis e não co o hábitos normatizados), o radicalismo virulento, a predisposição a militância e a simpatia pelos movimentos extremistas de direita (MAGALHÃES, 2000, p.199).

A partir da análise dos temas mais recorrentes nas fontes analisadas na busca de compreensão dos valores propalados pelos intelectuais do sigma, foram identificados temas e fundamentações que caracterizam sua ideologia como fundamentalista devido aos seus pressupostos segregadores. Entre esses temas destacaram-se a defesa do organicismo, da crítica ao aborto e da homofobia como discurso assentado numa fundamentação moralizante pretensamente cristã. A questão da influência do pensamento organicista no integralismo foi identificada na afirmação de que o país é apresentado como um “grupo natural”, assim como a família, ambos são interpretados como grupos naturais que sustentam a “pátria”, segundo os intelectuais do sigma.<sup>14</sup> No documento interno da organização FIB, denominado “Manifesto da Guanabara”, foi afirmado que o integralismo e sua proposta da organização defende não um sistema de governo e sim a de um regime baseado no “Direito Natural” e no “Direito positivo”.<sup>15</sup>

---

14 SALGADO, Plínio. O verdadeiro nacionalismo. **Informativa Ofensiva**, Ano I, n. 11, março de 2002, Foz do Iguaçu – PR, p. 10. BARBUY, Victor Vilella. **Manifesto 13 de maio**. 13 de maio de 2009. Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=825&ox=5>. Data de acesso: 22 de fevereiro de 2011.

15 Segundo o documento: “É chegada o momento de restaurar o Primado do Espírito e a Filosofia Perene e de reconduzir a Ciência Jurídica ao Direito Natural clássico, a Sociedade à Tradição e as relações internacionais ao Universalismo personalista que a chamada Idade Média tão bem realizou. SECRETARIA DE DOUTRINA E ESTUDOS DA FRENTE INTEGRALISTA BRASILEIRA. **Manifesto da Guanabara**. 25 de Janeiro de 2009. Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=825&ox=7>. Data de acesso: 07 de julho de 2010.

A instrumentalização de concepções ideológicas sobre os supostos “grupos naturais” que compõem a sociedade é um recurso discursivo evidenciados no pensamento político da direita.

Para o pensamento de direita, trata-se de um recurso metafórico pelo qual se explicam os fatos sociais por processos que situam-se fora do social. Em acordo com a “natureza das coisas”, a desigualdade social é assim explicada e justificada. Se existe uma ordem natural identificável fora da sociedade, espera-se que os homens colham na natureza os princípios de uma moral e de uma política. A naturalização da história apontará também os limites do possível para a construção social do Homem. “A igualdade dos indivíduos é uma impossibilidade natural”, afirma R. Ardrey (apud DE BENOIST, p. 156), pois se os homens são desiguais por natureza, a sociedade de iguais é uma utopia irrealizável. [...] Uma “lei natural” aplica-se, assim, aos sistemas vivos em sua totalidade: tendo por base a suposta desigual repartição de aptidões, estabelecem-se hierarquias e dá-se vazão ao extinto de dominação sobre os semelhantes. Um processo de “culturalização da natureza” explica a descrição das sociedades animais como competitivas e reguladoras pela sobrevivência dos mais aptos, como fez Spencer por analogia aos princípios que ordenaram a própria sociedade capitalista do século XIX (ACSELRAD, 2000, p.320-321).

A concepção organicista de ordenamento social integralista enfatiza o papel das famílias e municípios como células que “compõe a Nação” como “ordem natural preestabelecida – tradicional, hierárquica e harmônica – que se traduz numa perspectiva de caráter biológico”:



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

[...] na ideia de ordem, em sua acepção mais geral, está subjacente a tradição, na medida em que ela se funda na noção de ordem natural, deduzida por analogia as leis da natureza – a regularidade constante do movimento dos astros e dos ritmos das estações – em confronto com o fato revolucionário, que impõe uma transformação deliberadamente realizada pela ação do homem. As direitas, de modo geral, mantêm uma visão idealizada de uma evolução lenta e gradual da sociedade, processando-se de forma espontânea, no curso natural do tempo, em contraposição ao esforço sistemático em direção ao progresso, sob o império da razão. Acreditam na importância de uma ordem natural preestabelecida – tradicional, hierárquica e harmônica – que traduzem numa metáfora biológica: organicismo. A metafísica organicista implica um entendimento do mundo, de sua realidade, como uma espécie de organismo vivo, cujas diversas partes cumprem sua função dentro de uma hierarquia naturalmente dada. Ordem natural e organicismo, ao lado da recusa a qualquer generalização sobre os homens, são fundantes de uma concepção de comunidade hierarquizada, de desigualdade natural de estrutura social, de utopia de uma harmonia social. [...] (RESENDE, 2000, p.58-60).

A questão do fundamentalismo cristão dos intelectuais do sigma foi constatada pela polêmica sobre o aborto, uma das temáticas mais discutidas nos boletins, jornais e sites integralistas contemporâneos. Segundo a publicação “Bandeira do Sigma”, a banalização do aborto e a hegemonia esquerdista transformará o país em uma “nação cada vez mais materialista” (NETTO, 2010, p. 02).

A questão da crítica à defesa do direito à escolha pelo aborto é uma bandeira ideológica importante das organizações chauvinistas nas últimas décadas,



como constatado no verbete Aborto do Dicionário Crítico do Pensamento da Direita:

Na Europa, os partidos de extrema-direita – tradicionalmente natalistas – identificaram na luta antiaborto uma forma de atrair a opinião católico-integrista, particularmente na França, na Itália e na Alemanha católica. Na França a Frente Nacional de Jean Marie Le Pen participa ativamente das associações antiaborto, inclusive de comandos que invadem clínicas especializadas. No caso francês, a *Union des Nations de l'Europe Chrétienne* (União das Nações da Europa Cristã) organiza viagens periódicas a Auschwitz para comparar o Holocausto ao atual “genocídio francês” praticado pelos ateus e socialistas através do aborto. [...] Nos Estados Unidos, por sua vez, a oposição contra tal ação do Estado originou uma forte resistência com ligações com o fundamentalismo cristão, associando diretamente o aborto ao assassinato, a partir da ideia central do sopro divino, ou alma, desde a concepção. Incapazes de derrubar a legislação existente por meios legais, sem contar com a maioria da opinião pública, o antagonistas do aborto optaram por uma ação direta contra as clínicas especializadas. Tal opção pelo terrorismo marca um *turning point* fundamental na prática política da direita americana, inclusive definindo claramente o divisor de águas entre a direita tradicional e a extrema-direita. [...] No caso brasileiro, a grande reação contra uma política de livre uso do corpo pelas mulheres, inclusive a interrupção da gravidez, advém da importância que as igrejas, católicas ou reformadas, possuem no interior dos partidos políticos, inclusive de esquerda, como é o caso do Partido dos Trabalhadores (PT). Dessa forma, propostas políticas como o aborto e a união civil de homossexuais



são questionadas mesmo no interior de partidos progressistas. Mas, sem qualquer dúvida, a reação mais clara contra a liberalização do aborto e mesmo do aborto em casos de estupro e má formação do feto advém dos grupos evangélicos e católicos, fortemente presentes no Congresso Nacional (a chamada bancada evangélica) (SILVA, 2000, p. 27-280).

A homofobia é também um elemento marcante nas publicações integralistas analisadas, revelando a articulação da plataforma ideológica dos integralistas com outras organizações de caráter chauvinista. Esta concepção é enfatizada nos textos dos intelectuais do sigma pretéritos e contemporâneos que defendem afirmações de que a família enquanto “instituição natural e divina” tem como fundamento pessoas de sexos distintos, revelando explicitamente valores homofóbicos, de caráter fundamentalista cristão.

Nesse sentido, foram identificadas publicações que apresentaram vários elementos argumentativos de caráter homofóbicos, evidenciando os valores discriminatórios dos herdeiros do sigma.<sup>16</sup>

A homofobia é um elemento ideológico distintivo dessas organizações, e esta questão é historicamente evidenciada, segundo verbete Homossexualidade e Fascismo, no Dicionário Crítico de Pensamento da Direita.<sup>17</sup>

---

16 A VERDADE SOBRE A MÍDIA BRASILEIRA. **A Marcha**. n. 01. Novembro de 1998, p.04. BARBUY, Victor Emanuel Vilela. **Ponderações sobre o PNH3** Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=781&ox=16&vis=>. Data de acesso: 01 de março de 2011. SECRETARIA DE DOCTRINA E ESTUDOS DA FRENTE INTEGRALISTA BRASILEIRA. **Manifesto da Guanabara**. 25 de Janeiro de 2009. Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=825&ox=7>. Data de acesso: 07 de julho de 2010. EDITORIAL. **A Marcha**. n. 01. Novembro de 1998, p.02.

17 A instrumentalização política da homossexualidade como contratipo fundante da díade arianos *versus* subumanos (Untermenschen) ou guerreiro *versus* burguês (como no caso da Itália), já havia se iniciado quando o fascismo identificou no catolicismo um impedimento ao seu sonho totalitário. A existência de inúmeras instituições católicas aglutinando jovens e organizando uma militância política dos mesmos surgia como um obstáculo ao esforço



A comparação entre as fontes selecionadas nos últimos cinco anos de desenvolvimento da pesquisa evidenciaram uma nítida divisão dos atuais militantes entre grupos tradicionalistas representados pela Frente Integralista Brasileira (FIB) e grupos revisionistas que defendem a atualização da ideologia diante da nova realidade do século XXI, representados principalmente pelo Movimento Integralista e Linearista Brasileiro (MIL-B).

Assim, a investigação sobre o integralismo na atualidade suscitou questões referentes às divergências, mudanças e permanências nos pressupostos ideológicos da década de 1930 divulgados pelas atuais gerações de adeptos do sigma. Estes buscaram, desde a experiência do PRP, desvencilhar sua imagem com o fascismo, como apontado, e afirmar a singularidade de sua ideo-

---

do fascismo na Alemanha e do fascismo na Itália de englobar todos os jovens em uma só instituição sob a tutela do partido. Tanto a *Balila* – na Itália quanto a *Juventude Hitlerista* deveriam ter o completo monopólio da organização dos jovens e de sua educação moral e cívica. [...] Assim, uma forma de levar as instituições ao descrédito, [...] era dar ampla publicidade aos julgamentos (forjados ou não) contra padres e leigos de instituições religiosas acusados de abusar de meninos. [...] O rompimento entre Hitler e o poderoso Ernest Röhm (1887-1934) líder da mais importante organização nazista – as SA, modelo de associação masculina -, é em grande parte justificada pelo deboche (eufemismo utilizado na imprensa nazista para referir-se a homossexualidade publicamente conhecida de seus principais líderes). [...] *A Noite das Longas Facas* marcará o ponto de viragem do fascismo alemão frente à questão da homossexualidade. Até então utilizada na luta contra a Igreja, a homossexualidade era visto pelo próprio partido como uma excentricidade, não ocupando qualquer papel de destaque nas preocupações de Hitler. No entanto necessitando agora de uma arma política que justificasse a violenta ação contra Ernest Rohm, a homossexualidade será lançada a nível de preocupação permanente do Estado nazista. [...] Nos campos de concentração o extermínio, os homossexuais recebiam um triângulo rosa que deveria distingui-los dos demais prisioneiros e as regras de contato entre as diversas categorias de presos eram bastante claras ao impedir qualquer ajuda ou apoio aos homossexuais. [...] Na Itália, onde o tema não mereceu a mesma atenção com que foi tratado na Alemanha os tribunais julgavam a homossexualidade como crime contra a nação e centenas de homossexuais foram condenados aos trabalhos forçados por períodos de três a sete anos.” [...] SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Homossexualidade e Fascismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da.; MEDEIROS, S. E.; VIANNA, A. M. (Orgs.). **Dicionário crítico do pensamento da direita**. Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2000c, p. 237-238.



logia, como proposta “genuinamente nacional”. Porém, como já apontou Silva (2000a), a negação dos vínculos com o fascismo e a ideia de singularidade é um elemento presente nos discursos autocráticos de direita.

Na análise dos boletins, informativos, jornais, sites e blogs, realizadas na investigação, valores autocráticos e anacrônicos foram constatados, e estes militantes portadores de uma ideologia regressiva continuam a arquitetar na contemporaneidade modernas estratégias para a difusão de valores.

Entre os temas elencados acima, muitos deles foram constatados como diretas presentes nas proposições resultantes do IV Congresso nacional Integralista, realizado no início de 2012. Mostrando a atualidade dos temas citados nas publicações analisadas e que estiveram presentes no debate integralista de seu último encontro nacional.

Na análise da “Declaração do IV Congresso”, os resultados e conclusões apresentados pela publicação e a identificação de seus fundamentos ideológicos corroborou com a elucidação de pontos importantes defendidos pelo integralismo do início do século XXI. No aspecto da conjuntura política nacional, os integralistas na “Declaração do IV Congresso” acusaram e criticaram o governo do Partido dos Trabalhadores (PT), inclusive acusando-o de promover o homossexualismo e o aborto.

Em âmbito internacional, a articulação com organizações chauvinistas estrangeiras também foi defendida como objetivo e comprovada na averiguação de fontes que afirmaram a realização de encontros de membros da FIB com grupos no exterior.<sup>18</sup> Destacaram-se também na análise da fonte em questão as informações sobre o relativo avanço dos denominados “novos projetos de comunicação e segurança da informação que julgamos indispensáveis ao desenvolvimento de nossa organização” e do estabelecimento de “metas de trabalho em todos os níveis, visando o estabelecimento e a regulamentação de

---

18 INTEGRALISMO: INTERCAMBIO NA EUROPA. **Nova Offensiva** Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=780&ox=132>. Data de acesso: 24 de abril de 2012.

núcleos [...] bem como o aperfeiçoamento intelectual e cultural dos núcleos e incentivamos uma atitude política ativa”:

Nós, representantes da Frente Integralista Brasileira, que teve em São Paulo, nos últimos dias 04 e 05 de Fevereiro, o seu IV Congresso Nacional, de que participaram integralistas de diversas partes do Brasil, assim como representantes de diferentes organizações amigas, agradecendo a Deus pela boa conclusão dos trabalhos do referido evento, apresentamos, aqui, de forma bastante sucinta, os seus resultados e as suas conclusões:

- Reforçamos nosso compromisso com a defesa de Deus, da Pátria e da Família, bem como das tradições cristãs da Nação Brasileira, [...] Reforçamos, do mesmo modo, nosso compromisso com a luta em prol da edificação, no Brasil, de uma autêntica Democracia Orgânica e de um genuíno Estado Ético Integral de Justiça, assim como com o combate ao materialismo, ao individualismo, ao liberalismo, ao comunismo e às políticas governamentais em prol da legalização do aborto, da promoção da pornografia, do incentivo ao homossexualismo, do controle populacional e da reengenharia cultural, políticas essas que têm pretendido destruir totalmente os valores cristãos no Brasil e no Mundo, desfibrando, assim, as nações;
- Repudiamos o desrespeito à Constituição escrita pelo próprio Estado, e, mais ainda, o desrespeito deste pela Constituição Tradicional, Natural, Orgânica e Histórico-Social da Nação, anterior e superior àquela; [...]
- Ampliaremos nossa atuação no campo das relações internacionais, desenvolvendo o contato com outras organizações tradicionalistas, patrióticas e nacionalistas e observando o pa-



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

norama geopolítico em todos os continentes com prudente e merecida atenção; [...]

- Temos a satisfação de informar que, durante a realização deste evento, aderiram à nossa organização o Centro de Estudos Gustavo Barroso e seu fundador e presidente, o ilustre Companheiro Rômulo Augusto Romero Fontes, a quem apoiaremos em seus projetos editoriais, todos eles pautados na mais estrita fidelidade aos ideais essencialmente cristãos e brasileiros da Doutrina do Sigma;

Pelo Bem do Brasil! Anauê!<sup>19</sup>

Obviamente que se pressupõe aqui que os militantes tendem a supervalorizar os feitos e realizações alcançados por eles e seus pares. Entretanto, propriamente a questão do retorno da realização de “Congressos Nacionais Integralistas”, além da constante manutenção na oferta de materiais de informação e formação, presentes nos materiais impressos e sites analisados, proporcionaram elementos importantes para a reflexão sobre a organização em questão e, evidenciaram as tentativas e ambições de rearticulação dos seguidores de Plínio Salgado.

## Considerações finais

O ano de 2012 é especial para a publicação desta investigação. Neste ano, a ideologia anacrônica e irracionalista dos intelectuais do sigma completa oitenta anos, desde o lançamento do Manifesto Integralista em outubro de 1932.

O integralismo não se tornou, felizmente, um regime político, e neste sentido, não se consolidou como uma autocracia em hegemonia, entretanto,

---

19 Declaração do IV Congresso Disponível em: <http://www.integralismo.org.br/?cont=780&ox=134>. Data de acesso: 14 de abril de 2012.

defendeu concepções ideológicas autocráticas, desde sua gênese, como foi constatado e fundamentado na análise de suas publicações (BARBOSA, 2012).

Integralistas pretéritos e contemporâneos defendiam e continuam a defender, segundo sua concepção de “democracia orgânica”, um modelo ideológico autocrático chauvinista regressivo de ordenamento social. Para Gramsci, a questão dos intelectuais divulgando “visões sociais de mundo” é fundamental para a compreensão das relações e forças políticas em disputa nas sociedades (KIERNAN, 2001, p.195).

A concepção dos intelectuais do sigma como defensores de uma concepção ideológica autocrática chauvinista, nesta investigação, é entendida como propícia e pertinente para caracterização dos militantes integralistas, como apontado. Esta ideologia é marcada pela defesa de um regime político caracterizado por ser de forte conotação moral, de caráter fundamentalista cristão, de valorização das hierarquias como princípios explicativos de uma lógica etapista de desenvolvimento das sociedades, marcadas pelo nacionalismo exacerbado como lógica fundante de organização social.

Na perspectiva do referencial marxista, Gramsci ressalta o papel dos intelectuais nas disputas ideológicas. Intelectuais aparecem em íntima relação com a concepção de luta de classes e frações de classes. Os intelectuais, por conseguinte, destacam-se pela sua função organizativa e diretiva nos contextos de conflitualidades sociais. Esses elementos argumentativos estão fundamentados em sua obra principal, os “Cadernos do Cárcere”, especificamente no Caderno 12:

Que todos os membros de um partido político devam ser considerados como intelectuais é uma afirmação que pode se prestar à ironia e à caricatura; contudo, se refletirmos bem, nada é mais exato. Será preciso fazer uma distinção de graus: um partido poderá ter uma maior ou menor composição do grau mais alto ou mais baixo, mas não é isto que importa: importa



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

a função, que é diretiva e organizativa, isto é, educativa, isto é, intelectual (GRAMSCI, 2004,p.25).

A ideologia integralista se opõe, desde sua gênese, veementemente às concepções políticas da esquerda comunista ou da direita liberal, ambos para os militantes de outrora e da atualidade, dotados de uma razão materialista e racional (ARAÚJO, 1988, p. 48). As suas propostas de organização social e projeto político são legitimadas por um suposto fundo espiritualista cristão e um arcabouço de ideias que tem como objetivo a formação de um pretensão “novo padrão de humanidade” em oposição ao ateísmo materialista<sup>20</sup>.

A influência do catolicismo social na concepção integralista de Plínio Salgado é um elemento importante na análise de sua ideologia. Trindade (1974) e Araújo (1988), em suas investigações sobre a AIB, destacaram que o clima intelectual dos anos 1920 e 1930 foi uma época de intensa mobilização de setores do catolicismo nacional, em torno do Centro Dom Vital e da Revista Ordem. Debate que foi instrumentalizado pelos integralistas para difusão de suas concepções.<sup>21</sup>

O próprio lema da AIB, “Deus-Pátria-Família”, expressa a valorização de elementos religiosos no discurso do movimento. E o conteúdo maniqueísta na propaganda da AIB está alicerçado no sentido de uma disputa entre o espiri-

---

20 “O discurso integralista veiculado nos livros jornais, reproduzido nas sessões doutrinárias, nas transmissões via rádio e nos ritos e símbolos, era marcado por uma característica própria, bastante peculiar. Era moralizador e parecia inspirar-se no imaginário religioso. Assim, a visão maniqueísta da história, a ideia da redenção pelo sofrimento, a transformação da história em uma espécie de fábula moralizante veiculadas por tal discurso parecem apontar para a hipótese de que o arquétipo de tal discurso era o universo do catolicismo tradicional.”(CAVALARI, 1999, p. 158-159).

21 Para o estudo aprofundado do impacto da politização dos setores católicos nacionalistas sob a órbita de Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima na revista Ordem consultar Cândido Moreira Rodrigues (2005).

tualismo cristão defendido pelo movimento e o materialismo (entendido no sentido do ceticismo), que marca as sociedades liberais e comunistas<sup>22</sup>.

As publicações dos intelectuais do sigma apresentam uma ideologia herdeira da tradição do pensamento conservador que eclodiu na Europa do século XIX e que recebeu influências das correntes políticas nacionalistas que marcaram o período das primeiras décadas do século XX. Na atualidade, as bases de duas concepções políticas continuam a vociferar uma apropriação indevida de um discurso aparentemente cristão que obscurece seus reais inten-  
tos: a defesa de um sistema autocrático de governo.

## Referências

ARAÚJO, Ricardo Benzaquem de, *Totalitarismo e Revolução*. O Integralismo de Plínio Salgado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 39.

ACSELRAD, Henri. Natureza. SILVA, Francisco Carlos Teixeira da.; MEDEIROS, S. E.; VIANNA, A. M. (Orgs.). *Dicionário crítico do pensamento da direita*. Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2000c, p.320-321.

BARBOSA, Jefferson Rodrigues. Plínio Salgado e os intelectuais do sigma. In: BARBOSA, J. R.; RODRIGUES, C. M. *Intelectuais e Comunismo no Brasil*. (1920-1950): Gustavo Barroso - Plínio Salgado – Alceu Amoroso Lima – Jorge Amado - Miguel Costa. Cuiabá: EdUFMT, 2011.

---

22 “O pensamento político de Plínio Salgado expressa a confluência de dois grandes temas referentes à contextualização do debate político e intelectual dos anos de 1920 e 1930: o nacionalismo e o tradicionalismo católico. O primeiro foi alimentado em suas origens por Alberto Torres de crítica política ao constitucionalismo liberal republicano, pela crítica social de Euclides da Cunha e ampliada pela crítica cultural da Semana da Arte Moderna. O segundo foi revigorado pela atuação de Jackson de Figueiredo e do Centro Dom Vital, propondo um catolicismo militante e social capaz de restaurar o primado da espiritualidade na vida brasileira. Dessa dimensão irão sobressair, em especial, os valores da Ordem, da Autoridade e da Disciplina, articulados com a ideia de engajamento social [...] O sentido de síntese que sua elaboração intelectual propiciou responde, em parte, pela enorme receptividade encontrada pelo movimento que concebeu e liderou, assim como pela primazia da sua concepção integralista dentro do próprio movimento do Sigma”(ROQUE, 2000. p. 371).

BARBOSA, Jefferson Rodrigues. Novas determinações das tecnologias da informação e comunicação e suas influências nas organizações políticas na contemporaneidade: integralismo e chauvinismo. In: LUSTOSA, V. Rogério. (organizador) *À Direita da Direita: estudos sobre extremismo político no Brasil*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2011, p. 269- 296.

\_\_\_\_\_. *Sob a sombra do Eixo: camisas-verdes e o jornal integralista Acção* (1936-1938). Marília: UNESP, Dissertação de Mestrado, 2007.

BELOCH, Israel; ABREU, Alzira Alves de. (Orgs.) *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

BRANDI, Paulo. Plínio Salgado. In: BELOCH, I.; ABREU, A. (Orgs.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

CALIL, Gilberto. *O integralismo no processo político brasileiro - o PRP entre 1945e 1965: Cães de Guarda da Ordem Burguesa*, Niterói: Tese de Doutorado, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Integralismo no Pós-Guerra: a formação do PRP (1945-1950)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. Os integralistas e o golpe de 64. In: *História & Luta de Classes*. Ano 1. Edição nº 1, abril de 2005.

CARNEIRO, Marcia Regina. S.R. *Do Sigma ao Sigma – entre a anta, a águia, o leão e o galo – a construção das memórias integralistas*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFF, 2007. 424 p.

CAVALARI, R. M. F. *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999.

CHANG, Fábio de A. *A serpente na rede: extrema-direita, neofascismo e internet na Argentina*. Porto Alegre. 301f. Dissertação (Mestrado em História). UFRGS, 2008.

CHASIN, J. *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade do capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

CALDEIRA NETO, Odilon. *Integralismo, Neointegralismo e Antissemitismo: entre a relativização e o esquecimento*. Dissertação (Mestrado em História). 234 f. Universidade Estadual de Maringá: Maringá, 2011.

DIAS, Adriana M. *Anacronautas do teutonismo virtual*: uma etnografia do neonazismo na Internet. Campinas: UNICAMP, Dissertação de mestrado, 2007.

FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil*: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Globo, 5ª Ed. 2006.

FIGUEIREDO, Tatiana S. P. de. *Neofascismo em cena*: o avanço conservador norte americano e o caso da National Alliance. Niterói: UFF. Dissertação de Mestrado, 2008.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. vol. 2. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. 3. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere*, vol. 2. 3. Ed. Caderno 03, nota 49. Cadernos Miscelâneos, Civilização Brasileira, 2004, p. 78-79.

KIERNAN, V. G. Intelectuais. In: BOTTOMORE, *Dicionário do Pensamento Marxista*, Rio de Janeiro. Zahar. 2001, p. 195.

KOFLER;HOLZ;ABENDROTH. *Conversando com Lukács*. Entrevista concedida a Kofler, Holz e Abendroth. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 40.

LESSA, Sérgio. *Ontologia de Lukács*. Maceió: Edufal, 1996.

LÖWY, M. *A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo: Cortez, 1998.

LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. Fundo de Cultura Economica, México, 1959.

MAGALHÃES, Marion Dias Brepohl. Fundamentalismo Cristão. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da.; MEDEIROS, S. E.; VIANNA, A. M. (Orgs.). *Dicionário crítico do pensamento da direita*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000c, p199.

RESENDE, Maria Efigênia Lages de. Autoridade/Tradição. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da.; MEDEIROS, S. E.; VIANNA, A. M. (Orgs.). *Dicionário crítico do pensamento da direita*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000c, p 58-60.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem*: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945). Belho Horizonte: Autêntica/FAPESP, 2005.

ROQUE, José Brito. In: SILVA, F. C. T. da; MEDEIROS, S. E.; VIANNA, A. M. (Orgs.). *Dicionário crítico do pensamento da direita*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000, p. 371.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Fascismo. In: SILVA, F. C. T. da; MEDEIROS, S. E.; VIANNA, A. M. (Orgs.). *Dicionário crítico do pensamento da direita*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000a.

\_\_\_\_\_. Aborto. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da.; MEDEIROS, S. E.; VIANNA, A. M. (Orgs.). *Dicionário crítico do pensamento da direita*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000b, p. 27-28.

\_\_\_\_\_. Homossexualidade e Fascismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da.; MEDEIROS, S. E.; VIANNA, A. M. (Orgs.). *Dicionário crítico do pensamento da direita*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000c, p. 237-238.

SILVA, H. *1938 : terrorismo em campo verde: o ciclo Vargas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. 421p. (Documentos da história contemporânea; 11).

VIZENTINI, Paulo Fagundes. Chauvinismo. *Dicionário Crítico de Pensamento da Direita: ideias, instituições e personagens*. et al. SILVA, F. C. T. Rio de Janeiro: FAPERJ: 2000a.

\_\_\_\_\_. O ressurgimento da extrema-direita e do neonazismo: a dimensão histórica e internacional. in: MILMAN, Luis; VIZENTINI, Paulo F. (Org.) *Neonazismo, negacionismo e extremismo político*. Porto alegre: Editora da Universidade (UFRGS): CORAG, 2000b.



# MILITÂNCIA EPISCOPAL BRASILEIRA NA MINORIA CONCILIAR:

*O Coetus Internationalis Patrum*<sup>1</sup>

RODRIGO COPPE CALDEIRA<sup>2</sup> |

## Introdução

Discorrer sobre a militância episcopal brasileira na minoria conciliar não é uma tarefa fácil. De fato, a sua presença no chamado *Coetus Internationalis Patrum*, ou seja, aquele grupo que se formou no decorrer do Concílio Vaticano II (1962-1965) com o intuito principal de barrar as “inovações” que se avantajavam nas discussões da assembleia, não é passível de ser descoberta facilmente. Não é possível encontrar um fundo arquivístico onde se depararia com os documentos, as cartas entre os membros do grupo, ou mesmo uma lista com os nomes de todos os seus participantes. Nos fundos arquivísticos de Sigaud em São Paulo (SIGAUD/SP)<sup>3</sup>, onde se encontra uma pequena parcela

---

1 Este texto foi escrito tendo como base a tese de doutorado defendido pelo autor em 2009 e publicada em 2011: CALDEIRA, R. Coppe. **Os baluartes da tradição: o consevadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II.** Curitiba: CRV, 2011.

2 Professor Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

3 Este fundo se encontra na Biblioteca dos Redentoristas, na qual o pesquisador teve acesso permitido e foi ajudado pelo gentil Pe. José Oscar Beozzo.



de documentos do arcebispo, é possível encontrar algumas importantes indicações, porém lacunosas, como aponta também Luc Perrin (1997), estudando suas cópias que se encontram no Istituto per le Scienze Religiose di Bologna (FSCIRE). Em Diamantina, onde se encontra junto à Cúria um grande e vasto arquivo pessoal de Sigaud (FSGAUDDiamantina), também não se localiza em seus documentos elementos claros, factíveis e dispostos organizadamente, nos quais o pesquisador poderia inferir conclusões mais abrangentes em relação ao *Coetus Internationalis Patrum* e a atuação do brasileiros em seu seio. Os documentos lá preservados são muitos, contudo nada aponta de forma mais direta para o grupo minoritário e sua atuação. Contudo, partindo da coligação de vários elementos, buscados nesses três arquivos supracitados, é possível ter uma primeira compreensão da atuação de Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina, e Antônio de Castro Mayer no *Coetus* e também de alguns elementos da *Tradição, Família e Propriedade*. Dessa forma, nosso intuito neste texto é apontar algumas facetas da atuação desses sujeitos no Vaticano II, especialmente de Sigaud, e, de maneira especial, algumas das ideias centrais que os embalavam em suas aguerridas atuações, o anticomunismo.

### ***O Coetus Internationalis Patrum: militância conservadora no Concílio Vaticano II (1962-1965)***

A formação do *Coetus Internationalis Patrum* no interior do Concílio Vaticano II, grupo militante na defesa de uma compreensão de Igreja ultramontana, que se vê atacada por todos os lados a partir de grupos que acreditam que chegava a hora de uma “virada” na história da instituição no que se refere às suas relações com o mundo contemporâneo e suas raízes modernas, não se deu somente no próprio desenrolar da assembleia conciliar. De fato, o momento da constituição deste grupo, no próprio concílio, é objeto de discussão entre os poucos<sup>4</sup> que se debruçaram de alguma forma sobre sua história. Os estudos

---

4 Philippe Roy (2011a, 2011b); Luc Perrin; Nicla Buonasorte; Rodrigo Coppe Caldeira (2011)

sobre a minoria conciliar dão ainda seus primeiros passos.<sup>5</sup> O *Coetus* foi um dos grupos que se formaram no concílio<sup>6</sup>, possibilitados pela própria dinâmica da assembleia, que permitia a constituição desses agrupamentos de padres a fim de fazerem valer seus posicionamentos nas discussões. O desenvolvimento inicial dos trabalhos conciliares confirmou a organização das tendências: uma forte maioria, assinalada por especial influência dos padres da Alemanha, Bélgica, Holanda e Áustria, favorável às ideias inovadoras, e uma pequena minoria, ligada às fórmulas do Concílio de Trento (1545-1563) e da Igreja ultramontana do Concílio Vaticano (1869-1870).

Podemos dizer que o *Coetus Internationalis Patrum* “representava a linha conservadora em toda sua pureza, em suas posturas fundamentais: escrúpulo pela precisa formulação da verdades tendência supra-historicista ou triunfalista, espírito cauteloso e atento às mudanças escasso interesse, verdadeira e justa preocupação diante da abertura ecumênica” (GOMEZ DE ARTECHE apud ALB II, p. 189). Geraldo de Proença Sigaud, bispo de Diamantina, Minas Gerais, um dos padres brasileiros mais atuantes no concílio<sup>7</sup>, e também, nome de destaque do próprio *Coetus*, anotava em 1965 nos seus *Appunti* – um

---

5 As razões para o não estudo da minoria e especialmente o *Coetus Internationalis Patrum* podem ser variadas. Todavia, as questões ideológicas no interior do concílio e, posteriormente, na dinâmica de sua recepção, além da clara compreensão de que a história é escrita pelos “vencedores” são umas das principais.

6 Os primeiros destes grupos poderiam ser exemplificados com as Conferências episcopais como a brasileira, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a latino-americana, Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM), as redes organizadas tendo como base famílias religiosas, nacionalidade e língua e aquela dos bispos que possuíam relações estreitas com movimentos leigos, como a JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique), a MIJARC (Mouvement International de la Jeunesse Agraire Catholique), a JEC (Jeunesse Étudiante Catholique). As segundas, constituídas durante os trabalhos conciliares, podem ser separadas no grupo Ecumênico, como Helder Câmara chamava, e sob o comando do cardeal de Malines-Bruxelles, Leo Joseph Suenens. Era chamado também de “Conferência dos 22”, alusão ao número das conferências episcopais e organismos que dele faziam parte.

7 Sigaud realizou, nas quatro sessões do concílio, dez intervenções e foi o Secretário-Fundador do *Coetus Internationalis Patrum*.



pequeno diário do concílio – sobre Gomez de Arteché: “professor Salvador Gomez de Arteché y Catalinea [...] Faculdade de Direito Barcelona. O *Coetus* é, sob o aspecto parlamentar, o fenômeno mais interessante do Concílio” (FSI-GAUDiamantina).

Mesmo já sendo idealizado no decorrer das primeiras sessões do concílio, e funcionando como um “piccolo comitato”, o *Coetus* só será instituído oficialmente na quarta sessão, ou seja, no segundo semestre de 1964. Como um grupo entre os grupos, Geraldo de Proença Sigaud, Antônio de Castro Mayer e Marcel Lefebvre, entre outros, organizaram encontros, palestras e reuniões a fim de estabelecerem estratégias durante os debates com o intuito principal de “federar os romanos”. É necessário notar que o *Coetus* não se confunde com a própria minoria, que tem contornos muito mais nebulosos do que se pode perceber a partir das discussões e votações nas congregações gerais<sup>8</sup>. De fato, em uma assembleia com centenas de participantes, são muitos os grupos e estes são muitas vezes elásticos. No caso, a influência do *Coetus* sobre este ou aquele padre dependeu expressamente dos temas tratados. Podemos citar como exemplo a questão do comunismo, que tem um papel determinante no imaginário de seus principais membros<sup>9</sup>, enquanto que em relação à questão mariana, que é de central importância para os seus prelados, o *Coetus* é mais

---

8 As Congregações gerais são as reuniões no concílio na qual se discutiam os temas de interesse da assembleia. Um resumo de todas as congregações gerais pode ser encontrado nas Crônicas do concílio de Boaventura Kloppenburg. Cf B. KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. Concílio Vaticano II: documentário preconiliar (vol. I). Petrópolis: Vozes, 1962. KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **Concílio Vaticano II**: primeira sessão (set-dez. 1962). (vol. II). Petrópolis: Vozes, 1962. KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **Concílio Vaticano II**: quarta sessão (set-dez. 1965). (vol. V). Petrópolis: Vozes, 1965. KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **Concílio Vaticano II**: segunda sessão (set-dez. 1963). (vol. III). Petrópolis: Vozes, 1963. KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. **Concílio Vaticano II**: terceira sessão (set-dez. 1964). (v. IV). Petrópolis: Vozes, 1963.

9 Lembramos que Sigaud escreveu em 1962 o *Catecismo anticomunista* e que a temática era recorrente em seu pensamento e em sua ação, tanto no concílio quanto na arquidiocese de Diamantina.

um grupo entre tantos. Outro ponto de importância é não confundir o *Coetus* com a minoria em si e a própria Cúria Romana. Como afirma Perrin (1997), as relações internas da minoria são em grande parte envoltas pela obscuridade, mas, se o *Coetus* é muito próximo aos membros da cúria, não é o seu porta-voz: “o mundo curial torna-se sempre mais complexo com a evolução do Concílio [...]. Enfim, o *Coetus* é mais uma confederação do que um grupo disciplinado” (p. 185).

Importante referenciar que recentemente o historiador da Université Laval (Québec), Philippe Roy (2011), desenvolveu importante tese – com, por volta, duas mil páginas – sobre o grupo conservador no concílio, apontando, de forma inédita, para a rede de contatos estabelecida nas décadas anteriores entre aqueles que serão os principais protagonistas do *Coetus*, a sua atuação no concílio e no pós-concílio.<sup>10</sup> A partir da análise de vários arquivos, Roy conclui que as inúmeras posições que serão tomadas pelos padres do *Coetus* no concílio, serão reflexo de “un *habitus* théologique qu’ils avaient contracté pendant leur formation romaine, antilibérale et contre-révolutionnaire” (ROY, 2011b, p. 323). Fora o abade de Solesmes, Dom Jean Prou, todos os membros formais do *Coetus* tiveram um ponto em comum: seus estudos em Roma, em três lugares distintos: no Seminário francês de Roma, na Pontifícia Universidade Gregoriana e na Pontifícia Universidade de Latrão, “qui furent des relais de la pensée intransigeante, du conservatisme contre-révolutionnaire, de l’antilibéralisme, bref, de la romanité” (ROY, 2011b, p. 352). Dessa forma, o grupo, como “espírito”, poder-se-ia dizer, já havia se revelado mesmo antes do concílio, contra as manifestações

---

10 ROY, Philippe. **Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d’opposants au sein du Concile Vatican II.** Thèse de Doctorat. Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales de l’Université Laval. Québec. Programme de Doctorat em Sciences des Religions. 2011a. Para uma primeira compreensão cf ROY, Philippe J.. La préhistoire du Coetus Internationalis Patrum. Une formation romaine, antilibérale et contre-révolutionnaire. In: ROUTHIER, G; ROY, Philippe J.; SCHELKENS, K. (dir.). **La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II.** Louvain-la-Neuve: Bibliothèque de la revue d’histoire ecclésiastique, 2011b, p.321-354.



daqueles padres desejosos de uma Igreja mais aberta aos valores modernos. Já durante o desenrolar das sessões conciliares, ao falar em nome de vários padres conciliares<sup>11</sup>, Sigaud demonstrava, durante o segundo período, que existiam alguns deles que lutariam contra as inovações, de forma, pelo menos em tentativa, mais coesa, e que ele era um de seus principais representantes.

A data exata do nascimento do grupo é objeto de discussão entre os estudiosos. De acordo com Gómez de Arteche (apud ALBERIGO, 1998, p. 188), o *Coetus* teria nascido na segunda metade do primeiro período. Perrin (1997) defende a existência de um pequeno comitê já em 1962 e a fundação do *Coetus* em 2 de outubro de 1964 (p. 175). De acordo com anotações pessoais do Jean Prou, abade de Solesmes, a data de nascimento do combativo grupo foi o dia 2 de outubro de 1963. O secretário de Giuseppe Siri<sup>12</sup>, em sua agenda, informa que “a reunião do grupo que assumirá a denominação de ‘Coetus Internationalis Patrum’, ocorreu na tarde do dia 22 de outubro [1963] em um instituto religioso na Via del Sant’uffizio 25” (LAY, 1993, p. 211). Também Beozzo (2005a), utilizando-se das fontes estudadas por Mattei (1996), defende que o grupo formou-se oficialmente em 22 de outubro de 1963. Mallerais (2005), por seu turno, diz que o início do grupo ocorre em 2 de outubro de 1964, no início da terceira sessão, a partir de um documento assinado por Sigaud, Santos (Manila), Siri (Gênova), Ruffini (Palermo), Browne (cúria) e Larraona (cúria). É apenas em novembro de 1964 que o grupo escolhe o nome definitivo de *Coetus Internationalis Patrum* (MALLERAI, 2005).

Até a terceira sessão do concílio havia funcionado um “piccolo comitato” no qual padres conciliares de tendências conservadoras congregavam-se organizando conferências abertas com o intuito de contrabalancear as ideias inseridas nos esquemas pelo grupo mais influente na massa dos padres conciliares. Con-

---

11 “Loquor nomine episcoporum Marcelli Lefebvre, Loissi Marelon, Antonii de Castro Mayer, Ioannis Pereira Venâncio, Carlos Saboia Bandeira de Mello, Ioannis Rupp, et rev. mi. D. Ioannis Prou, abb. Solesmes” (AS II/2, p. 369)

12 Cf BUONASORTE, Nicla. **Siri**. Tradizione e Novecento. Bologna: Il Mulino, 2006.

tudo, na ocasião, não haviam encontrado nenhum cardeal disposto a dar-lhe o apoio necessário. Logo que o arcebispo de Manila, cardeal Santos, aceitou ser o porta-voz do grupo no Sacro Colégio Cardinalício, Sigaud comprou uma impressora rotativa *offset* e imprimiu um primeiro boletim dizendo que o *Coetus* organizaria, todas as terças-feiras à tarde, conferências abertas aos padres conciliares (WILTGEN, 2007). O arcebispo de Diamantina demonstrava papel central na organização do grupo minoritário mais combativo no interior do concílio. A partir da análise dos arquivos de Sigaud, nota-se que o documento assinado por ele e os padres acima citados é de outubro de 1964. Assim, é possível afirmar que a institucionalização do *Coetus ex officio* só ocorre nesse ano. Reuniões já aconteciam anteriormente, mas não como grupo instituído e oficializado.

De fato, como se observa abaixo, o convite para participação das conferências na Via del Sant'Uffizio, assinado por Sigaud e que traz os nomes de seus principais colaboradores, tem a data de 2 de outubro de 1964:

Um grupo de Padres Conciliares de diversas nações se reúne, toda 3ª.feira, às 17 horas, na Rua do Santo Ofício, 25, na Cúria Geral da Ordem de Santo Agostinho. Objetivo de tais reuniões é o estudo em comum, com o concurso de teólogos, dos Esquemas submetidos à discussão dos Padres, à luz da doutrina tradicional da Igreja, segundo o ensinamento dos Sumos Pontífices. Estas reuniões se dão sob o alto e favorável patrocínio das Excelências Reverendíssimas: os Senhores Cardeais Ruffini, Siri, Santos, Larraona, Browne. Esta humilde carta pretende ser também um convite a V. Excia. Queira honrar nossas reuniões com sua desejada presença. Devotíssimo, no Senhor, Geraldo de Proença Sigaud, Arc. de Diamantina (Brasil), Secretário do Grupo. Um representante do Secretariado estará à disposição de quem o desejar, para eventuais informações e documentações complementares, toda segunda, quarta e quinta-feira. Praça do Santo Ofício, 6, das 17 às 18h 30 (FSIGAUDIamantina).



Percebe-se que Sigaud desenvolvia um papel de liderança já em 1963 e que, mesmo se ainda tal grupo não tivesse uma nomeação clara nem um escopo definido, ele já se apresentava em forma embrionária razoavelmente desenvolvida. A formação do *Coetus*, paralelamente a outros grupos, era fruto da dinâmica que os trabalhos tomavam desde 1963, marcada pelo fato de que os padres agora fariam as intervenções em conjunto.

A composição do *Coetus* era heterogênea. Sigaud distinguia entre simpatizantes (espectadores das conferências) e aderentes, mesmo sem existir uma lista precisa com o nome de uns e de outros.<sup>13</sup> O único documento, a petição em defesa da condenação do comunismo de 1965<sup>14</sup>, fornece indicações imperfeitas, já que nesse tema o *Coetus* conseguiria um consenso muito superior do que aqueles reivindicados em assuntos como colegialidade ou liberdade religiosa. O grupo era composto principalmente por prelados italianos, espanhóis, brasileiros, portugueses e moçambicanos, uma parte de hispânicos sul-americanos, alguns bispos missionários da África, religiosos e uma pequena parte oriental (patriarcas Tappouni e Batain e o cardeal Sidarouss) (PERRIN, 1997).

O *Coetus* não possuía uma organicidade de ação, visto que os padres que se ligam a ele, quer aderentes, quer simpatizantes, tinham a liberdade de intervenção pessoal na assembleia. Além disso, as reuniões que ocorriam nas terças-feiras difundiam o espírito do grupo, mas não tinham como objetivo organizar os próximos passos de atuação, que era reservada somente ao núcleo

---

13 Encontra-se no arquivo pessoal de Sigaud em Diamantina um exemplar de uma ficha em branco para preenchimento dos padres: "Nomen:/ Cognomen:/ Munus:/ Episcopatus ad quem pertinet:/ Residentia Romae:/ Telephonium:/ Numerus exemplarium quae desiderat:/ Ipse exc. Dominus exemplaria quaerere potest?/ Ubi?/ Quo die fit reunio suae conferentiae seu coetus?/ Ubi fiunt haec reuniones/ Locus/ Via/ Telephonium/ Observationes" (FSIGAUDiamantina).

14 Essa petição organizada pelo Coetus conseguiu recolher 454 assinaturas. Desse total de assinaturas, 104 eram de padres italianos, 30 de padres da China. Estavam representados 26 países da África e 23 da América Latina. no todo padres de 86 países haviam assinado o documento (MALLERAI, 2005).



do grupo. Este núcleo era constituído pelos três fundadores, Sigaud, Mayer e Lefebvre, a quem se unem posteriormente monsenhor Cabana, arcebispo de Sherbrooke (Canadá), monsenhor Morilleau, bispo de La Rochelle, na França e Grimault, ex-vigário apostólico em Senegambia. Em volta deles gravitavam cerca de 250 prelados (MALLERAI, 2005). Em foto de 1965, Mallerai apresenta o que seria o “núcleo duro” do *Coetus*: D. Dulac, Mons. Cabana, Mons. Carreras, P. Marcos Frota (Fátima), Mons. Chaves, P. Candido Pozo (Granada), os monsenhores Graffin, Rocha, Monsilla, tagle, del Campo, Castán Lacoma, Dom Prou, Mons. Lefebvre, um padre claretiano, Mons. De Castro Mayer, P. Torrès llorente, mons. Cintra, Mons. Sigaud. (MALLERAI, 2005). Os teólogos que trabalhavam para os padres eram os seguintes, de acordo com os *Appunti* de Sigaud: “P. Joaquim M. Alonso C.M.F., P. Jesus Torres C.M.F., P. Raymond Dulac, Can. Victor-Alain Berto, Dom Georges Frénaud O.S.B., Dom Meugniot O.S.B., P. Candido Pozo S.J., Mons. Lego Lattanzi, Mons. Luigi Gulieluni Rossi. Genova, Pe. Malinari paolo S.J.” (FSIGAUDiamantina). Apontamos também como apoiadores os cardiais Michael Browne, Giuseppe Siri, Rufinos Santos, Arcadio Laraona e Ernesto Ruffini.

Deve ser destacado o notável papel desempenhado por aqueles que tinham relações pessoais com alguns dos prelados. Entre eles foram os mais relevantes os amigos de Carli, aqueles que se congregavam em torno da revista *Verbe e La Pensée catholique*<sup>15</sup> e, com papel significativo, os amigos de Sigaud, em sua maioria integrantes da *Associação para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade*, a *TFP*<sup>16</sup> (MALLERAI, 2005). O grupo ultraconservador brasilei-

---

15 A maior parte dos membros ativos do *Coetus* eram ligados à revista *La Pensée Catholique*, constituída, curiosamente, em 1951, no mesmo ano da fundação de *O Catolicismo*, da diocese de Campos, onde atuava Antonio de Castro Mayer. No arquivo de Sigaud, em Diamantina, encontra-se fração de um rascunho de uma carta em francês datada em 16 de maio de 1951 e que tem como destinatário Marcel Lefebvre. Possivelmente foi escrita por Sigaud a Lefebvre, chamando o último de “mon cher ami”. Nela, o autor trata da revista e suas dificuldades iniciais de implementação (FSIGAUDiamantina).

16 Sobre o fundador da TFP e a sua pré-história cf CALDEIRA, R. Coppe. **O influxo ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira**. Dissertação



ro teve papel de destaque na logística do *Coetus*. Plínio, preocupado com o desenrolar dos fatos, já que o eixo mais liberalizante imprimia, pouco a pouco, sua visão de Igreja e de mundo no concílio, acompanhava atentamente os seus movimentos e mantinha contínuo contato com Sigaud. Com alguns de seus seguidores, entre eles, Fernando Furquim de Almeida, o príncipe Dom Bertrand de Orleães e Bragança, Luiz Nazareno de Assumpção Filho, Paulo Corrêa Brito Filho, Fábio Xavier da Silveira, Carlos Alberto Soares Corrêa e Sérgio Antônio Brotero Lefebvre, estiveram em Roma na abertura do concílio em outubro de 1962 e permaneceram na cidade até dezembro do mesmo ano.

Em uma carta de Plínio para Sigaud, de 11 de janeiro de 1964, nota-se que os conservadores brasileiros entendiam que, no período de 1963, haviam obtidos algumas vitórias: “Bem posso calcular quanto às vitoriosas canseiras do Concílio hão de ter esgotado V. Excia.” (FSIGAUD/SP). Na mesma carta, faz referência a alguns amigos do grupo que se encontravam na Itália, e que poderiam possivelmente colaborar com o padre. Além disso, faz referências a alguns documentos que seguiam junto da carta e fala de “algum material especial sobre o Hélder Câmara”, que também seguia. Parece que essa documentação seria composta por material jornalístico, além de outros, já que, no final da carta, Plínio alude que depois da primeira leva de documentos haveria mais duas, mas que mandariam fotocópias, já que ficariam, como diz, “desfalcados do melhor do nosso arquivo, para eventuais polêmicas” (FSIGAUD/SP).

A TFP acompanhava os dois “bispos ultramontanos”, como diz Eduardo, um possível membro do grupo em uma carta enviada a Sigaud em novembro de 1963 (o papel que se escreve possui o timbre do jornal *O Catolicismo*), de perto, e toda notícia recebida de suas intervenções eram vistas com júbilo pelos seus integrantes. Isso demonstrava fiel acolhida e harmonia entre o grupo de Plínio e os bispos brasileiros do *Coetus*. Eduardo, na mesma carta, exclama:

---

de Mestrado. Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2005; ZANOTTO. G. **Tradição, Família e Propriedade (TFP):** As idiosincrasias de um movimento católico. Passo Fundo: Méritos, 2012.

“Temos acompanhado com o maior interesse os acontecimentos do Concílio. Alegremo-nos particularmente quando recebemos a notícia da intervenção de V. Excia. ou de D. Mayer” (FSIGAUDiamantina).

Importante notar que os dois bispos conservadores brasileiros dirigiram-se, algumas vezes, ao Vaticano a fim de promover os principais integrantes da *TFP*, além de fazerem solicitações curiosas para os seus membros. Leia-se, por exemplo, uma carta de Mayer para Sigaud (9 de dezembro de 1962), que, demonstrando subordinação à Igreja, pede ao arcebispo de Diamantina que envie uma carta ao Santo Ofício solicitando permissão para que um dos redatores do *O Catolicismo* pudesse ler livros proibidos pela Igreja:

Dirijo-me a V. Excia. a fim de pedir que encaminhe à Sagrada Congregação do santo Ofício uma solicitação para que seja concedida licença ao redator do mensário “Catolicismo”, de minha diocese, Prof. Paulo Corrêa de Brito Filho, de ler obras proibidas pela Igreja e colocadas no INDEX (FSIGAUDiamantina).

Em outra carta (3 de outubro de 1962), Sigaud tenta inserir os membros da *TFP* na estrutura conciliar, a partir de um pedido direto ao presidente de Serviço de Imprensa junto ao Concílio Vaticano II:

Tenho a honra de dirigir-me a V.Excia. Rev.ma. para lhe solicitar o obséquio de fornecer aos jornalistas que representam os jornais de Diamantina as credenciais que os acreditem como representantes oficiais da Imprensa junto ao Concílio Vaticano II. [...] São os seguintes os jornalistas que vão representar a ESTRELA POLAR: Sérgio Antonio Brotero Lefebvre, Fernando Furquim de Almeida, e Murilo Maranhão Gallez. Representarão O PÃO DE SANTO ANTÔNIO: Fábio Vidigal Xavier da Silveira, João Sampaio Neto, Otto Alencar de Sá Pereira (FSIGAUDiamantina).



Demonstrando grande estima e amizade para com o *capo* da *TFP*, Sigaud pede ao núncio apostólico no Brasil que envie uma carta ao secretário de Estado do Vaticano solicitando uma condecoração a Plínio Corrêa de Oliveira, em carta de 15 de dezembro de 1961. Sigaud recebe a resposta do núncio, que diz: “Com muito prazer atenderei ao pedido de Vossa Excelência. Como, porém o Sr. Plínio Corrêa de Oliveira reside na arquidiocese de São Paulo, é necessário obter o beneplácito do ordinário do lugar, o que eu farei pessoalmente nos próximos dias” (FSIGAUDiamantina). Pelo que acusa o arquivo de Diamantina, Sigaud envia a carta pedindo o favor ao núncio, ao mesmo tempo em que envia outra correspondência ao próprio cardeal Cicognani, secretário de Estado do Vaticano, fazendo a mesma solicitação. Após uma breve introdução apologética da vida de Plínio, Sigaud diz:

Parece-me então, Eminência, que na ocasião do trigésimo aniversário de seu ingresso na vida pública, seria muito conveniente que esse grande católico – também muito conhecido por sua devoção ardente ao Santo Padre – receba uma demonstração expressiva da augusta benevolência do soberano pontífice. Tomo a liberdade de sugerir que sua Santidade lhe envie uma fotografia com uma dedicatória congratulatória e a bênção apostólica, ou que lhe conceda uma condecoração. Nesse último caso, eu sugeriria a posição de comandante com a Placa da Ordem Pia como tendo sido proposta à projeção do Professor Plínio Corrêa de Oliveira (FSIGAUDiamantina).

É possível inferir que, além desse grupo de apoio, o *Coetus* mantinha relações com outros grupos minoritários, que expressavam pareceres semelhantes aos seus. O chamado *Romana Colloquia* (ROC) ou *Encontros Romanos*, um dos grupos de oposição aos liberais, foi um deles. Nos arquivos de Sigaud, em Diamantina, encontra-se um *folder* no qual se convida para uma série de conferências sobre a iminente discussão do polêmico esquema XIII



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

(*A Igreja e o mundo moderno*). Em vista dos debates, o ROC organizou, na rua do Santo Ofício, na casa dos agostinianos, conferências pronunciadas por religiosos e leigos de várias nacionalidades. As que mais chamam a atenção são as de Pierre Virion (*Les forces occultes dans le Monde Moderne*), P. Philippe de la Trinité (*Le Teilhardisme*), Henri Rambaud (*La "conversion" du Père Teilhard de Chardin*).

### **O anticomunismo como característica central da militância brasileira no *Coetus***

Em vez de apontar e trazer as inúmeras intervenções de Sigaud e Castro Mayer, escolhi, para este texto, apresentar parcela do material que circulava entre os padres conciliares, concentrando-me sobre aqueles mais interessantes no que tange às temáticas centrais do *Coetus*, pelo seu conteúdo e pelas relações que se davam em torno deles.

A grande quantidade de material paralelo que circulou entre os padres conciliares só fez aumentar durante o terceiro (1964) e o quarto período (1965), já que já era notada naqueles anteriores (ALB, 1999). Livretos marcadamente antijudaicos, advindos, presume-se, da militância do *Coetus*, como *Il deicida è il popolo ebraico*, de P. Marcel Mauclair<sup>17</sup>; um suplemento de uma revista intitulada *Défense Du Foyer, La mission destructrice de la Révolution*, de H. Le Caron<sup>18</sup>; *Il problema dei giudei in concilio*, de Leon de Poncis<sup>19</sup>; *La questione*

---

17 Segundo o autor, a declaração sobre os judeus condenaria Jesus Cristo, os papas e todos os concílios, que ensinaram sobre o "povo deicida". O autor defendia que "Nenhum Concílio, nenhum Papa pode condenar a Jesus Cristo nem a Igreja Católica, nem seus Papas e concílios mais ilustres. A declaração sobre os judeus torna implícita tal condenação e deve, pelo menos, ser descartada" (MAUCLAIR, s/d, p. 2. FSIGAUDiamantina).

18 O escritor defende, a partir da mesma matriz da ideia defendida por Plínio Corrêa de Oliveira, em *Revolução e Contra-Revolução*, que "a Revolução, tomada em seu sentido mais amplo, é essencialmente a revolta da criatura contra seu Criador e contra sua ordem" (LE CARON, 1964, p. 1. FSIGAUDiamantina).

19 DE PONCIS, s/d (FSIGAUDiamantina).



*giudaica davanti al Concilio Vaticano II*, de Luigi Maria Carli<sup>20</sup> entre outros<sup>21</sup>, circulavam entre os padres visando conquistar algumas mentes para as posições do *Coetus*<sup>22</sup>.

Para os antimodernos do *Coetus*, a questão comunista era de central importância e ligava-se estritamente com a questão dos judeus, do lugar da Virgem Maria na economia salvífica e com as problemáticas da liberdade religiosa.

---

20 Já na primeira página, Carli (1965), um dos membros do *Coetus*, desabafa contra a mídia e seu suposto conchavo com os liberais: “A maioria dos meios de informação, sintonizados a uma única bem determinada corrente de pensamento que encontra boa aceitação no fazer-se passar por “progressista”, teve toda vantagem para, tranquila, atacar instituições e pessoas e opiniões tachadas de “conservadorismo”, “integrismo”, “curialismo etc. etc.” (p. 1. FSIGAUDiamantina). Em maio do mesmo ano, sai outro opúsculo do bispo de Segni tratando sobre o judaísmo (CARLI, 1965a).

21 Em duas de suas seis conclusões, Zaga (s/d) faz aquela associação típica do pensamento antimoderno: “Maçonaria e Comunismo não apenas são aliados do Sionismo, mas são criaturas suas e armas eficacíssimas das quais ele se serve para destruir o Cristianismo e a liberdade do mundo” (p. 23). E mais: “O Concílio pode estender a proteção da Igreja sobre aqueles que instauraram a escravatura comunista e todas essas concepções anticatólicas, anticristãs, que hoje dominam o mundo” (p. 23). E finaliza em letras garrafais: “Quem não está com Cristo é contra Cristo” (p. 23. FSIGAUDiamantina).

22 É interessante citar que o *IDOC* (Documentation Hollandaise Du Concile), no número 158 de seu boletim, divulgou um estudo feito pela própria associação B’nai B’rith sobre o anti-semitismo, focando no tema da acusação de deicídio entre os católicos (FSIGAUDiamantina). Além disso, as palestras organizadas pelos grupos *extra-aullam* continuavam ocorrendo. Enquanto o grupo “da Igreja dos Pobres” articulava-se, principalmente, com os episcopados holandês, belga e alemão, o *Coetus* desenvolvia também várias palestras. A programação do *Coetus* para a sessão de 1964 veio a público com uma carta de Sigaud convidando os padres a participarem dos encontros: “Excelência Reverendíssima / Em nome de um grupo de padres conciliares de várias nacionalidades tenho a honra de convidar a Excelência Reverendíssima às nossas conferências das seguintes terças-feiras: / 3 de novembro: Sua Excelência Reverendíssima Francesco Franic, bispo de Split, sobre o tema: O comunismo e a Igreja / 10 de novembro: Sua Excelência Reverendíssima Mons Giuseppe Carraro, bispo de Verona, sobre o esquema De Institutione Sacerdotali / 17 de novembro: sua Excelência Reverendíssima Giuseppe Ferreto, sobre o tema: O culto da Virgem nas catacumbas e Reverendíssimo Mons. Igon Cacheti, sobre o tema: A mais antiga oração a Nossa Senhora. / As três conferências serão em italiano e exclusivamente para os padres conciliares, Via da Conciliazione 33, às 17. Geraldo de Proença Sigaud, O Secretário” (FSIGAUD/Diamantina).



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

O comunismo, como falava Plínio Corrêa de Oliveira em seu *Revolução e Contra-Revolução*, era a última etapa de sua especulação filosófica, a última peça da grande revolução que havia se iniciado com Lutero e “sua revolta”. Além do mais, as revoluções comunistas, e vários pontos do planeta, não aceitavam a variante “Deus” em seus Estados e, muito menos, instituições que visavam representá-lo, como a Igreja romana.

É mister notar as relações pessoais de Sigaud com órgãos norte-americanos com o intuito de combater o comunismo. Em 1962, o arcebispo escrevia ao Sr. J. P. Grace, nos EUA, para agradecer seu novo livro *Aun no es tarde*, que trata das relações entre norte-americanos e latino-americanos. Na carta, Sigaud afirma:

Aflige-me há muito tempo a vista da eficiência da propaganda russa em minha pátria, e a insuficiência da propaganda norte-americana. Os russos não fazem nada em favor do povo brasileiro, pelo contrário, seus agitadores prejudicam nossa vida, provocando greves e desordens [...]. A América do Norte, pelo contrário, é nosso maior comprador, nos ajuda financeiramente, envia-nos toneladas de viveres para nossas obras de assistência, é um país de ordem, direito e liberdade [...]. A propaganda contra o comunismo, na América Latina, deve ser feita de maneira profunda: mostrando que o comunismo é incompatível com a religião e os direitos de Deus e dos homens. Uma propaganda que apenas apresenta as vantagens materiais da democracia, não atinge o ponto mais importante e essencial para o latino-americano. A melhoria das condições materiais é importante, mas na luta contra o comunismo este lado é secundário. As armas que dever ser usadas de modo claro e eficiente são as armas espirituais (FSIGAUDiamantina).





As relações entre Sigaud e os departamentos norte-americanos de propaganda são, no mínimo, cordiais. Em janeiro de 1962, Elinor Halle, diretora do Serviço de Divulgação e Relações Culturais dos EUA, em Belo Horizonte, envia vários livros de matéria anticomunista para o arcebispo.<sup>23</sup> Entre eles se encontram *Child of the revolution* (Wolfgang Leonhard), *Lost Illusion* (Freda Utley), *No more Comrades* (Andor Heller), *The Chains of Fear* (N. Narokov), *This is Soviet Hungary* (Robert Delaney) e *11 Years in Soviet Prison Campus* (Elinor Lipper). No final da carta, que cumprimenta Sigaud, Halle oferece-se a enviar mais cópias para aqueles que o arcebispo indicar.

Sigaud, numa crônica antes do início da última sessão do concílio, reflete sobre a questão do comunismo, e vê o momento como o de maior gravidade da história da Igreja: “Empenhada na mais tremenda luta de sua história está a Igreja hoje: na luta contra o Comunismo. Luta de vida ou morte, luta sem quartel e sem esperança de armistício” (FSIGAUDiamantina). Sobre a influência da ideologia marxista nos meio católicos, afirma:

O comunismo fez enormes progressos nos últimos 10 anos. E o maior deles foi ter rompido a muralha do Catolicismo e ter penetrado dentro das fileiras do nosso laicato, da nossa Ação Católica, dos nossos Seminários<sup>24</sup> e do nosso Clero. Há hoje católicos que desejam a vitória do comunismo. Há hoje católicos que vêem no comunismo a realização do Evangelho. Há hoje católicos que consideram o comunismo uma etapa necessária porque o mundo deve passar. Há católicos que desejam que o comunismo domine o mundo e destrua todas as tradições ca-

---

23 O papel timbrado da carta mostra claramente a qual departamento tal Serviço de Divulgação e Relações Culturais dos EUA em Belo Horizonte faz parte: *The Foreign Service of the United States of America*, que, por sua vez, está ligado ao *Information Service*.

24 Por sinal, Sigaud expulsará os redentoristas de sua arquidiocese em decorrência da suposta ligação com os comunistas.

tólicas, para que depois eles possam reconstruir a Igreja de acordo com o figurino do Pe. Ralmer ou Pe. Congar. Católicos sonhadores? Católicos traidores? Eis o problema pastoral mais candente da Igreja Católica no tempo presente. (FSIGAUDiamantina).

O que Sigaud e os antimodernos do *Coetus* mais desejam é uma condenação explícita do comunismo pelo concílio.<sup>25</sup> E assim adverte:

Chegou a hora de o Concílio falar. Estranhamente, no Esquema XIII não se trata do comunismo, como sistema econômico-social. Fala-se de ateísmo na primeira parte; fala-se das questões sociais e econômicas, na segunda parte. E não se fala do comunismo, o maior problema pastoral do momento [...]. Esperamos que mais uma vez a Igreja demonstre que é divina, e apesar das circunstâncias hostis, a sua palavra, através da voz do Papa e de 2.400 Bispos reunidos no Concílio retumbe no mundo e nas consciências! (FSIGAUDiamantina).

Na verdade, esse pedido já tinha sido expresso por muitos *vota*<sup>26</sup> na fase antepreparatória, como demonstra Turbanti (1997), inclusive o *vota* do próprio

---

25 É importante citar que entre aqueles que se aproximavam do *Coetus* por haver uma sensibilidade antimoderna não concordavam de todo com algumas posições do grupo. Pode-se citar, por exemplo, o cardeal Siri. Em relação à questão da defesa de uma condenação explícita pelo Concílio do comunismo, Siri afirma em um de seus escritos pós-conciliares: “Não estive de acordo com a petição de condenação do comunismo, apresentada por 450 padres conciliares. Tínhamos tratado a questão por ocasião da declaração sobre a liberdade religiosa. Pio XI tinha já declarado a condenação do comunismo, por qual motivo repeti-la? Também foi dito: se fizéssemos uma coisa desta, a perseguição contra os católicos nas nações comunistas recrudesceria. Para evitar este perigo, foi introduzida ao primeiro ponto da declaração a chamada emenda de Urbano, que proíbe a qualquer poder humano o recurso aos meios coercitivos para impedir a atividade religiosa” (LAY, 1993, p. 232).

26 Respostas dos bispos de todo o mundo sobre as matérias que deveriam ser tratadas no concílio.



Sigaud. A gravidade da questão era clara. Sua discussão entrava no esquema sobre a Igreja no mundo contemporâneo e foi um dos maiores cavalos de batalhas do *Coetus*, já que seus integrantes eram marcados por extrema sensibilidade anticomunista.

A petição assinada por 200 padres, encabeçada pelo *Coetus*, e entregue ao cardeal Cicognani em dezembro de 1963, e que pedia um esquema especial que condenasse a doutrina marxista, havia ficado sem resposta. Contudo, a questão do ateísmo toma corpo entre os padres conciliares que solicitam, em outubro de 1964, que o fenômeno moderno fosse estudado em profundidade a fim de esclarecer os seus motivos. Em 14 de setembro de 1965, dia da abertura da quarta sessão, os padres tinham em mãos o esquema sobre a Igreja no mundo moderno (TURBANTI, 2000). Nele encontrava-se uma seção sobre o ateísmo. Contudo, não havia nenhuma referência explícita ao comunismo. Tal fato levou 25 bispos a distribuírem uma carta, datada de 29 de setembro de 1965, enumerando as razões pelas quais o comunismo deveria ser abordado pelos padres conciliares.<sup>27</sup> Junto a ela estava anexada uma petição com 450 assinaturas<sup>28</sup>. A carta, escrita por Carli, foi distribuída por Lefebvre e Sigaud, “cujos

---

27 Em seus *Appunti* do Concílio, Sigaud anota o seguinte: “Dia 9.X. 12 horas. Mons. Lefebvre e Mons Sigaud – entregaram as 420 (+30) Petições sobre o comunismo Schema XIII” (FSIGAUDiamantina). Wiltgen repete a informação em um comunicado de 17 de novembro de 1965: “In view of remarks made in the press, I have been asked by Archbishop Gerald Sigaud to state that it is not true that the written Council Intervention on Communism, containing 450 signatures of Council Fathers, was submitted to the Council Secretariat beyond the established time limit. Archbishop Sigaud told me over the phone this morning that he personally, together Archbishop Marcel Lefebvre, took the document with the signatures to the Office of Archbishop Pericle Felici, Secretary General of the Council, and presented it to the Archbishop’s secretary on Saturday, October 9, at 12 noon” (FSIGAUDiamantina).

28 A petição representava vários bispos de 86 países: “A América do Norte era representada na lista por dois países; a Oceania, por 4; a Europa, por 15; a Ásia, por 16; a América do Sul e Central, por 23 e a África, por 26. Vinte e quatro dos 86 países eram representados por 4 ou mais padres conciliares, isto é: Argentina, Austrália, Brasil, Chile, China-Formosa, Canadá, Guiné, Paraguai, Peru, Portugal, República da África do Sul, Espanha, Tanzânia, República



nomes não figuravam entre as 25 assinaturas, por causa do grande antagonismo de que eles eram alvo”<sup>29</sup> (WILTGEN, 2007, p. 276).

Nos arquivos de Sigaud em Diamantina encontra-se um documento justificando a necessidade de uma condenação ao comunismo, que parece ser aquele que foi entregue à secretaria do concílio com as assinaturas dos padres conciliares:

À SECRETARIA GERAL do CONCÍLIO VATICANO II. Os abaixo assinados Padres Conciliares pedem reverentemente que, após o § do Esquema “A Igreja no mundo de hoje”, que trata do ateísmo, se acrescente um novo que trate ex professo do problema do Comunismo. A.1) No período preparatório do Concílio, quase 600 Padres o pediram, assim como também posteriormente durante as Sessões III e IV. O n. 19 é insuficiente, porque o ateísmo é um dos erros fundamentais do Comunismo, mesmo do “Comunismo não ateu” e deveria ser rechaçado por causa de sua negação de outras verdades fundamentais da Ordem natural (por ex. espiritualidade e imortalidade da alma, dignidade da pessoa humana, direito de propriedade, totalitarismo

---

Árabe Unida, Estados Unidos da América e Vietnam” (Congregação do Verbo Divino de Roma).

29 Eis o texto da carta: Exmo. e Revmo. Senhor, os Padres Conciliares abaixo assinados saúdam-no muito respeitosamente no Senhor, e se permitem expor-lhe ISTO que segue: durante a discussão do Esquema da Igreja no mundo moderno, muitos Padres notaram que o Esquema não parte suficientemente da questão do Comunismo, muito pastoral hoje. As razões que eles invocam encontram-se em uma folha anexa. Pensamos que, certamente, após a leitura delas, V.R. as aprovará e assinará, como já fizeram 450 Padres do Concílio sobre os 800 que até o presente foram solicitados. Persuadidos de que, fazendo-lhe este pedido, estamos praticando uma obra eminentemente pastoral, nós lhe pedimos, Excelência, aceitar a expressão de nossos sentimentos, atenciosamente em N.S. (Fundo Florit, 1/510. FSCIRE apud TURBANTI, 1997).



estatal etc.). 2) Os concílios têm que desmascarar os erros tal como na realidade vigoram em sua época, e não cabe dúvida de que a forma mais perniciosa, virulenta e militante do ateísmo de hoje é o Comunismo. Ter-se-ia, pois de tratar explicitamente dele neste Concílio, como o fez a Enc. "Divini Redemptoris" de Pio XI. Se isto não fosse feito, correr-se-ia o risco de crer que a Igreja retrocede e se desdiz por falsos temores, do que em condenação do Comunismo já foi dito em solenes documentos. 3) O Concílio Vaticano II tem um caráter eminentemente pastoral. Pois, talvez não haja hoje problema pastoral mais urgente que livrar os fiéis do contágio do ateísmo através do Comunismo, ao qual alguns crêem que podem dar seu nome sem prejuízo de suas crenças religiosas. O Comunismo espera o silêncio da Igreja e conta com ele nesta oportunidade, como um elemento valiosíssimo para seu ulterior proselitismo e esforços de dominação universal. 4) O Concílio não pode frustrar as esperanças dos fiéis que esperam que não se silencie este perigo formidável do mundo, como também que não silencie outros gravíssimos problemas que os angustiam (a fome, a guerra...) 5) Milhares e milhares de católicos, ortodoxos, protestantes, judeus etc. que sofreram e sofrem ainda horrenda perseguição da parte do Comunismo, esperam deste Concílio que tanto se caracteriza por seus sentimentos ecumênicos, umas palavras de consolo e de solidariedade. B. 1) Não se diga que é inútil tratar do Comunismo no Concílio, uma vez que já o fizeram os últimos Romanos Pontífices. Ninguém poderá duvidar que seria uma enorme força se o Concílio abordasse o problema em concordância com os ensinamentos dos Papas, como sucede com outros problemas. 2) outros temem que isto seria calamitoso para os cristãos que gemem sob o Comunismo, porém será difícil que tais cristãos

tenham de sofrer por isso mais do que sofrem já atrás das grades de ferro. Além disso: a) requerem-no precisamente os Padres que fizeram uma experiência da perseguição; b) da Igreja se espera a verdade. C) não se pode deixar nada sem impressionar a consciência mundial, freando assim o ímpeto do Comunismo. Os Padres abaixo assinados propõem à Secretaria Geral um modelo de texto que poderia ser incluído. Roma, 29 de setembro de 1965. Assinaturas:.....

A luta para conquistar as mentes dos padres conciliares foi contínua também nesse período. Uma gama de publicações sobre o comunismo e seus males proliferava-se entre eles a fim de ter a tão querida condenação no esquema XIII, que versava sobre as relações da Igreja com o mundo moderno. As relações entre a Igreja e os Estados comunistas, as perseguições contra os católicos, o papel do comunismo nas linhas progressistas católicas, a relação dos judeus com a doutrina marxista, entre outros textos, chegaram aos montes às mãos dos padres. A *Catholic Freedom Foundation*, de Nova York, recolheu assinaturas em outubro de 1965 entre vários prelados e senadores norte-americanos, contra o perigo de uma “América soviética”. Na linha da reflexão de Plínio Corrêa de Oliveira em seu *A liberdade da Igreja no Estado Comunista*, o texto afirmava: “Nós, os signatários, estamos firmemente convencidos de que a estratégia do Kremlin (agora em estágio de desenvolvimento avançado) para a defesa de nossa nação é: Cerceamento + Infiltração + Subversão + Desmoralização = Captura”. O panfleto fazia referência a dois encontros realizados em 30 de setembro e 14 de outubro nominados de *Catholic Conservative Weekly*.

Livros referentes à situação da Igreja nos países comunistas eram vários. Sobre a situação da Polônia encontra-se o chamado *Intensification de la lutte contre l'Eglise en Pologne*<sup>30</sup>. Outro panfleto fala sobre *I cattolici della Polonia*

---

30 *Intensification de la lutte contre l'Eglise en Pologne*. Montalza (FSIGAUDiamantina).

e la III Sessione del Concilio<sup>31</sup>. Curiosamente, ao contrário do primeiro, não se refere nem uma vez ao comunismo, mas diz das “pragas” que assolam o país, como o alcoolismo, a permissividade e o aborto. Em relação à Romênia, há um pequeno panfleto, escrito por P. Danielle em 1963, intitulado *Per i cristiani perseguitati in Romania*<sup>32</sup>. Um livreto curioso, pelos desenhos que compõem sua capa, é o intitulado *Lotta antireligiosa in Russia oggi*<sup>33</sup>. Na parte inferior está desenhado um foguete com pequenas asas e em cima de cada uma delas escrito “US Army”. Logo abaixo dele, mas em um mesmo ângulo, e em tamanho menor, vem desenhado um crucifixo. O desenho coloca, assim, foguete e cruz do mesmo lado contra a ameaça comunista. Sobre o comunismo na Itália, um livreto de 1962, *La religione e il comunismo italiano*<sup>34</sup>, visava aqueles que ainda pensam que o comunismo e a religião possam dialogar. Como afirma no prefácio, do monsenhor Macario Tinti, bispo de Fabriano, “este livreto é escrito para quantos acreditam que o comunismo não sai contra a religião, que se possa ser bons cristãos e comunistas ao mesmo tempo” (FSIGAUDiamantina).

Outro texto que também circulava era o *Il progressismo cristiano: errori e deviazioni* (MEINVIELLE, 1965)<sup>35</sup>, do padre Julio Meinvielle. A obra não tem o foco sobre o comunismo, mas, a partir de uma história do progressismo, chega também nas relações entre católicos e comunistas. Assim inicia seu estudo:

---

31 O texto não tem referências, além do título. (FSIGAUDiamantina)

32 P. Daniele. *Per i cristiani perseguitati in Romania* (FSIGAUDiamantina).

33 Sem autor. *Lotta antireligiosa in Russia oggi*. Edizioni R.C. (FSIGAUDiamantina).

34 Sem autor. *La religione e il comunismo italiano*. Fabriano: Gisleno Vitali, 1962.

35 Outras obras de Meinvielle dão o tom dos círculos conservadores: *De la cabala al progressismo*. Salta: Calchaquí, 1970; *El comunismo en la revolucion anticristiana*. Buenos Aires: Theoria, 1961; *La cosmovision de Teilhard de Chardin*. Buenos Aires: Cruzada, 1960; *La Iglesia y el mundo moderno: el progressismo em Congar y otros teólogos recientes*. Buenos Aires: Theoria, 1967; *Los tres pueblos bíblicos em su lucha por la dominacion del mundo*. Buenos Aires: ADSUM, 1937; *De Lamennais a Maritain*. Buenos Aires: Theoria, 1967; *El judío en el mistero de la historia*. Buenos Aires: Theoria, 1964; *El poder destructivo de la dialéctica comunista*. Buenos Aires: Theoria, 1962.

“nós, quando falamos de ‘progressismo’ entendemos aludir àquele fenômeno que se observa hoje na Igreja e que recentemente se tornou moda por causa do Concílio Ecumênico Vaticano II” (MEINVIELLE, 1965, p. 7). Ao tratar das consequências do progressismo, ele aborda as figuras de Lamennais, Maritain, Mounier, Chardin.

Um livreto interessante é o *Anti-communisme “négatif”* (MADIRAN, 1960), de Jean Madiran. Publicado em maio de 1960, no número 43 da revista *Itinéraires*<sup>36</sup>, o texto visa tratar do progressismo na Igreja católica. Muito próximo ao que Plínio escreverá em 1963 com o seu *A liberdade da Igreja no Estado Comunista*, Madiran vai tratar da possível infiltração comunista na Igreja, obsessão nos meios católicos antimodernos. A questão para ele são as estratégias da propaganda comunista no Ocidente. Segundo ele, estava em curso “uma empresa de diversão e de fraude, poderosamente organizada, se aplica constantemente em desacreditar, desqualificar, desonrar qualquer forma de resistência ao comunismo” (MADIRAN, 1960, p. 14).

---

36 Revista católica fundada na França, em 1956, que teve como diretor, até 1996, quando finalizou seus trabalhos, Jean Madiran. Revista marcadamente conservadora, ligada ao pensamento de Charles Maurras e obediente ao magistério católico. Madiran escreveu inúmeras obras. Uma das mais interessantes é *Le Concile en question: correspondance Congar-Madiran sur Vatican II et sur la crise de l'Église*. Paris: Itinéraires, chroniques et documents, 1985. Um texto polêmico que faz referência às relações entre Igreja e comunismo foi publicado também por Madiran na *Itinéraires* em 1984: *O acordo Roma-Moscou*. Referindo-se a um artigo que escreveu na revista *Présent*, em 1983, afirma que um acordo entre a Igreja e o governo de Moscou tinha sido firmado em 1962: “João XXIII comprometeu-se com o negociador soviético – que era Mons. Nicodemo – a não atacar o povo nem o REGIME da Rússia. Isso era para que Moscou permitisse que os observadores ortodoxos russos comparecessem ao Concílio. Desde então a Santa Sé considera-se ligada pelos compromissos de João XXIII. Já não se nomeia o comunismo em nenhum documento pontifício” (cf. MADIRAN, 1984, s/p). Cf parte da tese: ROY, Philippe. *Le Coetus Intenationalis Patrum, un groupe d’opposants au sein du Concile Vatican II*. Thèse de doctorat. Programme de doctorat en sciences des religions. Université Laval. 2011. Chapitre 2, “Des réseaux aux ramifications internationales”, p. 249.



Outro texto que circulou entre os padres conciliares no mesmo período em que Sigaud e o *Coetus* organizavam a petição sobre o comunismo foi um estudo datado de 14 de setembro de 1965, intitulado *Declaration du Concile sur le communisme mondial*. O documento faz uma defesa veemente de uma condenação do comunismo pelo Concílio, por outro lado sem o tom que caracterizava os textos do *Coetus*. Todavia, a questão da infiltração é tema recorrente, “o comunismo mundial deplora mais do que nunca todos os meios de infiltração, a compra de pessoas e de consciências; ele subverte os meios de comunicação em massa: imprensa, rádio, televisão, no mundo inteiro” (FSIGAUDIamantina). Ao convidar os padres conciliares a tomarem posição frente à ideologia comunista, o texto afirma:

Não podemos, sem faltar gravemente com nossa grande e dura tarefa de continuadores dos Apóstolos de Cristo, sem nos transformarmos em seus cúmplices, não podemos ficar mudos diante desta nova e grandíssima opressão do homem pelo comunismo mundial, que ameaça abater-se sobre a humanidade em todos os confins do universo (FSIGAUDIamantina).

Contra qualquer tipo de *lobby* contra uma possível condenação do comunismo por parte do concílio, o documento diz:

A Igreja de Cristo, os concílios Ecumênicos que a expressam não se prestam nem podem se prestar a nenhuma negociação, quando a verdade, a liberdade e a dignidade real e, ainda que somente verbal, do homem são postas em questão, mesmo se isso implique alguns inconvenientes, mesmo a perseguição para ela e suas instituições (FSIGAUDIamantina).

Outro documento, de cinco páginas, agora com o tom marcadamente antimoderno, liga novamente a questão judaica ao comunismo. O documento,

intitulado *Le Concile et le Communisme Mondial*, afirma que é gigantesco o esforço para que o concílio não fale nada sobre o comunismo: “São gigantescos e complexos aparelhos para conseguir manobrar o concílio no silêncio quase total a seu respeito” (FSIGAUDiamantina). Sobre o papel dos judeus na suposta trama que visa bloquear uma condenação do comunismo assevera:

Certos meios judeus internacionais, – sendo um dos canais principais de sua infiltração nas comunicações de massa, as instituições e os governos, dos dois lados da Cortina de Ferro, – o comunismo mundial se servirá, com todas as dialéticas viciosas das imprecisões do esquema sobre os judeus, para cobrir seus numerosos canais de infiltração e tachar toda exposição de seus elementos de antissemitismo (FSIGAUDiamantina).

O documento afirma que o concílio será de grande utilidade ao projeto de dominação mundial do comunismo internacional se ele não se pronunciar sobre a questão:

o comunismo mundial, por sua vez, conta obter e em grande parte já obteve, por este silêncio mesmo do Concílio, uma colaboração eficaz, do lado da maior parte, autoridade moral e religiosa da humanidade, que o torna mais respeitável, menos temível, mais assimilável, menos resistente e assim, pela confusão e inibição dos espíritos, lhe facilite seu único objetivo real: a tomada do poder ditatorial em escala mundial (FSIGAUDiamantina).

## Considerações finais

A emergência de um grupo militante conservador no Concílio Vaticano II, especialmente a atuação dos bispos brasileiros em seu seio, está em seus



primeiros passos, especialmente no que tange à participação de brasileiros e bispos latino-americanos. Porém, a partir de estudo mais aprofundado, observamos marcante atuação dos bispos Geraldo de Proença Sigaud e Antonio de Castro Mayer, além de especial suporte dado aos bispos no concílio pela *Tradição, Família e Propriedade* e seus principais idealizadores e colaboradores. Foi possível notar que o anticomunismo foi, entre outras, uma das marcas principais do pensamento e atuação desses bispos e também, de certa forma, do *Coetus Internationalis Patrum*, grupo que visava organizar as “forças romanas” contra a tendência que se fazia presente e ganhava espaço no decorrer da assembleia conciliar. Além disso, a partir da leitura de vários panfletos e obras que circulavam entre os padres conciliares, com o intuito de angariar simpatias para as votações, observamos também a presença de certo antijudaísmo, estritamente ligado à compreensão da expansão comunista. A partir destes e outros elementos constitutivos da visão conservadora tradicionalista, os padres em questão atuarão ao lado de outros desde o início do concílio a fim de barrar as tendências que pareciam irresistíveis no seio do concílio.

## Referências

ALBERIGO, G. (dir.). *História do Concílio Vaticano II*. (v. II). Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. (dir.). *Storia del Concilio Vaticano II*. (v. III). Bologna: Il Mulino, 1998.

\_\_\_\_\_. (dir.). *Storia del Concilio Vaticano II*. (v. IV). Bologna: Il Mulino, 1999.

Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970.

BEOZZO, J. O. O Concílio Vaticano II: etapa preparatória. In: Lorschneider, A. et al. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005

BUONASORTE, N. *Tra Roma e Lefebvre*. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II. Roma: Edizioni Studium, 2003.

\_\_\_\_\_. *Siri: tradizione e novecento*. Bologna: Il Mulino, 2006.

CALDEIRA, R. Coppe. *Os baluartes da tradição*: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: CRV, 2011.

CARLI, L. M. *È possibile discutere serenamente della questione giudaica?*. Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche. Estratto da "Palestra del Clero", n. 9, del 1° maggio 1965.

KLOPPENBURG, Pe. Frei Boaventura. *Concílio Vaticano II*: documentário preconciliar (vol. I). Petrópolis: Vozes, 1962.

\_\_\_\_\_. *Concílio Vaticano II*: primeira sessão (set-dez. 1962). (vol. II). Petrópolis: Vozes, 1962.

\_\_\_\_\_. *Concílio Vaticano II*: segunda sessão (set-dez. 1963). (vol. III). Petrópolis: Vozes, 1963.

\_\_\_\_\_. *Concílio Vaticano II*: terceira sessão (set-dez. 1964). (v. IV). Petrópolis: Vozes, 1963.

\_\_\_\_\_. *Concílio Vaticano II*: quarta sessão (set-dez. 1965). (vol. V). Petrópolis: Vozes, 1965.

LAY, B. *Il papa non eletto*: Giuseppe Siri Cardinale di Santa Romana Chiesa. Roma-Bari: Laterza, 1993.

LE CARON, H. La mission destructrice de la Révolution. *Supplément a Défense Du foyer*, n. 59, juillet, 1964.

MADIRAN, J. Anti-communisme "négatif". *Itinéraires*, n. 43, mai 1960.

MALLERAI, B.T. *Mons. Lefebvre*: una vita. Chieti: Tabula Fati, 2005.

MATTEI, R. *O cruzado do século XX*: Plínio Corêa de Oliveira. Porto: Civilização, 1996.

MEINVIELLE, J. *Il progressismo cristiano*: errori e deviazioni. Roma: Editoriale del Mediterraneo, 1965.

PERRIN, L. Il "Coetus Internationalis Patrum" e la minoranza conciliare. In: FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (a cura di). *Levento e le decisioni*: studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 1997.

ROY, Philippe J.. La préhistoire du Coetus Internationalis Patrum. Une formation romaine, antilibérale et contre-révolutionnaire. In: ROUTHIER,



G; ROY, Philippe J.; SCHELKENS, K. (dir.). *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II. Louvain-la-Neuve: Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 2011b, p.321-354.

ROUTHIER, G; ROY, Philippe J.; SCHELKENS, K. (dir.). *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II. Louvain-la-Neuve: Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 2011.

## SIGAUD/SP

TURBANTI, G. Il problema del comunismo al Concilio Vaticano II. In: MELLONI, A. (dir.) *Vatican II in Moscow (1959-1965)*. Leuven: Leuven Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1997.

\_\_\_\_\_. *Un concilio per il mondo moderno*. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2000

ZANOTTO, G. *Tradição, Família e Propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico (1960-1995)*. Passo Fundo: Méritos, 2012.

WILTGEN, R. *O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido*. Niterói: Permanência, 2007.

## Arquivos pesquisados

ARQUIVO DA BIBLIOTECA DOS REDENTORISTAS DE SÃO PAULO. Fundo Vaticano II. Dom Geraldo de Proença Sigaud. São Paulo.

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE DIAMANTINA. Fundo do Istituto per le Scienze Religiose di Bologna. Bologna.

ARQUIVO DA CONGREGAÇÃO DO VERBO DIVINO DE ROMA. Divine World News Service. Roma.

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE DIAMANTINA. Fundo Arquivístico Geraldo de Proença Sigaud. Diamantina.





## Introdução

Este texto analisa o itinerário do líder leigo católico Gustavo Corção no catolicismo brasileiro. Tratar a trajetória de um intelectual impõe, desde logo, o seguinte problema: o que faz com que alguém seja reconhecido um intelectual? Há muitas respostas para a pergunta, neste artigo intelectual tem uma acepção poliforme e polissêmica, e diz respeito àqueles habitantes de um “pequeno mundo estreito” (SIRINELLI, 1996, p.234).

Para Sirinelli, há duas definições possíveis de intelectuais: a sociológica-cultural e a política. Na primeira, encontramos os chamados criadores e mediadores culturais, responsáveis pela produção, difusão e recepção da cultura (jornalistas, escritores, professores secundários e sábios em geral, capazes de estabelecer mediações com a sociedade). Na segunda categoria, estão os intelectuais assim definidos a partir da esfera política (determinados por seu engajamento político tanto pela participação direta como ator ou agente da política, como também pela participação indireta, como consciência de seu tempo).

---

1 Professora e Pesquisadora do CPDOC – Fundação Getúlio Vargas.



Para Sirinelli, ambas são complementares e podem ser articuladas, uma vez que as duas estão baseadas na notoriedade e na condição de especialistas desses agentes sociais (SIRINELLI, 1996, p.236-237).

Neste texto, buscaremos mostrar que Gustavo Corção foi um intelectual do catolicismo brasileiro. Mais do que isso, nossa hipótese é que seu itinerário no catolicismo brasileiro foi marcado por um importante deslocamento de sentido de sua atuação de intelectual. Procuraremos mostrar que o reconhecimento de Corção enquanto intelectual católico passou da acepção política (que chamamos de “católico-intelectual”) à sociológica-cultural (por mim nomeada de “intelectual-católico”). Ou seja, sua trajetória nos meios católicos brasileiros seguiu uma linha descendente, tendo inicialmente sido reconhecido pelo campo católico brasileiro como um “grande” intelectual e ao fim de sua vida visto como um intelectual de “estrato intermediário, de menor notoriedade, mas que tiveram importância enquanto viveram” (SIRINELLI, 1996, p.246).

De acordo com Sirinelli, buscar as estruturas de sociabilidades, nas quais atuam os intelectuais, nos auxilia a apreender, em primeiro lugar, as “sensibilidade[s] ideológica[s] e cultural[is] comum[ns] e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver” (SIRINELLI, 1996, p.248); e, em segundo lugar, as “redes” que “secretam [...] microclimas à sombra dos quais a atividade e o comportamento dos intelectuais envolvidos frequentemente apresentam traços específicos” (SIRINELLI, 1996, p.252).

Ao longo da sua trajetória no catolicismo brasileiro, Gustavo Corção atuou nas estruturas de sociabilidades que marcaram o catolicismo brasileiro na segunda metade do século XX. Estes foram o Centro Dom Vital, o Mosteiro de São Bento, e a redação da revista *A Ordem*. Buscando entender a “sensibilidade comum” e as “redes”, exporemos o itinerário de Corção no catolicismo brasileiro em duas estruturas sociabilidades: o Centro Dom Vital e o Mosteiro de São Bento. Neles, Corção vivenciou e compartilhou uma ideia de ser leigo católico, fez amigos e inimigos, influenciou e discordou de amigos, ou seja, experimentou as forças antagônicas da adesão e da exclusão. O que nos permitirá



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

traçar os “laços” que uniam o grupo de católicos que participavam nesses espaços – nos quais Corção foi tanto um “mediador” quanto um de seus “grandes” intelectuais.

Este texto, assim, está estruturado da seguinte forma: a primeira parte apresentará o personagem e o catolicismo da época de sua conversão; a seguir será abordado o itinerário de Gustavo Corção na estrutura de sociabilidade mencionadas acima, a saber: o Centro Dom Vital, e, a seguir, o Mosteiro de São Bento. Estes foram espaços que se destacaram na luta pela implantação do projeto de neocrisandade orientado pelo Vaticano. Espaços que foram vividos simultaneamente, arena de conflitos internos e externos que constituem um determinado campo do catolicismo brasileiro, hegemônico frente a outros que coexistiram nesse período no catolicismo brasileiro, mas em si mesmo fragmentado e, portanto, passível de luta entre diversas empresas de salvação. Como sugere Miceli:

Ainda que a religião se apresente de imediato como se fosse um sistema de símbolos ‘fechado’ e ‘autônomo’ cuja inteligibilidade parece estar contida na hierarquia que propõe a compreensão de suas práticas e discursos, encontra-se referida às lutas dos grupos de agentes cujos interesses materiais e simbólicos tornam o campo religioso um terreno de operação para as lutas entre diferentes empresas de bens de salvação (MICELI, 2001a, p.XIII).

Filiando-se à perspectiva defendida por Pierre Bourdieu, Sérgio Miceli recomenda mais algumas precauções para o entendimento do campo religioso:

[...] para além das representações que os agentes incorporam, capazes de propiciar justificativas simbólicas para a posição que ocupam, o observador deve reconstituir o sistema completo de





| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

relações simbólicas e não-simbólicas, ou seja, as condições de existência material e a hierarquia social daí resultante (MICELI, 2001a, p.XIII).

Levando em conta essas advertências de Miceli, faz-se necessário, antes de tratar das estruturas de sociabilidade, reconstituir o “sistema de relações não-simbólicas” de Gustavo Corção.

### **Quem foi Gustavo Corção?**

Gustavo Corção Braga nasceu em 1896, órfão de pai muito jovem, foi criado pela mãe – professora e dona de um colégio – sem investimentos maiores nas práticas da religião católica. De origem social de classe média, estudou no Colégio Pedro II e na Escola Politécnica, onde travou contato com círculos de estudos de Marx e teve ligações com militantes comunistas. Em 1920, abandonou a faculdade de engenharia e fez levantamentos topográficos, tendo também trabalhado como engenheiro especializado em eletricidade industrial, em cidades do interior do Rio de Janeiro. Em 1925, volta à capital federal e, a convite de Manuel Amoroso Costa; tornou-se professor assistente de astronomia da Politécnica. Mais tarde, assumiu a cadeira de eletrônica na Escola Técnica do Exército, atual Instituto Militar do Exército (IME). Paralelamente às suas atividades docentes, foi técnico de radiotelegrafia e telefonia da Radiobras, tendo ainda trabalhado no setor de telecomunicações da Rádio Cinefon Brasileira. Em 1936, a morte de sua primeira esposa lançou-o em crise existencial. Três anos depois, aos 43 anos, converteu-se ao catolicismo (CORÇÃO, 2000; DICIONÁRIO, 2001; VILLAÇA, 1975).

O itinerário de Corção é exemplar de como a nascente burguesia urbana brasileira que apostou na educação – ainda que ele não tenha concluído formalmente o curso. Sem dúvida, Corção pertencia a uma classe média educada quando abraçou a fé católica. Em relação à formação universitária de engenheiro, vale a pena lembrar o forte conteúdo simbólico desta carreira na formação da cultura política do Brasil (CARVALHO, 1990; GOMES, 1994; MICELI, 2001b).





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Por outro lado, sua trajetória também ilumina o papel que o catolicismo teve na vida pública nacional a partir da década de 1920, uma vez que foi após converter-se ao catolicismo que Corção “descobriu” sua função pública, que passou a interpretar o papel de intelectual. Foi a partir de então que Corção, deixando a reclusão do mundo da técnica, lançou-se na vida pública. Foi a partir desta inserção que ele conquistou a reputação e a consagração de intelectual. Revelado ao grande público, foi legitimado e transformado em expoente da literatura confessional no pós-Segunda Guerra, o que lhe facultou participar da esfera pública, ter reconhecimento para falar na imprensa brasileira.

Sua atuação pública resultou na publicação de vários livros - *A descoberta do Outro*, 1944; *Três alqueires e uma vaca*, 1946; *Lições de Abismo*, 1951; *Fronteras da Técnica*, 1953; *Dez anos*, 1956; *Claro e Escuro*, 1958; *O Desconcerto do Mundo*, 1961; *Duas Cidades, Dois Amores*, 1967; *A Tempo e Contratempo*, 1969 e *O Século do Nada*, 1973. Além deles, Corção foi ainda um mediador cultural, pois atuou como colunista dos seguintes jornais: *Tribuna da Imprensa*, entre 1949 e 1952; *Diário de Notícias*, entre 1953 e 1967 e *O Globo*, entre 1968 e 1978.

Importa ressaltar que, em todas essas arenas, foi o catolicismo que situou socialmente suas ideias e suas tomadas de posição. O catolicismo brasileiro guarneceu as apostas de Gustavo Corção na sua atuação na esfera pública, e isto ocorreu principalmente em duas estruturas de sociabilidade: O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e o Centro Dom Vital.

### No Mosteiro de São Bento

O *fiat* da aceitação do catolicismo por Corção foi o seu encontro com Carlos Chagas Filho, membro do Centro Dom Vital, que o apresentou a Alceu Amoroso Lima, e este lhe abriu as portas do Mosteiro de São Bento.

O Mosteiro fora o precursor das inovações litúrgicas no Brasil, iniciadas por D. Gaspar Lefevre, que nas primeiras décadas do século XX publicou o Missal Cotidiano em tradução portuguesa. Fortemente identificado com o que era produzido nos mosteiros alemães, franceses e suíços, o mosteiro beneditino foi





também um centro da resistência do Movimento Litúrgico no país, principalmente após a eleição para abade, em 1933, de D. Tomás Keller, ligado ao Centro Dom Vital e responsável pelo primeiro curso de teologia para leigos no país, a pedido de Alceu. Com sua eleição para a abadia do Mosteiro de São Bento, D. Martinho Michler, que chegara ao Brasil nos primeiros anos da década de 1930, ocupou o posto de padre-mestre e substituiu D. Tomás naquele curso.

Além do curso de teologia, D. Tomás também implementou outras medidas que transformaram a abadia carioca no centro desse movimento: “designou monges para trabalharem no apostolado litúrgico, fundou uma editora de livros litúrgicos, permitiu aos leigos a participação nas cerimônias litúrgicas monásticas, [incentivou e realizou] retiros e conferências no mosteiro para intelectuais e estudantes, onde ressaltava o valor intrínseco da Liturgia católica. Como a Missa é o centro da vida litúrgica da Igreja, pôs-se em relevo seu valor e deu-se a seu rito o máximo de consideração. Missa dialogada, canto gregoriano, cerimônias bem realizadas, paramentos condizentes com a tradição” (MOURA, 1978, p.101).

As inovações do Movimento Litúrgico, afirma Odilão Moura OSB, “naturalmente chocaram o clero e os leigos acostumados a um tipo de piedade mais individualista e subjetiva” (MOURA, 1978, p.102). As contendas entre os partidários do Movimento Litúrgico e seus adversários causaram as mais fortes tensões nos meios católicos brasileiros nos anos 30 e motivaram inúmeros artigos nas publicações católicas, ora com acusações de imobilismo, ora de heresia. Corção nada entendia dos conflitos intraeclesiais. Buscava alento na religião e não o encontrara: “andei rodando as portas das igrejas desconfiado e curioso. Algumas vezes entrei, mas sentia-me excluído, não sabendo o sentido das cerimônias” (CORÇÃO, 2000, p.134). A perplexidade com a aridez dos rituais e falta de acolhida produziram vacilante aproximação. Relutância que terminou ao encontrar o Mosteiro de São Bento e, conseqüentemente, a experiência do movimento litúrgico. Foi nesse espaço que Corção finalmente abraçou o catolicismo.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Corção foi arrastado pelas novidades com entusiasmo, e o seu engajamento o situava entre os “heréticos”. Tornou-se aluno de D. Martinho Michler, que Villaça (1975) descreve como “uma revolução”. Monge alemão, formado em Roma, D. Martinho disseminou as novidades litúrgicas das abadias alemãs de Maria Laach e Beuron. Foi também quem introduziu a renovação litúrgica proposta por Odo Casel. Corção, em artigo no qual recorda seus dias no mosteiro, reconhece a importância deste mestre nos seus primeiros anos de catolicismo:

A primeira vez que vi e ouvi D. Martinho Michler tive certa decepção. Era anárquica demais, querigmática demais para o meu gosto a sua pregação; mas no meio da palestra desconcertante, de repente descobri o fogo que trazia aquele monge singular (CORÇÃO, 1980, p.213).

E continua:

Ele libertava o cristianismo do tom abstrato ou do tempo pretérito e plantava-o diante de nós espesso e palpitante. [...] Não sei a conta dos que lhe devem o sacerdócio e a consagração monástica que hoje carregam, sei que são muitos, e sei que devo agradecer a Deus a boa hora em que de longe nos enviou esse monge gerador de monges e transformador de vidas (CORÇÃO, 1980, p.214).

Antônio Carlos Villaça (1975:144) também ressalta a importância de D. Martinho Michler nos primeiros escritos de Corção, pois D. Martinho orientou-o em várias conversas no mosteiro, a tal ponto que o livro em que narra sua conversão é a marcado pelo “vitalismo alemão, de Casel, de Herwegen, de Peter Wust, de Karl Adam”.





Anos mais tarde, na introdução de “*O Século do Nada*”, Corção colocou em perspectiva o movimento e a sua participação:

Cabe aqui um reparo sobre o Movimento Litúrgico, que foi uma espécie de trem andando que tive de tomar. [...] Havia nesse movimento uma boa tomada de consciência da participação que os fiéis devem ter no *mysterium fidei*, mas havia também qualquer coisa que não combinava bem com o pouco que já aprendera de catecismo (CORÇÃO, 1973, p.20-21).

Essa passagem aponta para aspecto importante na sua trajetória no Mosteiro: o encontro com as leituras mais estritas do tomismo. Fernando Arruda Campos (1968), ao estudar a influência do tomismo no pensamento brasileiro e citando o padre José Finame SJ, chama atenção para a recepção de três interpretações:

a primeira, simbolizada pelo nome do padre Garrigou-Lagrange OP, consistiu numa volta fiel à fonte do tomismo; aos escritos de São Tomás que haviam sido preteridos, em favor de seus comentaristas; a segunda, caracterizada por uma penetração no núcleo central do pensamento de São Tomás. O *actus essendi* seria, então, o ponto central da revolução tomista e o livro mais característico desta fase o *L'être et l'essence* de Gilson. A terceira fase consistiria numa assimilação vital, não só do pensamento de São Tomás, mas também da filosofia posterior a ele e da ciência contemporânea, a fim de que se pudesse elaborar uma filosofia que fosse uma cosmovisão e apresentasse soluções atuais, concretas e acessíveis para os problemas atuais (CAMPOS, 1968, p. 144).

A sua aproximação com D. Justino Paolielli OSB e D. Irineu Pena OSB, que ministravam o curso de filosofia tomista no campo de São Bento na década de 1950 e defendiam uma fidelidade absoluta às teses do Doutor Angélico, o levaram a entrar em contato com a obra de Garrigou-Lagrange<sup>2</sup>. Sem dúvida, Corção, ao escolher o tomismo de cunho mais dogmático, afastou-se, paulatinamente, da visão renovadora do movimento litúrgico. Por outro lado, essa opção elucida o engajamento de Corção, tanto nos debates internos à Ordem Beneditina como nos outros espaços<sup>3</sup>.

Retomemos, contudo, seu processo de inserção entre os beneditinos. Em 1942, completou-se a importância da Ordem dos Beneditinos na trajetória de Corção com a sua oblação<sup>4</sup>. Suas palavras descrevem bem esse momento:

A cerimônia começa dizendo o padre-mestre ao abade que ali estão alguns seculares que vieram bater à porta do mosteiro para pedir alguma coisa. Pergunta então o abade aos hóspedes

---

2 Como veremos, a importância das tradições intelectuais às quais Corção se filiou contribuem de forma acentuada para o entendimento de sua trajetória tanto no catolicismo quanto na sua atuação pública (nas intervenções na vida política e social do Brasil). Para a passagem da mudança de rota nos seus estudos rumo ao tomismo, ver: Villaça. 1975:147.

3 Na década de 1960, os partidários dessa perspectiva tomista *stricta* estarão entre os principais críticos de Teilhard de Chardin, que trouxera reflexões científicas para a teologia, como o era naqueles anos o maritainismo. Contudo, Corção ainda não tinha aprofundado seu conhecimento a ponto de tomar esse caminho. Dessa forma, as críticas que fará mais tarde a Teilhard de Chardin e seus simpatizantes terão como pano de fundo a denúncia de “adulteração” do tomismo.

4 De acordo com as normas do Mosteiro de São Bento, a oblação requer um período de preparação que é estruturado da seguinte maneira: 1) Postulantado – com duração mínima de seis meses e máxima de um ano; 2) Noviciado – com duração de um ano, podendo ser prolongado a critério do diretor dos oblatos. Por essas informações, percebe-se que Corção pouco depois de converter-se ao catolicismo já se preparava para entrar na Ordem de São Bento, o que demonstra a atração exercida pelo “clima” do Mosteiro nos seus primeiros passos na Igreja. Para as normas e regras dos oblatos de São Bento, ver: Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Disponível no sítio <<http://www.osb.org.br>>. Acesso em 25/4/05.



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

o que pedem eles, e todos, com uma só boca, recitam o pedido da fraternidade na regra beneditina. Depois desses preliminares e já vestidos com o escapulário, segue-se uma cena particularmente importante.

O leitor há de estar lembrado que em outros tempos andei em rodas marxistas e nietzschistas, hesitando entre a sociedade sem classes e a grande raça caucásica, não sabendo se deveria levantar a mão direita dura como um dardo ou a esquerda com o punho fechado em sinal de revolta. Pois agora, diante do abade, que representava outro Pai, eu já não tive que hesitar porque levantei as duas mãos [...]. E aí está [...] como acaba essa história, um pouco no gosto das novelas policiais, estando eu desarmado, *hands up*, entregue inteiramente como um prisioneiro de Deus (CORÇÃO, 2000, p.198-199 - grifo meu).

Prisioneiro de Deus, expressão emblemática da atitude de Corção frente ao homem novo que ele descobre em si, escolhendo Paulo como seu nome de oblato. A descrição de Corção do despertar de sua fé assemelha-se à narração paulina a caminho de Damasco, em seu aspecto instantâneo e radical:

Estava no meu trabalho, fazendo uma experiência com meus galvanômetros e minhas lâmpadas eletrônicas, atento ao serviço, [...] quando o operário que me ajudava a fazer as ligações queimou o dedo no ferro de soldar e soltou um palavrão e uma blasfêmia com o nome de Cristo. Parei subitamente: olhei em volta um pouco confuso, sentindo um calor enorme no rosto. Aquela pobre blasfêmia de pobre batera em cheio, como um soco, no meu peito (...) De repente, descobri inundado de alegria, que amava o Senhor Jesus e que em meu coração brotava um cântico novo (CORÇÃO, 2000, p.138).

Além da sua inserção no catolicismo brasileiro, foi também no Mosteiro de São Bento que Corção teve descoberta sua verve literária. Como sustenta D. Odilão Moura (1978):

Discutidor teimoso, Gustavo Corção quer levar o beneditino [D. Gerardo Martins,] para as contendas das idéias. Este, simplesmente, lhe declara: ‘Eu não sei discutir’. Não sabia discutir, mas logo verificou que estava diante de um estilista da pena, quando Gustavo Corção lhe mostrou alguns guardados escritos. Aconselhou-o a publicá-los, e assim despertou para a literatura brasileira, mais um escritor. Mas não é só um grande escritor que se revela. É, principalmente, o católico (MOURA, 1978, p.157).

A partir desse momento, o polemista Corção somente deixaria de escrever com sua morte. E sua relação com o Mosteiro sempre seria lembrada, pois, como ele mesmo disse:

Quantas vezes subi aquela ladeira com vontade de beijar-lhe as pedras! Quantas e quantas vezes ia lá ter para sentar-me no banco de pedra que mais de uma calça me gastou. Abusei das horas de visitar os noviços e mais de uma vez não pude ter o gosto de vê-los, de tornar a admirar o misterioso seqüestro que os havia arrebatoado (CORÇÃO, 1980, p.214-215).

Corção e a Congregação Beneditina Brasileira, entretanto, romperiam oficialmente suas relações na década de 1970<sup>5</sup>. A permanente campanha con-

---

5 O estatuto dos oblatos da Ordem de São Bento estabelece em seu artigo 15° que “A oblação pode, em casos excepcionais, ser anulada pelo próprio oblato ou pelo abade. Mas nem o oblato desista do seu propósito senão após madura reflexão, nem o abade demita um oblato sem justa e grave causa”. Maiores detalhes ver: <<http://www.osb.org.br/oblatosrj/estatuto.html>>. Acesso 03/05/2005.



tra as ordens e casas religiosas resulta, em 1974, no afastamento da Ordem dos Beneditinos. Em artigo de página inteira do *Jornal do Brasil* no dia 1º de junho de 1974, D. Basílio Penido, Abade presidente da Congregação Beneditina Brasileira, desfere um ataque violentíssimo contra Corção. Seus comentários foram de toda ordem: dos pessoais, por exemplo, ao denunciar a recusa de Corção em participar de um retiro espiritual, por receio de não encontrar conforto; aos teológicos, por exemplo, ao declarar-se intérprete legítimo da doutrina. E finaliza:

[...] julgando interpretar os sentimentos dos beneditinos atingidos pelo Sr. Corção que, no fundo de nossos corações, desejamos a conversão sincera desse irmão que nos deixou. [...] É impossível, porém, no momento, manter com ele o mínimo diálogo, uma vez que não raciocina propriamente, mas endurece seu coração. [...] Ele é o infalível, não o Papa ou o Concílio. [...] Tem-se a impressão de que é vítima de algum processo de descontrole psicológico. [...] Nós, monges e monjas beneditinos, estamos rezando pelo Sr. Corção.[...] Se como esperamos e pedimos a Deus, o sr. Corção chegar convertido novamente para procurar nossa fraternidade, como naquele dia de 1942, narrado por ele, nós o receberemos como a um irmão. Mas até lá, enquanto perdure o fechamento orgulhoso em que vive, e que, parece, livremente, escolheu, não temos nem uma nem possibilidade alguma de encontro (*Jornal do Brasil*, 01/7/1974).

A réplica de Corção veio confirmar a ruptura e o seu distanciamento absoluto da Ordem Beneditina:

Compelido a voltar a um assunto que seria apenas ridículo sem os altos valores que envolve e sem as centenas de pessoas res-



peitáveis que compromete, e depois de ter discorrido amenablemente em torno de puerilidades que ao menos me descansaram das falsas seriedades que poluem o século, começo hoje por confessar que foi, nesse episódio, o meu principal sentimento, e a minha dor mais difícil. À primeira vista parecerá um simples lugar comum dizer que a carta do 'Presidente' da Congregação Beneditina do Brasil não me atingiu em ponto algum. Não me senti picado, mordido, arranhado, envenenado. Nada. Rigorosamente, e diante de Deus o digo, mal percebi que alguém empostava a voz e alçava-se no bico dos pés para chegar a produzir este guincho de grilo: - 'Em nome de 424 religiosos, eu Basílio Penido, Presidente da Congregação dos Beneditinos do Brasil, venho declarar que o Sr. G. C., escritor de 77 anos, há muito tempo levanta-se como um energúmeno de maneira irresponsável e caluniosa, contra as tentativas da Igreja em adaptar-se aos tempos modernos.'

[...]

Na verdade, a única relação verdadeira estabelecida pela carta de D. Basílio é a que se estabelece entre ele e mim: aí, descontadas as inexactidões dos títulos e das frases atribuídas aos mortos, é essencialmente verdadeira a afirmação central da carta: nela, diz o Presidente que é meu inimigo, o que é verdade. Eu o sou; dele e de sua espécie. E, em nome da glória da Igreja, da Caridade e do zelo da salvação das almas hei-de combater com todos os dons que Deus para isto me deu. E aí de mim se os não usar. Voltaremos ainda a essa oportunidade de reflexões que o tolo episódio nos oferece, e convidamos os amigos a esta boa cruzada, sim CRUZADA: e riam-se os demônios desta denominação. A única coisa que não podemos aceitar um só minuto é



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

a repugnante idéia de unir o verdadeiro ao falso, para compor o cômodo (O Globo, 04/07/1974 – grifo de Corção).

## No Centro Dom Vital

Se o Mosteiro de São Bento guiou os primeiros passos de Corção na fé e na tradição católicas e mostrou-lhe seu dom para as letras, a sua realização de militante católico deveu-se ao Centro Dom Vital.

Em depoimento em que narra a história do Centro Dom Vital, disse Alceu sobre o aparecimento de Corção no catolicismo brasileiro:

Um dia me telefona Carlos Chagas Filho – um dos ‘cientistas’, junto a Joaquim Costa Ribeiro e Paulo Sá, que estavam intimamente ligados a nós e haviam sempre dado cursos e feito conferências em nossa velha sede – e me pede para almoçarmos junto com um desconhecido, também homem de ciência, que andava rondando as muralhas... Foi assim que conheci Gustavo Corção, no Lido, e o encaminhei a Dom Martinho e à colina sagrada, onde terminou sua iniciação.

Dali ao casarão da Praça 15 [sede do Centro Dom Vital], foi um pulo (LIMA, 2001, p.160 – grifos meus).

Desde o início do século XX o Vaticano buscou reconquistar o mundo moderno pelo esforço de conversão de membros dos diversos segmentos sociais, especialmente os intelectuais. O apostolado leigo era um dos aspectos do “projeto de neocristandade” que propunha a recristianização da sociedade moderna. No pontificado de Pio XI (1922-1939) foi lançada a Ação Católica, que alcançou seu apogeu no período de Pio XII (1939-1959), apesar da mudança no papel do laicato entre os pontificados. Enquanto para o primeiro a Ação Católica era “a participação dos leigos no apostolado hierárquico da Igreja”, Pio



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

XII falou em “colaboração dos leigos” (GÓMEZ DE SOUZA *apud* COSTA, 2002, p. 92). Sem dúvida, a estratégia de arregimentação de leigos através da Ação Católica, assegurou uma presença visível da Igreja Católica nos assuntos seculares, e que, de acordo com Riolando Azzi, após o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945, alimentou duas correntes de pensamento e práxis entre os católicos. Riolando Azzi afirma que “[...] a primeira enfatizava a necessidade de uma modernização expressiva da instituição católica [...]. A outra corrente sustentava a necessidade de permanência da organização eclesial nos mesmos moldes estabelecidos ao longo dos cem anos do predomínio ultramontano” (AZZI, 2006, p.21).

No Brasil o movimento de arregimentação dos leigos teve início em 1922, quando, com o apoio de D. Sebastião Leme<sup>6</sup>, o jornalista recém-conver-tido Jackson de Figueiredo<sup>7</sup> fundou o Centro Dom Vital. Com a finalidade de recatolização da nossa intelectualidade, tendo como premissa o primado do espiritual ou o seu resgate, o Centro rapidamente aglutinou e provocou a conversão de intelectuais ao catolicismo. A morte abrupta e prematura de Jackson de Figueiredo, em 1928, e a indicação de Alceu Amoroso Lima<sup>8</sup> para sucedê-lo na direção do Centro interromperam a direção precipuamente política dada por Jackson. Assumindo a presidência do Centro, Alceu adotou várias iniciativas com intuito de espiritualizar a elite brasileira. Uma das mais importantes foi a organização da Ação Católica Universitária (AUC), em 1929. No âmbito

---

6 Sebastião Leme de Silveira Cintra foi arcebispo de Olinda e Recife entre 1916 e 1921 e arcebispo do Rio de Janeiro entre 1930 e 1942. Na inauguração de seu bispado em Olinda e Recife divulgou uma Carta Pastoral, datada de 16 de junho, que, para Thomas Bruneau (1974), representou o primeiro passo significativo para a reorientação e mobilização da Igreja no Brasil.

7 O jornalista Jackson de Figueiredo Martins converteu-se ao catolicismo entre 1918 e 1919 e com o objetivo de recatolizar a intelectualidade brasileira fundou a revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital (BRUNEAU, 1974).

8 Alceu Amoroso Lima, também conhecido pela alcunha de Tristão de Atayde que usava como crítico literário e que abandonou ao converter-se ao catolicismo em 1928, foi a principal liderança leiga do Brasil no século XX (DHBB, 2001).





político, a tentativa de Alceu de manter o Centro afastado da vida partidária do país acabou sucumbindo ante a realidade nacional. As transformações na ordem política e social do país no início da década de 1930 forçaram a Igreja Católica a sair da sua posição de observadora e defender seus pontos de vista. Esta chave explica a mobilização do catolicismo brasileiro, em particular do Centro Dom Vital, na Liga Eleitoral Católica (LEC)<sup>9</sup>. Outro importante espaço de atuação dos leigos do Centro Dom Vital foi a revista *A Ordem*, órgão de divulgação do Centro. Nas suas páginas, principalmente os seus membros apresentaram posições não de todo unânimes, principalmente, em assuntos políticos, mas se uniram pelo projeto de neocrisandade.

Um dos mais férteis terrenos de experimentos sacerdotais e leigos foi a Ação Católica Brasileira (ACB), criada em 1935, por D. Sebastião Leme. A ACB foi fundada no Brasil 13 anos após as solicitações do papa Pio XI para que fossem fundadas em todo o mundo associações leigas vinculadas à Igreja para organizar a participação leiga na busca de uma ordem social baseada nos preceitos do catolicismo. Em 1948, passou a ser organizada nacionalmente por segmentos sociais, entre os quais destacamos a Juventude Estudantil Católica (JEC) e a JUC (*Dicionário*, 2001: 23).

A participação de Gustavo Corção nos meios católicos esteve inexoravelmente ligada a essas instituições. Corção, a partir da ida em 1950 de Alceu para os Estados Unidos, ficou responsável pela direção do Centro Dom Vital. Neste posto, Corção agiu especialmente na formação de jovens ligados à JUC, tendo sido chamado inúmeras vezes para proferir palestras e conferências em núcleos da JUC em todo o país (PAULA, 2007, p.56). À frente do Centro Dom

---

9 “Criada em 1932 no Rio de Janeiro, então Distrito Federal, por dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, a LEC tinha como objetivo mobilizar o eleitorado católico para que este apoiasse os candidatos comprometidos com a doutrina social da Igreja nas eleições de 1933 para a Assembleia Nacional Constituinte e de 1934 para a Câmara Federal e as assembleias constituintes estaduais. A LEC atuou ainda nas eleições presidenciais de 1945, nas eleições para a Assembleia Constituinte de 1946 e nas eleições presidenciais de 1950. Em 1962, passou a denominar-se Aliança Eleitoral pela Família (Alef)” (DHBB, 2001, p. 3118).



Vital, Corção também conseguiu dividir a liderança do laicato com Alceu. Em 1953, com o retorno de Alceu, voltou à vice-presidência do Centro Dom Vital, mas imprimira sua marca.

A meteórica ascensão de Corção no Centro Dom Vital tivera amparado em suas relações de amizade com seu Pastor. O falecimento de D. Leme, em 1942, e a nomeação de D. Jaime de Barros Câmara foram marcantes, bem como para Alceu. À frente da arquidiocese do Rio de Janeiro, D. Jaime deu prioridade à questão da formação sacerdotal, ao ensino religioso, tanto abrangendo o preparo, a formação qualificada dos professores de religião do Instituto, quanto estimulando os cursos catequéticos já existentes (*Dicionário*, 2001). Politicamente, D. Jaime Câmara representava a ala conservadora da Igreja Católica do Brasil (DELLA CAVA *apud* Dicionário, 2001, p.1526).

A mudança do episcopado carioca ocasionou o afastamento de Alceu da presidência nacional da Ação Católica Brasileira (ACB) e no fim de uma relação com seu Pastor marcada pela afinidade e proximidade – embora muito mais distante do que a de D. Leme com Jackson –, uma vez que D. Jaime Câmara não teria o mesmo apreço por Alceu que tivera D. Leme (GÓMEZ DE SOUZA, 1984; COSTA, 2002). Já Corção manterá uma relação de amizade e ideologicamente próxima a D. Jaime Câmara, o que lhe rendeu privilégios e prebendas. O que se depreende do depoimento de Dom Waldir Calheiros, que, indagado pelas entrevistadoras do CPDOC se entre seus professores no Seminário São José todos eram sacerdotes, declarou:

Sim. Nosso relacionamento com professores leigos era só em conferências específicas, ou quando estes se destacavam como católicos. Uma ocasião [anos 1945-1948, sem precisar a data], o jornalista Gustavo Corção falou para os seminaristas. O mesmo não aconteceu com o jornalista, também católico, Tristão de Ataíde (COSTA *et alli*, 2001:33).



Nesse contexto, o convite para Corção falar aos seminaristas assinala a concordância entre ele e seu pastor. Este não é o caso de Alceu, que, em carta à filha, já na década de 1960, revelará, de forma contundente, a preferência do arcebispo do Rio de Janeiro para com Corção:

Mamãe leu no Correio da Manhã que ontem é que houve a festa anual do papa, que costuma ser a 29 de junho, e cujo orador foi o simbólico GC [Gustavo Corção]. Lembrei-me então que, em 1929, para marcar minha entrada, Dom Leme me convidou para ser o orador da festa [...]. Esse contraste é bem o clima que domina a Igreja carioca e da qual participo, ou mesmo ao qual se antecipou meu ex-cupincha (LIMA, 2003, p.459).

A disputa entre Corção e Alceu da liderança leiga católica marcou o catolicismo brasileiro na década de 1960, e especialmente o Centro Dom Vital. Além de expor a relação entre Corção e D. Jaime (e a não-relação Alceu - D. Jaime). Por isso as próximas linhas tratarão mais detidamente do conflito Corção-Alceu.

O pano de fundo da disputa foi a transformação que ocorreu na Igreja Católica a partir do final da década de 1950, quando foi nomeado o papa João XXIII, e o Concílio Vaticano II, entre 1961 e 1965. Nesse intervalo, o catolicismo desfez sua “aparência de unidade ideológica” (PIERUCCI, SOUZA & CAMARGO, 1989, p.365). No Brasil, essas mudanças provocaram debates entre os católicos, avivando não só a posição dos progressistas, mas, também, a reação conservadora.

As polêmicas provocadas por Corção e nunca explicitamente respondidas por Alceu tiveram início em 1961, quando da publicação, na revista Síntese Política Econômica e Social<sup>10</sup>, da íntegra da *Mater et Magistra*, acrescida de co-

---

10 Corção consta na lista de colaboradores efetivos da revista.

mentários de Alceu Amoroso Lima, Paulo Sá, Manuel Diégues Júnior e do padre Fernando Bastos d'Ávila. Entre todos os comentários, Corção dirigiu suas mais contundentes críticas a Alceu Amoroso Lima, razão por que a esta polêmica será dado destaque.

Em seu comentário, Amoroso Lima argumentava que o princípio da socialização recolocava o debate daquele período não mais na dicotomia supervalorização do Estado / não-intervenção. Além de representar um avanço no entendimento das conclusões da *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*. Também denunciava as desigualdades econômicas entre as nações; aceitava, em determinados casos, a ingerência do Estado no campo econômico; e lembrava a função social da propriedade privada.

Corção discordou dessa interpretação da *Mater et Magistra*. Para Corção, a inovação da *Mater et Magistra* é a “matéria tratada” (*Diário de Notícias*, 13/08/1961), o que significa a afirmação dos princípios da tradição conciliar. Outro ponto questionado foi a tradução brasileira de ‘*socialização*’. Para Corção, o vocábulo exprimia a interpretação equivocada e capciosa da esquerda católica, principalmente no que se referia ao papel do Estado na economia e da iniciativa privada. Seu objetivo era evidente: municiar a posição estatizante e dar subsídios aos que viam “correlação entre comunismo e justiça social, entre socialismo e interesse pelos pobres” (*Diário de Notícias*, 05/09/1961).

A ameaça comunista unia Corção e D. Jaime. Nessa direção, Corção sempre fora um aliado leal de D. Jaime Câmara, anticomunista convicto. Em maio de 1962, quando o governo insinuou que iria censurar D. Jaime por seus ataques às propostas de reformas de base, Corção levanta-se em defesa de seu Pastor, afirmando ser ele um exemplo de combatente do comunismo. O anticomunismo foi um elemento importante na relação Corção-D. Jaime e, consequentemente, no distanciamento D. Jaime-Alceu. Isso fica claro no episódio que resultou na saída de Corção do Centro Dom Vital e, principalmente, nas tentativas posteriores de acomodação da crise por D. Jaime.



A fagulha que deflagrou a crise derradeira ocorreu em setembro de 1963, quando Alceu Amoroso Lima escreveu em sua coluna um artigo favorável à visita do então presidente da Iugoslávia Tito e desfavorável aos que a ela se opunham. Nesse artigo, Alceu usara passagens da Doutrina Social da Igreja, especialmente da encíclica *Pacem in Terris*, como fundamentos para seus argumentos. Em resposta, Corção se dirigiu não mais a Alceu, mas a Tristão de Ataíde, alcunha literária de Alceu do período anterior à conversão. A mensagem era clara: ele não reconhecia mais a legitimidade do seu mestre de conversão. Nos primeiros dias de outubro, Corção comunicou em sua coluna o seu desligamento do Centro Dom Vital, levando consigo boa parte dos sócios da entidade, e assim se justificando:

Cheguei à conclusão de que não devia continuar ligado ao Centro Dom Vital por causa das divergências cada vez maiores entre o que escrevo e o que escreve o presidente do Centro. Escrevi um artigo e uma carta tentando discutir alguns pontos. Em carta cordial, respondendo às minhas críticas, o sr. Alceu Amoroso Lima formulou um apelo para que eu continuasse no Centro, ficando cada um de nós com plena liberdade de formular seus pontos de vista. De bom grado aceitaria o apelo, se o Centro Dom Vital fosse uma agremiação que fizesse o apostolado do copo de leite para os comerciários pobres, ou obra congênere. Sendo, porém, uma instituição que se propôs o apostolado pela inteligência e pela cultura, achei que dávamos ao público um estranho espetáculo (*Diário de Notícias*, 10/10/1963).

A saída de Corção do Centro Dom Vital, acompanhado de aproximadamente duzentos associados, ocasionaria o esvaziamento da instituição católica e a suspensão, em 1964, da circulação da revista *A Ordem* (DHBB, 2001:1314). A decisão, lamentada por D. Jaime, não abalou a amizade entre os dois nem levou a um afastamento. Pelo contrário, Corção e D. Jaime estavam cada vez

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

mais afinados, tanto que, logo após o golpe militar de março de 1964, Corção reiterou a declaração de D. Jaime que era obra de misericórdia punir os que erraram (GASPARI, 2002, p. 122).

Em 1966, Alceu decidiria afastar-se da presidência, criando-se, portanto, um impasse sobre quem iria presidir a associação. Somente, no ano seguinte, o cardeal Jaime Câmara convocaria eleições, sendo escolhido para o cargo Sobral Pinto. Nesse ínterim, em correspondência a Sobral Pinto, Corção revelou que foi sondado mais de uma vez por D. Jaime Câmara para que retornasse com seu grupo e assumisse a presidência do Centro.

Desde 1963, ano que me desliguei do Centro Dom Vital, partiu sempre de nosso Cardeal, a quem não faltavam razões e autoridade, a iniciativa de nos entregar a direção do Centro e de afastar o Alceu em vista das posições por ele tomadas. Creio que cinco vezes fomos chamados a reconsiderar o assunto. Depois de um espaço de ano e meio, quando já afastáramos completamente a idéia de volver ao Centro Dom Vital, passou pelo Rio o professor Gorgen que procurara obter na Alemanha dinheiro para *A Ordem* e procurou o Cardeal para saber em que pé estava o Centro Dom Vital. Com essa motivação, o Cardeal encontrou conosco na casa do Gladstone (fins de dezembro de 1967) e aí procedeu à leitura das cartas com que vários membros da diretoria do Centro Dom Vital colocavam em sua mão os respectivos cargos” (CORÇÃO, Gustavo - Arquivo Privado. Carta a Sobral Pinto, 06/07/1968).

Esse último convite, após a eleição de Sobral, suscitou enorme celeuma entre Corção e o novo presidente. Sobral Pinto acusou-o de “conspirar” para tomar-lhe a direção do Centro. Em resposta, Corção deu por encerrado o assunto Centro Dom Vital, e afirmou: “nós outros combateremos onde encon-



trarmos guarida” (CORÇÃO, Gustavo - Arquivo Privado. Carta a Sobral Pinto, 06/07/1968). Em 1968, Corção fundou a associação cultural católica Permanência<sup>11</sup>, com o intuito de lutar contra os inimigos da Igreja e divulgar a reta doutrina católica. Em reportagem publicada na revista *Cruzeiro*, Corção revelou que o movimento Permanência nasceu de um artigo de jornal que ele escreveu denunciando o esquerdismo católico que começava a se manifestar no país. Com o apoio de D. Jaime Câmara, que celebrou uma missa em ação de graças, foi lançada a revista e ocorreu a inauguração da sede da associação. A revista, que também tem o título Permanência, já no lançamento tinha 1.000 assinantes, e a expectativa de Corção, conforme declarou na ocasião, era que a mesma viesse a ter 5.000 assinantes nos próximos meses (*O Cruzeiro*, 12/10/1968).

O crescimento do movimento Permanência *vis-à-vis* o esvaziamento do Centro Dom Vital reforçou a liderança de Corção no mundo laico e, como veremos, por pouco tempo também no mundo católico. Na disputa pelo poder do centro da intelectualidade católica, Corção mostrou ter então mais força que seus adversários, tanto que os prestígios de Alceu Amoroso Lima, Hamilton Nogueira, Sobral Pinto e Carlos Ferrario não evitaram que o Centro Dom Vital perdesse a dinâmica e a influência. A partir de então, várias tentativas foram feitas com o intuito de reavivá-lo. A primeira delas foi em 6 de novembro de 1973, por ocasião do ato comemorativo realizado pela passagem do aniversário de falecimento de Jackson de Figueiredo, quando o Centro foi reaberto. No ano seguinte, a revista *A Ordem* voltou a circular sob a direção de Eduardo Prado de Mendonça, diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e vice-presidente executivo do Centro Dom Vital. Mas, após a saída de Corção e seu grupo, o Centro não mais recuperou a atuação exuberante de outrora. A explicação para isso diz respeito à institu-

---

11 O “Centro Permanência” realizava conferências semanais sobre teologia, cultura humanista, religião, tradição grega e canto gregoriano. Contava com a revista de mesmo nome, dirigida por Alfredo Lage e contando com colaboração dos partidários do catolicismo integral. Para saber mais sobre o Centro Permanência, ver: Antoine, 1973.

cionalização da Igreja Católica brasileira. Com a consolidação da CNBB – que fora fundada em 1952 e passara a ser a porta-voz do catolicismo brasileiro – a hierarquia não mais precisava de leigos para expressar suas posições. Tal fato redefiniu e esvaziou o papel dos intelectuais católicos.

## Considerações finais

Gustavo Corção Braga morreu no Rio de Janeiro, em 1978. Vivo, foi uma das figuras mais polêmicas do laicato brasileiro. O pêndulo da história relacionado à Corção é significativo das suas opções radicais na vida pública. Num país majoritariamente católico, assumiu-se como convertido e tornou-se escritor aos 48 anos, sendo logo na estreia aclamado “filósofo social do catolicismo brasileiro”. Seus últimos anos foram vividos em desacordo com a hierarquia católica, e afastado de muitos amigos que o acompanharam na militância católica.

As matérias sobre a sua morte foram expressivas do alheamento provocado pela oposição sistemática e questionadora à hierarquia católica. *‘Polemista’* e *‘intransigente’* foram alguns dos adjetivos usados para defini-lo. Nas reportagens sobre o acontecido, notam-se ausências significativas na sua trajetória: Alceu Amoroso Lima (que, todavia, lhe dedicou um obituário belíssimo no *Jornal do Brasil*), D. Eugênio Sales, antigos companheiros do Centro Dom Vital, além de combatentes e nomes expressivos do regime militar (*Jornal do Brasil* 07/07/1978; *O Globo* 07/07/1978). Trajetória, portanto, marcada pela exaltação positiva ou negativa de sua pena. Ou seja, Corção foi, antes de tudo, um esgrimista na cena pública brasileira entre 1939 e 1978. O tom polêmico com que defendeu suas ideias e seu mundo fundamental – o catolicismo – marca seu itinerário. Mas, é preciso que o leitor esteja advertido que o objetivo aqui não foi o de ressaltar a verve polemista dos escritos de Corção. Concordamos com Sirinelli que, para entender a atuação de um intelectual, não se deve nem “supervalorizar os arroubos emocionais dos intelectuais”, nem apagá-los (SIRINELLI, 1996, p.252). Para isso, a chave interpretativa que explica as acomodações, tensões e rupturas presentes na atuação de Corção na grande imprensa brasilei-



ra e que foram conduzidas tanto pelas suas escolhas públicas como existenciais no catolicismo.

Indubitavelmente, Corção teve como marca de sua trajetória uma coerência retilínea: forjado no catolicismo pré-Concílio Vaticano II, nunca o abandonou. Abriu mão de outras verdades, quem sabe menores, mas defendeu o catolicismo tridentino de sua conversão com tanta convicção, que chegou a sustentar um cisma como saída de preservação daquela que considerava a verdadeira orientação para a Igreja Católica.

Arcou, conscientemente, com os custos das suas opiniões. Viu-se privado dos privilégios e das prebendas que o campo católico oferecia aos seus membros mais ilustres. Perdeu amigos e reconhecimento. O alarido de seus discursos e o azedume de suas invectivas tornaram-se acusações cada vez mais frequentes de seus adversários. O intelectual célebre pela maestria com as palavras foi superado por atributos depreciativos: amargo, ranzinza, entre outros. Manteve-se, contudo, firme e inquebrantável em sua missão. Caso emblemático ocorreu em 1972 quando D. Eugênio Sales advertiu, no programa de rádio *A Voz do Pastor*, depois reproduzido nos espaços que a arquidiocese mantinha nos jornais, que naquele período havia duas classes de pessoas que julgavam a Igreja: “os que se cristalizam e aqueles que embarcam no torvelinho de ideias, aceitando, sem reflexão, ideologias e atitudes do momento” (*O Globo* 22/01/1972). E criticando os dois extremos de catolicismo que se alastravam, conclui que as diretrizes a serem seguidas eram as proclamadas pelo Episcopado Nacional, o legítimo intérprete das determinações vaticanas.

Sentindo-se atingido pelas recriminações, Corção dirige violenta resposta a D. Eugênio Sales, na crônica intitulada “Dialogando com o meu Pastor”, datada de 27 de janeiro. Nela, insurge-se contra o esquema binário do arcebispo e contra o fato de a maior parte das críticas terem sido dirigidas aos imobilistas, tachando os que combatem pela doutrina de “energúmenos”, enquanto, para “o outro lado”, utilizara-se de “termos hesitantes”. E indaga: Que atitude tomar frente à barca de s. Pedro, que ameaça naufragar? Concluindo, então,

que a declaração de D. Eugênio Sales lhe revelaria a “terrificante consequência de excomunhão. Me deixa excomungado [...], eu e todas as pessoas que comigo militam, estamos excluídos e, portanto, fora da comunhão católica”.

Essa resposta pública de Corção a uma admoestação implícita suscitou enorme polêmica. A quebra da hierarquia do leigo Corção para com um bispo alcançara patamares até então evitados. A réplica leva Roberto Marinho – seu confrade e dono do *O Globo* – a ver-se obrigado a interceder, publicando uma carta, na qual chamava a atenção para a importância “do respeito à hierarquia”, e onde também retrucava a certas interpretações dadas por Corção à declaração de D. Eugênio Sales – por exemplo, a insinuação de que o Arcebispo aceitava propostas progressistas da Igreja. E apelou para que ele buscasse o equilíbrio, como recomendara o Pastor (*O Globo* 05/02/1972). De mesmo teor, Sobral Pinto endereçou-lhe uma carta em que também lhe repreendeu a atitude. Esta carta expõe com clareza a deterioração, talvez até mesmo a inexistência, da relação entre o “último converso” e seu Pastor:

Compreendo, admito e até justifico que, sentido-se atingido por uma crítica pública de seu Pastor, você queira se defender. Nada obrigava, porém, a fazê-lo de público. Pelo contrário, tudo o obrigava a fazê-lo privadamente, ou na audiência que você deliberadamente não quis que fosse realizada ou em carta escrita a S. Eminência (CORÇÃO, Gustavo Arquivo Privado, 28/01/1972).

A acusação fundamental a Corção, de que com sua atitude rompera com o princípio hierárquico do catolicismo, ligou-se à da sua “protestantização”. Sem dúvida, é possível encontrar traços em seus escritos posteriores ao Concílio Vaticano II que corroboram essa tese. Não há, contudo, nenhum indício de ruptura. A luta era para ser travada dentro da Igreja. Para Corção, a “heresia” se encontrava nos modernistas, nunca entre os que compartilham da perspectiva de que a *orbe* católica estaria em crise. Apesar da evidente quebra hierárquica,



note-se que o lugar de Corção foi sempre pela integridade da doutrina. Dessa forma, pode-se compreender, no ano seguinte, o novo embate de Corção com a Cúria Metropolitana. Suas críticas eram dirigidas às “comunidades de base” e ao desmantelamento do *orbe* católica. Em janeiro, Corção investiu novamente contra a CNBB, afirmando: “É a própria Hierarquia que instila o veneno [...] são os Bispos, com algumas santas exceções, que estão comandando a destruição da autoridade, a democratização, a comunização, a pulverização da Igreja” (22/01/1973). A reação de D. Eugênio Sales foi muito dura. Em nova mensagem publicada em todos os jornais, a Cúria Metropolitana deslegitima o discurso do católico Corção, ao exortar:

[...] a todos os fiéis desta Arquidiocese, a não seguirem, em matéria religiosa, orientação de pessoas que, embora credoras de consideração por larga folha de serviços prestados à Igreja, hoje se excedem e fazem, sem perceber, causa comum com as forças que pretendem combatê-la, ao se levantarem contra a autoridade dos legítimos pastores (*O Globo*, 02/02/1973 – grifos meus)

O impacto da nota pode ser percebido na moção de desagravo publicado no jornal *O Globo*, em 10 de fevereiro. Encabeçado pelo vice-reitor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Hélio Fraga, teve mais de uma centena de assinaturas. E mostrou, ao mesmo tempo, a sua força e, também, a sua fragilidade, pois somente o mundo civil o subscreveu. Os sacerdotes e religiosos que o apoiavam não o fizeram publicamente, por temor das consequências de romper com a medida adotada por D. Eugênio Sales. O rompimento revelava-se extremamente arriscado.

Como afirma Bourdieu (2005, p.14), “o poder simbólico tem como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente da-

quilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário". A autoridade estava, portanto, nas mãos dos bispos que delegavam a possibilidade de falar pela Igreja, mas ela também poderia retirar e deslegitimar uma fala. Corção não foi calado, mas seu capital simbólico foi, pela primeira vez, esvaziado por seu Pastor, e, oferecido pela hierarquia católica a poucos leigos, estava condicionado a regras tacitamente aceitas.

A mensagem de D. Eugênio Sales evidencia a perda da legitimidade, força e reconhecimento de Corção pelas autoridades, ou melhor, pela hierarquia, católicas. Mesmo escrevendo suas crônicas até a sua morte, Corção não mais repercutia na esfera pública brasileira, como antes. O esvaziamento simbólico do seu discurso resultou na sua transmutação de católico intelectual para, simplesmente, intelectual católico. Ou nos termos de Sirinelli (1996), Gustavo Corção deixou de ser percebido como intelectual político e passou à condição de um intelectual "menor", um mediador cultural do catolicismo brasileiro na esfera pública.

## Referências

AZZI, Rioldo – O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. In: Moreira, Alberto da Silva; RAM-MINGER, Michel; SOARES, Afonso Maria Ligorio (orgs.) – *A primavera interrompida: o projeto Vaticano II num impasse*. Livros Digitais Koinonia, v.2; 8 de janeiro de 2006. Disponível em [www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK2.pdf](http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK2.pdf)>. Acesso em 15/10/2006.

Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

BOURDIEU, Pierre – *O Poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. São Paulo: Bertrand Brasil, 8ª edição, 2005.

CAMPOS, Fernando Arruda – *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo: Ed. Universidade, 1968.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas*. O imaginário da República no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

- CORÇÃO, Gustavo – *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro (1953-1967).
- \_\_\_\_\_. – *O Globo*, Rio de Janeiro (1968-1978).
- \_\_\_\_\_. – ARQUIVO PRIVADO. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, seção manuscritos, s/d.
- \_\_\_\_\_. – *O Século do Nada*. São Paulo: Record, 6ª edição, 1973.
- \_\_\_\_\_. – *Conversa em sol menor*: memórias recolhidas. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1980.
- \_\_\_\_\_. – *A descoberta do outro*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 10ª edição, 2000.
- COSTA, Celia Maria Leite, PANDOLFI, Dulce Chaves, SERBIN, Kenneth. ***OBispo de Volta Redonda***: memórias de Dom Waldyr Calheiros. Rio de Janeiro: FGV Ed, 2001.
- COSTA, Marcelo Timotheo da – *Um itinerário no século*: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima. Tese de Doutorado - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2002.
- DICIONÁRIO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO BRASILEIRO: PÓS-1930**. ABREU, Alzira Alves de *et alli* (orgs.). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.
- GASPARI, Elio – *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GOMES, Ângela Castro. *Engenheiros e economistas*: novas elites burocráticas. Rio de Janeiro: FGV, 1994.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Aberto – *A JUC*: os estudantes católicos e a política. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- LIMA, Alceu Amoroso – *Notas para a História do Centro Dom Vital*. Introdução e comentário Riolando Azzi. Rio de Janeiro: Educam: Paulinas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Cartas do pai*: de Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2003.

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

MICELI, Sérgio - A força do sentido, In: Bourdieu, Pierre – *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 5ª edição, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001b.

MOURA, D. Odilão O.S.B. – *Idéias católicas no Brasil* – direções do pensamento católico do Brasil no século XX. São Paulo: Convívio, 1978.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira; SOUZA, Beatriz Muniz de; CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de – Igreja Católica: 1945-1970. In *História Geral da Civilização Brasileira* (O Brasil Republicano: economia e cultura -1930-1964, t. 3, v.4). 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

SIRINELLI, Jean-François. **Os intelectuais** in: RÉMOND, René. *Por uma história política*: Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 1996.

VILLAÇA, Antônio Carlos – *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.



*“Tenho a consciência do dever cumprido, pelo fato de ter fundado e dirigido a minha gloriosa e querida TFP”*<sup>2</sup>. Com tais palavras, Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) declarou em testamento um estado de espírito tranquilo, derivado do “dever cumprido” no transcurso de sua vida. Sua “gloriosa e querida TFP” foi fundada em São Paulo como Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (SBDTFP ou, simplesmente, TFP) no ano de 1960. Naquele contexto específico, a entidade propunha-se a defender os valores cristãos considerados como fundamentais para a organização socio-política e cultural no Brasil, que na compreensão de seus membros estariam sendo solapados há décadas, gerando a instabilidade e a proliferação de valores e ideologias exóticas (leiam-se comunistas). A *“associação civil de caráter cultural, cívico, filantrópico e beneficente, sem fins lucrativos e extrapartidária”*, fundada em 26 de julho, destina-se a *“defender e estimular, de forma mais*

---

1 Professora dos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF).

2 OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Nossa Senhora foi sempre a Luz da minha vida. O testamento do cruzado do século XX. **Catolicismo**, São Paulo, nº 550, p. 34. Outubro/1996.

*ampla, a Tradição, a Família e a Propriedade Privada, pilares da civilização cristã no País, bem como, de modo geral, promover e animar a ordem temporal segundos (sic) os princípios do Evangelho, interpretados de acordo com o Magistério tradicional da Igreja*<sup>3</sup>.

A ação intelectual e militante de Plínio C. de Oliveira foi preponderantemente realizada sob as hostes da TFP, não há dúvida, mas seu pensamento extrapola e muito os limites dessa entidade, que teve atuação destacada ante a sociedade brasileira, sobretudo nos anos de 1960 e 1970, quando promoveu diversas campanhas em defesa da propriedade privada, do casamento indissolúvel, contra o progressismo católico, contra o comunismo, contra o aborto, etc.<sup>4</sup> O pensamento pliniano inspirou e orientou inúmeras instituições e movimentos no Brasil e mesmo mundo afora, sobretudo TFP's e entidades coirmãs defensoras da proposta católica integrista sistematizada e ressignificada pelo autor<sup>5</sup>. O que pretendemos neste trabalho é justamente analisar a vida e obra de Plínio C. de Oliveira, aqui considerado como intelectual da reação católica, militante conservador e cruzado da contrarrevolução. Estas considerações relacionam-se com a tipologização proposta por Arno Mayer, com base na operatividade e propostas de cada categoria (sem incorrer em uma visão monolítica que inviabilizaria os diálogos, composições, trocas e mesmo influências que cada um tem no outro). O autor avalia que os conservadores almejam saciar

---

3 SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. **Estatutos Sociais**. Registrado no 1º Cartório de Registro de Títulos e Documentos – Registro Civil de Pessoas Jurídicas, da Comarca de São Paulo em 30 de setembro de 1960. [Registro de 30/janeiro/2004]. p. 01.

4 Ver: SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. **Meio século de epopéia anticomunista**. 3ª edição. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1980.

5 A SBDTFP passou por um processo de expansão internacional que fez com que os ideais de Plínio Corrêa de Oliveira estivessem presentes nos cinco continentes. A TFP já teve representações ou entidades coirmãs em mais de 20 países: África do Sul, Alemanha, Argentina, Austrália, Áustria, Brasil, Canadá, Chile, Colômbia, Costa Rica, Espanha, Estados Unidos da América, Equador, Filipinas, França, Índia, Itália, Paraguai, Peru, Polônia, Portugal, Reino Unido, Uruguai.



suas inúmeras sedes de poder; os reacionários anseiam fazer recuar os ponteiros da história; e os contrarrevolucionários desejam adquirir o controle do estado e do governo (MAYER, 1977, p.76). Plínio C. de Oliveira transitou entre as três tipologias em sua vivência e atuação públicas. Sua figura, seu pensamento, seus empreendimentos são ainda hoje tidos como ícones do pensamento integrista católico; assim como a TFP, fundada e dirigida por Plínio até a sua morte, representa o ímpeto conservador e contrarrevolucionário católicos no país.

Mais do que estudos de caso, localizados no espaço e no tempo, as considerações que seguem e que tem por base o intelectual e a entidade evidenciam o quanto os argumentos reacionários, integristas, conservadores e contrarrevolucionários têm apelo social ante a população brasileira. Nesse sentido, analisar o pensamento dito de direita no Brasil significa também avaliar sua força e persistência em amplas camadas sociais; significa compreender as forças político-culturais em disputa a partir de uma visão mais ampla, que considera os grupos e movimentos que lutam pela instauração de uma visão hegemônica mais progressista ou reformista, e também os que lutam pela manutenção de prerrogativas “estabilizadoras” na legislação, no cenário político-social e cultural brasileiro.

## Intelectual da Reação Católica

As primeiras décadas do século XX foram entendidas pela hierarquia católica como um tempo de reconquista das elites para, por meio delas, proliferar novamente o catolicismo em todos os meios sociais, políticos e culturais. A criação e estímulo aos movimentos eclesiais de reação ao positivismo, liberalismo, materialismo, comunismo e ateísmo teve como principais propulsores institucionais a revista *A Ordem* (1921) e o Centro Dom Vital (1922), dedicados a aglutinação e formação das hostes católicas dispostas a participar ativamente do apostolado de leigos liderado pela hierarquia eclesiástica. Seria pela atuação prosélita de um escol católico formado nas instituições confessionais de ensino que a mensagem era, posteriormente, difundida ao corpo social pela militância em prol das benesses do catolicismo. Plínio C. de Oliveira foi formado durante

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

esse processo de reação e vivenciou/militou pela proposta como estudante do Colégio São Luís (1918-1925), membro das Congregações Marianas, líder da juventude católica paulista, deputado federal pela Liga Eleitoral Católica na Assembleia Constituinte (1934-1937), presidente da junta Arquidiocesana da Ação Católica Paulista (1940-1943) e diretor do periódico *O Legionário*, da Arquidiocese de São Paulo (1933-1947).

O mote do processo de reconquista do mundo para o catolicismo foi a formação de elites intelectuais aptas a dar cabo a esse processo em todos os seus ambientes de atuação. Nesse sentido, a formação intelectual é vislumbrada como necessária, urgente e primordial. Os intelectuais católicos de destaque nas primeiras décadas do século XX derivam desse empreendimento, mas também de uma série de conversões instigadas pela reação católica, pela mobilização social confessional e pelo discurso que lhe deu sustentação: a defesa da religião como aporte para a melhoria sociopolítica e cultural do país. Ser um intelectual católico – naquele contexto – significava estar apto a ser produtor e difusor cultural, mas também estar engajado politicamente em causas encabeçadas diretamente pela hierarquia católica ou indiretamente pelas instituições leigas que lhes davam suporte.

Conceitualmente, a compreensão de intelectual a que nos filiamos, derivada dos estudos de Sirinelli, defende duas posturas como definidoras do que nomeamos de intelectuais: uma definição sociológica e cultural, que engloba os criadores e mediadores culturais (jornalistas, escritores, professores secundários, sábios, etc.); e uma definição política, fundada sobre a noção de engajamento, direto ou indireto, na vida da cidade (SIRINELLI, 1986, p.99). Para o autor as duas acepções são complementares e podem ser pensadas em conjunto, visto que ambas culminariam com ganhos sociais, em especial, a sua notoriedade e sua capacidade de especialistas que põem a serviço da causa que defen-



dem<sup>6</sup>. A compreensão do intelectual como um agente e mediador, portanto, aproxima-se da perspectiva da hierarquia católica propulsora da reação cristã. Dessa forma, há uma correspondência entre as necessidades de momento do catolicismo e a formação do escol como seu legítimo e subordinado emissor e combatente – situação que não passou incólume à formação e agência de Plínio C. de Oliveira, como já destacamos.

As bases doutrinárias mais em evidência naquele contexto de reação da intelectualidade católica foram o ultramontanismo e o integrismo católicos. Ambas as doutrinas preconizam a defesa da “verdadeira” fé, a expansão da proposta católica de compreensão de mundo, a atuação ativa dos fiéis e sua obediência à hierarquia. A diferença mais evidente entre estas autocompreensões de catolicismo deriva da postura mais crítica, política, ativa e aguerrida que os integristas empreendem e que, muitas vezes, leva a apreciações severas em relação aos membros da própria Igreja, quando considerados desviantes da compreensão “correta” de catolicismo que os integristas julgam defender. O integrismo foi sistematizado entre fins do século XIX e início do século XX, derivando de um conflito no interior do próprio campo católico dito intransigente ou ultramontano (contexto francês), oposto às tentativas de conciliação entre a Igreja e a sociedade moderna. Com a publicação da encíclica *Rerum Novarum* (1891), pelo papa Leão XIII (1878-1903), o rompimento do grupo dos intransigentes foi consolidado. Em torno da interpretação desse texto se estabeleceu um cisma interno, entre aqueles que se chamarão “católicos sociais” e aqueles a quem os católicos sociais vão denominar “integristas”. Foi a partir desta ruptura interna no campo intransigente católico que se formou o chamado integrismo - cujo apogeu ocorreu no início do século XX, durante o pontificado

---

6 Idem. Sobre a História Intelectual, seus conceitos e categorias de análise na historiografia francesa ver: ZANOTTO, Gizele. História dos Intelectuais e História Intelectual: Contribuições da Historiografia Francesa. **Biblos** (Rio Grande), v. 22 (1), p. 31-45, 2008.

de Pio X (1903-1914), quando esta doutrina passou a ser a referência básica da política pontifícia (PIERUCCI, 1999, p.188-189)<sup>7</sup>.

Os principais elementos caracterizadores da doutrina integrista revelam sua adesão incondicional à tradição e ao papado. O integrismo parte da convicção de que a autoridade sacra para a qual se preconiza uma inerrância literal é o texto papal (certos textos de determinados pontífices) e não propriamente a Sagrada Escritura. O zelo militante de religiosos e leigos defensores deste catolicismo é pautado pela defesa dos valores religiosos ameaçados de decomposição pelos efeitos “deletérios” da modernidade. Nesta sociedade moderna contaminada pelas síndromes desagregadora e laicizante, o único vetor legítimo de reordenação seria a Igreja Católica hierárquica. Desta forma, para a efetiva restauração da civilização cristã (considerada como permeada e regida pela simbologia católica em todas as suas instâncias e instituições), é necessário um esforço pela reconquista ou manipulação do poder político pelos fiéis, ou seja, visando a perpetuação de uma tradição declarada “imutável” e totalizante, os integristas estimulam uma recuperação do poder político – de modo direto ou indireto - para fins religiosos (PIERUCCI, 1999, p.189-190). Sua defesa é a da restauração de uma ordem política e social cristã vislumbrada como modelo, a cristandade medieval do século XIII, que teria sido progressivamente degenerada pelas forças revolucionárias.

A sistematização ultramontana e integrista de história avaliam a ascendência, apogeu e declínio da cristandade, predizendo que os males da situação atual prenunciam o fim dos tempos e o aguardado Juízo Final, que beneficiará os fiéis e condenará os ímpios. Coerente com essa proposta, Plínio C. de Oliveira sistematizou a base interpretativa desse processo em uma obra que se tornaria marco de sua produção intelectual, assim como o principal instrumental doutrinário e operativo orientador da ação das TFP's e entidades coirmãs:

---

7 Ver também: POULAT, Emile. Intégrisme. In: **Encyclopaedia Universalis**. Vol. 9. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1985. p. 1246-1249. / RÉMOND, René. L'intégrisme catholique. Portrait intellectuel. **Études**. Tome 370, n° 1 (3701), p. 95-105, Paris, janvier 1989.



*Revolução e Contra-Revolução* (1959). A obra foi publicada originalmente na centésima edição da revista *Catolicismo* (1951), órgão aglutinador dos conservadores católicos próximos a Plínio C. de Oliveira e, posteriormente, porta voz oficioso da TFP (após 1983). Partindo da análise da sociedade atual como corrompida pelos laivos do orgulho e sensualidade - originadores de uma cadeia de sistemas ideológicos fautores da Revolução, sobretudo por preconizarem o ódio a toda superioridade e a queda de barreiras (seus aspectos igualitários e liberais) -, o autor defende um retorno à ordem social cristã como única solução adequada para a sociedade contemporânea (OLIVEIRA, 1993, p.13-14).

A análise do processo histórico de ascensão e decadência da cristandade no pensamento pliniano tem como linha articuladora a compreensão da Revolução (com R maiúsculo): *“um movimento que visa destruir um poder ou uma ordem legítima e pôr em seu lugar um estado de coisas [...] ou um poder ilegítimo”* (OLIVEIRA, 1993, p.55). O processo revolucionário é considerado universal, único (as várias Revoluções fazem parte do processo maior), total, dominante e processual, logo, atinge a todos, embora não com a mesma intensidade. Entre seus momentos mais evidentes, descreve o autor, a Revolução apresentou-se como revolta contra a religião e sua hierarquia (Reforma Protestante), como triunfo do igualitarismo religioso e político (Revolução Francesa), contra as desigualdades sociais e econômicas (Revolução Russa) e contra os valores morais e culturais (Revoluções de 1968 – a análise desta etapa da Revolução foi adida ao texto original em 1976 e teve ainda correções em 1992, conforme informado na edição consultada). Em decorrência dessas considerações, assevera Plínio C. de Oliveira, a Revolução *“vai conduzindo à destruição de toda sociedade temporal, à completa subversão da ordem moral, à negação de Deus. O grande alvo da Revolução é, pois, a Igreja, Corpo Místico de Cristo, Mestra infalível da verdade, tutora da Lei natural e, assim, fundamento último da própria ordem temporal”* (OLIVEIRA, 1993, p.135).

Em estudo sobre o integrismo católico, René Rémond destaca que o sistema de pensamento sobre o qual se assenta essa corrente de pensamento tem como marca a recusa da história, a recusa da mudança. Justamente porque a



observa, se ressentida com ela. Não ignora a mudança, mas avalia que a Igreja, enquanto sociedade perfeita, não tem a aprender com o mundo, é este que deve se conformar à verdade que a Igreja professa. Assim, o integrismo acaba por necrosar a Igreja, defender verdades atemporais, momentos paradigmáticos e idealizados como modelos aos quais se quer voltar. O integrismo sacraliza um momento da história como a forma perfeita que quer ver reinstaurada e projetada para a eternidade (RÉMOND, 1989, p.98-100). Em *Revolução e Contra-Revolução* defende-se a pugna em prol da Contrarrevolução, em prol da ordem, “por ordem entendemos a paz de Cristo no reino de Cristo. Ou seja, a civilização cristã, austera e hierárquica, fundamentalmente sacral, anti-igualitária e antiliberal” (OLIVEIRA, 1993, p.93). Como processo, a Contrarrevolução deve ser empreendida por agentes específicos, membros de uma elite com formação condizente para o conhecimento e desbaratamento das forças revolucionárias. A Contrarrevolução deve extinguir a Revolução e construir a Cristandade nova, sob inspiração da Igreja Católica, tida como a alma do processo contrarrevolucionário (OLIVEIRA, 1993, p.138). Conforme destacaram os diretores da Associação dos Fundadores da TFP:

Para Plínio Corrêa de Oliveira a Igreja necessitava exatamente congregar leigos católicos que estivessem dispostos a agir sobre a sociedade em geral, dando-lhes consciência de que esta era vítima de uma ação descristianizante – mais ou menos subreptícia e paulatina – nos modos de ser, de se comportar, de viver e de pensar, que visava alterar os costumes, as leis como debilitar as instituições. Com tal arregimentação visava ele ajudar a criar uma mentalidade oposta, dando ânimo aos que pretendessem reagir.

Tratava-se, pois, de empreender uma cruzada que apontasse os erros da imensa Revolução que minava os fundamentos da sociedade temporal e, por via de conseqüência, da própria Igreja.



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

E, ao mesmo tempo, labutar por uma cultura e uma civilização cristãs, às quais o católico deveria aspirar<sup>8</sup>.

Tais premissas correspondem à compreensão pliniana – essencialmente reacionária, pois reinstauracionista -, assim como às descrições de Arno Mayer sobre a postura reacionária que apregoa a criticidade em relação à sociedade vigente, pois a considera decadente, pernicioso, corrupta e contraditória. Da mesma forma, os reacionários desconfiam das inovações, sendo muitas vezes, hostis a elas. Seus adeptos têm como característica denunciar os antagonistas como conspiradores diabólicos voltados para a corrupção do homem e da sociedade. Afora este quadro negativo e pessimista, os reacionários também desejam uma mudança radical, mas esta mudança está relacionada com a volta a um passado mitificado e romantizado. Por defenderem o retorno a esse passado, buscam ver reinstauradas as instituições tidas como suportes de uma ordem hierárquica de privilégios valorada como ideal: monarquia, igreja, propriedades, comunidades (MAYER, 1977, p.57-58).

A obra *Revolução e Contra-Revolução* é tida ainda hoje como um símbolo do pensamento integrista brasileiro e também como base doutrinal e operativa das TFP's e entidades coirmãs. Desse modo, a produção intelectual pliniana, marcada por tal compreensão de tempo, de história e de atuação, serve ainda hoje como aporte para grupos institucionais ou sujeitos específicos que comungam dessa filosofia da história, filosofia esta essencialmente cristã, metafísica e teleológica. Como intelectual da reação católica, Plínio Corrêa de Oliveira tem nessa obra de matriz integrista seu principal aporte.

## Militante político conservador

Segundo a compreensão de Arno Mayer, em tempos de normalidade os reacionários procuram o isolamento. Todavia, em contextos conturbados

---

8 DIRETORES DA AFTFP. Prefácio. In: ASSOCIAÇÃO DOS FUNDADORES DA TFP – TRADIÇÃO FAMÍLIA PROPRIEDADE. **Plínio Corrêa de Oliveira dez anos depois...** São Paulo: [s.n.], 2005. p. 19.



tendem a se unir aos conservadores e contrarrevolucionários em razão da crença de que o presente seja melhor do que um futuro incerto. Essa observação nos parece extremamente relevante para os estudos da vida e obra de Plínio C. de Oliveira, sempre em razão da situação específica de cada momento de sua atuação. Em decorrência disso, também a ação pliniana e da própria TFP têm caracterizações e operatividade coerentes com a reação, conservadorismo e contrarrevolução.

Consideramos o conservadorismo como uma doutrina política consciente e funcional, articuladora de sujeitos e grupos para além das agremiações partidárias, que se difunde pelo corpo social atuando em prol da manutenção de prerrogativas e privilégios. Não obstante, o conservadorismo também deve ser pensado como uma *“forma particular de experiência e pensamento”*, como *“uma estrutura compreensiva de mundo”*, seguindo a perspectiva de Karl Mannheim (1981, p.108); ou ainda como uma *“concepção global de sociedade e um modo de sociabilidade”* (PIERUCCI, 1999, p.17), como assevera Pierucci. Em virtude disso, defendemos que essa doutrina e essa concepção global se difundem desde o campo metapolítico ao das relações do dia a dia, delineando pensamentos e ações individuais e coletivas.

Arno Mayer, na caracterização dos conservadores, destaca que sua conduta e propósitos são geralmente tidos como correlatos da idade madura, do equilíbrio temperamental ou psicológico, do interesse adquirido ou da combinação desses fatores. O pensamento conservador tem o caráter de uma refutação articulada e não de uma inovação criativa, visto que *“destina-se a dar coerência à defesa das instituições sociais, econômicas e políticas tradicionais”* (MAYER, 1977, p.59). Em tempos normais sentem-se satisfeitos e se identificam com o *status quo*; em tempos de crise se dividem em três grupos principais (os que dão maior importância a sua posição, os que aproveitam a oportunidade para melhorar de posição e os que procuram minimizar e reduzir sua deterioração) e se aproximam dos defensores de uma *“ação preventiva”* antirrevolucionária agressiva (MAYER, 1977, p.58-60).



Em suas trajetórias públicas, tanto Plínio C. de Oliveira quanto a TFP, em função de circunstâncias específicas do contexto nacional, tiveram de afastar-se do projeto mor de restauração da cristandade aos moldes medievais em prol da defesa de valores, leis e concepções que estariam sendo dilapidadas pelos laivos revolucionários na contemporaneidade. Assim, desde a atuação leiga na Liga Eleitoral Católica e Ação Católica de São Paulo, até as ruidosas campanhas tefepistas contra a reforma agrária, divórcio, desarmamento civil, imoralidade televisiva, progressismos católicos, comunismo, etc., vemos a defesa da sustentação de premissas tidas como basilares para o pensamento conservador. A manutenção de uma estrutura social hierárquica, pautada numa legislação justa e não igualitária, sustentada por grupos intermediários (sindicatos, associações, partidos, entre outros), liderada por elites aptas ao mando e baseadas em valores e moral cristã foi o mote da atuação pliniana e tefepista por décadas. Conservar para não incorrer em mudanças desestabilizadoras da “ordem”, conservar para não perder espaço, conservar com base na tradição. A perspectiva de manutenção, desde que de elementos tidos como salutares e bons, foi destaque na obra *Revolução e Contra-Revolução*, quando o autor defendeu:

Se se trata de conservar, do presente, algo que é bom e merece viver, a Contra-Revolução é conservadora. Mas se se trata de perpetuar a situação híbrida em que nos encontramos, de sustar o processo revolucionário nesta etapa, mantendo-nos imóveis como uma estátua de sal, à margem do caminho da História e do Tempo, abraçado ao que há de bom e de mau em nosso século, procurando assim uma coexistência perpétua e harmônica do bem e do mal, a Contra-Revolução não é conservadora (OLIVEIRA, 1993, p.97).

De modo análogo, as considerações divulgadas em *Revolução e Contra-Revolução*, Plínio C. de Oliveira reforçou o ímpeto conservador necessário à atuação da TFP em entrevista ao repórter Kerry Fraser, da Associated Press. O

tema da conversa versava sobre a situação política do país no contexto de abertura política do início dos anos 1980. O fundador da TFP aproveitou a ocasião para destacar a posição apartidária da entidade e sublinhou suas características e o *modus operandi* nos seguintes termos:

A TFP mesmo é uma organização tida como reacionária, mas de fato é conservadora. Ela não tem feito outra coisa sem conservar o que existe. Nós publicamos há pouco um livro “Meio século de epopéia anticomunista”. O Sr. vai ver pelo que a TFP tem lutado, tem sido exclusivamente para conservar. A conservação é a menos sensacional das atitudes, porque o que muda causa sensação. O que conserva pode causar bocejo<sup>9</sup>.

O conservador crê que tudo o que existe tem sentido porque demonstra um mesmo impulso fundamental de crescimento mental e espiritual; que há um desenvolvimento natural e orgânico que cria e aperfeiçoa todas as criações humanas, sejam elas materiais ou imateriais (MANNHEIM, 1981, p.122-124). Assim, o sistema de pensamento conservador acabou por engendrar toda uma filosofia da história que esteve ancorada na sua simpatia pela tradição, muito embora seus adeptos não estejam dispostos a defender toda e qualquer ideia ou coisa recebida do passado, “*A filosofia do tradicionalismo é, como todas as filosofias, selectiva. Do passado deve vir uma tradição salutar que também deve ser desejável em si mesma*”(NISBET, 1987, p.52). Esta filosofia, pela vinculação que muitos de seus autores sistematizam entre o agir humano e as concepções religiosas que devem ser a inspiração da ação, torna-se efeti-

---

9 OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Entrevista concedida pelo Professor Plínio Corrêa de Oliveira ao correspondente da Associated Press em São Paulo, Sr. Kerry Fraser (25 de julho de 1980). **Plínio Corrêa de Oliveira**, 25 de julho de 1980. Disponível em <[http://www.pliniocorreadeoliveira.info/ENT\\_19800725\\_KerryFraser.htm](http://www.pliniocorreadeoliveira.info/ENT_19800725_KerryFraser.htm)> Acesso em 09 de junho de 2012.



vamente uma teologia da história, tema que está ligado diretamente à obra de muitos intelectuais católicos, como o próprio Plínio C. de Oliveira.

A teologia dedica-se ao estudo de Deus, de sua natureza, atributos e relações com o homem e o universo; o termo também pode remeter a um sistema de crenças acerca de Deus ou da realidade suprema. Em decorrência, a teologia da história ocupa-se da aplicação do conhecimento sobre o divino na explicação do processo metahistórico. No caso cristão, tal processo é iniciado com a Criação e findará com o Juízo Final e a salvação e/ou danação eterna; em termos históricos de fato, inicia com a “queda” (pecado original) e inserção do homem no tempo e finda com o julgamento e o retorno ao “sem tempo” (ZANOTTO, V.05, p.49-67, 2009). Nesse transcurso do homem no tempo estão definidos o seu rumo linear e irreversível e o seu final: longínquo ou próximo. Esse trajeto é tido como redentor, como pleno de sentido, como necessário para a santificação progressiva da humanidade corrompida desde o pecado original. Conforme destaca Manoel, *“para as doutrinas e teorias religiosas, a história é a condição da existência do projeto salvífico divino e de existência das próprias religiões”* (MANOEL, 2006, p.61). Em decorrência do exposto, a teologia da história cristã – e pliniana – caracteriza-se por ser simultaneamente teológica (história da criação divina), escatológica (direcionada para um fim específico) e soteriológica (objetiva a salvação).

A compreensão do presente como corrompido, cada vez mais afastado dos planos salvíficos de Deus para a humanidade, evidencia o quanto há discrepâncias entre o projeto soteriológico (que se quer instaurado rapidamente) e o contexto histórico que se vivencia na modernidade. Como sublinhou Nisbet:

Os conservadores foram os profetas do passado medieval [...], mas também guerrilheiros do passado em ataques quase constantes à modernidade – econômica, política e – não menos importante – cultural. Os liberais e os socialistas podiam olhar para a sua antevisão do futuro em busca de inspiração. Os con-



servadores, conhecendo bem o apelo da tradição, a profundidade da nostalgia na alma humana e o temor humano universal da tortura da mudança, o desafio de novidade, basearam a sua acusação do presente, franca e abertamente nos modelos fornicados directamente pelo passado (NISBET, 1987, p.153).

Para além de uma luta em prol da aproximação com os “planos sagrados” de santificação da humanidade, os conservadores optam pela defesa do que já conhecem como apto nesse presente considerado corrupto e corruptor, e agem em função dessa proposta, desse anseio, de sua conservação.

### Cruzado da contrarrevolução

Plínio C. de Oliveira foi um expoente da contrarrevolução no país, não somente como contrarrevolucionário católico, na acepção que o próprio intelectual legou ao termo. A atuação pliniana – sobretudo empreendida pela TFP – foi contrarrevolucionária em seu *modus operandi*, seus objetivos, métodos e perspectivas. Vislumbramos na TFP uma entidade representativa da contrarrevolução, mas também a concebemos como conservadora e reacionária, em razão – sempre – das situações específicas de cada contexto em que atua. Explicitamente, a TFP é contrarrevolucionária quando em campanha, arregimentando, por exemplo, segmentos antiagrorreformistas para barrar mudanças constitucionais ou contra a aplicação da legislação pró-reforma agrária, tida como socialista e confiscatória. Em situações normais sua atuação reveste-se na defesa dos princípios da reação (com a sistematização doutrinária de seu fundador) ou dos conservadorismos político e cultural (com o encaminhamento de propostas legislativas ao congresso ou atuando como grupo de pressão).

A consideração do presente como degenerado, corruptor, leva à avaliação de que uma atuação “depurativa” é urgente. Sobretudo em períodos conturbados, política e socialmente, as vozes descontentes ecoam com mais veemência e têm também ampliada a sua possibilidade de recepção, identificação e consequente mobilização de adeptos. São esses os momentos mais propícios



para a atuação contrarrevolucionária. Decorrente essencialmente do cabedal doutrinário reacionário e conservador, essas forças contrarrevolucionárias constituem e conformam suas bases de poder formando/instigando uma contra elite reivindicante entre as categorias descontentes. Seu recrutamento pauta-se nas necessidades do momento, acentuando os temores das classes médias e baixas, mas, sobretudo, exacerbando o temor dos conservadores e reacionários e exercitando a mobilização ativa em prol de uma renovação redentora (MAYER, 1977, p.68-70).

Os tefepistas – em especial seu fundador - preconizam intermitentemente a mudança de atitude, mentalidade, perspectivas, valores, etc., como forma de reaproximar os homens dos planos divinos de salvação. Nesse sentido, a mudança interior é tida como imprescindível para que as atuações decorrentes das crenças e dos valores de cada indivíduo sejam decorrentes dessa afinidade com a doutrina católica soteriológica. Muito antes das mudanças estruturais na política e sociedade, defende-se a mudança individual. Vale dizer, se uma marca da ação contrarrevolucionária, para Arno Mayer, é justamente a conquista do poder, devemos ter em mente que a TFP busca conquistar não exatamente o poder político em si. Por meio da atuação de contrarrevolucionários católicos, imbuídos da “verdadeira doutrina”, a conquista do poder se daria por via indireta, pela atuação de uma elite leiga em seus meios de atuação. A entidade seria um intermediário, um suporte, um ambiente de formação. A ação política em si, se daria pela influência da concepção pliniana de mundo, por lobby junto a políticos afeitos a algumas das bandeiras da TFP, pelo apoio a projetos em campanhas e publicações. Essa perspectiva de mudança individual e influência positiva sobre os demais se aguça quando a entidade dedica-se a atividades públicas de divulgação de obras, coleta de assinaturas em abaixo-assinados, desfiles, caravanas e outras atividades nas quais o tefepista se expõe para além dos muros da entidade, ante a sociedade em geral.

A atitude de diferenciação (postura, corte de cabelos, vestes, hábitos de cerimônia, etc.) é uma marca da TFP que, expressando uma negação do mundo e da adaptação da Igreja a este mundo, procura se distanciar de qualquer contato mais direto com os “inimigos” e com os “neutros”. A ideia difundida



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

*intra* muros é de que os membros são *eleitos*<sup>10</sup>, formam uma elite religiosa, portanto estão em um nível mais santificado que os demais. Fedeli recorda que os tefepistas, quando em contato com os demais membros da sociedade, como em uma celebração religiosa, procuram sempre se diferenciar dos demais, pois creem que são distintos, melhores, mais puros:

nas Igrejas, eles sempre se isolam. Nunca rezam com os outros: ou rezam antes, ou mais alto, ou mais depressa. Jamais com os outros. Na atuação pública, jamais ela age aliada a outros movimentos. Aceita isso só se ela aparecer como a organizadora e líder da ação. O bem que é feito por outros, a TFP não apoia. Só ela, isolada, sozinha, faz o bem perfeito.<sup>11</sup>

Nas campanhas públicas, onde o isolamento torna-se mais ameno justamente para angariar novos adeptos, admiradores ou cooperadores, a atuação inicial esteve centrada na luta contra a reforma agrária, identificada como a porta de entrada para o comunismo no país. Logo, a motivação anticomunista foi configurada como “bode expiatório” para todas as demais questões; a própria autoidentificação da entidade passou a ser de uma sociedade que luta contra o comunismo. O aliciamento de novos membros (especialmente jovens) enfatizava continuamente a “missão” dos tefepistas na luta em defesa do Ocidente, para que o inimigo - o comunismo ateu e escravizante -, não avançasse e mergulhasse mais países na miséria (PEDRIALI, 1985, p.19-20). Este anticomunismo foi extremado; a definição de identidades foi estabelecida somente de duas maneiras: mundo livre (Bem) X mundo opressor (Mal), Luz X

10 Pedriali destaca que o *tau*, descrito na Bíblia com o sinal sagrado com que Deus assinalou os eleitos, está presente no símbolo da TFP justamente para reforçar essa perspectiva de autocompreensão de sua superioridade ante os demais. PEDRIALI, José Antônio. **Guerreiros da Virgem: A vida secreta na TFP**. São Paulo: EMW Editora, 1985. p. 37 e 45.

11 FEDELI, Orlando. Espaço do Leitor. **Montfort – Associação Cultural. Disponível em** <<http://www.montfort.org.br/perguntas/reinodemaria.html/>> Acesso em 11/agosto/2002.

Trevas, pois, como enfatiza Plínio C. de Oliveira, *“Em face da Revolução e da Contra-Revolução não há neutros. Pode haver sim, não combatentes”* (OLIVEIRA, 1993, p.103).

Mayer argumenta que em sua atuação a contrarrevolução se aproxima da revolução ao exaltar os sentimentos até a quase anulação da racionalidade; ao exaltar paixões individuais, a paranoia coletiva e a agressividade. Ao referir-se à contrarrevolução, o autor destaca que *“seus representantes denunciam, de maneira implacável e furiosa, todos os aspectos da vida, instituições e cultura contemporâneos. Jactam-se de possuir as soluções que propiciarão um milênio de permanente estabilidade e segurança”* (MAYER, 1977, p.71). Em sua retórica há uma combinação de elementos que enfatizam a glorificação de ações tradicionais e a acusação dos que estariam sendo corrompidos, subvertidos ou mesmo profanados por ações e influências maléficas, revolucionárias e conspiratórias. Destarte, acabam por tornar-se especialistas em políticas de rua (agitação ou propaganda), muitas vezes dedicam-se a atividades paramilitares ou defendem seu modelo (ordem, hierarquia, disciplina, luta) – características evidentes entre os tefepistas, *experts* em abordagem e divulgação, assim como afeitos a estética, prática e organização paramilitar<sup>12</sup>.

As iniciativas da entidade foram pouco divulgadas pela imprensa, desse modo a TFP atingia o público por meio de megafones, faixas, slogans, panfletos, livros doutrinários e didáticos, seminários e músicas (MATTEI, 1997, p.210).

---

12 Embora a TFP tenha tido experiências de organização e estética militarizadas, acreditamos ser um exagero a caracterizar a partir de tais elementos somente – sua luta extrapola a questão paramilitar. De todo modo, Krischke nos dá interessantes indicativos sobre a questão ao afirmar que a TFP teria tido autorização para atuar como grupo paramilitar no contexto do regime ditatorial, quando vários movimentos auxiliaram na denúncia dos ditos “subversivos”, dinamizando e ampliando o raio de abrangência da repressão. Conforme o autor, *“neste contexto é que grupos reacionários como “tradição, família e propriedade” chegaram a receber autorização para organizar-se em forma paramilitar e envolver-se em propaganda política ostensiva, em nome de “tradição cristã” que a hierarquia católica tem repetidas vezes desautorizado”*. KRISCHKE, Paulo José. **A Igreja e as Crises Políticas no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 89.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Marcio Moreira Alves destaca que nas campanhas de rua, em especial durante o período militar, os membros “ordeiros” da TFP participavam de conflitos com os transeuntes que contrariavam suas posições, adotando uma postura de crítica ou negação das premissas apresentadas como verdadeiras pelos tefepistas<sup>13</sup>. Para Pedriali, egresso da entidade, as atitudes dos tefepistas revelavam um “*fanatismo cego, arrogante, violento, implacável*” (PEDRIALI, 1985, p.13) – quando em campanha, reforçamos, tais questões ficavam mais evidentes visto que a mobilização ganha contornos contrarrevolucionários em sua operatividade.

Em defesa da reconstrução da civilização cristã – derivada da perspectiva reacionária pliniana, da performance conservadora e contrarrevolucionária decorrente daquela e da doutrina integrista católica –, os tefepistas pautaram sua atuação pela reconquista de espaços perdidos pela religião monopolista pré-republicana e pela vigilância contínua sobre os próprios membros da Igreja. Essa ação foi legitimada pela utilização da declaração do papa Paulo VI (1963-1978) sobre a presença da “fumaça de Satanás” no templo, que dia a dia estaria se dilatando mais, ou seja, da influência crescente do mal na própria Igreja<sup>14</sup>. Pierucci reforça esta questão ao salientar que a partir da consolidação do integrismo, durante o pontificado de Pio X, e da conseqüente agregação dos demais católicos conservadores em suas fileiras, sua atuação pautou-se pela contínua vigilância contra os considerados inimigos internos e externos do catolicismo. Conforme o autor, o integrismo se tornou uma estrutura de acolhida para os chamados tradicionalistas, ultraconservadores, ortodoxos e antimodernos de proveniências e inspirações diversas, muitas vezes resvalando para a constituição de organizações secretas e conventículos conspiratórios. Os integristas estariam dispostos a intensificar a assessorar a ofensiva contra os “ini-

---

13 Conforme o autor “*apesar de seus conhecimentos técnicos de judô, das suas armas e da proteção da polícia, envolvem-se frequentemente em brigas que, mais tarde, serão inscritas na lista de lauréis do movimento como outras tantas vitórias contra o demônio*”. ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979. p. 230.

14 PAULO VI. Alocução “*Resistite fortes in fide*” de 29/06/1972. Apud: OLIVEIRA, Plínio Corrêa de, 1993. p. 168.



migos internos” na urgência de denunciar, perseguir e infamar os “desviantes” (e não de construir coisas novas), na tentativa de impedir qualquer mudança que fosse considerada ameaçadora à integridade da religião católica<sup>15</sup>.

## Considerações finais

Como vimos, a tipologização de Arno Mayer contempla diferenças de propósitos e atuação dos três grupos descritos, mas também apresenta suas convergências, indicando que os reacionários, conservadores e contrarrevolucionários, pelo parentesco cultural que apresentam, muitas vezes se amalgamam e se confundem. Também nos filiamos à compreensão de Mayer que preza pela fluidez e labilidade dos limites que separam os três grupos. Reforçamos que tanto Plínio C. de Oliveira quanto a TFP possuem traços presentes em mais de uma das classificações, denotando que esta tipologia torna-se uma ferramenta interpretativa não rígida que auxilia na compreensão da realidade, mas que não a esgota<sup>16</sup>.

Ressaltamos que a proposta político-cultural defendida pela TFP é essencialmente reacionária – pliniana –, visa restabelecer o domínio político aristocrático e a preponderância da doutrina católica; mas sua atuação na sociedade brasileira reveste-se de ações muito mais próximas do conservadorismo e de seu esforço pela manutenção de prerrogativas. Esta situação, que parece contraditório-

---

15 “Sua batalha se torna obsessivamente interna, auto-referida; sua vigilância está voltada primeiro para dentro, mesmo que o preço a pagar por isto seja a marginalização interna, ou até a excomunhão (como aconteceu com o arcebispo francês Marcel Lefebvre e com o ex-bispo de Campos, RJ, dom Castro Mayer, excomungado em 1988, líder da TFP e do autodenominado “clero tradicionalista” no Brasil)”. PIERUCCI, Antônio Flávio, 1999. p.190.

16 Destacamos que, afora o primor da obra de Mayer, seu estudo é bastante datado, visto os constantes avanços teórico-metodológicos disponíveis contemporaneamente e que ampliaram não só os objetos de estudo, mas significativamente as abordagens sobre os temas de pesquisa. Sem desmerecer sua obra, acreditamos que a análise de Mayer serve como um importante marco teórico-analítico – que utilizo com segurança - mas que, pelo seu contexto de produção, não dá conta de todas as transformações contemporâneas nos três grupos analisados.

ria à primeira vista, conjuga-se perfeitamente com as análises de Mayer expostas acima e com o próprio ideário elaborado por Plínio que defende continuamente a necessidade de que a ação conservadora/contrarrevolucionária esteja voltada ao combate da Revolução em seu estado atual<sup>17</sup>, portanto, sua prática deve preconizar a orientação doutrinária bem como a mobilização conservadora que possibilite a manutenção de pilares importantes para a concepção de estado e de sociedade defendidas pelos católicos integristas (em especial, seus pilares: ordem, hierarquia, propriedade, tradição, religião e autoridade).

## Referências

ABREU, Alzira Alves de, ... [et al]. *Dicionário Histórico-Biográfico brasileiro pós-1930*. Edição ampliada e atualizada. Rio de Janeiro: Ed FGV; CPDOC, 2001.

ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ANTOINE, Charles. *O integrismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.

ASSOCIAÇÃO DOS FUNDADORES DA TFP – TRADIÇÃO FAMÍLIA PROPRIEDADE. *Plínio Corrêa de Oliveira dez anos depois...* São Paulo: [s.n.], 2005.

BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco (Orgs). *Dicionário de Política*. 12ª edição. Brasília: Editora da UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

---

17 Conforme o autor: “A modernidade da Contra-Revolução não consiste em fechar os olhos nem em pactuar, ainda que em proporções insignificantes, com a Revolução. Pelo contrário, consiste em conhecê-la em sua essência invariável e em seus tão relevantes acidentes contemporâneos, combatendo-a nestes e naquela, inteligentemente, argutamente, planejadamente, com todos os meios lícitos, e utilizando o concurso de todos os filhos da Luz”. OLIVEIRA, Plínio Corrêa de, 1993. p. 92.

\_\_\_\_\_. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 5ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2003.

COSTA, Eleonora Z. Sobre o acontecimento discursivo. In: SWAIN, Tânia Navarro (Org.). *História no Plural*. Brasília: Editora da UnB, 1994. p. 189-207.

FEDELI, Orlando. Espaço do Leitor. *Montfort – Associação Cultural*. Disponível em <<http://www.montfort.org.br/perguntas/reinodemaria.html/>> Acesso em 11/agosto/2002.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

INTROVIGNE, Massimo. *Uma battaglia nella notte*: Plinio Corrêa de Oliveira e la crise del secolo XX nella Chiesa. Milano: Sugarco Edizioni, 2008.

KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as Crises Políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Souza. *Introdução crítica à Sociologia Rural*. São Paulo: Hucitec, 1981. p. 77-131.

MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da história*: Tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: EDUEM, 2004.

\_\_\_\_\_. Seria a religião uma filosofia da história? Ou seria o inverso? In: MANOEL, Ivan Aparecido. FREITAS, Nainora M. B. de. *História das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 57-82.

MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do Século XX*: Plínio Corrêa de Oliveira. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997.

MAYER, Arno J. *A Dinâmica da Contra-Revolução na Europa, 1870-1956*. Uma estrutura analítica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

NISBET, Robert. *O conservadorismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Entrevista concedida pelo Professor Plínio Corrêa de Oliveira ao correspondente da Associated Press em São Paulo, Sr. Kerry Fraser (25 de julho de 1980). *Plínio Corrêa de Oliveira*, 25 de

julho de 1980. Disponível em <[http://www.pliniocorreadeoliveira.info/ENT\\_19800725\\_KerryFraser.htm](http://www.pliniocorreadeoliveira.info/ENT_19800725_KerryFraser.htm)> Acesso em 09 de junho de 2012.

\_\_\_\_\_. Nossa Senhora foi sempre a Luz da minha vida. O testamento do cruzado do século XX. *Catolicismo*, São Paulo, nº 550, p. 34. Outubro/1996.

\_\_\_\_\_. *Revolução e Contra-Revolução*. 4ª edição. São Paulo: ARTPRESS, 1993.

PEDRIALI, José Antônio. *Guerreiros da Virgem*: A vida secreta na TFP. São Paulo: EMW Editora, 1985.

PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. 3ª edição. São Paulo: Paulinas, 1982.

PIERUCCI, Antônio Flávio. SOUZA, Beatriz Muniz de. CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. Igreja Católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (Org). *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano*. São Paulo: Difel, 1984. Tomo III. Vol. 4. p. 343-380.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: USP, Curso de Pós-graduação em Sociologia; Editora 34, 1999.

POULAT, Emile. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesial da história. *Concilium*. Nº 7, p. 811-824, 1971.

\_\_\_\_\_. Intégrisme. In: *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 9. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1985. p. 1246-1249.

RÉMOND, René (Org.). *Por uma História Política*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.

RÉMOND, René. L'intégrisme catholique. Portrait intellectuel. *Études*. Tome 370, nº 1 (3701), p. 95-105, Paris, janvier 1989.

SIRINELLI, Jean-François. Le hasard ou la nécessité? Une histoire en chantier: l'histoire des intellectuels. *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, volume 09, número 09, 1986, p. 97-108.

\_\_\_\_\_. Génération et Histoire Politique. *Vingtième Siècle*. Revue d'Histoire, volume 22, número 22, 1989, p. 67-80.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PRO-



PRIEDADE. *Meio século de epopéia anticomunista*. 3ª edição. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1980.

\_\_\_\_\_. *Um homem, uma obra, uma gesta*: Homenagem das TFP's a Plínio Corrêa de Oliveira. São Paulo: Editora Brasil de Amanhã, s.d.

\_\_\_\_\_. *Estatutos Sociais*. Registrado no 1º Cartório de Registro de Títulos e Documentos – Registro Civil de Pessoas Jurídicas, da Comarca de São Paulo em 30 de setembro de 1960. [Registro de 30/janeiro/2004].

ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade (TFP)*: As idiossincrasias de um movimento católico. 2007. Tese (Doutorado em História Cultural) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

\_\_\_\_\_. História dos Intelectuais e História Intelectual: Contribuições da Historiografia Francesa. *Biblos* (Rio Grande), v. 22 (1), p. 31-45, 2008.

\_\_\_\_\_. As implicações pragmáticas da teologia da história pliniana no cotidiano tefepista. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 5, p. 49-67, 2009.

\_\_\_\_\_. Tradição, Família e Propriedade (TFP): um movimento católico no pós-guerra. *Locus* (UFJF), v. 30, p. 87-101, 2010.



## O INTELLECTUAL E SEU TEMPO: Obras e correspondências de Alceu Amoroso Lima no período pós-1964

CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES<sup>1</sup> |

E depois não querem que os não-católicos e os comunistas chamem a Igreja de “aliada do capitalismo”. Na prática, é a triste verdade! Ainda estamos muito, muito longe dos ideais das encíclicas. Nas dioceses e nos países atrasados, como o Brasil, ou reacionários como a Espanha ou Portugal, o fato é esse: a Igreja aliada aos ricos e aos poderosos, e cada vez mais distanciada do povo. (...) Estou completamente desiludido de qualquer ação prática por parte da Igreja em sentido social, *a menos que*, digo e repito *a menos que* seja o próprio poder civil e militar que tome a iniciativa e obrigue os latifundiários e ricos a entrar nas reformas sociais. A Igreja, por seus tristes mandantes, aqui no Brasil e na América Latina, ou mesmo em *toda* a América, *nunca* terá coragem de *emprender nada*. Estará sempre subserviente

---

1 Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/CUIABÁ).



ao interesse dos ricos e ao poder dos governos fortes. É triste mas é a verdade a que chego aos 70 anos, convicto de que não há *nada a fazer senão pregar no deserto*, o que espero em Deus continuar a fazer enquanto tiver vida e fôlego e...liberdade!<sup>2</sup>

## Introdução

Este artigo é o resultado de um estudo realizado a respeito de algumas obras do intelectual Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) produzidas no período pós-1964 e sobre parte das suas correspondências, trocadas com seus familiares e com presos políticos. O objetivo maior aqui foi o de procurar compreender a sua atuação como intelectual no cenário da ditadura militar no Brasil pós-1964, a partir do estudo de alguns dos seus principais escritos acerca do caráter e das ações deste regime de exceção. O texto está dividido em duas partes, sendo a primeira dedicada ao estudo de suas obras e a segunda às correspondências, ambas com destaque para pensar o papel da Igreja, a denúncia das torturas e repressão e a defesa da liberdade. Portanto, tem-se aqui como objetivo maior contribuir para a ampliação do conhecimento acerca de um período da história recente do Brasil, em especial a partir da visão do intelectual Alceu Amoroso Lima.

As pesquisas sobre os intelectuais têm recebido atenção considerável nas últimas décadas, principalmente aquelas direcionadas para o questionamento das suas atuações nos meios político, cultural ou social.<sup>3</sup>

---

2 LIMA, Alceu Amoroso. Carta para Madre Tereza. 08/08/1964. In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Pai*. De Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa. 2.ed. rev. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2004. p. 39-40.

3 Cf. BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Cia das Letras, 1996. Cf. BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína (Orgs.) *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p.183-191. Cf. SIRINELLI, Jean François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.p. 231-269. Cf. SIRINELLI, Jean François. A sociedade intelectual francesa no limiar de um novo século. In: BASTOS, Elide R., RIDENTI,





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Jean François-Sirinelli, no artigo “Os intelectuais”, em *Por uma História Política*, de René Rémond, discute as condições de produção dos estudos sobre os intelectuais na França da década de 1960 e 1970. Revela um aumento significativo dos trabalhos neste campo a partir de pesquisas que começaram a pensar as ações dos intelectuais na ótica de estratégias de poder (Bourdieu) ou a partir de redes ou estruturas de sociabilidade. Nesta lógica, Sirinelli questiona as abordagens que pretendem tomar as ações dos intelectuais tão somente como redutíveis aos interesses e estratégias, não deixando espaço para a “contingência, o inesperado, o fortuito”. A seu ver, o meio intelectual guarda **estruturas elementares de sociabilidade**, descritas por muitos como **redes** “mais difíceis de perceber do que parece”, desvendadas ou expressas, por exemplo, “em torno da redação de uma revista ou do conselho editorial de uma editora”. Em síntese, Sirinelli tenta compreender o agir do intelectual a partir do inusitado, do fortuito, das redes, a fim de buscar uma explicação que ele considera ser a mais profunda a respeito da complexidade das suas relações e atitudes.

Todo grupo de intelectuais organiza-se também em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum de afinidades mais difusas, mais igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver. São estruturas de sociabilidade difíceis de apreender, mas que o historiador não pode ignorar ou subestimar (SIRINELLI, 2003, p.248).

---

Marcelo & ROLLAND, Denis (Orgs.) *Intelectuais: sociedade e política*. São Paulo: Cortez, 2003. p.185-196. Ou ainda Cf.WINOCK, Michel. *O Século dos Intelectuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. Trad. de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1990. MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2001. BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2001. GRAMSCI, Antonio. *Intelectuais e a Organização da Cultura*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1989.





Pierre Bourdieu demonstra que as relações no meio intelectual são bem mais complexas do que normalmente aparentam ser, de forma que

Tentar compreender uma vida como uma série única e, por si só, suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outra ligação que a vinculação a um “sujeito” cuja única constância é a do nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diversas estações (BOURDIEU,2001, p.81).

Cabe registrar que, contrariando as interpretações equivocadas dos seus escritos, na realidade Bourdieu chama atenção para a limitação das explicações **utilitaristas e economicistas** na avaliação da conduta dos agentes (intelectuais), demonstrando que nem tudo está ligado às estratégias, individuais ou coletivas. Para ele, pensar o agir do intelectual ou de um conjunto de intelectuais a partir da lógica pragmática das *estratégias* minuciosamente calculadas é algo absolutamente equivocado, senão mero exercício retórico, embora considere tais elementos, via de regra, válidos para análise.

Inspirados por um desejo de desmistificação, os pesquisadores frequentemente tendem a agir como se os agentes sempre tivessem tido como finalidade, no sentido de objetivo, o fim, no sentido de termo, de sua própria trajetória. Transformando o trajeto em projeto, agem como se o intelectual consagrado, cuja carreira eles pesquisam, tivesse tido em mente, desde o momento em que escolheu uma disciplina, um orientador de tese, um objetivo de pesquisa, a ambição de tornar-se professor no Collège de France (BOURDIEU,2001, p.146).

Portanto, a proposta aqui é pensar os escritos e as posições do intelectual Alceu Amoroso Lima, a partir de uma tentativa de aproximação das análises



ses de Sirinelli e de Bourdieu, pois a complexidade do social e do meio intelectual guarda elementos que conduzem os pensadores a formas de agir que não são uniformes. Ou melhor, há momentos e situações em que os intelectuais agem a partir de estratégias de poder bem definidas (seria uma ingenuidade não perceber isso) e há outros em que as coisas se desdobram por meio de relações mais complexas, fortuitas e imprevisíveis. Assim, estas questões são fundamentais para pensarmos as posturas do intelectual Alceu Amoroso Lima face aos problemas da sociedade brasileira do período pós-1964 e sua relação com alguns presos políticos do regime militar.

No Brasil, a produção acadêmica a respeito do intelectual Alceu Amoroso Lima ganhou relevo em torno dos anos 1980 e maior expressão recentemente, nos primeiros anos do século XXI, com trabalhos nos campos da literatura, história, sociologia, filosofia e religião. Em pesquisa anterior, pudemos observar como Alceu Amoroso Lima ganhou peso nos meios literário, político e cultural, a partir da articulação do grupo de intelectuais católicos em torno do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* (RODRIGUES, 2005).

Em outro trabalho, demonstrei como o intelectual Alceu Amoroso Lima transitou do referencial conservador, expresso em suas posturas e ideias da década de 1930 (marcadamente sob a influência de Jackson de Figueiredo e Joseph De Maistre), para o campo do pensamento progressista e da defesa da liberdade e da democracia. Isto se deu nos primeiros anos do decênio de 1940, por meio da sua relação com um novo referencial intelectual, agora democrático: o filósofo católico francês Jacques Maritain. Esse processo que levou Alceu Amoroso Lima do conservadorismo ao progressismo foi constituído por conflitos, dúvidas, reveses, mudanças interiores, que culminaram com uma nova visão de mundo e um novo agir a partir de 1946 (RODRIGUES, 2006).

No período pós-1964, o intelectual Alceu Amoroso Lima atuou como interlocutor de presos políticos e crítico do regime de exceção, o que pode ser observado por meio de suas obras e de sua correspondência.



## Em defesa da democracia e da liberdade: engajamento e conflito

A paixão pela liberdade, esta sim, é a minha grande paixão interior que só tem crescido com os anos. E acredito que seja o *clima* da minha velhice. Todas as minhas alergias de hoje, em face de pessoas, de ideias, estão na proporção indireta de sua negação da liberdade. Se hoje tenho mais reservas do que há dez anos em relação aos Estados Unidos é que vejo neles a intolerância crescendo e a liberdade ser apenas um nome ou um artigo de cartaz e reclame. A minha idiosincrasia atual pelo Corção ou pelo Carlos Lacerda ou pelo Schimidt, etc., etc., está toda contida nessa paixão da liberdade que vejo em todos eles ceder ao *medo da liberdade* e ao culto da autoridade, desde que essa autoridade seja para... combater o comunismo, por exemplo.<sup>4</sup>

A análise de algumas cartas que Alceu Amoroso Lima endereçou à sua filha, Madre Maria Teresa, reunidas no livro “Cartas do Pai” (2004)<sup>5</sup>, é reveladora de que já em 1962 este intelectual prenunciava o desfecho do Governo Goulart: a queda por meio de golpe. Sua posição na carta de 08 de agosto de 1962 é sugestiva sobre o ambiente político nacional. Dizia ele, em certa parte:

Renova-se agora a pressão e a Câmara deve resistir, sob pena de se desmoralizar. Se os militares derem o golpe, não atendendo ao voto da Câmara, cabe-lhes a responsabilidade de reinstalar a

---

4 LIMA, Alceu Amoroso. Carta para Madre Tereza. 25/03/1963. In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Pai*. De Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa. 2.ed. rev. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2004. p.266.

5 LIMA, Alceu A. *Cartas do Pai*. De Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa. 2.ed. rev. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2004.

ditadura no Brasil, e portanto merecem todo a nossa condenação. Da mesma maneira que condenei o golpe de Lott (apoiado pelo Sobral...) e a tentativa do golpe dos milicos, quando o Jânio renunciou, também condeno formalmente agora toda a pressão das forças armadas, direta ou indireta, e naturalmente – por maioria de razões – considero que o eventual golpe será um desastre.<sup>6</sup>

Em carta de 24 de setembro de 1963, Alceu Amoroso Lima informava novamente à filha, Madre Maria Teresa, o ambiente que denunciava o golpe, inclusive demonstrando a pressão que havia nos campos político, militar e mesmo social. Parece que previa o desfecho. Dizia ele:

A tensão político-militar-sindical é tão intensa que domina tudo o mais. Estamos vivendo realmente momentos semelhantes aos que precederam, por exemplo, à Revolução de 30 ou o Estado Novo (37) e ninguém sabe até que ponto será possível a manutenção do regime de liberdades políticas, quando a situação financeira (inflação e vida cara) se torna cada dia mais catastrófica. No momento todos estão insatisfeitos. Todos. De modo que nada mais fácil do que um brusco golpe, seja à direita, seja à esquerda, e no momento é difícil dizer, senão impossível, em que sentido poderá ser ou mesmo se será. Como sou um inveterado otimista, conto sempre com a melhor hipótese e fico sempre na esperança de que não haverá nada de grave, e que o governo (mediocre, sem dúvida) do JG terminará normalmente. (...) Hoje, entretanto, há um indício sério: a mulher

---

6 LIMA, Alceu A. Carta a sua filha Madre Maria Teresa, Rio de Janeiro, 08/08/1962. In:\_\_\_\_\_. *Cartas do Pai*. De Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa. 2.ed. rev. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2004. p.243.



e os dois filhos do Jango partiram para a Espanha para ‘passar férias’. Haverá maior absurdo! No momento em que o governo anda dando dólares a conta-gotas, a família do presidente vai ‘passar férias’ no estrangeiro! Como não pode ser para desafiar a opinião pública, pois afinal creio que o Jango, por pior que seja, não é um suicida, só há uma explicação razoável: estão fugindo e o Jango quer colocar a família à salvo. E nós? As outras famílias? Dirá ele: a minha é a mais ameaçada. Sim, mas também a mais responsável, desde que se trata da família do presidente. Considero este sinal, este sim, muito perigoso, e de molde a atenuar ou mesmo contestar vitoriosamente meu otimismo. É um péssimo sinal, sob todos os pontos de vista.<sup>7</sup>

As posições de Alceu Amoroso Lima podem ser ilustradas melhor com alguns trechos de seus artigos publicados em 1964 reunidos depois no livro **“Revolução, Reação ou Reforma?”** (1964), além daqueles publicados no período 1965 a 1969, reunidos no livro **“Violência ou não?”** (1969)<sup>8</sup>.

Vejamos então alguns trechos de seus escritos dos anos 1960, publicados em jornais como *Folha de São Paulo* e *Jornal do Brasil*. Mais adiante poderemos observar trechos das cartas que Alceu Amoroso Lima recebe de presos políticos e aquelas que ele envia à sua filha Madre Maria Teresa.

Sobre o Golpe de 1964, Alceu Amoroso Lima publicou o artigo “30 de Março”, em abril de 1964, onde dizia:

---

7 LIMA, Alceu A. Carta a sua filha Madre Maria Teresa, Rio de Janeiro, 24/09/1963. In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Pai*. De Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa. 2.ed. rev. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2004. p.285.

8 Para uma visão global e profunda do pensamento de Alceu Amoroso Lima neste período, consultar: COSTA, Marcelo Timotheo da – *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. Tese de Doutorado - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2002.

**30 de Março.** Perguntam-me: que pensa do movimento de 30 de março? Só posso pensar, na lógica do que escrevia há cerca de três meses passados: 'Todo ato, presidencial ou parlamentar, governista ou oposicionista, civil ou militar, direitista ou esquerdista, golpista ou antigolpista para correção ou por prevenção contra o *possível*, é um golpe de morte em nossa vida nacional, em nossa frágil árvore das liberdades públicas. Será uma traição ao humanismo brasileiro e um desafio à nossa História. Venha de onde vier o golpe, devemos repeli-lo (Jornal do Brasil, 10-1-1964):(...) Temíamos então que ele viesse do próprio Governo, com propósitos 'continuístas'. Acabou vindo, por antecipação, da margem oposta. De qualquer modo, quebrou-se mais uma vez a continuidade jurídica do regime e a legalidade... Bem sei que as revoluções *em si* são moralmente indiferentes. E há sete séculos no 'De regimine principum' já especificou Santo Tomás as condições que podem legitimá-las. Dadas as nossas condições históricas, porém, a fragilidade de nossas instituições democráticas e de nossa consciência jurídica, é sempre um precedente grave recorrer à força para restaurar situações políticas indesejáveis. Os vencidos de hoje já começam a pensar nos mesmos termos para os revides futuros.(...) Essa *cordialidade*, que Alfonso Reyes atribuía a toda a América Latina e Sérgio Buarque de Holanda considera tipicamente brasileira, não me parece sinal de mau caráter. Ou de falta de caráter.(...) Se alguma coisa devemos cultivar em nosso caráter nacional, e preservar em nossa História, como típica de nosso humanismo brasileiro, é precisamente essa tendência inata às soluções pacíficas das nossas mais graves crises políticas. Mesmo com os tanques nas ruas... É a marca da nossa gente, da nossa História, da nossa civi-



lização. Cultivemo-la com carinho. E o 30 de março a confirmou uma vez mais (LIMA, 1964, p.221-222).

Em artigo do mesmo mês de abril de 1964, agora intitulado “Polarizações II”, Alceu Amoroso Lima crítica o rumo que o país tomava para o que ele chamava de “direitismo reacionário”:

O perigo que nos ameaça, no momento, é precisamente essa gangorra política. Assim como o regime de JG caiu por se ter inclinado perigosamente para a esquerda, estamos agora ameaçados de pender para o pólo oposto, na base das tendências extremistas dominantes. Ora, a ação reacionária é tão perigosa e unilateral como a ação revolucionária. O direito é tão antidemocrático como o esquerdismo, embora a Direita e a Esquerda devam conviver pacificamente e estimular-se numa democracia autêntica. Se entrarmos, agora, como reação à polarização esquerdista que liquidou o regime deposto, numa polarização reacionária e direita, teremos retrocedido de muitos anos no processo de desenvolvimento nacional (LIMA, 1964, p.224)

O artigo “Terrorismo Cultural”, publicado em maio de 1964, trouxe uma crítica aberta aos procedimentos adotados pelo regime autoritário recém-instalado, em relação a intelectuais, estudantes, jornalistas e as mais variadas pessoas que se opusessem às suas políticas. Alceu Amoroso Lima critica o caráter pretensamente democrático do regime militar instalado por Golpe. Dizia ele:

O terrorismo também é antibrasileiro e por isso mesmo, a forma porque, ao menos até agora, se vem desenvolvendo entre nós ainda assume apenas os aspectos mais suaves e indiretos, como é por exemplo o terrorismo cultural, a guerra às idéias.(...) Agora, quando pretendemos ter uma ‘revolução democrática’

começam logo utilizando os processos mais antidemocráticos de cassar mandatos, suprimir direitos políticos, demitir juízes e professores, prender estudantes, jornalistas e intelectuais em geral, segundo a tática primária de todas as revoluções que julgam domar pela força o poder das convicções e deter a marcha das idéias(...) Quando são demitidos dos seus cargos homens de reputação mundial no plano da educação, como Anísio Teixeira, no plano da sociologia como Josué de Castro, no plano da economia, como Celso Furtado, simplesmente por pensarem de modo diferente da nova ideologia dominante, estamos no plano do terrorismo cultural. Quando se prendem filósofos puramente metafísicos, como um Ubaldo Puppi, não se sabe por que, ou jovens líderes intelectuais, como um Luís Alberto Gomes de Sousa e outros, simplesmente porque se considera que seus métodos de alfabetização são 'subversivos', estamos no plano do terrorismo cultural. (...) Os nossos estudantes, jornalistas, professores, sacerdotes, intelectuais, filósofos, ainda presos entre nós, estão sendo, vítimas desse terrorismo cultural, tanto mais abominável quanto mais disfarçado. E tão profundamente antibrasileiro! Honra à Universidade do Chile que convidou alguns para ali ensinarem! (...) Até hoje nunca tive medo do comunismo no Brasil. Agora começo a ter (LIMA, 1964, p.231-232).

Em outro artigo, do mês de maio de 1964, Alceu Amoroso Lima denunciava a censura, classificada por ele de "caça às feiticeiras" e macartismo. Dizia ele, a esse respeito:

Pois nada de mais perigoso do que uma mística que se converte em mito, como acontece sempre que se confunde o sagrado com o profano e se coloca o primeiro a serviço do segundo. (...)



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

Disso estamos ameaçados, se confundirmos cristianismo com direitismo, como está acontecendo, e se macularem a solução incruenta de mais esta crise de nossa História, com a atmosfera de 'caça às feiticeiras', de 'macartismo', de reacionarismo que se vem desenvolvendo nesta fase imediatamente pós-revolucionária.(...) Estou vendo a hora em que se mandará imprimir um 'santinho', como nunca vi até hoje', com a cena da expulsão dos vendilhões do templo, para justificar a 'caça' aos 'comunistas'!(...) Também já se tenta aplicar o atestado de ideologia, o famoso *thought control*, muito mais abominável ainda que o *birth control*. E já começa a censura, ao menos aduaneira. Recebi, há dias, o último volume de Maritain, 'aberto pela censura' na Alfândega. É a volta do regime colonial, quando havia um dominicano (os dominicanos de hoje, graça a Deus, estão muito mais próximos de Santo Tomás, que de Torquemada) nas Alfândegas, encarregado de impedir a entrada de livros e revistas (como o *Mercuriel* por exemplo) com as 'idéias francesas', que aliás iriam favorecer a Inconfidência Mineira e a Independência...(...) O Ato Institucional, o tripúdio sobre os vencidos, a cassação de mandatos, a perseguição ideológica, o restabelecimento disfarçado da censura, o fanatismo religioso, tudo isso *não* está na linha, nem do nosso passado, nem da política construtiva e positiva, autenticamente brasileira, democrática e cristã de que necessitamos. Deus ao alto, não à Direita ou à Esquerda, dilacerado e confundido com nossas paixões efêmeras e pessoais.... (LIMA, 1964, p.235-236).

Os trechos a seguir, formados por artigos publicados nos jornais "*Brasil em Marcha*" e "*Folha de São Paulo*", são exemplos das posições de Alceu Amo-

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

roso Lima em relação aos mais diversos assuntos sobre a ditadura brasileira e o ambiente ditatorial. Estão reunidos no livro “Violência ou não?”, de 1969.

Em artigo publicado em outubro de 1965 no Jornal “*Brasil em Marcha*”, intitulado “À Brasileira ou Não?”, Alceu Amoroso Lima condena o regime instalado no Brasil por meio do golpe de Estado em 1964, cuja crítica vem nos termos seguintes:

Se fui contrário à Revolução de 30, como fui contrário à de 64, é que bem sabia que nas revoluções, como nas refeições, é comendo que vem o apetite. E o apetite dos instintos desencadeados é difícil de aplacar. (...) Enquanto o povo, nas eleições livres, proclama abertamente que quer voltar ao regime do voto, do respeito às urnas, das liberdades garantidas, da justiça regular, da imprensa livre, da terminação da fase voraz do Golpe de 64 – o que vemos é uma minoria extremista clamar por mais autoritarismo, mais violência, mais arrocho às liberdades individuais, mais humilhações, mais punições. Em suma, por um regime fascista (LIMA, 1969, p.135).

Em artigo do dia 24 de junho de 1966, publicado no jornal *Folha de São Paulo*, Alceu Amoroso Lima novamente reivindica a redemocratização urgente do Brasil:

É preciso desfazer quase tudo o que foi feito. E começar pela reconciliação dos brasileiros. Pela anistia. Pela extinção dos IPMs. Pela convocação de uma Constituinte. Pelas eleições diretas. Pela restituição da independência dos poderes públicos, pela justiça comum, pela recomposição partidária, pela liberdade sindical. Em suma, por tudo que permita a democratização da política e garanta o êxito de uma finança antiinflacionária e in-



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

centivadora da produção. Estou falando das três estrelas, bem sei. Mas, como o nosso destino – dizia Santo Tomás de Aquino e não apenas os horóscopos baratos – está escrito nos astros, é possível que os céus nos ouçam, de tanto apelarmos para eles.... (LIMA, 1969, p.149-150).

Em outro artigo publicado no mesmo jornal e datado de janeiro de 1967, sob o título de “Novo Ano”, Alceu Amoroso Lima deixa novamente clara sua posição sobre o regime de exceção brasileiro:

E daí ao estado em que nos encontramos, com o Poder Militar por toda a parte assumindo as tarefas do Poder Civil e arrastando este à Política do autoritarismo, da tecnocracia, do reacionarismo e da ‘Guerra revolucionária ou contra-revolucionária’, que reduz o mundo moderno, e o Brasil com ele, a um campo de concentração disfarçado com cartazes de democracia.... (LIMA, 1969, p.137).

Em artigo de 25 de fevereiro de 1968, intitulado “O Direito à Revolução” e publicado na *Folha de São Paulo*, Alceu Amoroso Lima, embora se declarasse contra a violência, entendia que se não houvesse uma redução das condições de pobreza no mundo, as revoluções se tornariam inevitáveis e quase que necessárias:

Sou pessoalmente contra a violência. E acredito piamente que os meios não-violentos são capazes de fazer, melhor e até mesmo mais depressa, o que os meios violentos não conseguiram fazer. Mas para isso, é indispensável que, ‘com urgência’ e ‘em profundidade’, se corrijam as condições sociais em que vivem 2/3 das populações da América Latina, da África e da Ásia. Nessas condições, as revoluções violentas serão inevitáveis...



(...) A mocidade de hoje, em sua esmagadora maioria, está legitimamente seduzida pela tentação da violência. As massas igualmente, embora em silêncio. E no caso, o silêncio é ainda mais eloqüente que o clamor dos moços.(...) Haverá tempo? Ou teremos de oscilar entre o militarismo dos neofascistas e o romantismo heróico mas ineficaz das 'guerrilhas'? (LIMA, 1969, p.171-172).

Enfim, no trecho do artigo publicado na *Folha de São Paulo* de 29 de setembro de 1968, intitulado "A Violência Bifronte", Alceu Amoroso Lima fala da violência desordenada e da violência instituída, referindo-se imediatamente ao contexto brasileiro:

A primeira se apresenta como tumulto, agitação, desordem de ruas, guerrilhas das montanhas ou golpes militares e se socorre de armas brancas ou de fogo, com ou sem derramamento de sangue. É a violência patente, sensível, normalmente sangrenta... a violência aparente e visível que choca e gera novas violências imediatas do mesmo padrão. (...) Mais grave porém do que essa violência instintiva ou a violência guerrilheira já institucionalizada, é a violência disfarçada, legalizada, invisível, constante, que tritura os pobres, os fracos, os descarnados pelo próprio jogo das instituições injustas. Essa forma de violência é que acaba provocando as grandes revoluções universais e totais, como foram a Revolução Francesa, a Revolução Russa e a Revolução Chinesa (LIMA, 1969, p.174).

Alceu Amoroso Lima compreendia a conjuntura histórica do momento como fruto também da falta da unidade social, mas não de uma unidade que fosse confundida com uniformidade. Pelo contrário, para ele deveria haver uma unidade em torno de princípios que levassem ao pluralismo – essa mesma



unidade daria as condições para a efetivação do pluralismo social (PESSINATTI, 1979, p.85). Esta lógica se mostra em sua obra “Revolução suicida”, a qual constitui-se de artigos publicados no *Jornal do Brasil* no período de 1973 a 1977, cujo trecho abaixo expressa com clareza:

Quanto mais confundimos unidade com uniformidade, mais concorreremos para a degradação social. A unidade só é fecunda e racional quando pluralista. Como toda igualdade só é verdadeira quando proporcionada às variações da realidade individual e grupal. É a inclinação internacional moderna a confundir unidade com uniformidade que provoca essas tendências centrífugas. Os vários tipos atuais de totalitarismo são exemplos frisantes, à direita, à esquerda e até mesmo ao centro (LIMA, 1977, p.119).

Como exemplo de suas posições, podemos observar ainda que Alceu Amoroso Lima aplicava, de forma prática, suas críticas ao regime ditatorial, apontando sua ilegalidade, a fragilidade da liberdade e a insegurança em que se vivia no país.

É o que se nota de sua leitura detalhada da obra de Michel Foucault, em 1976, “*Surveiller et punir. Naissance de la prison*” (ed.Gallimard, 1975), tomada como referência por Amoroso Lima para criticar o Estado brasileiro como um “estado panóptico”. Estado que é denunciado por ele como tendo por essência a vigilância, a violência e a punição, por meio de um “aparelho repressivo” que condenava à revelia do estado de Direito, promovia a tortura, desaparecia com as pessoas e levava-as ao “suicídio”. Estado ditatorial que expressava sua vigilância policial, entre outras coisas, por meio de uma filosofia de Segurança Nacional configurada na ideia de um inimigo, externo ou interno, com potencial ameaçador à nação: para Amoroso Lima, na “natureza” deste Estado policial estava os elementos discricionários como a tortura, o cerceamento do direito

de defesa, o fim da liberdade de imprensa, o fim do habeas-corpus, a perseguição e o terror, concretizado por meio do AI-5:

Em suma, o aparelho *coator* ou policial, que em Direito é apenas um *instrumento*, subordinado à lei em sua aplicação, passou a ser um *elemento essencial* de sua natureza, a que a lei normal é subordinada, como no caso do nosso famoso AI-5. Esse é o regime do Estado, de tipo secundário, policial ou ‘panóptico’, mas que não confessa o seu verdadeiro nome. (...) Prevenir, para reduzir ao mínimo o dever de punir, deveria ser o lema de todo Estado de Direito. Não adianta prender, torturar, fazer sumir, cassar, ‘suicidar’ detentos. (...) Em suma, o Estado *panóptico*, que tudo quer ver, conduz necessariamente à cegueira dos cidadãos (LIMA, 1977, p.92-94).

Críticas do mesmo teor são observadas na crônica “Os frutos da uniformidade”, de 30 de abril de 1976, publicada também no *Jornal do Brasil*:

No regime vigente, entre recalcados e impotentes, é o que domina a maioria silenciosa da população. Contanto que não adira... As revoluções que se eternizam, em sua falsa legalidade, são germes desse sentimento de revolta íntima, cujas conseqüências, para a sanidade política e mental de todo o povo, não é preciso ser psicanalista para avaliar. Vivemos aqui em constante insegurança, no uso precário de uma pseudo-democracia, sujeita continuamente ao cutelo de um AI-5, sob pretexto de uma conspiração latente contra a Segurança Nacional. A palavra liberdade continua a ser suspeita e ridicularizada, tanto pelos revolucionários como pelos reacionários, confundidos entre si (LIMA, 1977, p.119).



Sua crítica fica cada vez mais sistemática e densa com o passar dos anos sob ditadura, o que se observa novamente nas passagens abaixo de “**Revolução suicida**: testemunho do tempo presente”, no artigo “L’État C’est Moi”, de 22 de abril de 1977. Neste texto, por ocasião do 13º aniversário do Golpe, Alceu Amoroso Lima reafirma suas críticas e alerta para o retrocesso do Brasil em relação a países de inclinação democrática, o que se observa no relato de sua conversa com San Tiago Dantas:

Voltam-me uma vez mais à memória as palavras que San Tiago Dantas em disse por telefone, no dia 1o de Abril de 1964, as últimas que ouvi desse grande amigo, de que ‘teríamos 20 anos de fascismo pela frente’. Se essas palavras tiverem sido proféticas, só temos sete anos de pastoreio neofascista pela frente. Como não conto chegar aos 90, só posso me congratular com os meus descendentes e sobreviventes. (...) Estamos, desde o novo 1o de abril e do Ato Complementar 102, cada vez mais alinhados ao Chile, à Argentina, ao Uruguai, ao Paraguai e à Bolívia. E cada vez mais afastados da França, da Inglaterra, da Alemanha, da Itália, dos Estados Unidos, do sofrido Portugal, da Espanha de hoje, nossos companheiros de democracia representativa. E cada vez mais distantes, já se vê, desses regimes comunistas, socialistas ou socializantes (ou mesmo democráticos, como o exemplo recente da Índia), que na Ásia, na Europa Oriental, na África ou em Cuba, pretendem representar o século XXI. Estamos, pois, em pleno retrocesso (LIMA, 1977, p.232-233).

Muito provavelmente a posição de Alceu Amoroso Lima a esse respeito era notória na sociedade brasileira, principalmente nas grandes capitais, momento em que sua voz atua como um anseio pela liberdade democrática. Isso é o que diz Otto Maria Carpeaux, textualmente:

Tristão de Athayde é hoje, como se costuma dizer, 'uma bandeira'. Seus artigos de jornal são lidos no país inteiro por um público que se pode avaliar em milhões de leitores. Por sua voz fala o anseio urgente do povo brasileiro de restabelecer – ou, melhor, de estabelecer a liberdade democrática dos seus cidadãos, dos seus partidos políticos, dos seus sindicatos de trabalhadores urbanos e rurais, da sua Igreja e da sua cultura. Por sua voz reivindica-se o direito do povo brasileiro de eleger livremente e diretamente seus governantes e seus legisladores, assim como convém a uma nação constituída em República. Pela voz de Tristão de Athayde exige-se o direito de todos os cidadãos brasileiros a um padrão de vida digno de criaturas humanas e exige-se a humildade de autoridades que existem para servir-nos em vez de dominar-nos conforme seu arbítrio e desmandos. Trata-se de implantar nesta terra o reino da Paz e da Justiça (CARPEAUX, 1978, p.43).

Da mesma forma, Afrânio Coutinho relembra a influência que sua geração recebera de Alceu Amoroso Lima. Dizia ele:

Todos podemos testemunhar a ansiedade com que aguardávamos, em todos os recantos do País, os seus artigos, os seus ensaios, que líamos sofregamente, bebendo com avidez as suas idéias e ensinamentos, muitos de nós ainda poderão mostrar as pastas que guardam os recortes lidos e anotados, assinalados os pontos principais. (...) Também... será difícil apontar influência intelectual maior do que a sua, no Brasil, influência que não é apenas literária, mas cultural, espiritual, envolvendo todo o País. É que, com a conversão, a crítica literária pura fora substituída aos poucos por uma atividade intelectual ampla, abrangendo



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

todos os setores do conhecimento, pois essa poderosa inteligência não conhece segredos no domínio do espírito. Sua obra vastíssima, produto de intensa energia mental e grande capacidade de trabalho, mostra que não houve problema que não foi objeto de sua indagação ou esclarecimento à luz da doutrina que esposara. (...) ...um mestre grave, que encarava a atividade intelectual como coisa séria, que compromete todo o ser e não apenas as suas superficialidades epidérmicas, aleatórias (COUTINHO, 1980, p.13-15).

## Correspondências com o cárcere: interfaces

Os artigos lançados por Alceu Amoroso Lima, de crítica ao regime no pós-1964, teriam ressonância mesmo dentro das delegacias e presídios pelo país todo, sobretudo entre os presos políticos no Rio de Janeiro e em São Paulo, mas também entre exilados. Alguns dos quais, de renome no meio jornalístico, político e religioso, no período em questão, enviariam, por meio de cartas a Alceu, suas denúncias sobre as condições desumanas dentro da prisão, relatando as humilhações, torturas físicas e morais a que estavam sujeitos. Cartas que, em algumas ocasiões, eram enviadas a Dom Helder Câmara para que ele as entregasse a Alceu Amoroso Lima.

Há, por exemplo, entre as cartas enviadas a Alceu Amoroso Lima, a de Maria Benigna Arraes de Alencar, mãe de Miguel Arraes de Alencar, agradecendo-o por ter escrito um artigo condenando sua prisão ocorrida em 1º de Abril de 1965.

Sendo eu uma das pessoas mais atingidas pela chamada revolução, pois meu filho Miguel Arraes de Alencar se encontra preso desde o dia 1o de Abril sem culpa formada, como é de conhecimento de todo o país, eu não podia deixar de agradecer o que tem escrito em artigos a seu favor e de muitos que sofrem por

este Brasil agora. (...) Portando, dr.Alceu sensibilizada agradeço-lhe e a todos os seus colegas que tiveram a coragem de levantar a voz pedindo justiça para quem injustamente está privado do maior dom que Deus concedeu ao homem: a liberdade.<sup>9</sup>

Do jornalista Hermano Alves (do Correio da Manhã), Alceu Amoroso Lima recebe uma carta em 20 de janeiro de 1969, onde esse lhe relata que estava asilado na Embaixada do México (no Rio de Janeiro), à espera de salvo-conduto, em razão de seus artigos terem sido julgados “tendentes à guerra subversiva” e ele, por sua vez, acusado pela Justiça Militar e pela Procuradoria Geral da Justiça Militar, correndo o risco de ficar quinze anos na prisão militar. Por esta razão, Hermano Alves informa a Alceu Amoroso Lima que houvera conversado com Marcito (Márcio Moreira Alves) e discutido qual o melhor caminho a seguir: permanecer no Brasil em termos legais, posição descartada pelo processo; ingressar no Partido Comunista Brasileiro, coisa que não desejava; e o terceiro e último, o exílio, pelo qual optou. Dentro deste quadro apresentado, Hermano Alves demonstra a Alceu Amoroso Lima que tem larga experiência em jornais e revistas e que está à procura de trabalho nos Estados Unidos ou na Europa; mais ainda, pede-lhe conselhos e sugestões e lhe informa que sua mulher, Maria do Carmo, irá procurá-lo. Finaliza a carta agradecendo-o e fazendo um apelo: “Não sou um economista de destaque, como Celso Furtado, nem um professor universitário, como Fernando Henrique, nem tampouco um político de grande repercussão, como Carlos Lacerda. Não sei fiar nem tecer – a não ser tramas muito modestas. Mas os lírios do campo também não sabiam, nem Salomão, com toda sua glória...”<sup>10</sup>

9 ALENCAR, Maria Benigna Arraes de. Carta a Alceu Amoroso Lima, 05/02/1965. CAALL, Petrópolis-RJ.

10 ALVES, Hermano. Carta a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 20/01/1969. CAALL, Petrópolis-RJ.



Presídio Tiradentes, cela 7, SP.Fev.22/70. Assim se inicia a carta de um intelectual que permaneceria no cárcere da ditadura no Brasil por mais de quatro anos: Frei Betto. Há uma série de cartas que Frei Betto enviou a Alceu Amoroso Lima, mas a título de exemplo cito apenas alguns trechos, a começar por este de fevereiro de 1970. Na referida carta, Frei Betto diz que na prisão a santidade é um dom divino que não pertence aos cristãos. Muito pelo contrário, diz ele, no cárcere onde estava “muitos sem fé” estavam dispostos “a se sacrificarem pela justiça”, de modo que a santidade era “muito mais comum e anônima” do que se supunha. Na sequência, Frei Betto relata o que seria a tônica de muitos presos políticos, e o caso deles, religiosos, nos presídios e delegacias do regime ditatorial. Dá especial atenção ao tratamento que padres católicos, junto a outros leigos, sofriam, sobretudo com torturas físicas e psicológicas, além de terem que assinar documentos forjados pelas instâncias policiais. Frei Betto relata ainda a humilhação que tiveram que passar, principalmente enquanto religiosos:

Sofremos o diabo: ‘pau-de-arara’, choques elétricos, socos, pontapés, além de vexames morais como o de ver um delegado trajando paramentos, de metralhadora em punho, ridicularizando a Igreja. A polícia aproveitou para levantar um verdadeiro processo de Igreja através de nós. Queria saber quem é quem na Igreja do Brasil, donde vem o dinheiro da CNBB, quem são os amantes de D.Helder, etc.<sup>11</sup>

Frei Betto procura informar Alceu Amoroso Lima sobre a situação desumanizadora da prisão, as torturas e tudo mais, com o fim de que ele levasse isso a público. Isso se observa com clareza exemplar quando Frei Betto se refere pela primeira vez ao fato de Frei Tito ter sido enviado ao Hospital Militar após torturado (já pela segunda vez) na Operação Bandeirantes. Segundo Frei Betto, a tortura a Frei Tito se dera nesta ocasião “das 9 da manhã ao meio-dia e das

---

11 BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 22/02/1970. CAALL, Petrópolis-RJ.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

3 da tarde à meia-noite”. Por isso Frei Betto pedia a Alceu Amoroso Lima que divulgasse o fato, pois era necessário que a população soubesse quem eram os responsáveis. Frei Betto recomenda ainda, no *pos scriptum* do dia 24, no rodapé da carta: “não é bom que se saiba que lhe escrevi. Posso voltar a ser torturado por isso”. Na verdade a carta de Frei Betto tem data de 22 de fevereiro de 1970, mas só foi enviada a Alceu após o dia 24, pois consta em seu final um *pos scriptum* do dia 24. Nele se relata, a tempo, essa nova tortura pela qual passara Frei Tito, dessa vez ele cortando realmente os pulsos, coisa que lhe havia sido atribuída pelos militares, uma semana antes do dia 22, portanto, em torno do dia 15 de fevereiro, em tortura na mesma Operação Bandeirantes. A respeito do caso do dia 15, Frei Betto dá um testemunho importante. Diz ele:

Só para ilustrar a situação em que vivemos: há pouco mais de uma semana frei Tito de Alencar Lima foi levado para novos interrogatórios na “Operação Bandeirantes” (Polícia do Exército). Ontem soubemos que ele foi novamente torturado no ‘pau-de-arara’ com choques elétricos e que havia ‘tentado suicídio’ cortando os pulsos. Levado ao Hospital Militar recebeu transfusões de sangue e já está fora de perigo. Levaram-no de volta à prisão do Exército. (...) Não deixarão que frei Tito receba qualquer visita enquanto não desaparecerem as marcas da tortura. É o costume. Nós que conhecemos bem a ele e à polícia do Exército, sabemos que frei Tito jamais seria capaz de um gesto desesperado. É jovem, tem grande força física e moral. Certamente tentaram ‘suicidá-lo’, como já ocorreu a outros e então bateram-lhe de arrancar sangue.<sup>12</sup>

---

12 BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 22/02/1970. CAALL, Petrópolis-RJ.



Ainda na mesma carta a Alceu Amoroso Lima, Frei Betto alerta-o para a gravidade da situação na prisão, onde eles estavam como presos políticos sofrendo punições religiosas, como no caso de três estudantes dominicanos que haviam sido impedidos de renovarem os seus votos religiosos, exigidos pela Igreja, em razão de o juiz considerar que a profissão religiosa era uma “promoção aos dominicanos”<sup>13</sup>, portanto, ofensiva ao Estado brasileiro.

Na carta de Marco Antônio Tavares Coelho (do Presídio do Hipódromo, em São Paulo) enviada a Alceu Amoroso Lima, o autor agradece-o por ter publicado artigo no *Jornal do Brasil*, em 29 de maio de 1975, contra a exploração política em torno das supostas confissões que ele houvera feito a respeito de ligações com o Partido Comunista Brasileiro. Diz ainda o autor da carta que só tomou conhecimento do artigo de Alceu Amoroso Lima, muito tempo depois, em razão de ter permanecido por quatro meses “sofrendo torturas físicas e morais”, incomunicável às voltas com encaminhamentos para o DOI. Mas o autor argumenta que seu objetivo maior na carta não é o de relatar as torturas físicas e morais que houvera passado nos quartéis do “Iº, IIº e IIIº Exército”, mas, sim, trazer à tona o testemunho de que ainda estavam torturando presos políticos, na esperança de que Alceu pudesse levar isso a público. O relato de Marco Antônio Tavares Coelho a Alceu Amoroso Lima dá-se nos termos a seguir e expressa o que ocorria com os muitos presos políticos em outros locais do país:

Havendo estado no DOI de São Paulo (quartel da rua Tutóia), entre os dias 22 a 28 de maio, para uma acareação com Renato de Oliveira Mota, este transmitiu-me que, durante oito dias,

---

13 BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 22/02/1970. CAALL, Petrópolis-RJ. Importante ressaltar que há outras cartas de Frei Betto para Alceu Amoroso Lima, que datam especificamente do período posterior a 1976 quando ele foi viver em Vitória, no Espírito Santo. Segundo o relato de Frei Betto, essa atitude se constituía numa perseguição à Igreja e então diz os nomes dos dominicanos que “deveriam renovar os votos no dia 11 de fevereiro”, nomeadamente “os freis Tito de Alencar Lima, Roberto Romano e Yves do Amaral Cresbanjum”.

sofreu todas as formas de sevícia de que se tem notícia. Seus algozes só interromperam as torturas (para que não morresse e assim possa novamente apanhar) face a uma insuficiência cardíaca que surgiu e por ter se perfurado uma úlcera duodenal. Osvaldo Pacheco, líder operário e ex-constituente de 1946, torturado durante três meses, em São Paulo, encontra-se no limite da insanidade mental, pois chegaram ao ponto de exigir-lhe que acionasse ‘máquinas de choque elétrico’ em sua mulher e num filho de 16 anos. No jornalista Renato Guimarães Cupertino ... houve dias que recebeu ‘choques’ durante 12 horas seguidas. Poderei reafirmar em juízo tudo que lhe transmito. E falo dos sobreviventes, pois dificilmente se conhecerá os detalhes do quase certo assassinato, neste ano, de alguns dirigentes comunistas, como Elson Costa, João Massena Mello, Luiz Inácio Maranhão Filho e José Romam. O mesmo vale para diversos outros opositoristas do regime, ‘desaparecidos’ nos últimos meses.<sup>14</sup>

Da cidade do Rio de Janeiro, Alceu Amoroso Lima recebeu também uma carta de Branca Moreira Alves e Maria Helena Moreira Alves, na qual ambas lhe agradeciam e à sua esposa, Dona Maria Teresa, pela solidariedade a elas prestada em respeito à saúde de Branca de Mello Franco Alves, mãe de ambas, a qual havia sofrido grave acidente de automóvel. Mas o agradecimento a Alceu Amoroso Lima se dava em razão dele ter auxiliado na não publicação do acidente, já que a família de Márcio Moreira Alves (há quase dez anos no exílio naquele momento) não queria que ele soubesse do ocorrido, dado que isso lhe encareceria o peso do exílio. As irmãs anexam à carta a Alceu um texto e pedem a ele para fazer o que “achar mais conveniente para o momento” que atravessavam. Nesse texto, ambas relatam o ocorrido com sua mãe e o sofrimento

---

14 COELHO, Marco Antônio Tavares. Carta a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 06/06/1975. CAALL, Petrópolis-RJ.



da família, sobretudo pela ausência do Marcito, com o qual mantiveram apenas contatos telefônicos. Encerram o texto fazendo um “apelo a todos os brasileiros” para que se unissem “na luta por uma anistia e pela redemocratização” do Brasil, para que outras famílias não passassem o que estavam passando, com uma mãe em vias de morrer sem poder estar ao lado do seu filho, exilado em Portugal.<sup>15</sup> Um ano e alguns meses depois, com a anistia, Branca escreveria outra carta a Alceu Amoroso Lima informando-lhe que Marcito retornaria ao Brasil no “sábado 15/09, voo 763 Varig, às 6:40”. Convidava Alceu para ir ao almoço no Hotel Ambassador, onde Marcito ficaria hospedado por alguns dias.<sup>16</sup>

No ano de 1976, próximo do *processo de abertura*, Alceu Amoroso Lima recebeu cartas que denunciavam uma situação ainda degradante de muitos prisioneiros políticos, como se pode observar no trecho abaixo da Carta de José Milton Almeida (militante do PC do B):

Daqui, encarcerados e privados da liberdade, estamos de olhos abertos e atentos ao desenrolar das coisas ai fora. E o que mais salta à vista, e nos sensibiliza profundamente, é que surgem homens, os mais diversos, falando no entanto a mesma linguagem, se bem que por caminhos nem sempre idênticos. Esta linguagem é a democracia, da liberdade e do respeito pelos direitos humanos, em nosso país. (...) E esperamos que o ano novo de 77 seja um repetir desta significação, de modo a que os homens do mundo inteiro construam uma Paz efetiva, fundada na Justiça e no amor. (...) Estes são os votos que lhe apresento, desejando-lhe uma longa vida, devotada ao que há de mais nobre, como

---

15 ALVES, Branca Moreira e ALVES, Maria Helena Moreira. Carta a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 02/05/1978. CAALL, Petrópolis-RJ.

16 ALVES, Branca Moreira. Carta a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 11/09/1979. CAALL, Petrópolis-RJ.

pensador, jornalista e escritor. Um abraço com admiração, do José Milton Almeida. Presídio de Justiça Militar Federal de SP (Presídio Político).<sup>17</sup>

Frei Betto, grande interlocutor de Amoroso Lima, releva em carta escrita em Vitória em fins de 1976, que o clima na sociedade ainda é de medo, insegurança e proximidade constante da morte:

Para o sr. as coisas começaram relativamente tarde, já na fase adulta, e se prolongam nessa juventude permanente. Para mim o engajamento e a militância cristã começaram cedo demais, aos 13 anos, e aos 15 eu já era dirigente da União dos Estudantes de BH – e aos 30 eu trazia a sensação de ter vivido 300, sem porém conhecer o cansaço e o desânimo. Agora não sei quanto durará para mim o futuro cronológico. Confesso-lhe que hoje desfruto de certa familiaridade com a morte...Talvez isso seja reflexo dos anos em que vivi intimamente com ela, venda-a ceifar vidas precoces da forma brutal da tortura.(...) Abraço-o no Senhor que agoniza nas dores de nossa gente<sup>18</sup>.

Noutra carta de 1976, Frei Betto agradece Alceu Amoroso Lima pela elaboração do prefácio do seu livro, de cartas, que sairia publicado pela editora Civilização Brasileira. Entre algumas observações que Betto faz, destacamos um relato seu sobre a greve de fome que fez juntamente com outros presos, o qual é bastante revelador da tragicidade da condição a qual estavam submetidos:

17 ALMEIDA, José Milton. Carta a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 31/12/1976. CAALL, Petrópolis-RJ.

18 BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, Vitória, 26/10/1976. CAALL, Petrópolis-RJ.



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

Talvez a expressão “alma por fora do corpo” dê uma idéia de um distanciamento entre a alma e o corpo. A sensação foi exatamente esta, na medida em que consigo descrevê-la: empiricamente sentimos nosso espírito dentro do corpo. Oito dias em completo jejum, só bebendo água, o instinto de sobrevivência provocou uma fortíssima reação em meu organismo, que reagiria à ameaça de morte, e em minha razão, que buscava pretextos para justificar um recuo. Durante 4 dias estive mergulhado na mais profunda noite. Até que consegui dar o salto, no 12º dia, aceitando morrer por aquela causa. A partir daí senti que a relação corpo espírito se invertia: agora era o espírito que envolvia o corpo. Experimentei então uma lucidez, uma clarividência, como se todas as coisas estivessem luminosamente transparentes. Senti que, se morresse, não seria eu a morrer: apenas a minha totalidade humana se desprenderia daquele corpo que definhava num leito de prisão – e eu estaria livre de todos os limites que nos separavam na eternidade. Foi um prenúncio de ressurreição. Os companheiros não-cristãos, segundo me contam, sentiram algo semelhante.<sup>19</sup>

Observa-se que Frei Betto é realmente um dos interlocutores mais frequentes de Amoroso Lima acerca dos problemas brasileiros do período em estudo, em especial aqueles relacionados com a desigualdade social, à falta de democracia e à falta de liberdade. Cabe registrar que as discussões sobre o desenvolvimento da Igreja Católica, no período pós-1964, são também pontos privilegiados dessas preocupações de ambos, como se observa, por exemplo, na carta de maio de 1977, em que Betto solicita apoio de Amoroso Lima na crítica à perseguição sofrida por bispos católicos na região do Araguaia:

---

19 BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, Vitória, 29/10/1976. CAALL, Petrópolis-RJ.

O sr.deve ter lido nos jornais da semana passada a notícia de que o bispo de Conceição do Araguaia, D.Estevão Cardoso de Avelar, foi enquadrado no artigo 39 da Lei de Segurança Nacional. Na minha opinião, este fato é muito mais grave do que toda a polêmica levantada pela atitude policialesca de D.Signaud – e, no entanto, não mereceu destaque. Trata-se de fato inédito em nossa história: um bispo enquadrado num artigo que prevê, como pena máxima, a morte por fuzilamento!Gostaria muito que o sr.pudesse escrever algo a este respeito. D.Estevão – que foi meu mestre (padre-mestre), quando estudante em S.Paulo – é um homem profundamente evangélico, de saúde frágil, que participa diretamente da paixão de seu povo. D.Elano foi indiciado como testemunha. Os dois foram interrogados durante 3 dias.<sup>20</sup>

Enfim, as posições de Alceu Amoroso Lima sobre a Igreja Católica, ou melhor, sobre “as igrejas” católicas, são as de uma crítica interna no sentido de que a mesma caminhasse rumo a um pensamento mais progressista e de enfrentamento à ditadura, estando mais alinhada aos ensinamentos da Teologia da Libertação, esta citada como referência de leitura, como se nota na carta de 05 de dezembro de 1978 (sem identificação de destinatário):

Cada dia mais sou partidário da Teologia da Libertação, hoje tão combatida por todos os reacionários e tradicionalistas. Leia os livros do frei Leonardo Boff e de frei Carlos Mesters. São esses, no momento o que posso recomendar-lhe. Penso que são os que mais de perto estão com o problema das desigualdades sociais em dia. Recomendo-lhe também os livros, que provavel-

---

20 BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, Vitória, 13/10/1977. CAALL, Petrópolis-RJ.



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

mente já leu do frei Betto. Sua experiência é a que mais de perto nos leva a viver o catolicismo em sua fraternidade constante e mais atual como nunca. Não lhe falo dos livros de Casaldágua porque provavelmente já o tem. Com tudo isso não fique desanimado, pois eles nos apresentam um ideal que não é fácil de viver como nós temos de o fazer em pleno mundo.<sup>21</sup>

## Considerações finais

Assim, o engajamento de Alceu Amoroso Lima, nesse período, se dá por meio dos seus posicionamentos, dos escritos em jornais e revistas, nos seus livros, na correspondência trocada e na militância combativa em defesa de liberdade e da democracia.

A correspondência de Alceu Amoroso Lima - com presos políticos, seus familiares, religiosos, jornalistas, políticos, intelectuais etc - é vastíssima e ainda pouco explorada pelos estudos acadêmicos, estando em sua maioria dispersa em arquivos privados e no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, no bairro Mosela, em Petrópolis-RJ.

Portanto, o intelectual Alceu Amoroso Lima ocupou papel relevante no cenário brasileiro do pós-1964, por ser portador de um discurso de autoridade intelectual respeitado nos mais diversos meios, o que lhe rendia condições de criticar o regime ditatorial, condená-lo, denunciar as prisões de estudantes, intelectuais, religiosos, políticos, jornalistas, sindicalistas, entre outros, sem ser preso ou executado por este mesmo regime discricionário. O *capital cultural e simbólico* de Alceu Amoroso Lima fora construído por sua trajetória como pensador e como articulador de um círculo de relações intelectuais e políticas, no Brasil e no exterior, nos mais diversos meios, literário, educacional, político

---

21 LIMA, ALCEU AMOROSO. Carta sem identificação de destinatário. Petrópolis, 05/12/1978. CAALL, Petrópolis-RJ.

e, sobretudo, junto tanto à cúpula da Igreja Católica quanto ao laicato, durante cerca de seis décadas do século XX.

Assim, este intelectual *engagé* teve forte presença nos embates com o regime militar, seja por suas críticas expressas em artigos de jornais como *Folha de São Paulo*, *O Jornal* e *Jornal do Brasil*, seja por meio de obras do mesmo teor e em defesa da liberdade e da democracia ou por meio da troca de correspondências com presos políticos do regime e da crítica às suas prisões.

Dessa forma, o estudo dos escritos e das correspondências do intelectual Alceu Amoroso Lima no período pós-1964 contribui para pensarmos, mais do que a posição de um intelectual engajado, também as consequências e a importância das suas ações como reveladoras de uma vasta rede de sociabilidade e das aspirações de muitas vozes silenciadas.

## Referências

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. Sobre a teoria da ação. 3. ed. Campinas: Papirus, 2001.

CARPEAUX, Otto Maria. *Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

COSTA, Marcelo Timotheo da – *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. Tese de Doutorado - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2002.

COUTINHO, Afrânio. *Tristão de Athayde, o crítico*. Rio de Janeiro: AGIR, 1980.

LAFETÁ, João Luiz. *1930: a crítica e o modernismo*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

PESSINATTI, Nivaldo Luiz. *Alceu Amoroso Lima*. Pressupostos filosóficos antropológicos. Roma, 1979, 138 fl. Exercitação (Licença em Filosofia) – Facoltà di Filosofia de Roma – Università Pontificia Salesiana, 1979.



REIS, Vera Lúcia dos. *O perfeito escriba*: política e letras em Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Annablume, 1998.

RODRIGUES, Cândido M. *A Ordem* – uma revista de intelectuais católicos, 1934-1945. Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.

RODRIGUES, Cândido M. *Alceu Amoroso Lima*: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica, 1928-1946. Assis, 2006, 318fl. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista – UNESP – Assis, 2006.

SIRINELLI, Jean François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.p. 231-269.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: AGIR, 1985.

WINOCK, Michel. *O Século dos Intelectuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

## Fontes

ALENCAR, Maria Benigna Arraes de. Carta a Alceu Amoroso Lima, 05/02/1965. CAALL, Petrópolis-RJ.

ALMEIDA, José Milton. Carta a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 31/12/1976. CAALL, Petrópolis-RJ.

ALVES, Branca Moreira e ALVES, Maria Helena Moreira. Carta a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 02/05/1978. CAALL, Petrópolis-RJ.

ALVES, Branca Moreira. Carta a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 11/09/1979. CAALL, Petrópolis-RJ.

ALVES, Hermano. Carta a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 20/01/1969. CAALL, Petrópolis-RJ.

BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 22/02/1970. CAALL, Petrópolis-RJ.

BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, Vitória, 26/10/1976. CAALL, Petrópolis-RJ.

| Intelectuais e militância católica no Brasil |

BETTO, Frei. Carta a Alceu Amoroso Lima, Vitória, 13/10/1977. CAALL, Petrópolis-RJ.

COELHO, Marco Antônio Tavares. Carta a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 06/06/1975. CAALL, Petrópolis-RJ.

LIMA, Alceu A. *Cartas do Pai*. De Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa. 2.ed. rev. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2004.

LIMA, Alceu A. *Revolução suicida*: testemunho do tempo presente. Rio de Janeiro: Editora Brasília, 1977.

LIMA, Alceu A. *Revolução, reação ou reforma*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1964.

LIMA, Alceu A. *Violência ou não?* Petrópolis: Vozes, 1969.

LIMA, ALCEU AMOROSO. Carta sem identificação de destinatário. Petrópolis, 05/12/1978. CAALL, Petrópolis-RJ.



# CRISTÃO, FRANCISCANO E TEÓLOGO: Uma análise da trajetória de Leonardo Boff<sup>1</sup>

BRUNO MARQUES SILVA<sup>2</sup> |

## Leonardo Boff e a Teologia da Libertação

“Que é um teólogo? É um ser quase impossível”<sup>3</sup>. Com essas palavras, aos 70 anos de idade, o teólogo brasileiro Leonardo Boff concluía, recentemente, um balanço feito sobre sua trajetória. Boff tem um significado fundamental para a teologia latino-americana e mundial. Esteve presente no início da reflexão que procurou articular o discurso indignado frente à miséria com o discurso da fé cristã, gênese da chamada Teologia da Libertação, tendo colaborado para formular uma interpretação original do catolicismo a partir das realidades latino-americanas. Teólogo poliglota, é autor e coautor de mais de 60 livros, nas áreas de teologia, filosofia, antropologia e mística. Tem sido, ao longo dos

---

1 O capítulo resume questões centrais da minha dissertação de mestrado intitulada *Fé, razão e conflito: a trajetória intelectual de Leonardo Boff* defendida no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, no ano de 2007.

2 Professor do Colégio Pedro II. Doutorando em História, Política e Bens Culturais, do (CPDOC) - Fundação Getúlio Vargas.

3 “Releitura da vida à moda de um cego pelos 70 anos de vida”. Site oficial de Leonardo Boff. In <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>. Acessado em 2 de junho de 2012.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

últimos anos, agraciado com vários prêmios no Brasil e no exterior, graças à sua luta em favor dos marginalizados e dos direitos humanos.<sup>4</sup> Creio que, ao analisar a caminhada desse intelectual e militante, seja possível reconstituir o percurso de uma significativa corrente de pensamento e ação político-social próprios da Igreja Católica brasileira e latino-americana.

A chamada Teologia da Libertação foi um conjunto de escritos, produzidos na década de 1970, em um contexto de transformações experimentadas pela Igreja Católica na América Latina. Surgiu como teoria por meio do trabalho de teólogos progressistas que sentiam a necessidade de refletir sobre o processo de conscientização e organização política nascida da prática dos movimentos religiosos de leigos, das intervenções pastorais de base popular e das comunidades eclesiais de base, as CEBs. Segundo o próprio Boff, a Teologia da Libertação foi “ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis” (LÖWY, 2000, p.56). Esse corpo de textos foi, contudo, a expressão de um vasto movimento social – o “cristianismo da libertação” – muito antes das novas obras de teologia.

Vivendo atualmente no município de Petrópolis, no Rio de Janeiro, Leonardo Boff compartilha a vida com a educadora Márcia Maria Monteiro de Miranda. Tornou-se, assim, pai por afinidade de seis filhos.<sup>5</sup> Ex-frade franciscano, foi padre da Igreja Católica, deixando posteriormente o ministério, em 1992. Para ele, tal evento foi uma imposição: pressionado pelo Vaticano por conta de suas posições progressistas, rompeu oficialmente com a hierarquia católica. Boff colocava fim, naquele momento, a vinte anos de batalha pública por seu direito a um pensamento teológico livre das amarras doutrinárias da Igreja. Mantendo-se fiel às suas convicções, declarou-se então fora do alcance da estrutura formal eclesiástica. Continuou na Igreja, como teólogo: acompa-

---

4 Em dezembro de 2001, Leonardo Boff foi agraciado em Estocolmo com o prêmio Nobel Alternativo por sua atuação em favor dos excluídos e pelos direitos humanos. Citado in idem. Acessado em 8 de janeiro de 2006.

5 Idem.





nhando comunidades, assessorando grupos de base e produzindo textos. Participa frequentemente de debates e entrevistas em diversos canais de TV e rádio no Brasil e em vários países sobre assuntos relacionados à religião e sociedade, relações internacionais, o futuro do socialismo e sobre questões ligadas à justiça social, à espiritualidade e à ecologia.

O rompimento de Boff com o esquema socialmente prescrito de seu ofício afetou sua obra.<sup>6</sup> Os temas de seus livros, aulas e palestras começaram gradualmente a se alargar. Atualmente, Boff está envolvido na busca de novos paradigmas para sua militância cristã, por meio da articulação da mística e espiritualidade, e da perspectiva ecológica. O teólogo define-se como um intelectual de pensamento ecumênico – de matriz católica –, mas que inclui outras experiências espirituais. Diante do fenômeno da globalização capitalista, Boff passou a refletir sobre a possibilidade de uma “consciência planetária” nascida no desenrolar desse processo. Em sua obra *Ecologia, mundialização e espiritualidade* (BOFF, 1993) ampliou as reflexões sobre a Teologia da Libertação, articulando os “oprimidos” e a “terra oprimida”, assinalando uma origem comum entre o sofrimento humano e drama ambiental. Para Boff:

Se a teologia da libertação quer ser integral como sempre quis, deve incluir a libertação da natureza e da Terra. Deve ouvir e articular os dois gritos, dos pobres e da Terra. Deve ser uma ecoteologia da libertação integral. Se não mudarmos de paradigma de produção, de consumo, de relações com a natureza e com os demais seres humanos, não superaremos a crise atual que, eventualmente, nos poderá levar ao colapso da espécie humana.<sup>7</sup>

---

6 Tal reflexão leva em consideração a análise de Norbert Elias (1995:28) acerca da trajetória artística de Mozart.

7 “A vida aos 70 anos: um sonho matinal”. In site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

Leonardo Boff continua sendo lido, comentado, requisitado, mas não ainda detidamente estudado. Nessa perspectiva, pretendo realizar uma análise que contribua para os estudos de certa esquerda católica brasileira, da chamada Teologia da Libertação, destacando a importância da contribuição política e intelectual desse teólogo.

### **Formação intelectual e militância política: encruzilhadas e recomeços**

Já houve quem pregasse o “fim das ideologias”, quem falasse em morte dos intelectuais, mas ninguém deixou de se interrogar sobre os traços característicos desses personagens. Traços que o senso comum associa ao amor pelas ideias, a linguagem prolixa, a certa dificuldade de viver o cotidiano. Já o pensamento teórico associa o intelectual à disposição crítica, à dedicação pública, ao engajamento político. São tantas as imagens possíveis dos intelectuais que qualquer aspiração em tratá-los como se compusessem um agregado homogêneo estará sempre fadada ao fracasso. Não é por outro motivo que a literatura está repleta de tentativas de entender os intelectuais, de decifrar seus papéis e suas relações com as classes, o Estado e a política (SAID, 2005, p.19). No contexto da renovação da História Política, René Rémond acentuava que o “comportamento político dos intelectuais mereceria por si só um estudo” (SIRINELLI, 2003, p. 231). A história dos intelectuais tornou-se assim um campo histórico autônomo e aberto, situado no diálogo das histórias política, social e cultural.

Os intelectuais são indivíduos com vocação para a arte de representar, seja escrevendo, falando, ensinando. E essa vocação é importante na medida em que é reconhecível publicamente e envolve, ao mesmo tempo, compromisso e risco, ousadia e vulnerabilidade. É na vida pública moderna que podemos ver e compreender mais claramente por que os intelectuais são representativos não apenas de um movimento social, mas também de um estilo de vida bastante peculiar, e de um desempenho social que lhes é único (SAID, 2005, p.28). Dessa maneira, todo intelectual, cujo ofício seja articular e representar ideologias específicas, aspira fazer com que elas penetrem na sociedade. A observa-



ção de itinerários políticos, portanto, deve mapear precisamente os eixos de engajamento dos intelectuais (SIRINELLI, 2003, p.245). Nesse capítulo, entendo Leonardo Boff como um “produtor de bens simbólicos, envolvido direta ou indiretamente na arena política” (GOMES, 1999, p.64).

Embora sejam muitas as definições sobre o intelectual, pouca atenção foi dada às suas características pessoais e à importância dessa intervenção em sua trajetória. Por isso, acredito ser importante também buscar as intersecções entre essas duas dimensões.<sup>8</sup>

Genésio Darci Boff nasceu em Concórdia, Santa Catarina, em 14 de dezembro de 1938. Neto de imigrantes italianos, vindos para o Rio Grande do Sul no final do século XIX, Boff cresceu numa realidade tipicamente rural. Enquanto trabalhava com a mãe Regina, o garoto fazia planos para ser motorista de caminhão.<sup>9</sup> Seu pai, Mansueto, dedicava-se à alfabetização de adultos.<sup>10</sup> Boff, filho de família numerosa, começou seus estudos em casa, com o pai. cursou, posteriormente, a escola primária em Concórdia. Com 11 anos de idade, o garoto partiu de Concórdia na boleia de um caminhão. Mas o destino era o seminário de Luzerna, também em Santa Catarina, onde complementaria a formação primária. Em 1952, ingressou no antigo ciclo ginásial no seminário São Luis de

---

8 Segundo Elias (2005:53-54), é preciso traçar um quadro das pressões sociais que agem sobre o indivíduo. Trata-se da elaboração de um modelo teórico verificável da configuração que uma pessoa – neste caso, um teólogo do século XX – formava em sua interdependência com outras figuras sociais da época. Mas o significado de tal experiência para o desenvolvimento pessoal de Boff – e, portanto para seu desenvolvimento como teólogo – não pode ser percebido de maneira convincente caso se descreva apenas o destino da pessoa individual, sem apresentar também um modelo das estruturas sociais da época, especialmente quando levam a diferenças de poder. Só dentro de tal modelo é que se pode discernir o que uma pessoa como Boff, envolvida por tal sociedade, era capaz de fazer enquanto indivíduo, e o que – não importa sua força ou singularidade – não era capaz de fazer.

9 Seção *Grandes Brasileiros* publicada na Revista *Isto É*. In [www.terra.com.br/istoe/biblioteca/brasileiro/religioa](http://www.terra.com.br/istoe/biblioteca/brasileiro/religioa). Acessado em 9 de janeiro de 2006.

10 Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos* de setembro de 1998, publicada na seção “Grandes Entrevistas” de dezembro de 2000, p. 31.



Tolosa, em Rio Negro, Paraná.<sup>11</sup> Em 1958, completaria o ciclo no seminário Santo Antônio, em Agudos, São Paulo.<sup>12</sup>

Dos onze irmãos de Boff, três optaram pela formação religiosa: Clodovis, Jenura e Lina. A escolha de Boff não encontrou grandes resistências da mãe, mas sim do pai.<sup>13</sup> Entrou no noviciado do Convento São Francisco de Assis, em 1959. Ingressou, então, na Ordem dos Frades Menores Franciscanos. Agora era Leonardo Boff. Trocou de nome ao adotar o hábito franciscano, como manda a tradição.

No período de 1960 a 1961, Leonardo Boff cursou a Faculdade de Filosofia da Província da Imaculada Conceição, em Curitiba. De 1962 a 1965, cursou a Faculdade de Teologia dos Franciscanos de Petrópolis. Entre os anos de 1965 e 1970, realizou estudos em nível de doutorado em Filosofia e Teologia na Universidade Ludwig-Maximilian de Munique, Alemanha. Era, então, um frade sozinho que frequentava a universidade, tinha de pagar os estudos e viver num mundo profundamente secular.<sup>14</sup> Defendeu, após os exames escritos e orais, sua tese, sob o título: *A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo. Tentativa de uma fundamentação estrutural-funcional da eclesiologia*. A tese foi publicada por iniciativa do então cardeal Joseph Ratzinger, hoje papa Bento XVI. No mesmo ano, obteve o título de doutor em Filosofia da Religião, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. A partir dos anos de 1970, iniciou sua trajetória docente em instituições nacionais e internacionais. Em 1993, logo após o seu desligamento do corpo eclesiástico católico, ingressou na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como professor concursado em Filosofia,

---

11 Seção *Grandes Brasileiros* da *Revista Isto É*. Op. cit.

12 Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 31.

13 Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*, n. 6, editora Universa, Universidade Católica de Brasília, 2004, p. 32-33.

14 Paralelamente, de 1968 a 1969, Boff realizou estudos de extensão para pós-graduados nas universidades de Würzburg (Alemanha) e Oxford (Inglaterra), especialmente em Linguística e Antropologia. Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 31-32.



Ética e Ecologia. Leonardo Boff passou a exercer, a partir de meados da década de 1990, a função de professor visitante em várias universidades.<sup>15</sup> Durante sua trajetória profissional, trabalhou como assessor de confederações religiosas no Brasil e América Latina.<sup>16</sup> Em 1980, foi cofundador do Movimento Fé e Política. Entre 1980 e 1993, foi assessor e cofundador do Movimento Nacional dos Direitos Humanos, em Brasília. Exerceu também o cargo de redator de diversos periódicos brasileiros e latino-americanos.<sup>17</sup>

No decorrer do ano de 1970, quando da volta ao Brasil, Leonardo Boff começou a sua ação pastoral, entrando em contato com o marxismo, visto como

fundamental para quem fizer uma opção pelos pobres e contra a sua pobreza. Quem não passou por sua escola, acumula equívocos e termina quase sempre por representar uma visão de sociedade que se opõe aos legítimos interesses e aos direitos dos pobres. Tenho assistido a equívocos lastimáveis em pessoas, carregadas de boa vontade, que nos querem apoiar, mas que ingenuamente, na compreensão da sociedade, não passam de

---

15 Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

16 Foi assessor teológico da Confederação Latino-Americana de Religiosos em Bogotá, de 1970 a 1982; da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – de 1970 a 1983; da CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil – de 1970 a 1990; das Comunidades Eclesiais de Base, em nível nacional, de 1970 a 1993. Idem.

17 Foi redator da *Revista Eclesiástica Brasileira*, de 1971 a 1986, em Petrópolis; da edição brasileira da revista internacional de Teologia *Concilium*, bem como integrou o corpo de redatores do comitê central da revista, em Nijmegen, Holanda, de 1971 a 1993. Entre 1978 a 1980, foi redator da revista latino-americana *Puebla*, editada em Petrópolis e Bogotá, e também da *Revista de Cultura Vozes*, entre 1989 a 1992. Exerceu o cargo de redator dos *Cadernos de Fé e Política*, também editado em Petrópolis, de 1992 a 1993. Foi ainda coordenador dos periódicos: *Religião e Sociedade* (1978-1993), *Tempo e Presença* (1988-1993) ambas no Rio de Janeiro, *America, la patria grande*, no México (1988-1993) e de *America Libre*, em Buenos Aires (1993). Idem.

defensores do capitalismo e do liberalismo, principais inimigos dos oprimidos (BOFF, 1989, p.21).

Depois de tais experiências, Boff parece ter tido cada vez mais a impressão de que não eram apenas os locais pobres que o indignavam, mas que todo o mundo social em que vivia estava, de alguma forma, errado. Achava injusto o tratamento que os marginalizados recebiam e lutava contra a situação à sua maneira. Entre os anos de 1970 e 1986, foi chefe do editorial religioso da *Vozes*, tendo sido responsável pela coleção “Teologia e Libertação”.<sup>18</sup> Nesse contexto, sua obra tomava impulso e suas publicações ganhavam ampla ressonância social.

Leonardo Boff se consolidava, de fato, como um grande intelectual: produzia reflexões criativas sobre diversos temas teológicos, mas quase sempre se referindo a questões urgentes que emergiam das comunidades e de outros grupos com os quais interagia (ANDRADE, 2004,p.54). Contudo, suas reflexões eram alicerçadas teoricamente na espiritualidade de São Francisco de Assis. As influências do teólogo católico Teilhard de Chardin<sup>19</sup> e do cardeal dom Paulo Evaristo Arns também são dignas de nota.<sup>20</sup> Porém, de acordo com seu relato de vida, a grande influência na trajetória de Leonardo Boff parece ter sido dom Hélder Câmara.<sup>21</sup>

Com toda a probabilidade, a diversidade das experiências teóricas e práticas a que Boff foi exposto estimulou sua inclinação à busca de novas sínteses

---

18 Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

19 O jesuíta Chardin (1881-1955) foi um dos teólogos mais influentes do século XX. Constituiu-se uma poderosa escola teológica que se orienta por seus ensinamentos. É denominado o Tomás de Aquino do século passado. A intenção de sua obra foi elaborar uma visão que abarcasse tanto o mundo da ciência quanto o da fé. O princípio dominante da sua espiritualidade reside na valorização da ação, do trabalho, das obras humanas (GUIMARÃES, 1984, p.99-100).

20 Entrevista de Boff a *Revista Memória e Caminhada*. Op. cit., p.33.

21 Entrevista de Leonardo Boff, concedida ao grupo Igreja Nova em 1996. Citado in [www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff\\_entrevista1.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff_entrevista1.html). Acessado em 10 de janeiro de 2006.



entre as várias escolas de seu tempo: o marxismo, a teoria da dependência e o humanismo cristão da chamada “esquerda católica” brasileira. O teólogo começava a difundir proposições que não se limitavam às ciências do sagrado. A sua teologia libertadora interpretava os evangelhos à luz das teorias de esquerda em voga nas décadas de 1960 e 70. Portanto, a tentadora ideia da “vocação religiosa” não foi herdada geneticamente. Quando ainda pequeno, o seu interesse não estava concentrado na religião. A influência da educação do pai, da peculiaridade de sua infância e do ambiente intelectual em que se formou, fez com que Boff elaborasse uma teologia própria e a desenvolvesse durante sua atuação pastoral junto aos marginalizados (ELIAS, 1995, p.76). Tudo faz supor que sua militância política tenha sido resultado da indignação ante a desigualdade social encontrada em suas atividades pastorais, bem como ante a letargia da hierarquia católica. Publicando seus ensaios, ingressava na vida política (SAID, 2005, p.111).

Entretanto, desde 1972, quando foi publicado o livro *Jesus Cristo libertador*, seus textos vinham sendo contestados, tendo sido convocado algumas vezes pelo Vaticano para prestar esclarecimentos. Nessa obra, Boff contribuiu para o início da chamada Teologia da Libertação no Brasil. Cada livro que publicava era objeto de análise, também por parte da ditadura civil-militar brasileira.<sup>22</sup> Segundo o próprio Boff, “tive que me esconder por dez dias porque os órgãos de repressão me buscavam, pois a palavra ‘libertação’ era oficialmente proibida”.<sup>23</sup>

Há toda uma longa história com cartas, idas e vindas, um diálogo extremamente penoso com o Vaticano, mais precisamente com a Congregação para a Doutrina da Fé, ex-Santo Ofício.<sup>24</sup> Mas foi no ano de 1984 que Boff sofreu o

---

22 *Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, do Los Angeles Times, em 2005. In site oficial de Boff.*

23 *Entrevista a João Pombo Barile para o Jornal O Tempo de Belo Horizonte em 2008. In idem.*

24 *Entrevista de Leonardo Boff a Revista Caros Amigos. Op. cit., p. 32.*





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

processo doutrinário da Congregação, graças ao seu livro *Igreja: carisma e poder*, no qual estão reunidos artigos questionando a Igreja Católica e sua estrutura de poder. Em 1985, foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso” e deposto de todas as suas funções editoriais e de magistério no campo religioso.<sup>25</sup> Dada a pressão mundial sobre o Vaticano, a pena foi suspensa em 1986, e ele pôde retomar algumas de suas atividades. Mesmo com restrições, a militância intelectual de Leonardo Boff continuava.

Porém, durante a Eco-92 no Rio de Janeiro, evento que reuniu diversos chefes de Estado para discutir a relação entre desenvolvimento e meio ambiente, chegou mais uma punição. O teólogo deveria novamente entrar em silêncio e deixar a América Latina, escolhendo algum convento nas Filipinas ou na Coreia. A posição de Roma parecia irredutível. Sendo novamente ameaçado, Boff renunciou às suas atividades de padre e se autopromoveu ao estado leigo. Deixava a ordem franciscana.<sup>26</sup> No auge do conflito com o Vaticano, num momento de decisão, foi determinante o teólogo, o intelectual, e não o padre. Aos 54 anos, um novo começo. Leonardo Boff continuou como teólogo da libertação, escritor, professor e conferencista, assessor de movimentos sociais populares, como o Movimento dos Sem Terra e as CEBs, entre outros.

Não se pode deixar de perguntar o que teria acontecido com o seu pensamento religioso plural, caso Boff não tivesse rompido com a hierarquia católica. Não se pode esperar uma resposta definitiva a essa pergunta. Entretanto, é muito provável que se Boff tivesse decidido obedecer à ordem romana e usar a maior parte de sua energia de trabalho do modo que a Igreja desejava, estaria muito mais preso às formas tradicionais de fazer teologia e teria menos liberdade para desenvolver o tema da libertação de forma cada vez mais ampla, que é característica de seus trabalhos mais recentes e do seu reconhecimento mundial.

---

25 Comunicado da Sala de Imprensa do Vaticano sobre as medidas disciplinares, de maio de 1985, publicado In *Roma Locuta*. Documentos sobre o livro *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 145.

26 *Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, Los Angeles Times. Op. cit.*





Leonardo Boff se tornou, assim, um dos principais teólogos da libertação no Brasil (AZZI, 2005, p.67), tanto por seu estilo próprio como pela capacidade de fazer teologia, sendo, provavelmente, o mais lido no Brasil e no mundo (GUIMARÃES, 1984, p.46). Trata-se, dessa forma, do intelectual de maior expressão no campo da “esquerda católica”.<sup>27</sup> Procurando entender o fenômeno social do chamado “cristianismo da libertação” (LÖWY, 2000, p.56), tornou-se porta-voz do movimento. Houve, com sua importante contribuição, a constituição de um pensamento social brasileiro e de uma cultura política cristã identificada com a transformação social radical, no contexto brasileiro das décadas de 1960 e 70.

## **O teólogo e o seu tempo: a esquerda católica brasileira**

A inserção intelectual e militante de Leonardo Boff se situou no contexto da emergência da chamada esquerda católica brasileira, bem como da nova postura adotada pela Igreja a partir do Concílio do Vaticano II (1962-65), a maior reforma em dois mil anos de catolicismo (SERBIN, 2005, p.18). Nesse contexto, confirmou-se o caráter peculiar da Igreja Católica no Brasil em função de dois fatores: mudanças políticas e sociais brasileiras e transformações na Igreja internacional. Foi esse o caso, mesmo em se tratando de uma instituição historicamente resistente e conservadora como a Igreja Católica romana. Assim sendo, acredito que a contextualização da trajetória de Boff, entendido como indivíduo representante do chamado “cristianismo da libertação”, poderá iluminar tais questões.

---

27 “O símbolo mais eloquente dessa tensão à esquerda talvez seja a figura de Leonardo Boff, que, depois de condenado pelo Vaticano no contexto de um combate à Teologia da Libertação, deixou o hábito franciscano. Não foram poucos os padres e leigos que deixaram a instituição eclesial em função do que entenderam ser um retrocesso da Igreja Católica em seu compromisso com os pobres e a justiça social” (VASCONCELOS, 2005, p.89).

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Na segunda metade do século XX, o catolicismo foi ocupando, progressivamente, um novo lugar na sociedade brasileira, bem como mudando o seu perfil. Percebia-se um movimento no quadro religioso no sentido de uma maior aproximação das camadas populares e dos grupos que se empenhavam por transformações sociais. Parcelas significativas da sociedade brasileira comprometeram-se, nesse contexto, com um conjunto de demandas associadas ao sentimento nacionalista e com o programa de reformas econômico-sociais. A militância de alguns membros do catolicismo em diversas áreas da sociedade contribuía para essa mudança. A mediação das relações não se dava somente em nível institucional, como em períodos anteriores, mas na realidade social (DELGADO e PASSOS, 2003, p.98).

Um novo olhar começava a despontar no horizonte do catolicismo. O período foi marcado pela insistência no conhecimento da realidade e maior compromisso social. Sob a influência do pensamento de teólogos europeus como Mounier, Chardin, Lebreton e Maritain, várias formas de atuação se desenvolviam, entre elas, a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC). Era a chamada “esquerda católica” (MAINWARING, 2004). Entretanto, é difícil compreender o desenvolvimento desses movimentos somente em relação à Igreja Católica institucional. A fidelidade eclesial era muito presente nos estágios iniciais, mas à medida que a Igreja se abria, e que os conflitos polarizavam e politizavam a sociedade brasileira, a esquerda católica envolvia-se profundamente na política.

A JUC passou a ter maior envolvimento no movimento universitário e nos grupos de esquerda e foi, em contrapartida, gradualmente afetada por esses movimentos. O documento intitulado “Diretrizes mínimas para o ideal histórico do povo brasileiro”, foi aprovado no congresso dos dez anos da JUC, em 1960, no Rio de Janeiro. Nele se revelava a opção por um “socialismo democrático” e pelo que chamavam de “revolução brasileira” (ARANTES e LIMA, 1984, p.28). O documento utilizava claramente conceitos marxistas e esboçava a necessidade da transformação socialista. Mas essa tarefa não pertenceria à hierarquia católica (LÖWY, 1991, p.82). Os católicos progressistas, apesar de



suas críticas aos grupos leninistas, exerciam influência sobre vários movimentos pela educação e cultura populares. A ênfase em aprender do povo questionava concepções elitistas.<sup>28</sup> Tentando vivenciar sua nova visão de fé, envolviam-se numa política mais ampla, passando a atuar na União Nacional dos Estudantes, competindo com o Partido Comunista Brasileiro. A JUC dava início, então, a uma rápida radicalização que a levou a um contundente conflito com a hierarquia eclesial. No Brasil, o papel do leigo católico começava a se alargar. Padres percebiam que o laicato necessitava de mais autonomia e faziam críticas contundentes ao clericalismo e ao paternalismo católico.

Nessa época, também a visão política da JOC transformava-se num processo acelerado: tornou-se um movimento abertamente anticapitalista. A visão jocista se diferenciava da esquerda marxista e assumia um compromisso com a mudança social radical como elemento da fé cristã. Intensificava-se o contato com novos métodos de análise social, como a teoria da dependência<sup>29</sup>. A metodologia “ver, julgar e agir” – própria da JOC – era incorporada por outros grupos e tornava-se o eixo central da orientação do apostolado leigo. Mais do que ideias, foi se definindo uma nova relação entre a Igreja e o mundo. Foi “a partir da prática desses grupos, e sua teoria, que emergirá a ruptura teológica mais importante da história latino-americana desde o século XV” (DUSSEL, 1999, p.55): a Teologia da Libertação.

---

28 As inovações pedagógicas do Movimento de Educação de Base (MEB) marcaram o desenvolvimento da Igreja brasileira, sendo a primeira grande tentativa de desenvolver práticas transformadoras junto às classes populares. Suas práticas inverteram a tradicional exclusão do povo da tomada de decisão dentro da Igreja. Paulo Freire é um importante exemplo de como indivíduos e movimentos fora da Igreja Católica afetaram-na (MAINWARING, 2004, p.89).

29 Em meados dos anos de 1960, novas proposições teóricas surgiram a fim de explicar a realidade brasileira e latino-americana e indicar novas soluções. O paradigma desenvolvimentista começou a ser criticado. As “teorias da dependência” criticavam o modelo que opunha desenvolvimento e subdesenvolvimento, já que não atentava para diferenças históricas. As relações sociais construídas ao longo de todo o processo histórico seriam tão importantes quanto os influxos do mercado para explicar a situação da América Latina (ARAÚJO, 2000, p.90).



Em algumas áreas rurais surgia, ainda, uma nova experiência em termos de responsabilidade do leigo: uma missa dominical sem padre. Inicialmente concebida por alguns padres progressistas como resposta à sua incapacidade de celebrar a missa todos os domingos nos vastos territórios em que serviam, essas novas experiências eram os primeiros exemplos do que mais tarde viria a ser conhecido como as comunidades eclesiais de base, as CEBs (DUSSEL, 1999, p.70). Criadas por volta de 1963 e em seu pouco tempo de existência, tornaram-se importantes estruturas na história recente da Igreja Católica. Leonardo Boff chegou a afirmar que elas “reinventaram a Igreja”.

Mudanças na sociedade e na política brasileira ajudavam a estimular reformas na Igreja Católica. Movimentos populares conquistavam uma força sem precedentes no Brasil (FERREIRA, 2003). Dessa forma, afetaram muitos líderes da Igreja, tanto por chamarem a atenção para a importância do apoio às reformas sociais, quanto por criarem, no caso dos conservadores, uma conscientização do rápido crescimento das esquerdas. Muitos padres proeminentes tornaram-se críticos do capitalismo liberal e alguns sacerdotes e bispos se interessariam firmemente pelo socialismo. A polarização política da sociedade civil brasileira se fazia sentir no seio da Igreja Católica. Esboçavam-se os primeiros conflitos entre uma teologia de caráter reformista e uma teologia de caráter revolucionário. Porém, tal fenômeno teve uma articulação mais vasta, apresentando ligação com o pensamento e os problemas latino-americanos. O continente, inserido de forma dependente em relação ao capitalismo internacional passava por mudanças profundas (HOBBSBAWM, 1995, p.422). Nesse contexto, a Revolução Cubana também causou um profundo impacto na Igreja Católica em toda a América Latina. Tais eventos criaram a consciência de que a revolução era uma possibilidade.

Os movimentos da esquerda católica no Brasil constituíram um exemplo da mudança vinda de baixo. Jovens católicos de esquerda não reduziram a fé à ação política, nem colocaram Marx à frente de Cristo, mas, de fato, acreditaram que a fé exigia um compromisso de criar um mundo mais justo. Essa esquerda desenvolveu uma nova concepção da missão da Igreja, iniciando reflexões so-



bre a especificidade da fé católica no Terceiro Mundo. Constitui-se, assim, num dos fatores singulares no desenvolvimento da Igreja brasileira, ajudando a explicar por que ela se tornou mais progressista do que as outras Igrejas latino-americanas. Seu papel de precursora da Teologia da Libertação foi importante. Embora fosse pequena em termos numéricos, marginalizada muitas vezes pela hierarquia e reprimida pela ditadura civil-militar brasileira iniciada em 1964, a esquerda católica introduzia novos conceitos de fé.

Porém, é importante comentar alguns limites na importância dessa esquerda católica no que se refere à transformação da Igreja. Mudanças significativas na Igreja Católica, no nível internacional, também marcaram o rumo do catolicismo progressista no Brasil. Essa nova ideia de fé expressava uma renovação do pensamento católico no mundo inteiro, culminando com o Concílio Vaticano II (1962-65), quando o papa João XXIII promoveu reformas importantes. Esse concílio reformulou doutrinas, tentando responder às pressões por inovação provenientes do mundo pós-guerra. O Vaticano aprovou então novidades, tais como padres operários, a missa na língua vernácula e maior atenção aos cristãos leigos. As encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, bem como a convocação do concílio, contribuíram para a renovação do modo de se pensar a Igreja no contexto latino-americano. Desenvolveu-se uma nova concepção da Igreja, comprometida em promover a justiça social.

Após a morte de João XXIII, em 1963, Paulo VI concluiu o Vaticano II em 1965 e, apesar de algumas oscilações, deu continuidade ao processo de renovação da Igreja até sua morte em 1978 (MAINWARING, 2004, p.62). A encíclica *Populorum Progressio* – publicada em 1967 e tachada de “marxismo requentado” pelo *Wall Street Journal* – falava com clareza em “construir um mundo em que todo homem, sem exceção de raça, religião, nacionalidade, possa viver vida plenamente humana, liberta das servidões providas de outros homens e de uma natureza insuficientemente dominada”.<sup>30</sup> Sustentava que as nações

---

30 Encíclica *Populorum Progressio*, n. 47. In [www.cnbb.org.br](http://www.cnbb.org.br). Acessado em 27 de dezembro de 2004.

ricas eram relativamente responsáveis pelos problemas do Terceiro Mundo e fazia crítica contundente ao colonialismo. As imagens tradicionais da Igreja – como instituição – eram desafiadas por uma rápida sucessão de novas imagens: Igreja como povo de Deus, como serva e como símbolo de salvação do mundo (COSTA, PANDOLFI e SERBIN, 2001, p.54). Porém, é relevante destacar que as encíclicas apostólicas progressistas e o Vaticano II incorporaram e legitimaram tendências que já existiam, em vez de criar algo de novo. Mas, dentro de uma instituição hierárquica como a Igreja Católica, a legitimação de cima é de vital importância.

Na América Latina, uma das consequências mais importantes do concílio foi a convocação da II Assembleia Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celem), em Medellín, Colômbia, no ano de 1968. O encontro de bispos de todo o continente redigiu uma declaração exigindo justiça social e condenando o subdesenvolvimento e a violência, assinalando o início da Teologia da Libertação no continente. Segundo Boff, foi na “ebulição latino-americana, depois de assumir a cátedra de teologia em Petrópolis que, junto com outros, elaboramos a teologia da libertação. Que tem um olho na realidade conflitiva, na injustiça, e outra na reflexão crítica, moderna”.<sup>31</sup>

A tentativa de adequar o Vaticano II à América Latina terminou chegando a conclusões que em muito suplantaram as do Concílio. Apesar da inferioridade numérica de bispos progressistas, a Conferência em Medellín aprovou um documento que ostentava posições pastorais ainda mais progressistas. Os documentos finais da Conferência foram utilizados como material de apoio para os católicos progressistas. A reunião em Medellín foi a mola propulsora da Teologia da Libertação.

O ano de 1968 foi de fato um divisor de águas na história da Igreja Católica. Apesar de ainda não formalizada a chamada Teologia da Libertação,

---

31 Entrevista de Leonardo Boff concedida para *A Notícia*, agência do *Jornal de Santa Catarina*. In [www.an.uol.com.br/grande/boff/0gra1.htm](http://www.an.uol.com.br/grande/boff/0gra1.htm). Acessado em 10 de janeiro de 2006.

suas perspectivas ideológicas tiveram grande significância em Medellín. Assim como o Vaticano II, Medellín afetou profundamente o enfoque que muitos católicos tinham de sua fé. O Vaticano II falava de uma Igreja no mundo e a descrevia disposta a suavizar os conflitos. Medellín comprovava que o mundo em que a Igreja latino-americana deveria estar presente encontrava-se em pleno processo revolucionário (GUTIÉRREZ, 1975, p.114-115). Pela primeira vez a Igreja latino-americana conseguia formular uma teologia articulada à realidade de sua ação pastoral; saía do eixo definido pela Igreja europeia e produzia uma crítica a essa mesma concepção.

Passados dez anos da realização da Conferência, o movimento de rejeição à nova teologia não conseguiu adeptos tão facilmente como se esperava. Essa nova mentalidade desencadeou uma práxis capaz de propor alternativas tanto à sua matriz teórica fundamental – o marxismo – quanto ao projeto de construção de outro mundo, amalgamando “a cidade dos homens com a cidade de Deus” (DELGADO e PASSOS, 2003, p.108). Segundo Eric Hobsbawm (1995, p.439): “uma grande novidade, ao mesmo tempo intrigante e perturbadora para os da velha tradição esquerdista, basicamente seculares e anticlericais, foi o surgimento de padres católico-marxistas, que apoiavam, e mesmo participavam e lideravam insurreições”. E conclui que a Teologia da Libertação, “apoiada por uma conferência episcopal na Colômbia, surgira após a Revolução Cubana, e encontrara poderoso apoio intelectual no setor mais inesperado, os jesuítas, e na menos inesperada oposição do Vaticano”.

Nos anos posteriores à Conferência de Medellín foram realizados numerosos encontros para a discussão sobre a Teologia da Libertação. Em novembro de 1969, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez proferiu uma conferência, apresentando a nova teologia, numa perspectiva política de aspiração das classes oprimidas por mudanças sociais. Em março de 1970, realizou-se o primeiro congresso sobre a Teologia da Libertação, em Bogotá. Finalmente, em 1971, Gutiérrez publicou o livro inaugural desta nova reflexão teológico-pastoral: *Teologia da Libertação: perspectivas*. Foi a primeira sistematização das ideias. A obra é considerada o trabalho teológico mais influente da segunda metade do século

XX<sup>32</sup> e foi o sinal da estruturação de uma corrente de opinião, fruto de um contexto histórico específico: a emergência da esquerda católica latino-americana. O sociólogo Michael Löwy (2000, p.8) acrescentou a expressão “cristianismo para a libertação” por considerar tal movimento “mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica”. Em agosto de 1975, foi organizado, no México, o I Encontro de Teólogos da Libertação, significando o ponto alto no caminho aberto em 1968, na Conferência de Medellín. A Teologia da Libertação consolidava-se, assim, como uma resposta teórica às práticas católicas progressistas que vinham se desenvolvendo desde a década de 1960. Paralelamente ao desenrolar dos posicionamentos menos conservadores do Vaticano, as teorias baseadas numa nova Igreja, agora preocupada com os problemas terrenos, foram se consolidando. Nesse momento assistiu-se a uma profusão de publicações visando dar conta das problemáticas latino-americanas, sob a perspectiva religiosa da “libertação”.

### Jesus histórico e utopia libertadora: entre teoria e práxis cristã

Como visto, a década de 1970 significou a consolidação das ideias da Teologia da Libertação na história política recente do Brasil e da América Latina. Apesar de mudanças anteriores, foi somente nesse período que a Igreja Católica brasileira passou a ser mais uma das mais progressistas do mundo e a ter um significativo impacto na política. Lançou documentos incisivos e adquiriu uma importância sem precedentes no catolicismo internacional. As obras de Leonardo Boff simbolizam esse processo. Sua primeira obra sobre o tema da libertação – *Jesus Cristo libertador* – representou a constituição dessa reflexão teológica no Brasil, bem como se inseriu na trajetória aberta por Gustavo Gutiérrez.<sup>33</sup>

32 Citado em “1000 que fizeram o século XX”. *Isto É/ The Times*. São Paulo: editora Três, 1999, p. 117.

33 O peruano Gutiérrez, nascido em 1928, foi ordenado sacerdote em 1959. Estudou nas universidades de Louvain e Lyon e foi licenciado em Psicologia e Teologia. O encontro com



A repressão militar no Brasil pós-1964 aos movimentos sociais e também a certos setores da Igreja Católica aproximou grupos católicos de base e hierarquia.<sup>34</sup> A Igreja perdia sua invulnerabilidade. Mas, enquanto a repressão silenciava outras instituições e movimentos, no caso da Igreja provocava uma mudança interna. Incontáveis atos de repressão levaram a fortes defesas de sua própria autonomia e integridade institucional. Alguns bispos discordavam do tipo de trabalho pastoral que conduzia aos problemas com o Estado autoritário brasileiro, mas resistiam à interferência no trabalho da Igreja. Assim, as tentativas para silenciar os católicos progressistas na verdade fortaleceram a sua posição. Bispos emitiram declarações cada vez mais contundentes na defesa dos direitos humanos e contra a injustiça social. O papa Paulo VI também anunciou sua solidariedade para com a Igreja brasileira, legitimando o clero comprometido com a denúncia dos abusos autoritários.<sup>35</sup>

Nesse contexto, Leonardo Boff ganhou reconhecimento acadêmico por meio do livro *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nos-*

---

a pobreza do bairro de Rimac, em Lima, e a constatação da distância entre a realidade que encontrou e a educação teológica que recebeu quando era aluno na Europa, o inspiraram a escrever *Teologia da Libertação: perspectivas* (1975). Citado em “1000 que fizeram o século XX”. Op. cit., p. 117. Foi o primeiro a falar na igreja dos pobres. Em sua obra, o teólogo não se apoiou no marxismo de nenhum manual soviético, nem dos partidos comunistas latino-americanos. Privilegiou alguns temas como o humanismo, a alienação, a práxis, a utopia e rejeitou outros como a filosofia materialista, a ideologia ateia e a caracterização da religião como “ópio do povo” (GUTIÉRREZ, 1975, p.94).

34 Em março de 1969, tropas assassinaram o padre Antônio Henrique Pereira Neto, um assistente da JOC de 28 anos. Esse foi o primeiro assassinato de um clérigo no Brasil. Apesar dos protestos, seus assassinos não foram a julgamento. Meses após o assassinato, bispos do Nordeste emitiram uma enérgica condenação à tortura (MAINWARING, 2004, p.120). As torturas de muitas pessoas da Igreja e a violação de propriedades eclesiais repercutiu tanto, que Dom Eugênio Salles (então arcebispo de Salvador) e Dom Vicente Scherer (de Porto Alegre) viajaram para o Rio para falar com representantes do governo (SERBIN, 2001).

35 É preciso atenção ao fato de que instituições religiosas nem sempre se tornam mais progressistas caso uma sociedade se torne mais desigual ou repressora. Em outros países latino-americanos, a Igreja Católica vivenciara regimes autoritários repressores e elitistas sem passar por uma mudança semelhante.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

*so tempo*<sup>36</sup>, publicado em 1972 e divulgado mundialmente. Na referida obra, Boff tem a preocupação com a chamada “cristologia”, tema sobre o qual ele concentrou grandes esforços. A motivação para a formulação teórica de uma “cristologia crítica” guarda relação com a tentativa mais ampla dos teólogos da libertação de dissociarem as suas reflexões de outros ramos, ou mesmo de uma subdivisão da teologia oficial. Pretendiam, assim, uma nova maneira de se fazer teologia. Dessa maneira, Boff via a necessidade de sustentar a maioria das suas declarações a partir da figura do “Jesus histórico”. A trajetória terrena de Jesus é vista como fundamental para a base bíblica do movimento da libertação. Para Boff, o Jesus que é apresentado nos evangelhos não corresponde ao que realmente existiu; é o Cristo da fé e da reflexão elaborada posteriormente pela Igreja. A hipótese do teólogo é que, a fim de se conhecer Jesus, é preciso confrontar criticamente os relatos sobre ele, buscando o significado do texto, indo além das interpretações posteriores. Propõe então a volta ao Jesus histórico por meio da cristologia:

essa tendência teológica ressalta em Jesus e em sua mensagem exatamente os elementos de crítica, de contestação e libertação que relidos em nosso contexto cultural ganham especial relevância religiosa e política. À mensagem de Cristo acede uma função crítico-libertadora contra situações repressivas, sejam religiosas sejam políticas. Ele não veio fundar uma nova religião, mas trazer um novo homem” (BOFF, 1976, p.39).

Dessa maneira, os evangelhos são encarados como relatos de fé que falam de um Jesus que participou da condição humana, mas não são totalmente suficientes. Para o teólogo, a interpretação se moveria da experiência para o texto e deste para a experiência. A proposta teórica de Boff se tornaria, assim,

---

36 Para GUIMARÃES (1984, p.78), entre os vários escritos de Boff dedicados a “cristologia”, o mais notável foi, sem dúvida, *Jesus Cristo libertador*.





uma espécie de orientação para o cotidiano das comunidades eclesiais de base, onde os cristãos viam a Bíblia como um espelho para enxergar a sua própria realidade.

Leonardo Boff assinala ainda o esquecimento de que “o Cristo profeta e mestre não se deixava ajustar ao *status quo* e foi exatamente pelos mestres da época combatido, preso e liquidado” (BOFF, 1976, p.25). A partir desses pressupostos, conclui que a Igreja não poderia identificar-se diretamente com Jesus nem com o Reino de Deus. A ela caberia a função de levar à frente a causa libertadora de Cristo, não só no âmbito da conversão pessoal, mas também na esfera pública. Para Boff, “tal compreensão obriga a uma crítica muito séria dentro da própria Igreja e não somente fora dela”. Seria preciso “libertar Jesus da Igreja para que ele novamente possa falar e criar comunidade, que então se chamará com razão de Igreja de Cristo” (BOFF, 1976, p.39-44).

Buscando compreender a mensagem e os objetivos de Jesus, Boff nos apresenta o seu “Cristo libertador”: “Cristo se entende como o Libertador porque prega, presencializa e já está inaugurando o Reino de Deus. Reino de Deus é a revolução e a transfiguração total, global e estrutural desta realidade. Reino de Deus não quer ser um outro mundo, mas o velho mundo transformado em novo” (BOFF, 1976, p.66). O “Reino de Deus” para Boff não seria um território, mas uma nova ordem das coisas: a totalidade do mundo material, espiritual e humano. Para Leonardo Boff, “uma utopia estaria se realizando: a libertação total”.<sup>37</sup>

---

37 BACZKO (1985:344) afirma que em determinadas épocas, as utopias não passam de um fenômeno isolado. Noutras, porém, a criatividade utópica intensifica-se. Para o autor, à medida que o número de textos utópicos aumenta, uma singular afinidade une as utopias às estruturas mentais e às ideias da época. A utopia mantém relações múltiplas e complexas com as ideias filosóficas, os movimentos sociais, as correntes ideológicas e o imaginário coletivo. Acolhe esperanças coletivas, intervindo assim como agente ativo que contribui para a cristalização de sonhos confusos. Para o autor, “as condições de possibilidade da invenção do paradigma utópico são definidas pela emergência de um lugar específico onde o intelectual se instala para reivindicar o seu direito próprio a pensar, imaginar e criticar o social e, designadamente, o político”.

Segundo Boff, a teologia tradicional “reduziu-se a mensagem revolucionária de Cristo à decisão de fé do indivíduo, sem relação com o mundo social e histórico em que está inserido”.<sup>38</sup> Para o teólogo, os jovens de sua época não se filiavam à Igreja por entenderem que o Jesus dos evangelhos teria sido feito prisioneiro da Igreja, de sua interpretação eclesial e da dogmática. Boff diz que Jesus “não se ateu às convenções religiosas. Não respeita a divisão das classes. Fala com todos, busca contato com os marginalizados, os pobres e desprezados”.<sup>39</sup> Não pregando sobre si mesmo, nem muito menos sobre a Igreja, Jesus Cristo, o libertador, teria proposto um novo modo de pensar e de agir.

Analisando esse contexto, Iokoi (1996, p.16) afirma que a relação entre a Teologia da Libertação e os vários movimentos sociais populares produziu paulatinamente uma aproximação entre o discurso religioso e a crítica ao modelo explorador vivenciado pelo capitalismo latino-americano. Desse modo, libertação religiosa e marxismo aproximaram-se, uma “simbiose entre religião e política rumo ao novo”. Góes (1999, p.263), por sua vez, afirma que “esse projeto e esse novo tempo, em que se juntavam a vontade marxista de transformação do mundo e dos homens e a vontade cristã de libertação e salvação do homem, despertaram a ira dos poderosos”. E acrescenta que o ponto de convergência foi a felicidade humana, sua plena realização, seu engajamento, que se manifestarão na práxis. Para ela, “houve um dia em que uns e outros se uniram, na tentativa de tornar possível uma sociedade de iguais, na qual a fé na história e a fé em Deus não se excluíssem” (GÓES, 1999, p.15).

Porém, devemos lembrar que a descoberta do marxismo por Leonardo Boff não foi um processo puramente intelectual. Seu ponto de partida, como vimos, foi o engajamento político, uma realidade da América Latina nas décadas de 1950 e 60. Muitos cristãos escolheram o marxismo porque ele parecia

---

38 BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Op. cit., p. 38.

39 Idem, p. 87.



oferecer a explicação mais sistemática, coerente e global sobre as causas da problemática realidade social latino-americana, e porque ele era considerado por muitos como uma das propostas suficientemente radicais a fim de superá-la.

Dentro dessas perspectivas, seria necessária, para Boff, a elaboração de uma cristologia compatível com a história, com a situação da América Latina e, portanto, com características próprias. A consequência de tal pressuposição é que, sendo a cristologia da libertação concebida a partir de um contexto de opressão, ela requer um compromisso sociopolítico específico para romper com tal situação. Por isso, a cristologia de Boff busca quase sempre um Jesus humano e racional. “Deus não assumiu a humanidade em abstrato. Mas um homem concreto, individualizado e historicamente condicionado, Jesus de Nazaré”.<sup>40</sup> Para o teólogo, o “futuro da Igreja Católica [...] está, inegavelmente, na América Latina. É numa visão mais antropológica, no novo homem que aqui se está elaborando, que podem ser colhidos elementos alimentadores de uma reflexão cristã renovada”.<sup>41</sup> A nova cristologia se preocuparia com a dimensão não apenas pessoal, mas também social. Segundo o teólogo,

há males estruturais que transcendem as pessoas individuais. A Igreja está, quer queira quer não, imiscuída dentro de um contexto que a transcende. Qual será sua função? Deverá ser óleo dentro da maquinaria social ou areia? Por outro lado não poderá criar o seu mundozinho dentro do grande mundo. Ela deve participar criticamente da arrancada global de libertação por que está passando a sociedade sul-americana.<sup>42</sup>

Percebe-se no discurso de Leonardo Boff, base para a elaboração de *Jesus Cristo libertador*, posições teóricas próprias de certa intelectualidade brasileira.

---

40 Idem, p. 215.

41 Idem, p. 57.

42 Idem, p. 59.





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Marcelo Ridenti (2000) traça um panorama das utopias e das lutas dos anos de 1960 e 70 dessa intelectualidade de esquerda, a partir do conceito de “romantismo revolucionário”. Para ele, artistas e intelectuais socialmente comprometidos foram parte de uma cultura política radical dos chamados “anos rebeldes”. Era central o problema da identidade nacional brasileira. Buscava-se suas raízes e a ruptura com o subdesenvolvimento. O “romantismo revolucionário” dessa intelectualidade não era uma simples volta ao passado, mas também modernizador. Ele buscava no passado elementos para a construção da utopia do futuro que valorizava, acima de tudo, a vontade de transformação, a ação dos seres humanos para mudar a história, num processo de construção do *homem novo*. Falar do povo, pelo povo, dar a palavra ao próprio povo, as variantes e debates eram muitos, mas o centro continuava sendo a busca das raízes do autêntico homem do povo cuja identidade nacional seria completa no processo da revolução brasileira. O socialismo seria o horizonte. Tais perspectivas estavam presentes também no cristianismo da libertação, movimento do qual o teólogo Leonardo Boff foi um dos representantes intelectuais mais destacados.

Em *Jesus Cristo libertador*, nota-se, claramente, o uso de algumas categorias da análise marxista. Contudo, não é possível afirmar que Boff utiliza o marxismo como um ponto de referência determinante: seu propósito é o diálogo e a apropriação do mesmo. Enquanto outros teólogos como Gustavo Gutiérrez utilizavam no plano filosófico os recursos que o marxismo lhes oferecia, Boff procurou no próprio universo religioso os elementos de sua crítica. Ele reelaborou o sentido de liberdade, tanto do marxismo, como do cristianismo, e buscou construir uma noção de evolução total, do ser com a existência, com a história e com a vida. Na obra em questão, Boff sinaliza que uma “cristologia da libertação” dependeria dessa análise social, que abordaria a realidade a ser mudada. O teólogo procura meditar sobre a vida de Jesus, mais do que especular sobre sua condição divina. Para Boff, o encontro com Jesus poderia acontecer, então, sem a mediação das escrituras cristãs. A interpretação dos textos bíblicos estaria no envolvimento social e político em favor dos oprimidos. Falar tendo Jesus como um ponto de partida não significaria conversão e submissão





a sua autoridade; antes, significaria falar a partir de um compromisso com a libertação social. A fé, na teologia de Boff, não é sustentada somente pelos evangelhos, mas pela práxis social. Nesse compromisso cristão, a Teologia da Libertação se vê fortalecida e validada. Segundo o teólogo:

Por não poucos Cristo é considerado e seguido como um contestador e um libertador, um reformador e um revolucionário. Ele é a *favor* do amor, da justiça, da reconciliação, da esperança e da total realização do sentido da existência humana em Deus. Ser cristão é ser nova criatura. Enquanto Cristo prega e promete essa boa-nova para o homem ele anuncia uma autêntica revolução. Mas é só neste preciso sentido que poder ser chamado de revolucionário e não no sentido emocional e ideológico de revolucionário como o violento ou o rebelde frente à estruturação político-social. Talvez a palavra mais adequada seria de Libertador da consciência oprimida pelo pecado e por toda sorte de alienações e Libertador da triste condição humana nas suas relações para com o mundo, para com o outro e para com Deus.<sup>43</sup>

Enfim, a análise da obra *Jesus Cristo libertador* de Boff nos permite recuperar de modo crítico a transformação das práticas católicas no contexto histórico da década de 1970, no Brasil e, de modo mais amplo, na América Latina. A análise de sua teologia nos possibilita também reconstruir a relação dialética entre a busca do novo e a velha prática religiosa.

## Igreja e poder: entre fé e conflito

Em 1979, com a realização da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Celam) em Puebla, no México, o catolicismo progressista na

---

43 Idem, p. 259-260.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

América Latina se consolidava. À época, a manchete da revista *Veja* afirmava: “Às vésperas do último Natal dos anos 70, a fé parece não caber mais nas igrejas e ressurgir onde menos se espera, da política à ciência”. O editorial dizia que “até o secretário geral do Partido Comunista Brasileiro, Luis Carlos Prestes, se esquece de que Deus é o ‘ópio do povo’ – e nos informa que a Igreja Católica é uma grande ‘aliada’ do comunismo”.<sup>44</sup>

Os grandes temas da Teologia da Libertação foram amplamente abordados no III Celam. O compromisso resultante, resumido pela célebre fórmula da “opção preferencial pelos pobres”, foi suficientemente amplo para que cada corrente católica pudesse interpretá-la à sua maneira (LÖWY, 1991:44). A Teologia da Libertação parecia encontrar em Puebla um novo impulso. Os irmãos Boff deixam claro que:

Ante a marginalidade e empobrecimento das grandes maiorias latino-americanas, a Igreja continental [...] tomada de senso humanístico de compaixão, fez uma solene opção preferencial pelos pobres, despontada em Medellín (1968) e ratificada em Puebla (1979). Os bispos reconheceram ‘a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação’.<sup>45</sup>

As disputas no interior da Igreja Católica em torno das mensagens episcopais se fortaleciam acompanhando o entusiasmo cada vez mais revolucionário dos partidários da “libertação”. Em Puebla não seria diferente e, agora, com a presença e a influência de um ator importante para a instituição católica: o papa João Paulo II.

44 In *Revista Veja*. Edição de 19 de dezembro de 1979.

45 BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 76.





| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

Antes mesmo de desembarcar no México, onde abriria a III Conferência Episcopal, o papa deixou claro que não estava vindo de Roma apenas para presidir cerimônias e desfilar em carros abertos. Ele veio para mostrar aos pastores do rebanho de 300 milhões de católicos latino-americanos que tem algumas ideias bem definidas sobre como deve agir a Igreja do continente – e fez sentir sua mão forte, desde logo, sobre a mais delicada das questões da Celam. ‘A Teologia da Libertação é uma teoria falsa’, disse ele aos jornalistas. ‘Se se começa a politizar a teologia, já não é mais teologia. Trata-se de uma doutrina social, um tipo de teologia, mas não de doutrina religiosa.’<sup>46</sup>

O Sumo Pontífice rejeitava a utilização do marxismo na elaboração de uma síntese teológica. Com João Paulo II, intensificou-se a reação contra a Teologia da Libertação, acusando-a de comunizante. No dizer de dom Waldyr Calheiros: “os acusadores da Teologia da Libertação não entendiam a leitura que fazíamos da análise marxista” (COSTA, PANDOLFI e SERBIN, 2001:172). Assim, por ocasião da conferência de Puebla, confirmava-se a postura conservadora do Vaticano, iniciada anos antes: a Conferência do Episcopado Latino-americano, organizadora do encontro, assim como em Medellín (1968), interditou aos teólogos da libertação a sua participação direta. Entretanto, eles estiveram presentes na cidade de Puebla e, por intermédio de certos bispos, exerceram influência sobre os debates. A postura restauradora da Cúria Romana se fez sentir no Brasil. Até porque a Teologia da Libertação atingiu o seu auge no que se refere ao grande número de publicações – principalmente de Boff –, bem como com a conquista da declaração da “opção preferencial pelos pobres” e, ainda, com a afirmação, no Brasil, das comunidades eclesiais de base.

---

46 In *Revista Veja*. Edição de 19 de dezembro de 1979.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Nesse momento, a redemocratização brasileira levava a certo estreitamento do papel político da Igreja Católica. Com o conseqüente abrandamento da repressão e com a possibilidade de novos canais de participação política na sociedade civil, certos setores da Igreja, principalmente os conservadores, tentaram reenquadrar a instituição num âmbito estritamente religioso e apolítico. Assim como o golpe civil-militar de 1964 provocou mudanças eclesiais, a abertura política possibilitou também transformações na Igreja – apesar de ela própria ter sido uma importante contribuinte nesse processo. Especialmente após 1978, com o fortalecimento dos partidos de oposição e com os esforços da Ordem dos Advogados do Brasil e da Associação Brasileira de Imprensa, a Igreja passou a ter um menor envolvimento na defesa das liberdades civis e políticas.

Tal perspectiva foi facilitada pela postura conservadora expressa pelo papado de João Paulo II. Roma adotou a noção de libertação, mas desmobilizou seus aspectos políticos, lhe dando um sentido mais espiritual, enfocando a libertação do pecado. Argumentavam que os “liberacionistas” haviam reduzido a fé à política, “transformaram a Igreja numa organização política e ameaçavam a unidade da Igreja”.<sup>47</sup> Líderes institucionais acham que as mudanças – especialmente na América Latina – já tinham ido longe demais. Os movimentos radicais que a hierarquia católica percebia como sendo um magistério paralelo foram sendo constantemente minados.

Em termos burocráticos, o Vaticano deu por encerrada a polêmica com a Teologia da Libertação ao escrever, em 1984, um documento em que a condenava e outro em 1986 em que procurava resgatar alguns elementos positivos dela. Tomou medidas diretas contra os religiosos mais progressistas, excluindo-

---

47 “Numa carta descoberta acidentalmente pela imprensa, endereçada ao arcebispo de Aracaju, López Trujillo insistia que os conservadores tinham que preparar uma plataforma ideológica antes de chegar a Puebla e exortava: ‘preparem seus bombardeios, aprontem um pouco de seu veneno delicioso. Que seus golpes acertem os alvos’”. Citado in MAINWARING, 2004:217.





do-os de suas ordens religiosas ou fazendo-os optar pela ruptura, como no caso de Leonardo Boff.<sup>48</sup> O objetivo de Roma era a “normalização” da Igreja latino-americana: as nomeações de bispos e cardeais conservadores visavam mudar a correlação de forças no seio do episcopado e chegar, na conferência dos bispos latino-americanos de São Domingos, em outubro de 1992, a uma verdadeira reviravolta, que colocaria fim ao processo desencadeado pelas conferências de Medellín e Puebla.

A motivação de Leonardo Boff em escrever *Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante* guarda íntima relação com esse complexo contexto histórico. Publicada em 1981, a obra foi responsável pelo processo doutrinário e pelo consequente rompimento do frei franciscano com a hierarquia católica. Segundo Boff, “o que estava por trás era o sentido político da questão – fui vítima de um processo mais amplo que o Vaticano montou contra a CNBB”. Graças, possivelmente, ao envolvimento de bispos brasileiros na luta pela redemocratização brasileira.<sup>49</sup>

O livro em questão se estruturou a partir de uma coletânea de estudos sobre a realidade histórica do poder na Igreja Católica. Seguramente, a obra em questão representou o ápice das propostas da chamada Teologia da Libertação, tendo em vista o fato de reunir escritos de Boff desde a formulação de sua tese doutoral.

Para Boff, a Igreja Católica encontrava-se “centrada em si mesma e não articulada com o mundo” e, portanto, “indiferente à trama da história”.<sup>50</sup> Tal

---

48 É forçoso salientar que procuro ver o rompimento de Leonardo Boff com a hierarquia católica como uma complexa escolha individual. Distanciando-me de generalizações ou mesmo de qualquer juízo de valor, reconheço e ressalto que a vigilância ideológica, os silenciamentos e as punições também foram impostas por parte da Cúria Romana a outros teólogos que, entretanto, optaram por não abandonar o corpo eclesial.

49 Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 33.

50 BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 21.

postura, principalmente na América Latina, guardaria relação com modelos herdados do passado em que se cultivavam a tradição, a exatidão das fórmulas ortodoxas oficiais. Leonardo Boff coloca então o problema central de seu livro: a estrutura da Igreja Católica, com seus mecanismos de poder, promove violações aos direitos humanos. De acordo com o teólogo, a causa dos abusos de autoridade não diz respeito às deficiências humanas dos membros do corpo hierárquico. O problema situar-se-ia num nível mais profundo: a lógica e o funcionamento estrutural da Igreja-instituição. Uma das explicações seria então a estrutura de poder na Igreja. Em termos de decisão, o eixo circularia em torno do papa, do bispo e do presbítero, excluindo o leigo e o religioso. Essa estrutura católica autoritária seria devedora de representações de poder que possuíam séculos de existência: a experiência com o poder romano e com a estrutura feudal. A Igreja teria incorporado costumes, títulos, expressões e símbolos de poder. Quaisquer vozes dissonantes ao discurso oficial ortodoxo seriam punidas até mais severamente do que crimes morais ocorridos dentro da própria Igreja Católica.

A Igreja Católica se relacionaria com os poderes estabelecidos, mas não com os movimentos populares emergentes, sendo a referência à autoridade, especialmente ao papa, sempre presente. Segundo Boff, “o poder religioso não é entendido como uma forma de leitura de toda a realidade, mas uma região delimitada da realidade, cuja competência cabe à hierarquia”.<sup>51</sup> A Igreja, não detendo mais os meios políticos para exercer a violência contra os acusados de heresia, como em outros momentos, preservaria, ao menos, sua mentalidade essencial. A hierarquia católica se consideraria como a principal e exclusiva portadora da revelação de Deus ao mundo, com a missão de proclamá-la, defendê-la e mantê-la sempre intacta. Possuiria um complexo de verdades absolutas, discursos infalíveis articulados a uma doutrina absoluta, livre de qualquer dúvida.

---

51 Idem, p. 22.



A análise teórica de Boff leva em consideração que a Igreja-instituição tenderia a substituir o próprio Jesus Cristo, ou a entender-se igual a ele. O catolicismo privilegiaria assim os dogmas e a lei canônica que exigiriam especialistas que, por sua vez, possuiriam a “gestão do sagrado”. Às representações religiosas do catolicismo popular, se opunham então as verdades oficiais do catolicismo ortodoxo.

O teólogo tem o mérito de identificar uma rede complexa que passa pela produção e apropriação do capital simbólico garantidor do *status quo*. Boff procura entender como todo esse conjunto de pessoas e instrumentalidades do universo católico podem ser agregados e articulados sob diferentes tipos de poder. Apesar de ainda fazer parte da hierarquia religiosa e se declarar um homem fiel ao cristianismo e à sua unidade, as críticas do teólogo revelam certa falta de compromisso com estrutura formal católica, seu engajamento na luta dos movimentos populares e sua vinculação ao paradigma da “opção preferencial pelos pobres”. Dentro de tal opção, que, segundo ele, sempre foi uma tradição da Igreja e que remonta às fontes evangélicas do cristianismo, Leonardo Boff quer se situar em continuidade.

Após percorrer a tessitura da análise de *Igreja: carisma e poder* sobre a problemática do poder na Igreja Católica, chega-se às alternativas propostas do autor. Segundo Boff, todo poder “para ser legítimo e salvaguardar sua função precisa conhecer os seus limites. Caso contrário cai na tentação de todo poder, que é a absolutização. Esta significa pura e simples opressão sobre os demais”.<sup>52</sup> Dessa maneira, no que concerne ao pensamento religioso, teria sido, sem dúvida, uma ironia que as “boas novas” das Escrituras, a promessa da “vida eterna”, tivessem por fim resultado não em um aumento da alegria, mas antes o medo sobre a terra. O livro deixa claro que o teólogo também pensava os problemas políticos de sua época. A partir dessa obra, Boff desenvolve uma posição específica na ordem do saber teológico. Sua linguagem subversiva abria, assim, a

---

52 BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 235.

possibilidade de mudar o mundo social. Reside aí a importância intelectual de Leonardo Boff e da obra *Igreja, carisma e poder* para o movimento do cristianismo da libertação.

## Considerações finais

Neste artigo, demonstrei como a trajetória do teólogo brasileiro Leonardo Boff se enriqueceu com vivências de natureza tal que, combinadas, criaram um campo favorável a decisões e ações que tiveram efeitos sobre a sociedade brasileira. Nesse percurso, algumas de suas intervenções sociais influenciaram o rumo do processo histórico brasileiro: seu discurso teológico progressista amparado em pressupostos marxistas, produzindo, em parte, uma cultura política identificada como “cristianismo da libertação”; sua formulação teórica, base para as CEBs e outros movimentos sociais da Igreja Católica brasileira; sua presença intelectual na resistência da sociedade civil ao regime militar brasileiro, mais precisamente na luta pelos direitos humanos; e, por fim, seu enfrentamento ideológico com o autoritarismo da hierarquia da Santa Sé romana, que se traduziu num embate com o Estado autoritário brasileiro.

A Teologia da Libertação no Brasil – mesmo questionada, confrontada e até perseguida – se manteve influente em função de uma nova identidade religiosa sedimentada a partir de condições econômicas, políticas e sociais que possibilitaram a identificação do cristianismo brasileiro com a ideia de libertação social. Apesar da ofensiva conservadora, a Igreja brasileira estimulou inovações que tiveram, ainda, impacto significativo na política brasileira.

Muitos observadores não hesitam em decretar o fim da Teologia da Libertação. Antes de tudo, é preciso verificar que, como grupo de pensadores engajados, ela ainda se mantém. Nenhum dos grandes teólogos latino-americanos – ao contrário de alguns dirigentes da esquerda leiga, desorientados com o fim da União Soviética – renegou suas convicções, ou sua opção pela luta emancipadora dos pobres. Não se incorporaram à restauração romana e muito menos às propostas neoliberais. Provavelmente, o cristão, franciscano e teólogo



brasileiro Leonardo Boff, um dos principais perseguidos, preferiu deixar a Igreja Católica, para reconquistar sua liberdade de expressão e prosseguir sua luta em melhores condições.

Assim sendo, acredito que a trajetória de Leonardo Boff questiona a memorialística simplificadora que associa catolicismo ao conservadorismo e nos permite entender as mudanças por que passava a Igreja Católica enquanto instituição. A transformação da Igreja, especialmente em países como o Brasil, coloca em questão a crença de que a religião institucionalizada seria uma força conservadora que serviria de suporte para a dominação das elites. O catolicismo inspirou muitos a trabalhar para mudanças sociais radicais na América Latina. Boff fez parte, como sujeito histórico, dessa atmosfera política. A meu ver, tratou-se de um indivíduo que pensou o seu grupo, interpretou a sociedade em que vivia e procurou atuar politicamente para interferir e alterar essa mesma ordem social.

Dessa maneira, analisando as principais obras e a militância política de Boff, podemos encontrar valores cristãos ressignificados. Católicos progressistas, como ele, trouxeram à vanguarda revolucionária marxista uma sensibilidade moral, uma experiência, um cuidado no trabalho popular de base, e uma exigência utópica que acabaram por enriquecê-la. A Teologia da Libertação, portanto, apresentou uma rejeição metodológica radical a todos os modos, ditos tradicionais, de fazer teologia. Procurou fazer com que o cristão e a Igreja descobrissem a presença do pecado na injustiça social e na violência institucionalizada, sendo a contribuição mais significativa na história da Igreja latino-americana.

## Referências

ANDRADE, William César de. *E a Igreja se fez povo – eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986 (Resenha). In Revista Memória e Caminhada, n. 6, editora Universa da Universidade Católica de Brasília, 2004, p.54.

ARANTES, Aldo e LIMA, Haroldo. *História da Ação Popular, da JUC ao PC do B*. São Paulo: Alfa-ômega, 1984.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada* – as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

AZZI, Riolando. “Ordens e congregações na formação social brasileira”. In *A Igreja Católica no Brasil* – fé e transformações. Revista História Viva, n. 2, São Paulo: Duetto, 2005.

BACZKO, Bronislaw. “Utopia”. In *Enciclopédia Einaudi*. Anthropos-Homem, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.

COSTA, Célia Maria Leite, PANDOLFI, Dulce Chaves e SERBIN, Kenneth (orgs.). *O bispo de Volta Redonda*: memórias de Dom Waldyr Calheiros. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. “Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil republicano*. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. V. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação*: um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

ELIAS, Norbert. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

FERREIRA, Jorge. “O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil republicano*. O tempo da experiência democrática – da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. V. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GÓES, Maria Conceição Pinto de. *A aposta de Luiz Ignácio Maranhão Filho*: cristãos e comunistas na construção da utopia. Rio de Janeiro: Revan/UFRJ, 1999.

GOMES, Angela de Castro. “Essa gente do Rio... os intelectuais cariocas e o modernismo”. In *Estudos Históricos*, n. 11. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

GUIMARÃES, Daniel. *Teologia da Libertação*. Rio de Janeiro: Junta de Educação religiosa e Publicações, 1984.



GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1975.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos* – o breve século XX: 1914 – 1991. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e camponeses*. Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 1996.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*, São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. *A Guerra Dos Deuses*. Religião e Política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Teologia da Libertação*: Leonardo Boff e Frei Betto. In [www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=40899](http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=40899) (2009).

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil*: 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 2004.

RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro*: artistas da revolução, do CPC à era da TV. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SAID, Edward. *Representações do intelectual*: as Conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SERBIN, Keneth. "A voz dos que não têm voz". In *A Igreja Católica no Brasil* – fé e transformações, Revista História Viva Temas Brasileiros, n. 2, São Paulo: Duetto, 2005.

\_\_\_\_\_. *Diálogos na sombra*: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SIRINELLI, Jean-François. "Os intelectuais". In RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.



VASCONCELOS, Pedro Lima. "Católica, mas dividida". In *A Igreja Católica no Brasil – fé e transformações*. Revista História Viva Temas Brasileiros, n. 2, São Paulo: Duetto, 2005.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. "Comunidades de base e educação popular". In *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 41, 1981.

## Fontes

"Releitura da vida à moda de um cego pelos 70 anos de vida". Site oficial de Leonardo Boff. <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>. Acessado em 2 de junho de 2012.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Ensaio de eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Comunicado da Sala de Imprensa do Vaticano sobre as medidas disciplinares, de maio de 1985, publicado In *Roma Locuta*. Documentos sobre o livro *Igreja: carisma e poder*. Ensaio de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 145.

Encíclica *Populorum Progressio*, n. 47. In [www.cnbb.org.br](http://www.cnbb.org.br). Acessado em 27 de dezembro de 2004.

Entrevista a João Pombo Barile para o Jornal *O Tempo* de Belo Horizonte em 2008.

Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos* de setembro de 1998, publicada na seção "Grandes Entrevistas" de dezembro de 2000, p. 31.

Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*, n. 6, editora Universa, Universidade Católica de Brasília, 2004, p. 32-33.

Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, do *Los Angeles Times*, em 2005. In site oficial de Boff.

Entrevista de Leonardo Boff concedida para *A Notícia*, agência do *Jornal*



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

*de Santa Catarina*. In [www.an.uol.com.br/grande/boff/0gra1.htm](http://www.an.uol.com.br/grande/boff/0gra1.htm). Acessado em 10 de janeiro de 2006.

Entrevista de Leonardo Boff, concedida ao grupo Igreja Nova em 1996. Citado in [www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff\\_entrevista1.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff_entrevista1.html). Acessado em 10 de janeiro de 2006.

Seção *Grandes Brasileiros* publicada na Revista *Isto É*. In [www.terra.com.br/istoe/biblioteca/brasileiro/religiao](http://www.terra.com.br/istoe/biblioteca/brasileiro/religiao). Acessado em 9 de janeiro de 2006.



Neste ano de 2012 completam-se duas décadas que Francis Ford Fukuyama propôs, em obra imediatamente tornada célebre pela mídia, não apenas a derrocada do ideário socialista, mas o término da própria História, com o triunfo final do liberalismo econômico e político (FUKUYAMA, 1992). Fukuyama não estava só. Ao longo dos anos 1990, a destruição do Muro de Berlim, ocorrida no segundo semestre de 1989, e a consequente *débâcle* do chamado “socialismo real” motivaram variadas análises críticas dessa experiência histórica, muitas delas apresentadas como definitivas.<sup>3</sup> Análises que anunciavam – e, em considerável número, celebravam – a derrota dos ideários de esquerda, tida por irreversível e, para muitos, *necessária*.

---

1 Em memória de Icyliá Gaspar da Silva, que amava os girassóis, vindos da Rússia ou não.

2 Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO).

3 Entre os trabalhos mais contundentes na crítica aos postulados de esquerda, está *O Passado de uma Ilusão*, livro escrito por François Furet, ex-membro do Partido Comunista Francês durante a juventude. No Brasil, tal obra de Furet foi publicada pela Siciliano, de São Paulo, no mesmo ano da edição do original, na França. Velocidade incomum, aliás, provando o interesse em torno do tema.





Na turbulenta e confusa conjuntura que se seguiu ao desmonte das repúblicas populares do Leste Europeu, Carlos Alberto Libânio Christo, mais conhecido pelo pseudônimo Frei Betto (n. 1944), frade dominicano, escritor, militante político e defensor da Teologia da Libertação latino-americana, propôs-se inventariar o legado dos movimentos esquerdistas e também seu futuro. Inventários realizados a partir da vivência pessoal, construída em múltiplas visitas do religioso brasileiro a países socialistas. Vivência registrada no livro *O Paraíso Perdido: nos bastidores do socialismo*. Obra que terá suas seções sobre a antiga URSS debatidas nas próximas linhas. Trata-se aqui, portanto, de acompanhar como Frei Betto interpretou a crise do regime soviético à luz de suas crenças religiosas e políticas.

### *Ad Theophilum*

*O Paraíso Perdido* foi lançado em outubro de 1993. Em meio à perplexidade e decepção prevalentes entre as forças progressistas, o título do livro parece oferecer conveniente epítáfio para as ideias de esquerda, inclusive aquelas produzidas pela Teologia da Libertação e seu cristianismo contestador. Porém, estaria mesmo a obra em questão sintonizada com os que entoavam o coro de réquiem pelo socialismo?

A resposta de Frei Betto é dada ao longo do texto de *O Paraíso Perdido*, onde o tradicional gênero literário de viagens toma emprestado imagens e discurso próprios da proclamação de fé. O parágrafo inicial de *O Paraíso Perdido* evidencia tal fusão discursiva:

Visto que muitos já tentaram compor uma narrativa de fatos vividos, presenciados e sabidos por tantos que visitaram países socialistas, a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação e grande esforço mnemônico, escrever-te de modo ordenado, ó querido Teófilo, para que verifiques a profundidade, bem como a ironia dos ensinamentos da história. (FREI BETTO, 1993, p.15)



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Ao conhecedor do universo cristão, o trecho e o vocativo (“querido Teófilo”) nele contido não deixam margem para dúvidas. O intento declarado de Frei Betto – inventariar experiências de viagem, em terras socialistas – será desenvolvido a partir de modelo bem definido: aquele oferecido pelo Novo Testamento cristão. Texto, ver-se-á adiante, lido pelas lentes do progressismo católico latino-americano. Por enquanto, aponte-se a inspiração bíblica: o frade, no citado parágrafo inaugural de *O Paraíso Perdido*, evoca e, a sua maneira, mimetiza técnica característica de célebre dupla de livros sacros. São eles o Evangelho atribuído a Lucas e os Atos dos Apóstolos, peça literária, aliás, creditada ao mesmo Lucas.

Conforme se sabe – conhecimento, evidentemente, difundido entre parte significativa do público de Frei Betto –, os textos que a tradição cristã remete a Lucas apresentam prólogos em que o autor se dirige ao interlocutor nomeado apenas como “Teófilo”. Assim é na passagem inicial do Evangelho lucano:

Muitos tentaram escrever a história dos fatos ocorridos entre nós, assim como nos transmitiram aqueles que, desde o início, foram testemunhas oculares e, depois, se tornaram ministros da palavra. Diante disso, decidi também eu, caríssimo Teófilo, redigir para ti um relato ordenado, depois de ter investigado tudo cuidadosamente desde as origens, para conheças a solidez dos ensinamentos que recebeste.<sup>4</sup>

---

4 Lc 1, 1-4. Utilizo a tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1ª. edição de 2001). Seja notado que, na página anterior ao índice de *O Paraíso Perdido*, Frei Betto transcreve trecho do célebre prólogo lucano: “Após fazer um estudo cuidadoso de tudo que aconteceu desde o princípio, também eu decidi escrever para você uma narração bem ordenada, excelentíssimo Teófilo.” (Op. cit.: 8). Trecho retirado, provavelmente, da *Bíblia Sagrada*: edição pastoral, publicada pelas Paulinas (SP, 1990), tradução que, por adotar linguagem mais corrente, evitando construções rebuscadas, era então muito utilizada nas Comunidades Eclesiais de Base.



Já no trecho de abertura dos Atos dos Apóstolos, o biblista atualiza e replica a estratégia redacional: “No meu primeiro livro, ó Teófilo, tratei de tudo o que Jesus fez e ensinou desde o começo [...]”<sup>5</sup>

Sobre o Teófilo citado no cânon, muito já se disse. Contudo, apesar de várias sugestões exegéticas propostas ao longo do tempo, sua identificação permanece incerta. A título de ilustração, Teófilo tanto poderia ser um personagem histórico da comunidade cristã primitiva, bem como simbolizar todo o corpo de fiéis, já que seu significado original, vindo do grego, é “amado por Deus” ou “amigo de Deus”. Há também quem faça leitura agregativa destas duas hipóteses: Teófilo designaria um seguidor de Jesus em particular e, por ele, Lucas se reporta a todos os crentes, daquela época e de eras vindouras (BROWN, 1990, p.678).

Quase dois milênios passados, o dominicano brasileiro segue semelhante linha de exposição. Ele invoca Teófilo, sem fornecer maiores detalhes sobre tal personagem. Vale acrescentar que a invocação é diversas vezes repetida em *O Paraíso Perdido*, conferindo tom dialogal ao livro.<sup>6</sup> Há mais. Frei Betto, deliberada e reiteradamente, ao optar por seguir modelo consagrado na literatura cristã, realiza uma espécie de *espelhamento* entre a história canônica dos primeiros tempos da Igreja e o livro pelo qual descreve suas viagens por países socialistas.

O recurso inicial e contínuo a Teófilo – e, por extensão, ao cânone cristão – é revelador. Porém, o movimento realizado por Frei Betto (isto é, fornecer claves de leitura para *O Paraíso Perdido*) não para aí. Em ação complementar,

---

5 At 1, 1.

6 Sobre as repetições sucessivas do nome Teófilo, ir, p. ex., às pp. 15, 16, 19, 27, 29, 33, 36, 37, 42, 45, 48, 59, entre outras tantas. Ainda sobre as repetições: elas são sempre adjetivadas, reforçando o tom de intimidade entre o autor e seu ouvinte modelar. Assim, Teófilo é chamado, às páginas citadas, respectivamente, de “afável”, “inspirado”, “desempreado”, “onírico”, “auspicioso”, “hierático”, “arguto”, “combativo”, “fervoroso”, “estimado”, “emérito”, “telúrico”.

o autor, novamente nas páginas iniciais da obra, registra outra e preciosa pista para a compreensão de seu trabalho.

Refiro-me à dedicatória de *O Paraíso Perdido*, oferecido a Paulo Vannuchi – sem que nada mais seja dito sobre o homenageado. Silêncio preenhe de sentido, bem de acordo, aliás, com certa tradição exegética judaico-cristã.<sup>7</sup> Vannuchi, jornalista e ativista político de esquerda, desempenhara importante papel na conscientização e sindicalização de operários no ABC paulista, durante os anos 1970. Desde então, esteve próximo da principal figura do novo sindicalismo brasileiro, Luís Inácio Lula da Silva, participando igualmente da fundação do Partido dos Trabalhadores. Relação que se manteve no tempo: Lula, em sua passagem pelo Planalto, confiou a Paulo Vannuchi a Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, com status de ministro de Estado. Cargo no qual Vannuchi se manteve em sintonia com demandas de movimentos sociais e entidades progressistas. Emblemático foi seu empenho em defesa da necessidade de se levar a julgamento aqueles que, na última ditadura brasileira, praticaram torturas.<sup>8</sup> Posição que contribuiu para sua condução à chamada Comissão da Verdade, em maio de 2012, pela presidenta Dilma Rousseff.<sup>9</sup>

Identificação feita, a dedicatória adquire grande importância na economia de *O Paraíso Perdido*. Acredito que, por intermédio da homenagem ao engajado Vannuchi, Frei Betto define um *novo Teófilo*. Decorre daí *novo espe-*

---

7 Na exegese bíblica, o conteúdo revelador do não-registrado literalmente já era admitido em antigos comentários das Escrituras. Basta que se recorde, p. ex., a célebre afirmação rabínica que reservava ao Messias a faculdade de, quando de Sua vinda, explicar não apenas cada palavra da Torah, mas também o espaço vazio existente entre as palavras da Torah. Sobre este último ponto, ver a introdução ao *Cântico dos Cânticos* (Lisboa. Cotovia: 1997) redigida pelo tradutor, poeta, padre e exegeta português José Tolentino Mendonça.

8 A este propósito, ver, p. ex., a declaração de Vanucchi à *Folha de São Paulo*, em 01 de dezembro de 2008. Cf; in <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u473823.shtml>, acessado em agosto de 2009.

9 Embora, diga-se, tal colegiado não tenha poderes para propor qualquer penalização daqueles que praticaram torturas em nosso último período ditatorial.



*Ihamento*, que complementa o cotejo já mencionado entre a literatura cristã primitiva e *O Paraíso Perdido*, paralelo viabilizado pela evocação do Teófilo bíblico. Ofertando seu livro a Vannuchi, Frei Betto completa seu recado ao leitor contemporâneo. Se, como foi dito,<sup>10</sup> o Teófilo a quem se dirige Lucas em seu Evangelho pode ser visto como personagem único e também identificado com toda a comunidade cristã primitiva, o Teófilo redesenhado pelo frade brasileiro poderia representar mais que um militante tomado por paradigmático. Desta forma, em *O Paraíso Perdido*, Frei Betto se dirige a todo aquele que, como Paulo Vannuchi, comunga de ideias progressistas. Enfim, diante de todos que se encontram na mesma trincheira e a todos os homens de boa vontade (para utilizar expressão bem cara ao universo cristão), Frei Betto pretende dar seu testemunho pessoal quanto à conturbada e, mais que nunca, contestada experiência socialista do século XX.

### *Peregrinantibus mecum*

*O Paraíso Perdido* reúne relatos de viagens, itinerários por países e continentes diversos. Percursos vários, unidos pelo objetivo do autor: observar de perto nações socialistas ou de governo popular (como o frade classifica o governo sandinista nicaraguense). O leitor acompanha os deslocamentos de Frei Betto: de Cuba à China, da Nicarágua à Europa do Leste. Nas páginas relativas a este último destino, destacam-se as seções do livro a serem debatidas aqui: aquelas dedicadas às quatro viagens que Frei Betto realiza à então URSS – mais precisamente, em maio de 1986, fevereiro de 1987, junho de 1987 e julho de 1988.

Na maioria de seus capítulos, *O Paraíso Perdido* se ocupa da América Latina, descrevendo viagens a Cuba e à Nicarágua sandinista. Assim é desde o princípio. O livro se inicia com o autor sobre as nuvens, no avião que, sobrevoando campos costarriquenhos, rumava a Puebla, México, onde, no início de

---

10 Ver nota anterior onde cito BROWN, 1990.

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

1979, aconteceu a 3ª Conferência dos Bispos da América Latina.<sup>11</sup> Corriam os últimos dias da guerra civil na Nicarágua e Frei Betto, antes de chegar a terras mexicanas, iria passar por San José da Costa Rica, “principal base de apoio de jovens nicaraguenses que conspiram para derrubar a ditadura da família Somoza, no país vizinho” (FREI BETTO, 1993, p.17).

Em San José, Frei Betto se encontra com Hugo Assmann, ex-padre católico, exilado político brasileiro, dos primeiros formuladores da Teologia da Libertação; e com os padres Ernesto Cardenal, futuro ministro de Estado no governo sandinista, e José Antonio Sanjinez, jesuíta espanhol que “diplomara-se em teologia pela sacratíssima Universidade Gregoriana de Roma” (FREI BETTO, 1993, p.18) e deixara o sacerdócio pela guerrilha. Ao se posicionar sobre a troca, Frei Betto constata: “Mas não creio, venerável Teófilo, que tenha perdido a Companhia de Jesus. Bem sabes que Deus é arisco” (id. ib.). De Cardenal vai ouvir e, depois, consignar em sua obra: “A única mensagem do Evangelho é a revolução, que ele chama de Reino de Deus – ou dos Céus, em [no Evangelho de] Mateus” (id. ib.). O trecho, forte em si, possibilita que, pela boca de Cardenal, o frade brasileiro informe suas próprias eclesiologia e inserção no mundo da política, ambas elaboradas, na realidade conflituosa da América Latina, pelo cristianismo de libertação. Cristianismo que, não dissociando mística e ação pública, se apresenta como revolucionário, divisando na figura histórica de Jesus Cristo um reformador religioso e social, aliado radical dos mais pobres em sua luta de libertação.<sup>12</sup> Frei Betto, ao abrir seu texto relatando seus encontros com

---

11 Evento de grande importância no universo católico, tal encontro foi visto como o primeiro grande indicador das diretrizes que o então novo papa João Paulo II (pontífice de 1978-2005) adotaria para a conturbada Igreja latino-americana. Importava, para muitos analistas, observar principalmente o posicionamento de Karol Wojtyła, vindo do Leste europeu e marcado pelo confronto com o regime socialista polonês, em relação à eclesiologia progressista católica formulada pelos teólogos da libertação.

12 Um dos pontos mais reiterados pelos teólogos da libertação, ao apresentarem Jesus Cristo, é a dupla incriminação sofrida por ele, no bojo do processo sumário que o leva à morte: blasfêmia (acusação religiosa) e subversão (acusação política).



o sacerdote guerrilheiro José Antonio Sanjinez e o líder sandinista e também padre Ernesto Cardenal, antecipa as opções de fé e militância assumidas por significativo grupo de cristãos latino-americanos. Escolhas que serão reafirmadas pelo viajante, anos mais tarde, na URSS. Confirmação importante para se entender a própria experiência de Betto em solo soviético.

### ***An ex lux oriente venit?***

Cumpra apontar outro ponto marcante de *O Paraíso Perdido*: sua ênfase na noção de intimidade. O subtítulo da obra é claro a este respeito: *nos bastidores do socialismo*. Trata-se de mais uma característica da prosa cristã, especialmente da escrita biográfica cristã.<sup>13</sup>

Familiaridade permitida pelos valiosos contatos que Frei Betto cultivou, ao longo dos anos, com governos de esquerda (sua proximidade com Fidel Castro, p. ex., é de amplo conhecimento público). Intimidade também decorrente de contatos mantidos pelo dominicano junto à sociedade civil de nações socialistas.

O caso da URSS é particularmente emblemático: em todas as quatro idas à União Soviética, nosso autor encontra-se com lideranças religiosas, sendo que, nas três primeiras viagens, o convite parte da Igreja Ortodoxa Russa. Assim, em maio de 1986, ele é chamado por Philaret, metropolita de Minsk e Bielorrússia e chefe da seção encarregada de assuntos ecumênicos do Patriarcado de Moscou.<sup>14</sup> Em fevereiro de 1987, é o metropolita ortodoxo Yuvenaliy quem

---

13 Em estudo anterior, já mencionei a conexão entre intimidade e autoridade na obra memorialística de outro autor cristão, o intelectual e líder leigo católico Alceu Amoroso Lima, também conhecido pelo pseudônimo Tristão de Athayde. Para maior detalhamento, ver COSTA, 2006: 75-77.

14 Cf. in FREI BETTO, 1993, p. 191-92.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

convida Frei Betto.<sup>15</sup> Já em julho de 1987, a convocação vem da Igreja Ortodoxa e do (estatal) Conselho de Assuntos Religiosos.<sup>16</sup>

Frei Betto apresenta-se, portanto, como alguém que vivenciou, de forma especial, o cotidiano de sociedades socialistas e não como um turista qualquer. Mesmo quando há espaço para atividades turísticas, o brasileiro é conduzido em condições privilegiadas. No caso de sua primeira visita ao Kremlin, Frei Betto faz parte do grupo (de onze pessoas) recebido pelo presidente da Câmara do Soviet Supremo, “camarada Tolkúnov” (FREI BETTO, 1993, p.196). Em outras ocasiões, desfruta da hospitalidade de religiosos ortodoxos.

Assim é quando vai até Súzda, “cidade sagrada”, considerada berço da língua e da nacionalidade russa, onde o arquiandrita (superior de mosteiro ortodoxo) Valentin oferece a Frei Betto e seu grupo (do qual também faziam parte, entre outros, os irmãos Leonardo e Clodovis Boff) “um almoço principesco em sua dacha de madeira” (FREI BETTO, 1993, p.250). Semelhante ocorrência se dá quando o dominicano visita o célebre mosteiro de Pskov, comunidade monacal que deu à Igreja Ortodoxa dois patriarcas, “papas da Igreja Ortodoxa Russa [...] entre os quais o atual, Pimen.”<sup>17</sup> Na então Leningrado, é recebido na Academia Teológica pelo reitor Nikolai Gundiaev (FREI BETTO, 1993, p. 201). Ainda nesta cidade, Frei Betto vale-se da atuação conjunta de Igreja e Estado: “Ciceroneado por guias oficiais contratados por padres ortodoxos, percorro os lugares históricos de Lênin” (FREI BETTO, 1993, p. 198). Porém, mesmo em tempo de distensão, há lugar para conflito entre autoridades eclesiais e soviéticas. Lembrando de sua primeira viagem a Moscou, Frei Betto escreve:

---

15 Cf. in FREI BETTO, 1993, p. 192 e 227.

16 Cf. in FREI BETTO, 1993, p. 237.

17 FREI BETTO, 1993, p. 210. Pimen I chefiou a Igreja Ortodoxa Russa de 1971 a 1990, ano de sua morte.





Convidam-me a uma audiência privada com Konstantin Mikhailovich Khartchev, presidente do Conselho para Assuntos Religiosos, anexo ao Conselho de Ministros da União Soviética. Padre Alexander Zhiliayev, que me acompanha, tenta entrar na entrevista mas é barrado. (Portanto, a Igreja Ortodoxa ficará sem saber o que seu hóspede tratou com autoridade soviética).<sup>18</sup>

O informe de atritos entre dignitários eclesiásticos e membros da *nomenklatura*, além de retratar os ainda difíceis contatos entre ambos os grupos, acaba por conferir maior peso a nosso viajante, que mantém bom trânsito com ambas as partes envolvidas. Cabe, a propósito, esclarecer as razões que fazem de Frei Betto personagem bem visto pelos representantes do clero ortodoxo e altos funcionários do regime comunista. Aos olhos dos primeiros, *ele é*, antes de tudo, *um frade*, mesmo que vinculado a Roma, Sé Apostólica da qual número significativo das Igrejas de rito oriental havia se separado, no distante século XI.<sup>19</sup> E, para os filiados ao Partido Comunista da União Soviética, o brasileiro é interlocutor benquisto, *mesmo sendo um frade*, por estar perfilado entre as hostes de esquerda.<sup>20</sup> Vale ainda dizer que o livro *Fidel e a Religião*, uma longa entrevista concedida por Castro ao dominicano brasileiro, em muito contribuiu

---

18 Id. ib. O mesmo Konstantin Khartchev será responsável pela última das quatro viagens de Frei Betto à União Soviética. Khartchev, ainda encarregado de assuntos confessionais pelo regime, trabalhava, naquele momento, na elaboração da nova legislação da URSS sobre a liberdade religiosa e desejava ouvir o dominicano brasileiro. Cf. in op. cit.: 293. Dele, Frei Betto guardará a impressão de tolerância e capacidade de compreensão do fenômeno religioso. Abertura que, paradoxalmente, levará Khartchev a se indispor, por razões diferentes, tanto com o Partido como com a Igreja Ortodoxa. Para este último ponto, cf. in FREI BETTO, 1993, p.295, nota de pé-de-página.

19 Para a imagem de Betto entre os religiosos ortodoxos, ver op. cit.: 207. Sobre o “Grande Cisma do Oriente” e suas consequências, ver, p. ex., MEYER, 2006.

20 Acerca de possíveis preconceitos quanto a seu status de religioso diante de funcionários do governo soviético, op. cit.: 191. Seja como for, a inserção eclesial progressista de Frei Betto acaba lhe conferindo tratamento diferenciado junto a interlocutores comunistas.

para que Frei Betto fosse avaliado, entre comunistas e cristãos, como alguém útil para a manutenção do diálogo entre as partes.<sup>21</sup>

Retorno ao registro de familiaridade que Frei Betto imprime em *O Paraíso Perdido*. É curioso descobrir que, apesar das facilidades a ele franqueadas na URSS, ele vivencia desapontamentos dignos de menção. À primeira vista, seu encontro falhado com Mikhail Gorbachev, no final da solenidade de encerramento de fórum internacional, constitui o melhor exemplo.<sup>22</sup>

Todavia, outros desencontros vivenciados pelo dominicano, em suas temporadas soviéticas, são de maior relevo para a compreensão de *O Paraíso Perdido* (e especialmente de sua apresentação sobre a URSS). Estranhamentos esses que lhe dão ideia mais fiel da distância existente entre ele (sua eclesiologia e militância) e interlocutores de peso na URSS. De outra forma: *ao contrário do que a aparente proximidade entre o viajante e seus anfitriões* (sejam religiosos ortodoxos, unidos ao frade pela fé cristã comum; sejam homens vinculados a nosso autor pelo projeto socialista) *possa sugerir, o leitor, a medida que a narração avança, constata que Frei Betto vai vendo sua condição de estrangeiro acentuada*. Sendo mais específico, refiro-me a desencontros com membros da *intelligentsia* laica local e com teólogos e clérigos da Igreja Ortodoxa Russa.

Na esfera eclesial, o distanciamento se revela em ocasiões plurais. Basicamente, Frei Betto registra o choque entre visões de Igreja bem diversas – onde o ponto de vista ortodoxo guarda maior identificação com os posicionamentos

---

21 Há informações que *Fidel e a Religião* – com impressionante vendagem mundial – teria, inclusive, caído no agrado do papa João Paulo II, crítico da Teologia da Libertação e notório adversário dos regimes socialistas. No entendimento do pontífice, o livro, *best-seller* em Cuba, teria facilitado o entendimento entre a Igreja e o Partido Comunista daquele país. O próprio autor, ao ser criticado por Lech Walesa, por seu diálogo com Castro, retrucou apontando o reconhecimento, da parte de bispos cubanos, de que *Fidel e a Religião* “[...] ajudou a trazer mais liberdade para os cristãos de Cuba.” (FREI BETTO, 1993, p. 263)

22 Tratava-se do *Fórum por um mundo sem armas nucleares e pela sobrevivência da humanidade*. Para o episódio, ver FREI BETTO, 1993, p. 231-34.



do Vaticano, em detrimento de proposições advindas dos teólogos da libertação latino-americanos.

No texto, sucedem-se os conflitos entre Betto (e alguns de seus companheiros de trincheira teológica) e os representantes da Igreja local. Ao descrever, p. ex., os templos e edificações religiosas da Rússia, o visitante assinala sua magnificência. Registro ambíguo: a beleza é exaltada; a ostentação, criticada. O frade chega a comentar com um de seus cicerones: “Agora entendo por que o governo deste país é ateu” (FREI BETTO, 1993, p.202). A crítica ao excessivo luxo dos templos, católicos inclusive, é recorrente entre os partidários da Teologia da Libertação – não sem motivo, a Catedral de São Isaac, em Leningrado, é comparada por Betto à Basílica de São Pedro romana. (FREI BETTO, 1993, p.202.)

O mesmo se dá em reuniões com o clero, muitas vezes ao redor de farta mesa. Para o viajante, são inesquecíveis demonstrações culinárias, minuciosamente reportadas e merecedoras de elogios quanto ao sabor e variedade. Porém, impressionado com o banquete oferecido por Philaret, em sua dacha no rio Moscou, Frei Betto não deixa de se perguntar: “Fico matutando como as pessoas, num país predominantemente ateu, devem encarar o fato de um representante de Jesus de Nazaré exibir tamanho fausto” (FREI BETTO, 1993, p. 237). Em Pskov, durante o lauto lanche das cinco, ele enxerga o abade local como um príncipe, tamanho é o zelo com o qual o superior religioso é servido por seminaristas.<sup>23</sup> O viajante evoca afirmação do clérigo ortodoxo: “O mosteiro é um pequeno Estado, assim como o Vaticano – diz ele com jeito de senhor feudal.”<sup>24</sup>

---

23 Cf. in FREI BETTO, 1993, p. 210.

24 Id. ib. Vale acrescentar que a refeição no mosteiro ortodoxo, tal como descrita por Betto, faz lembrar de determinados bispos católicos, em ambientes marcados pela tradicional eclesiologia da neocristandade, onde era comum associar o bispo à dignidade nobiliárquica. Riolando Azzi, autor ligado à Teologia da Libertação, abordou o tema no capítulo “O Episcopado: uma nobreza decadente” in *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo* (Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 578-596).



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Cotejo entre as situações privilegiadas de Pskov e da Sé de Roma que, para um adepto da Teologia da Libertação, despertava mais críticas que admiração.

Do lado ortodoxo, da mesma maneira, há reações de censura em relação ao modelo eclesial progressista. Em Pskov, o abade questiona o visitante: “Ele estranha que eu, como monge, não traga nenhum sinal exterior, exceto a pequena cruz fixada sobre a gola do paletó” (FREI BETTO, 1993, p. 208). Repetese, assim, pela voz do monge ortodoxo, a reprimenda vaticana aos sacerdotes católicos que não usavam a batina.<sup>25</sup> Em outra ocasião, em debate com representantes da Igreja Russa, são feitas objeções mais incisivas quanto à Teologia da Libertação. Do lado ortodoxo, postavam-se sete altos dignitários, entre eles os metropolitas Philaret e Yuvenaliy. Defendiam a teologia latino-americana progressista o próprio Betto, os irmãos Leonardo e Clodovis Boff, o sociólogo Pedro Riberio de Oliveira, entre outros. Neste encontro, quase uma cúpula entre duas eclesiologias distintas, os ortodoxos reproduzem a posição de Roma sobre a Teologia da Libertação, acreditando ser esta última muito política. O dominicano brasileiro resume:

Os teólogos ortodoxos não parecem entender e muito menos absorver o que falamos. Têm uma teologia fixista, desconhecem a situação da América Latina, repudiam o marxismo e acatam o socialismo como fatalidade. E temem que criemos uma dissidência na Igreja de Roma. (FREI BETTO, 1993, p. 238)

Deve ser dito que Frei Betto e seu grupo terão colóquio menos tenso e mais confluyente com teólogos ortodoxos, na Academia Teológica de Leningrado,

---

25 Em conversa privada com o autor destas páginas, Leonardo Boff lembrou que, em 1985, o então cardeal Joseph Ratzinger lhe fez pergunta semelhante. “Se utilizo batina, ao entrar no ônibus, populares irão querer me ceder o assento”, teria respondido Boff ao purpurado alemão.





durante a terceira visita à URSS, em julho de 1987.<sup>26</sup> Contudo, Betto ainda registra mal-estar e até certa estupefação da parte dos anfitriões, quando Leonardo Boff declara que a sociedade socialistas antecipa, ao menos em princípio, características do Reino de Deus. Assertiva que, anota Frei Betto, deixa um de seus interlocutores “atônito [...] de olhos arregalados” (FREI BETTO, 1993, p. 244). Permanece, pois, entre cristãos ortodoxos russos e cristãos progressistas latino-americanos, o estranhamento mútuo.

Impressão que é confirmada, um ano depois, na última ida de Frei Betto àquele país. Desta feita, ao se avistar com o professor de Patrologia, Ckypam Kohciahiuh, na Academia Teológica de Zagorsk, apresentada como “a Roma dos ortodoxos russos”, a polêmica versa sobre o papel da mulher na Igreja. “Todos nós, homens e mulheres, seremos iguais no Reino de Deus”, diz o professor. O visitante retruca: “E por que não iniciamos esta igualdade aqui?” A resposta ortodoxa, novamente bastante similar à opinião de católicos romanos conservadores, apela para determinada leitura do que seria a vontade divina: “O fato de a mulher não ser sacerdote, bispo ou Patriarca em nossa Igreja, ou papa na de vocês, é um mistério do desígnio de Deus [...]”<sup>27</sup>

Entre a intelectualidade laica, o desencontro também se dá, mesmo que por razões diferentes das vistas acima. Tal ocorre por duas vezes, ambas no moscovita Instituto da América Latina da Academia de Ciências da União Soviética, “uma espécie de laboratório ideológico” (FREI BETTO, 1993, p. 213). Ali, diante de público seletivo – toda a audiência de conceituados investigadores domina a língua espanhola –, a Teologia da Libertação latino-americana é debatida, permanecendo, no entanto, incompreendida:

**Para muitos, é surpreendente ouvir um discurso libertador a partir de categorias teológicas e de uma prática fundada na**

26 Cf. in FREI BETTO, 1993, p. 242-44.

27 Para todas as citações contidas neste parágrafo, ver as pp. 295-96.



experiência cristã. Há muitas perguntas [...] Nos olhos dos cientistas o preconceito é visível, como se estivessem obrigados a perder seu precioso tempo com um frade de cabeça repleta de mitos. (FREI BETTO, 1993, p. 213)

Ainda que contabilizando a simpatia de alguns, em clara minoria, da experiência resulta frustração emblemática: “É como se interrogassem um ET”, diz o brasileiro (FREI BETTO, 1993, p. 213.).

Em outra viagem e ocasião, o contato é repetido. A decepção, também. Mais uma vez, Betto (desta feita, acompanhado pelos já citados irmãos Boff e demais companheiros cristãos progressistas) tenta explicar os fundamentos da Teologia da Libertação e, de novo, os cientistas oferecem muita resistência. Os acadêmicos soviéticos chegam, curiosamente, a elaborar perguntas que poderiam ter sido formuladas por católicos de eclesiologia conservadora: “Roma aprova a teologia da libertação?”; “E os ricos não devem ser evangelizados?”. As opiniões ouvidas seguem rumo idêntico: “Entendo o trabalho de vocês e a defesa dos oprimidos, mas como cristãos vocês não podem recorrer à violência.” Por fim, a afirmação que dá a medida do desencontro: “O arcebispo de El Salvador [D. Oscar Romero, morto, em março de 1980, por paramilitares de direita] não teria sido assassinado se não se envolvesse em política.”<sup>28</sup> Tamanho desentendimento produz nos visitantes brasileiros a sensação de estarem numa assembleia de clérigos conservadores.

Divergência profunda de pensamento, junto a interlocutores importantes e cultos, homens da Igreja e da Academia. De acordo com o discurso de Frei Betto, as temporadas soviéticas parecem reservadas ao amargor dos desencontros. Decepção exemplarmente expressa em singular trecho de *O Paraíso Perdido*. Na aparência, trata-se de relato deslocado, quase burlesco – mas, ao contrário, bastante ilustrativo. Refiro-me à narração da noite em que o grupo

---

28 Para as citações do parágrafo, op. cit.: 251-52.



de visitantes brasileiros, do qual Betto faz parte, coloca-se em apuros, nos subterrâneos de Moscou, em 1987. Após improvável festa de Carnaval (no mês de julho!), em casa de diplomata brasileiro, Frei Betto e seus amigos se perdem no metrô, ao tentarem retornar ao hotel sem cicerones. Incapazes de achar o rumo correto, todos se dão conta da aflitiva situação:

Fitamos o mapa sobre a porta [do vagão do metrô] e não entendemos bulhufas do alfabeto russo [...] Tentamos todos os idiomas com os poucos passageiros que viajam a nosso lado. Pedro [Ribeiro] fala em francês, Leonardo [Boff] em alemão, Clodovis [Boff] em italiano, Jether [Ramalho, sociólogo protestante progressista] em inglês e eu em espanhol, sem contar umas tantas palavras em latim e grego. (FREI BETTO, 1993, p. 239)

Inútil e babélica performance diante de moscovitas monoglotas. Vivência que faz o autor de *O Paraíso Perdido* invocar imagem já utilizada (para explicar o que sentira ao expor suas ideias na Academia de Ciências): “Todos nos olham aparvalhados, como se tivéssemos descido de uma nave espacial” (FREI BETTO, 1993, p. 239.). Novamente, Betto representa a si mesmo e os componentes de seu grupo como hipotéticos visitantes extraterrestres ...

Enfim: *estranhamento, distância, sensação de ser radicalmente estrangeiro*. Vale o paralelo com evento bem mais célebre, dado em outra estação (de trens): o grupo de brasileiros (cristãos progressistas, que encontram pouco eco na sociedade soviética) desembarca, tarde da noite, no metrô da capital da URSS, em uma espécie de “antiestação Finlândia”.

### ***Contra spem in spem credit***

Para além das decepções pontuais, o livro, todo ele, olhado em conjunto, pode ser tomado como inventário de decepção maior. Afinal, como foi dito anteriormente, se o texto de *O Paraíso Perdido* é aberto sob os auspícios da cada vez mais próxima vitória sandinista, seu encerramento dá conta do “*Vôo de So-*



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

*lidariedade a Cuba*".<sup>29</sup> Voo realizado ainda sob o impacto da derrota de Daniel Ortega para Violeta Chamorro, no pleito presidencial nicaraguense de 1990.

Para utilizar termo tão caro à tradição cristã, haveria redenção para o sonho socialista? É possível haver socialismo após 1989? Acredito que *O Paraíso Perdido* – conjunto de relatos de viagem – proclama, a sua maneira, de acordo com a fé de seu autor, a esperança nos ideais progressistas.

Circundado por um turbilhão de más notícias, do Caribe e da América Central às estepes russas, Frei Betto, observando a realidade desalentadora pelas lentes de sua fé – cristã e socialista –, opta por manter a crença. Nas páginas finais de *O Paraíso Perdido*, lê-se:

O socialismo é a única possibilidade – aritmética – de a humanidade sobreviver neste planeta de recursos limitados, porém abundantes, desde que repartido por todos. Mas não haverá futuro para o socialismo sem a ética do amor que dilata corações e mentes. (FREI BETTO, 1993, p. 417)

E Betto vai além:

Para mim, querido Teófilo, o socialismo deixou de ser um mito. Apagou-se a imagem paradisíaca que ele projetava, restando entretanto a certeza de que a socialização dos bens é a única via capaz de arrancar a humanidade dessa longa etapa em que a vida de uns se nutre da morte de outros. (FREI BETTO, 1993, p. 417.)

Trechos que confirmam a (particular) identidade cristã do religioso brasileiro. Pode-se dizer que, em *O Paraíso Perdido*, Frei Betto está “esperando

---

29 Organizado por Frei Betto, Leonardo Boff e Chico Buarque de Holanda, no final de 1991, em meio à crise daquele país após o esfacelamento da URSS. Ver op. cit.: 397 e seguintes.





contra toda a esperança”.<sup>30</sup> Atitude alimentada por leitura agregativa do cristianismo e do ideário de esquerda. Fusão capaz de aglutinar projetos. De um lado, aqueles do socialismo renovado, depurado de equívocos. Erros como os do modelo soviético, apontados no balanço final do livro aqui analisado: ditadura do Partido Comunista, falta de mecanismos de participação popular, censura, visão por demais dogmática da doutrina marxista – petrificada numa espécie de fundamentalismo religioso.<sup>31</sup> E, em comunhão de ideais com as forças socialistas a serem revivificadas, o autor dispõe a Igreja popular, assembleia que congrega os fiéis que descobrem, na eucaristia, na celebrativa fração do pão (feito corpo de Cristo, para os crentes), “o mais socialista dos sacramentos da Igreja” (BOFF & FREI BETTO, 1994, p. 41).<sup>32</sup>

Unem-se, sob a ótica dos teólogos de libertação, duas teleologias: o reino da liberdade sonhado por Marx e o Reino de Deus cristão. Então, *O Paraíso Perdido*, bem longe de compor o hino fúnebre das ideias de esquerda, visa contribuir para seu avanço. Para tanto, como Frei Betto assevera a Teófilo e a cada um de seus leitores, é necessário conhecer “[...] a profundidade, bem como a ironia dos ensinamentos da história.” (FREI BETTO, 1993, p. 15)

Esta última, portanto, não terminou com o desmantelamento da URSS e do socialismo real, como asseverou Francis Ford Fukuyama. Ao contrário, para o cristão (e socialista) Frei Betto, é necessário perscrutar o sentido dos processos históricos, discernir o caminho, conhecer erros e acertos dos movimentos progressistas e populares, à luz dos acontecimentos. Ou, pode-se dizer, no claro-escuro do processo histórico.

---

30 Ou, em clássica citação eclesial: *Contra spem in spem credidit*, expressão retirada de Rm 4,18 (na Vulgata de Jerônimo) e já usada como título desta seção.

31 Cf. in op. cit.: 411-12.

32 A expressão foi retirada de livro um ano posterior a *O Paraíso Perdido*. Contudo, exprime pensamento há muito repetido pelos teólogos da libertação. Ver, sobre esse aspecto, FREI BETTO, 1985: 74.

Ao final de *O Paraíso Perdido*, como já citado anteriormente, seu autor afirma que o socialismo deixava a condição mitológica, extinguindo-se a imagem paradisíaca por ele projetada. No entanto, creio, é do próprio texto do Gênesis judaico-cristão, livro que narra o drama da Queda humana no Éden, que vem a melhor síntese daquilo que estaria em jogo para o militante comprometido com o programa de ação das esquerdas. A ele, tal como fez o Deus judaico-cristão retratado na Escritura, caberá dar ordem ao caos, separando trevas e luz.

## REFERÊNCIAS

### Texto-base:

FREI BETTO [Carlos Alberto Libânio Christo]. *O Paraíso Perdido: nos bastidores do socialismo*. São Paulo: Geração Editorial, 1993

### Outras Obras:

AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 2008, tomo II/3-2

BOFF, Leonardo & FREI BETTO [Carlos Alberto Libânio Christo]. *Mística e Espiritualidade*. RJ: Rocco, 1994

BROWN, Raymond et al.. *The New Jerome Biblical Commentary*. Nova Jersey: Prentice Hall, 1990

COSTA, Marcelo Timotheo da. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. SP/RJ: Loyola/PUC-Rio, 2006

FREI BETTO [Carlos Alberto Libânio Christo]. *Cristianismo e marxismo*. Petrópolis: Vozes, 1986

\_\_\_\_\_. *Sinal de contradição*. RJ: Espaço e Tempo, 1988

FUKUYAMA, Francis Ford. *O fim da História e o último homem*. Rocco: Rio de Janeiro, 1992

GABEL, John & WHEELER, Charles. *A Bíblia como literatura*. SP: Loyola, 1993



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo*: os atos dos apóstolos. SP: Loyola, 2003

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*: de Lutero a nossos dias. SP: Loyola, 1997

MEYER, Jean. La gran controversia: *las iglesias católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días*. Barcelona: Tusquets Editores, 2006

MENDONÇA, José Tolentino [tradução e apresentação]. *O Cântico dos Cânticos*. Lisboa: Cotovia, 1997.





## **COMBATI O BOM COMBATE, TERMINEI A MINHA CARREIRA, GUARDEI A FÉ.**

**As muitas experiências católicas em área de fronteira no  
Mato Grosso a partir de 1970**

**VITALE JOANONI NETO<sup>1</sup> |**

### **À guisa de introdução**

Neste artigo trataremos da Igreja Católica durante o final do século XX, particularmente da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em diferentes áreas no estado de Mato Grosso. Nosso propósito é discutir alguns aspectos ligados a essa temática, por exemplo: Como a presença de pessoas ligadas à igreja católica influenciou na reorganização da vida desses migrantes? As influências da Teologia da Libertação aparecem de modo mais marcante em algumas áreas e quase nada em outras, por que razões? Houve relação entre modelos de apropriação fundiária, condição socioeconômica dos migrantes e a maior ou menor aceitação da proposta de organização em CEBs? A discussão desses pontos contribuirá para o entendimento das diferentes formas como a Igreja Católica atuou e repercutiu no vasto território mato-grossense.

Antes, porém, é importante um pequeno esclarecimento sobre esse Estado, dividido em 1977 (surgindo daí o Mato Grosso do Sul), e que saltou, em

---

1 Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/CUIABÁ).



pouco mais de três décadas, de 38 para 141 municípios, dos quais 83 deles não chegavam a dez mil habitantes, segundo o censo de 2000. Deve-se isso às ações empreendidas pelos governos militares que tinham por objetivo “ocupar espaços vazios” do interior do Brasil ou, como se dizia, “integrar para não entregar”, e nesse sentido, estimulou-se o deslocamento de milhares de pessoas para “colonizar” o norte de Mato Grosso.

Grandes áreas foram então entregues a baixos preços para grandes empresas que implantaram ou projetos agropecuários, mais comuns no nordeste do Estado, ou projetos de colonização, mais comuns nos eixos das grandes rodovias federais, com destaque para a BR-163, chamada Cuiabá-Santarém.

O censo de 1980 revelou um descomunal crescimento da migração em direção à Amazônia. Entre 1977 e 1985, 200 mil pessoas se instalaram ao longo da BR-163 (em território mato-grossense). A Capital também sofreu os efeitos do processo migratório. Muitos migrantes, ou por não terem condições de seguir viagem, ou por terem se decepcionado com as áreas de fronteira, fixaram-se em Cuiabá.

A propaganda levada a efeito pelas empresas tomava várias formas. Cartazes afixados nas Associações e Sindicatos Rurais, Palestras, Reuniões, nas quais os corretores expunham as vantagens das áreas. A propaganda garantia terras férteis, falava das possibilidades de desenvolvimento, progresso e lucros. Não falava das deficiências infraestruturais (falta de estradas, pontes, energia elétrica), nem do mínimo apoio para a fixação dos colonos como postos de saúde ou escolas para as crianças.

No Nordeste de Mato Grosso, chamado região do Araguaia, inúmeras empresas distantes do setor da pecuária (Indústrias de automóveis, Bancos e ligadas ao setor de telecomunicações), adquiriram grandes áreas, passando a cercá-las, desmatá-las para a formação de pasto e a criação de gado bovino. A ocupação existente de posseiros, índios, comunidades tradicionais algumas presentes ali desde o início do século XX, foi ignorada.



Essa presença colocou frente a frente o modelo de ocupação tradicional, com a pequena propriedade e sua produção de subsistência e a grande produção, mecanizada, para o mercado nacional e internacional. Bom exemplo disso estava em Confresa, onde essa fronteira se encontrava. Ao lado dos assentamentos implementados pelo INCRA encontrávamos a Destilaria Araguaia processando 280.520 toneladas de cana de açúcar/ano, produzindo álcool combustível e se utilizando da mão de obra migrante nordestina na lavoura e na área industrial.

Sobre a presença católica nesse cenário dado, trataremos a seguir.

## As migrações e a presença da Igreja Católica no Norte de Mato Grosso

A Igreja Católica estendeu sua presença pela região norte de Mato Grosso, graças aos projetos de colonização que viabilizaram o surgimento de novas cidades e a fixação de milhares de pessoas naqueles locais. Padres católicos já circulavam pela região há décadas, mas foi com a formação de povoados e vilarejos que uma prática eclesial regular se estabeleceu.

A fé acompanhou os colonos em sua migração. As empresas colonizadoras e o governo fizeram farta propaganda da Amazônia, como sendo região de terra em abundância, fértil, sem geadas (um problema gravíssimo para os colonos do sul). Essa propaganda somou-se à imagem da floresta, gravada no senso comum como sendo o *eldorado*, terra de belezas e de fartura, distante e inóspita.

Essas características somadas, mundo distante e ao mesmo tempo terra de fartura, facilitaram a conexão entre a paisagem e o sagrado. A santidade natural-mágica incorporada pela floresta amazônica e a crença do indivíduo nesse seu poder mágico culminaram por fixar nela um poder santificador e de atração sobre o crente, levando-o a peregrinar em busca da redenção o que o levou a recriá-la com outro significado, ou seja, esse espaço deixou de ser um



local concretamente existente e passou a ser outro, ligado a valores imateriais presentes no imaginário daquela pessoa (FICKELER, 1999, p.8).

Essa migração das terras do sul para a Amazônia Legal foi para muitos colonos uma peregrinação em busca da terra prometida, da solução definitiva para seus problemas. Sua chegada ao novo destino foi a chegada ao lugar do sonho, da utopia, constituída dos valores como o possuir a terra, trabalhar para si, fugir da proletarização, somado à propaganda que afirmava serem esses novos locais o lugar onde a concretização desses sonhos seria possível.

Para o fiel, o sagrado é bastante real e não exige provas para ser crível. Os migrantes que colonizaram o norte de Mato Grosso acreditaram encontrar ali a redenção material e espiritual, e isso lhes deu forças para suportarem as dificuldades. Os momentos ruins vividos no início da estada nos locais de chegada foram sublimados. A memória guardou apenas as boas lembranças, ou as guardou como se fossem boas. *"Quando o orgulho está em causa, a memória prefere ceder"* (NIETZSCHE apud JUNG, 197?, 36).

Observando os vários projetos de colonização, notamos a presença da Igreja Católica, ora relacionando-se bem com as empresas colonizadoras, ora não aparecendo de forma significativa, ou ainda reproduzindo os papel estrito da instituição. D. Henrique Froehlich veio para o Mato Grosso atuar na Missão Anchieta em Utiariti em 1956. Foi ordenado Bispo da Prelazia de Diamantino em 1971, ficando posteriormente em Sinop, após a nova divisão administrativa. Sobre suas relações com as colonizadoras, diz:

... viria posteriormente a fazer doações generosas às paróquias de Vera, Claudia, e à igreja de Carmem [...] nunca negaram qualquer terreno para as paróquias, para as capelas, para a Cúria Diocesana (uma quadra inteira) e para outras obras sociais. Além disso, deram uma chácara para a construção do Centro Pastoral e mais duas chácaras à Diocese de Sinop, como brinde [...] O Sr. Ariosto da Riva, que colonizou Alta Floresta, forneceu-

nos terrenos para três paróquias e trinta capelas da cidade e grande parte das capelas rurais. Doou ainda áreas para a construção de dois Centros de Pastoral. (FROEHLICH, 1999, p.48).

Nos Projetos de assentamento Terranova e Braço Sul, bem como particulares, Carlinda, Colíder, Nova Canaã do Norte, Paranaíta, Apiacás e Nova Bandeirantes, a Igreja ou não apareceu de forma significativa nos relatos, ou apareceu com dificuldades na organização dos colonos em comunidades católicas, ou ainda, apareceu como aliada dos colonizadores.

No Projeto de Assentamento Conjunto (PAC) Peixoto de Azevedo em Guarantã do norte, o deslocamento dos colonos foi visto (também) como estratégia de rompimento da sua organização política por reforma agrária, financiamento agrícola e outras reivindicações. A Igreja, o INCRA e a Cooperativa foram importantes instrumentos usados pelo governo federal para reorganizar a vida dos assentados em todos os seus aspectos (cultural, econômico, político), evitando assim que nascessem do seio desse grupo organizações que viessem a recriar as instâncias organizativas quebradas com seu deslocamento. Da mesma forma, no PAC Ranchão, os colonos estavam ligados à cooperativa (94%), mas a tinham como um órgão patronal, cujas exigências deveriam ser cumpridas, não havia participação nas decisões. Havia um sindicato rural na área do projeto. 50% dos colonos não sabiam de sua existência e apenas 21,6% estavam a ele filiados. Para a não participação nas atividades da igreja e associações comunitárias os colonos alegavam a falta de transporte coletivo (CASTRO et al., 2002, p.141). Tal quadro nos leva a crer que esse projeto rompeu com as relações sociais existentes nas áreas de origem, produziu a dessocialização.

No Projeto de colonização Lucas do Rio Verde, vemos a valorização da religião pelos colonos e ao mesmo tempo a distância entre estes e a igreja. Ao que nos parece, o representante da instituição neste projeto não se preocupou com a proximidade ou com um auxílio na reconstrução e reorganização do cotidiano dos colonos. Os colonos referem-se a ele como “o padre”, ele não tem nome, revelando uma aparente relação de indiferença entre ambos. Alguns



afirmaram que o clérigo ignorava sua presença naquele local. Mesmo assim, os colonos não abriam mão da reconstrução de seu espaço religioso, que aparece em seus relatos como um espaço de consolo.

... as dificuldades eram superadas pela união. Era sofrido, mas era divertido. Sofria, mas era gostoso, a gente se unia. Mesmo para rezar a gente não tinha igreja. O padre nem sabia que a gente tava aqui, então a gente se reunia em cada final de semana numa casa e fazia o culto, fazia novena, era dessa forma que a gente fazia.(depoimento de colono apud ZART, 1998, p.148).

Nos Projetos particulares Canarana, Água Boa e Querência, a presença de Luteranos foi importante. O mentor dos projetos foi o Pastor Norberto Schwantes, que à frente da Cooperativa de Colonização 31 de março Ltda., trouxe colonos do Rio Grande do Sul para o Leste de Mato Grosso na primeira metade dos anos 1970. Vale notar no centro de Canarana em 2008 a presença das Igrejas Luterana e Católica, ambas de frente para a praça central da cidade. Apesar disso, nas conversas e documentos levantados, não vemos menção a padres ou a atuação da instituição entre aqueles colonos. A organização inicial do projeto, em comunidade e com trabalho em mutirão, começou a ser abolida logo no final do primeiro ano da estada no local.

Nas áreas de fronteira a comunidade de vizinhança foi a forma de organização mais comum entre as pessoas, os pequenos proprietários, posseiros, colonos. Foi a reprodução em micro escala, da instância pública. A comunidade é a tutora do bem comum, por meio dela direcionam-se os esforços coletivos para a construção e manutenção de escolas, igrejas, lazer, garantias de direitos frente ao Estado ou a outros interesses exteriores ao grupo. As regras de convivência podem variar de acordo com as exigências e os contextos dados pela situação do grupo, mas de modo geral, o trabalho em mutirão, o cuidado e a educação dos filhos, o zelo e respeito para com as famílias, estão presentes nesses grupos como tarefas de todos.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

O que determinou seu surgimento foi a extrema carência daquelas pessoas, a ausência do poder público e a proximidade física, mas esses fatores não são fixos. No caso de Juína, o poder público estava presente, mesmo que precariamente, por meio da empresa colonizadora, um órgão estadual. As distâncias entre as pessoas, por vezes resultavam em empecilhos para a agregação. Nesse momentos, a Igreja Católica se colocou como elo oferecendo o pretexto para a constituição dos grupos. As rezas foram o pretexto inicial para a sua formação, daí seguia-se o trabalho em mutirão para a construção de escolas, o lazer, a convivência. Relações tão necessárias que suplantaram as diferenças de origem, políticas e religiosas. Maranhenses, baianos, mineiros, paulistas, paranaenses, gaúchos reuniram-se nessas comunidades animadas pelo padre e com sua ajuda estabeleceram metas comuns que por vezes contrariavam os interesses e os planos da colonizadora. A presença de evangélicos e pentecostais foi percentualmente inexpressiva na fase inicial. Encontramos grupos localizados de luteranos que pelo pequeno número, uniram-se às comunidades católicas para poder continuar a existir.

No levantamento documental realizado no Norte mato-grossense, a presença de denominações evangélicas ou de religiões não cristãs detectada no período inicial da colonização foi muito pequena, ou praticamente imperceptível. Restringiu-se um ou outro caso de menção sobre os luteranos. Essa realidade mudou paulatinamente com o crescimento dos núcleos urbanos. Essas denominações estabeleceram-se na região de meados da década de 1980 em diante e somente depois de consolidadas é que as maiores e mais estruturadas, como a Assembleia de Deus ou a Deus é Amor, começaram a se fixar nas comunidades rurais. Some-se a isso que haviam colonos ligados às comunidades católicas pela necessidade da convivência e pela conveniência da troca de apoio.

A título de exemplo, na área do Projeto Juína, entre 1980 e 1996, a população rural cresceu 15,65% e a urbana 382%. Esse crescimento urbano, que inclui o deslocamento campo/cidade de famílias inteiras, pode ter sido acom-





panhado por uma migração de católicos para outras opções religiosas o que só poderia ser aferido por levantamento específico.

Os dados disponíveis nos mostram a igreja matriz católica na área urbana em 1989 com mais 106 capelas na área da paróquia e três padres para atender a todas, contra 18 igrejas evangélicas apenas da área do município de Juína (CARDOSO, 1989, p.158). Não encontramos menção sobre o número de denominações presentes, ou sobre a localização dessas igrejas (se centrais ou periféricas, se rurais ou urbanas). Em 2000, o levantamento de dados nos mostrou 39 igrejas evangélicas pertencentes a 16 diferentes denominações apenas na área urbana. Há que se notar que algumas dessas igrejas têm uma influência apenas local, como a Igreja Evangélica Pentecostal Só o Senhor é Deus, a Igreja Testemunho da Fé ou a Igreja Evangélica Pentecostal Só o Senhor é Deus Universal, que ocupam pequenos salões nos bairros periféricos com um núcleo de seguidores que sequer alcança bairros vizinhos.

Quanto à Igreja Católica em 2000, existem registros de oito templos só na área urbana e 83 comunidades nas duas paróquias da cidade. Em toda a nova diocese (fundada em 1998), haviam 233 Comunidades Eclesiais de Base e 443 Grupos de Reflexão (214 só nas duas paróquias de Juína), com quatro padres para atender a toda a diocese (DALLA VALE, 1998, p.11).

O que viabilizou a constituição do comunitarismo nessa região foram as exigências ditadas pela extrema necessidade somadas ao impulso decisivo da presença da igreja, o que conferiu às comunidades uma especificidade notável. Estabilizadas as condições de existência na região, tanto urbanas como rurais, recriados os laços de sociabilidade, a organização comunitária recua e restringe-se a esferas específicas (clubes de lazer como os CTGs – Centros de Tradições Gaúchas –, grupos de igreja como os “grupos de oração” ou os “grupos de rua”, sindicatos, etc.).

A Teologia da Libertação e as CEBs nas áreas de fronteira foram utilizadas como mecanismos de integração para a superação da anomia, foram espaços de reunião das famílias recém-chegadas, em alguns casos, os únicos.





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Em muitas cidades, distritos e lugares, as festas juninas realizadas nas paróquias ou nas escolas, ou a festa do padroeiro na igreja matriz, são eventos que movimentam a todos, são esperados e ocorrem por todo o fim de semana; o baile acontece na noite de sábado e no domingo realiza-se um almoço. A festa tem sempre um caráter beneficente, reúne os jovens, as famílias, trabalhadores do meio rural (peões), todos no mesmo espaço (o pátio da igreja ou da escola), uma prática que remonta os tempos da chegada ao local, trazida pelos migrantes, mas transformada em espaço de convivência entre o fazendeiro e o peão, o comerciante e o comerciário.

### **A Prelazia de São Félix do Araguaia**

Nessa Prelazia a Igreja Católica foi, e ainda é neste início de segunda década do século XXI, presença forte. D. Pedro Casaldáliga a personificou bem como sua atuação em prol de causas pouco simpáticas às elites locais, tais como a preservação ambiental, a manutenção das áreas indígenas, o respeito aos territórios tradicionais, a defesa dos posseiros e dos assentados, entre outras bandeiras.

Quando divulgou sua primeira carta pastoral como Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia (1971), Dom Pedro impôs um desafio aos estudiosos da sociedade brasileira. A Amazônia, nesse período alvo privilegiado das ações do Governo Militar, passava pelo processo estimulado de ocupação por migrantes do sul, naquilo que ficou conhecido como substitutivo da reforma agrária. Ao mesmo tempo, grande número de migrantes do nordeste brasileiro vinha em busca de trabalho nas agropecuárias que se estabeleciam no Araguaia mato-grossense.

Os incentivos de organismos governamentais como a SUDAM (Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia) e a SUDECO (Superintendência para o Desenvolvimento do Centro Oeste) atraíram para a Amazônia (e para o Mato Grosso em particular), centenas de empresas com projetos variados. Milhares de hectares de cerrado foram desmatados muito rapidamente





para a formação de pastagens, atingindo diretamente todos os habitantes da região, provocando, como já exposto acima, um conflito entre a ocupação tradicional, com a pequena propriedade e sua produção para o autoconsumo e a grande produção, mecanizada, visando o mercado nacional e internacional.

A migração para o trabalho sazonal em Mato Grosso é fenômeno concomitante ao processo de ocupação aqui tratado. No início dos anos 1970, no Araguaia mato-grossense, a mão de obra vinha do nordeste brasileiro e de Goiás. Segundo Casaldáliga, os métodos de recrutamento eram as promessas de bom trabalho e remuneração justa, feita geralmente por “gatos” que assumiam os trabalhos nas fazendas sob o regime de “empreita”, uma forma de terceirização que pretendia isentar o fazendeiro das arbitrariedades que sabidamente o gato cometia.

Inútil denunciar tais crimes à polícia militar, frequentemente conivente com as irregularidades ou, quando não, impotente para enfrentar os interesses dos fazendeiros da região. Ao fim dos trabalhos, os peões eram largados nas vilas e tinham que arcar com as despesas de sua volta para sua região de origem. Considerados pelos moradores locais como inferiores muitos assumiam essa identidade, passando a viver entre períodos de trabalho forçado nas fazendas e períodos de folga nas vilas à espera da próxima empreita, permanecendo em locais públicos (praças, ruas, terminal rodoviário), reconhecidos como de concentração desse tipo de trabalhadores e aos quais os “Gatos” e proprietários de terra recorriam quando precisavam de sua mão de obra. Seu círculo social estava restrito aos “seus iguais”, andarilhos, pedintes e prostitutas, todos considerados “*gente da mesma classe*” (MARTINS, 1998, p.706).

A atuação da Igreja Católica, como pode ser visto rapidamente pelo tom da carta pastoral acima citada, a colocou em uma condição de enfrentamento do modelo extensivo, empresarial, de concentração da terra em propriedades com duzentos, trezentos mil hectares (a Agropecuária Suiá Missú chegou a seiscentos mil hectares), e que se colocavam sobre áreas indígenas, ou matas de uso comum usadas para a coleta de frutos nativos, lenha, caça, pequenos



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

pastos, garantindo a reprodução da vida de centenas de famílias espalhadas em diferentes pontos daquela região.

No altar da Catedral de São Félix do Araguaia e nas outras Igrejas, Sedes e Paróquias existem pinturas, que são conhecidas como “Murais da Libertação”, de autoria do pintor espanhol Maximino Cerezo Barredo, produzidos entre os anos 1977 e 2001. Os murais, em número de onze, estão dispostos nas igrejas e capelas nas cidades de São Félix do Araguaia, Luciara, Santa Terezinha, Ribeirão Cascalheira, Vila Rica, São José do Xingu e Querência. Na gravura do altar da catedral de São Félix, Cristo guia seu povo, rompe as cercas do latifúndio e abre as terras devastadas para que os seus filhos possam nela viver. Eles vêm logo atrás, carregando a pesada cruz, uma única levada por todos, homens, mulheres e crianças, pés descalços confiantes e aplicados na tarefa.

As imagens retratam o dia a dia de lavradores e suas famílias buscando pedagogicamente relacionar tais temas a cenas bíblicas, personagens reconhecidos naquele cotidiano, destacando os problemas e enfrentamentos das comunidades sempre com a marca da esperança. Os murais veiculam um conteúdo teológico-político fundamental para a consolidação do processo de re-significação bíblica e religiosa dos conflitos e histórias do Araguaia, ficando nítida, também, a identidade da Prelazia como “Igreja dos Oprimidos”.

### **O mártir e o martírio na Igreja mato-grossense contemporânea**

Sob a condução de Casaldáliga, a Prelazia de São Félix do Araguaia marcou firme posição em defesa dos interesses dos posseiros, índios, dos habitantes das pequenas vilas e corrutelas, dos trabalhadores migrantes vitimados por relações de trabalho degradantes, e esse envolvimento cobrou seu preço.

Graças ao apoio decisivo desse grupo de religiosos e leigos, surgiram: o CIMI (Conselho Indígena Missionário) em 1972:





| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

Em 1972 encontrei-me com Pedro em Brasília (...)Tomou-me por um braço e me conduziu a um encontro convocado por dom Ivo Lorscheider, encontro no qual estava nascendo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O relator da história sessão foi dom Sigaud, arcebispo de Diamantina/MG. Saí dali como um dos conselheiros deste instrumento pastoral que revolucionou totalmente a missão indigenista no Brasil, passando a considerar os povos indígenas não mais como um objeto de nossa assistência e de nossa catequese, mas como sujeitos, autores e destinatários da própria história (BALDUINO, 2008).

A CPT (Comissão Pastoral da Terra) em 1975, que ainda nas palavras de Dom Tomás Balduino (2008), tem em Dom Pedro “... *o legítimo iniciador, ou, melhor ainda, o pai da CPT, concebida a partir da compaixão pelos sofrimentos dos camponeses de sua igreja local*”. Ambas entidades possuem atuação de alcance nacional.

Sobre a CPT é oportuno reproduzir as palavras de Casaldáliga em um documento que ele nomeou “Jubileu de orvalho e de sangue”:

*Nasceste um pouco amaldiçoada, / quase clandestinamente, / filha da paixão pelos pobres da Terra, / filha do reino dos Céus que é também o Reino da Terra. / Mal vista em casa, odiada fora... / (...) bendita CPT, / pastoral de fronteira, / evangelho de risco, / profecia nos campos e pá na mão e cântico nos lábios / dos Novos Céus e da Nova Terra. (apud Balduino, 2008).*

Internamente surgiram na Prelazia o Jornal Alvorada em 1970, inúmeras escolas, postos de saúde, cooperativas, sindicatos de trabalhadores, ações que suscitaram reações tanto de pessoas ligadas às empresas (gerentes, capatazes, empreiteiros), como dos poucos agentes do Estado (delegados, policiais militares, prefeitos) presentes nas poucas cidades da região.



Os relatos da violência sofrida pela “gente da Prelazia” são inúmeros. Foram ameaças, intimidações, atentados, perseguições, prisões, torturas e, em casos extremos, a morte. Casaldáliga conseguiu passar por esses conflitos com vida, o que não significa que não tenha sido alvo de diferentes formas de violência. Ainda no início dos anos de 1970, diante das crescentes tensões na área, das prisões e torturas, o papa Paulo VI chegou a declarar: “*Tocar em dom Pedro Casaldáliga é como tocar a pessoa do papa*”. (BALDUINO, 2008). Os assassinatos tinham a clara intenção de intimidar o grupo ao qual pertencia a vítima, de calar suas vozes, interromper suas ações. Foi aqui que, novamente se manifestou a inteligência magistral do Bispo Pedro, transformando o medo em esperança.

Lembrados cotidianamente por seus pares, os mortos tornaram-se mártires das causas pelas quais lutavam e transformaram-se em incentivo para que outros continuassem a luta. Segundo Sanchez, o termo mártir “*ya no será palabra para designar a los testigos de hechos históricos, ni a los que atestiguan la Fe evangelizando; el término martyrs queda reservado dentro del ámbito cultural cristiano para cuantos han puesto a prueba su testimonio afrontando incluso la muerte*” (SANCHEZ 1992, p.50).

Ainda segundo Sanchez, o martírio, teve sua forma semântica alterada algumas vezes no decorrer da história, no entanto seguiu sempre na mesma direção.

“del significado normal de **testigo** de sucesos (valor judicial), ha pasado al de **testigo de Jesús** (Hch 1,22; 1 P 5,1) en cuanto directo conocedor de su vida, pasión, muerte y resurrección; también al de **testigo calificador** (12 apóstoles) que apoya el mensaje evangélico; o al de **testigo evangelizador** que da testimonio de la verdad evangélica (Lc 24,48; Hch 1,8); igualmente al de **testimonio misional**, secundado por la **persecución** y la entrega a la muerte (Mt 10, 17-18; Mc 13,9; Lc 21, 12-13), mereciendo, por eso el nombre de testigo fiel (SANCHEZ 1992, p.51).



Foi a partir dessa figura reconhecida pela Igreja Católica que Casaldáliga elaborou sua proposição afirmando serem mártires todos aqueles que lutavam na defesa dos mais necessitados, buscando, até as últimas consequências, conquistar espaço e direitos para aquelas pessoas que nenhum direito possuíam na sociedade, dando até mesmo a vida por aqueles que amavam.

*Mártir é aquele que leva fidelidade ao Evangelho, ao Deus da Vida, ao amor pelos irmãos até as últimas consequências (...). Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por aqueles que amam. (...) é, ainda, aquele que congrega ao seu redor a própria comunidade. (CASALDÁLIGA, 1988, p.230).*

Para os membros dessa Prelazia, mártires eram aqueles que haviam lutado em favor dos pequenos, dos desassistidos, dos seus próprios pares, que abriram mão, muitas vezes, de suas vidas para se dedicarem às questões sociais e que haviam tornado sua presença naquelas comunidades referência de atuação.

Um deles foi o missionário francês Francisco Jentel, o padre Chico, morto em 1º de Janeiro de 1979. Jentel chegou ao estado de Mato Grosso em 1954, passando a atuar junto às comunidades rurais próximas ao povoado de Santa Terezinha. No final dos anos de 1960, com a chegada das empresas agropecuárias e o sucessivo agravamento dos conflitos entre estas e os moradores locais, ajudou a fundar uma cooperativa, uma escola, e um Centro de Saúde e um Sindicato de Trabalhadores Rurais. Essa atuação do missionário junto aos camponeses impediu que a CODEARA – Companhia de Desenvolvimento do Vale do Araguaia – desalojasse muitas famílias, cerceasse o acesso entre propriedades e extinguisse o povoado. A empresa alegava ter obtido o direito à propriedade daquelas terras em Brasília. Os moradores locais não tinham documentação de suas terras.

Francisco Jentel chegou a ser preso e após um ano de sua prisão foi liberado na condição de deixar o país (1973); mas, ao retornar ao Brasil (1975), o padre foi sequestrado e deportado pelo então presidente Geisel. Pouco tem-



po depois, chegou ao Brasil a notícia de sua morte repentina. O missionário se tornou mártir dos índios e camponeses ao ser lembrado por Dom Pedro Casáldaliga, que transformou a data da morte do padre em um momento de comemoração do povo de Deus da Prelazia, fortalecendo assim busca por justiça e cumprimento dos direitos sociais daqueles a quem Jentel sempre ajudou. (Instituto Histórico Centro-Americano de Manágua, 1984, p. 17).

O mesmo aconteceu com o agente de pastoral Raimundo Ferreira Lima, conhecido no Araguaia como Gringo, sequestrado e morto a tiros, encontrado com hematomas pelo corpo, na cabeça e fratura no braço. Gringo sofreu várias ameaças de morte, que não impediram sua atuação, e sua morte não foi diferente de tantos outros que ele representava. Sindicalista e agente de pastoral, seu funeral foi acompanhado por mais de 3.000 pessoas, vindas de barco ou caminhando pelas grandes distâncias comuns na Amazônia Legal. (Instituto Histórico Centro-Americano de Manágua - 83:1984).

João Bosco Penido Burnier, Jesuíta, atuava em Diamantino, cidade sede de uma diocese distante da Prelazia. Seu propósito era acompanhar o Encontro Indigenista anual que acontecia entre os dias 4 e 6 de outubro de 1976 em Santa Terezinha, já que era o coordenador regional do CIMI. Seus compromissos o levaram a Ribeirão Bonito (que teve seu nome mudado posteriormente para Ribeirão Cascalheira) no dia 11, para acompanhar a festa de Nossa Senhora Aparecida antes de seguir para Diamantino. Havia um conflito em andamento envolvendo fazendeiros, lavradores e a polícia militar. A crise se agravava após a morte de um certo cabo Félix, policial militar conhecido por sua truculência e muitas denúncias de crimes. Naquele momento, avolumaram-se as denúncias de arbitrariedades e tortura.

Ao tomar conhecimento de que “... *duas mulheres, dona Margarida e dona Santana, estavam sofrendo na delegacia, impotentes e torturadas: um dia sem comer e beber, de joelhos, braços abertos, agulhas na garganta e sob as unhas...*” (CASALDÁLIGA, 2006, p. 14), o padre resolveu acompanhar Dom



Pedro até a delegacia para interceder em favor das mulheres que gritavam para que não as matassem.

No entanto, o diálogo com os policiais foi em vão, e depois de receber bofetadas na face e coronhadas na cabeça, antes mesmo de ter chances de se retirar, o padre recebeu um tiro na cabeça. Dom Pedro ainda fez o possível para salvar a vida do companheiro levando-o até Goiânia, mas infelizmente, às 05 horas da manhã, 10 horas depois do tiro, o padre já estava sem atividade cerebral, vindo a falecer às 17 horas.

Seu sepultamento aconteceu no dia 15 em Diamantino e “... *durante a missa, a camisa ensanguentada do mártir foi colocada num canto da igreja com uma inscrição abaixo ‘Sem derramamento de sangue não há libertação.’*” (CASALDÁLIGA, 2006 p.19). A inscrição apresentava a morte do padre não como um motivo de desânimo, mas sim como motivo para continuar a luta contra as injustiças.

O assassinato do Padre João Bosco inspirou a construção, em Ribeirão Cascalheira, do Santuário dos Mártires da Caminhada Latino-Americana, localizado à margem da BR-158, no ano de 1977. Segundo Escribano, Pe. João Bosco tornou-se a grande referência martirial do Santuário dos Mártires. Ao seu lado, existem fotos de tantas outras vítimas da tortura.

O santuário dos mártires é muito simples, acolhedor, despojado, orante e belo. Lugar do mistério, da ternura, da memória, da alegria e do compromisso. O santuário é pequeno (12m x 8m), estilo retangular propiciando a participação ativa da assembleia, entre si e com a presidência, e o caminho para se ficar ao redor da mesa da palavra e do altar. Os elementos fundamentais: o altar, a estante da palavra, o lugar da assembleia e da presidência, o lugar da pia batismal e do círio estão bem organizados e valorizados no espaço. Há uma harmonia muito grande na textura dos materiais: madeira, barro, ferro, nos detalhes do

tijolinho à vista, na cerâmica rústica do piso; nas cores; na disposição dos objetos e na iluminação (...) tudo expressa mistério. (BORGES *apud* GONZAGA, 2005, p.66.).

A partir do Santuário, passou-se a celebrar também, bienalmente, a Romaria dos Mártires da Caminhada latino-americana, que por sua vez é a expressão maior da espiritualidade do povo da Prelazia, celebrada no espírito da Teologia da Libertação. A primeira romaria foi dedicada a João Bosco, na comemoração do primeiro aniversário de seu martírio e inauguração do santuário, (GONZAGA, 2005, p.229), e tem sido realizada ininterruptamente, desde então, nos anos ímpares.

Posteriormente, em 1986, Maximino Cerezo Barredo, artista catalão, pintou no altar do Santuário o mural *Mural da Libertação - O Maior Amor*, medindo 7m50cm X 3m40cm e com forte gama cromática apresenta nove mártires, entre eles,

Santo Dias, Sebastião Rosa da Paz, Dom Oscar Romero, Margarida Alves, Pe. Josimo, Francisco Jentel, Marçal Tupã-i, João Bosco Burnier e Jesus Cristo, o guia dos mártires. Aos nossos olhos, está presente também um negro, um indígena que se encontram amarrados, e dois indivíduos não categorizados, um deles está atrás das grades, enquanto o outro foi ferido e parece estar deitado, aparentando arrisca se levantar, com a esperança e paz, representado pela flor de cor branca que leva nas mãos. (GOMES, 2012, p.93)

## Considerações finais

O Concílio Vaticano II provocou mudanças na Igreja Católica. No Brasil, tais mudanças levaram a Igreja a assumir a defesa dos direitos civis com certo êxito. Havia a esperança que, passado o regime militar, a doutrina social pau-



tasse as relações pacíficas com a sociedade redemocratizada, a globalização colocou tais planos por terra.

Sob as aparências democráticas, o poder foi transferido dos Estados para os grandes complexos financeiros e as multinacionais. Os governos ainda se proclamam fiéis à doutrina social da Igreja, mas o novo poder econômico mundial ignora completamente essa doutrina. Seus critérios são diferentes. Entre o projeto da Igreja e o projeto do grande capital não há mais contato. O modelo econômico invoca a autoridade da ciência. E contra a ciência não se pode fazer nada. Isto significa que a doutrina social da Igreja perdeu toda sua força. Ela se tornou irrelevante, porque ineficaz, sem efeito real na sociedade. É como se não existisse (COMBLIN, 2007, p.36-58)

No estado de Mato Grosso, a Igreja viveu esse momento de formas muito diferentes. Se pudéssemos, não sem cometer injustiças, observar as reações da instituição às demandas do Norte do Estado nos anos de 1970, teríamos que as regiões Noroeste e Nordeste as viveram de modo distinto daquelas do eixo da BR-163.

Juína nasceu como paróquia, ligada à diocese de Ji-Paraná (RO). As orientações recebidas de Dom Antonio Possamai pautaram ali a organização da igreja. Como vimos acima, o pároco abriu mão de sua posição de poder e, paradoxalmente, quanto mais a igreja se colocava a serviço, quanto menos ela se impunha, mais central se tornava entre aquelas pessoas, mesmo entre os não católicos.

No Nordeste de Mato Grosso, a criação da Prelazia de São Félix do Araguaia, que nasceu pertencendo a Goiás, e a chegada de Dom Pedro Casaldáliga mudaram os rumos da igreja e a percepção que dela tinham os moradores locais. Esse episcopado, seu clero, demais religiosos e leigos se tornaram refe-



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

rências na luta pelos direitos humanos, na defesa dos mais pobres, das causas indígenas. O histórico de violência contra os membros da Prelazia nos mostra o preço que essas pessoas pagaram ao assumirem esses compromissos.

No eixo da Br-163, o Centro Norte do Estado, a Igreja apresentou uma presença com outro perfil. Organizou-se como instituição, colocou-se a serviço de todos ministrando os sacramentos, mantendo boas relações com as autoridades locais, recebendo doações em áreas das empresas de colonização para a construção dos templos e demais dependências, reproduzindo o modelo de organização das áreas de urbanas tradicionais.

Gramsci, no texto publicado no Brasil com o título *Concepção Dialética da História*, afirma que *"toda a religião, inclusive a Católica (sic), é na realidade de uma multidão de religiões distintas, frequentemente contraditórias"* (1989, p.144). Para esse autor, a Igreja Católica sempre lutou por sua unidade interna para impedir uma religião culta e outra popularesca, mesmo com um alto custo para ela própria. Nessa linha de raciocínio, talvez pudéssemos ver as CEBs como uma concessão. Uma tentativa de manter a unidade que custou à igreja a formação de grupos com atuação pouco conveniente aos interesses globais da própria igreja e que foram controlados paulatinamente.

Cornwell (2002, p.110-1) sobre essa questão afirma "Ser católico pode ter significados e consequências bastante diferentes em diferentes lugares (...) Os Aimaras no Peru dizem que ser católico proporciona a liberdade de serem fiéis às suas tradições. Em Gana, o cristianismo é chamado de religião do branco. Em Hong Kong há um ditado: mais um cristão, menos um chinês. Mas em que medida pode o catolicismo ortodoxo aceitar misturas sem se tornar outra coisa que não catolicismo?"

A Teologia da Libertação e as CEBs foram tão reelaboradas e matizadas a partir da década de 1980 que perderam muito de sua força crítica. Da mesma forma que a escola, a família, a democracia, a Igreja também passou a viver essa crise paradigmática e tal como em outras esferas da vida social na América Latina, houve um momento em que essas ações soaram como esperanças do novo.





Pelo interior do Mato Grosso isso pôde ser visto e vivido de modos diferentes e com intensidades diferentes.

A Teologia da Libertação, onde quer que tenha existido no Estado, se fez presente por obra do clero e a intensidade de sua atuação ou sua longevidade se mostrou diretamente ligada ora à presença do membro da igreja como animador, ora às necessidades imediatas dos migrantes. Sobre isso, vemos o caso de Juína como exemplar. Onde isso não existiu a Igreja se fez presente de outra forma, como demonstrado acima. O caso da Prelazia de São Félix do Araguaia é produto da confluência de vários fatores: a presença de lavradores posseiros dispostos a lutar por seus lugares de morada, a chegada das empresas com títulos de propriedade da terra impondo sua vontade e desprezando os antigos moradores, a implantação da Prelazia com a nomeação de Dom Pedro, que passou a liderar o grupo de religiosos ali presentes a favor dos pequenos lavradores, a vigência de uma ditadura militar no país e as influências do Concílio Vaticano II.

Foi essa confluência acima apresentada que possibilitou essa forma de organização. Sua longevidade está, segundo nosso ponto de vista, diretamente ligada à permanência do Bispo à frente daquela igreja e à sua habilidade para manter vivas as comunidades e grupos ali presentes. A constituição de um centro de documentação com surpreendente acervo documental digitalizado e disponibilizado ao público, a manutenção do jornal Alvorada por mais de quatro décadas, a ininterrupta realização da Romaria dos Mártires, apesar de pressões intraeclesiais para que as interrompesse, os Murais da Libertação, o Santuário dos Mártires e a própria mensagem de esperança colocada pelo martírio, por último, mas não menos importante, a figura carismática de Pedro Casaldáliga, com sua belíssima produção de poemas, crônicas e outros textos e sua corajosa atuação à frente daqueles a quem optou por servir, sua reconhecida coerência, marca indelével de sua vida, são enfim razões que nos permitem entender a existência dessa Igreja Particular na Araguaia mato-grossense.

## Referências

AMORIM CAPRINI, Aldieris. *Considerações sobre história regional*. In: [http://www.saber.es.br/arquivos/texto\\_alderis.pdf](http://www.saber.es.br/arquivos/texto_alderis.pdf). Mestre em História/UFES. Acesso em 13 de maio 2009.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. *História, arte e política: o muralismo do boliviano Miguel Alandia Pantoja*. História [online]. 2006, vol.25, n.2 [cited 2009-05-20], pp. 147-161. Available from: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742006000200007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742006000200007&lng=en&nrm=iso) acesso em 15 de maio 2009.

ARNS, Paulo Evaristo. *Brasil: Nunca Mais*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BARAUNA, Guilherme. Apud <http://www.franciscanos.org.br/artesacra/sacraeiconografia/02> acesso em 15 de maio de 2009.

BETTO, Frei. *Dom Pedro Casaldáliga, Santo e Herói*. In: <http://alainet.org/active/7888&lang=es>. Acesso em 26 de maio de 2009.

CABRAL, Alexandre Marques. A Teologia da Libertação: O Cristianismo a favor dos excluídos. <[http://www.achegas.net/numero/doi/a\\_cabral.htm](http://www.achegas.net/numero/doi/a_cabral.htm)> acessado em 25/08/2010

CARDOSO, Ciro Flamarion; MAUAD, Ana Maria. *História e Imagem: Os exemplos da fotografia e do cinema*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, José Soares. *Mato Grosso em foco*. Cuiabá: Guiapress, 1989.

CASALDÁLIGA, Pedro. Entrevista. Revista de Liturgia. São Paulo, jan/fev. 1987, In *Na Procura do Reino*. São Paulo: FTD, 1988.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia, 1971. (mimeo).

CASTRO, Sueli Pereira; BARROZO, João Carlos; COVEZZI, Marinete e PRETI, Oreste. *A colonização oficial em Mato Grosso: A nata e a borra da sociedade*. 2ª edição. Cuiabá: EdUFMT, 2002.

COMBLIN, José. As grandes incertezas na Igreja Atual. REB - *Revista Eclesiástica Brasileira*, 265, Jan.2007, p.36-58.

CORNWELL, John. *Quebra da fé*. O Papa, o povo e o destino do catolicismo. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

COSTA OLIVEIRA, Fabrício Roberto. *Poder eclesiástico, idéias progressistas e estratégias para a emergência das Comunidades Eclesiais de Base na Arquidiocese de Mariana*. LPH Revista de História, Mariana: Departamento de História-UFOP, n° 14-15, p/65-91, Edição dupla 2004-2005.

DALLA VALLE, D. Franco. *Apresentação da nova Diocese de Juina (Mato Grosso-Brasil)*. [Juina], 1998, mimeo.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR BONNET, Sabine. *De religião e de homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DUSSEL, Enrique (Org.). *História liberationis: 500 Anos de História da Igreja na América Latina* [tradução Rezende Costa] São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2000.

FICKELER, Paul. Questões fundamentais na geografia da religião. *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, janeiro/junho de 1999, n°7.

FROELICH, D. Henrique. *O bispo da floresta. Autobiografia*. Ceilândia: Idea Editora, 1999.

GOMES, Maria Henriqueta dos Santos. *Um grande ateliê a serviço da missão (1977-2001)*. Cuiabá, 2012. 180p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da UFMT.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1989.

JESUS BORGES, Laudimiro de. *Murais da Libertação na Prelazia de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil*. Fotografias: José María Concepción. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

JOANONI NETO, Vitale. *Fronteiras da crença: ocupação do Norte de Mato Grosso após 1970*. Cuiabá: Ed. UFMT/Carlini Caniato, 2007.

JOANONI NETO, Vitale. A Igreja Católica na ocupação do noroeste do

Estado de Mato Grosso (1975/1995). Territórios e Fronteiras, Cuiabá, v. 3, n. 1, p. 105-128, 2002.

JOANONI NETO, Vitale. Do sonho da terra à terra do sonho, memória da reconstrução da vida privada no Mato Grosso após 1970. Territórios e Fronteiras, v. 7, p. 119-134, 2006.

JOANONI NETO, Vitale. *Estudo sobre a comunidade católica da Imaculada Conceição uma experiência de organização popular em Bauru*. Franca, 146p. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista.

JOANONI NETO, Vitale. Juina: de projeto de colonização a pólo regional. In: João Carlos Barrozo. (Org.). *Mato Grosso: do sonho à utopia da terra*. Cuiabá: Editora da UFMT e Carlini & Caniato, 2008, p. 51-76.

JOANONI NETO, Vitale. Os projetos de colonização no Estado de Mato Grosso após 1970. Pós-história, Assis, v. 10, p. 219-237, 2002.

JUNG, Carl G. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, Carl G. (Org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [197?].

LACERDA, Leila Borges de. *Patrimônio histórico-cultural de Mato Grosso: bens edificados tombados pelo Estado e União*. Cuiabá: Entrelinhas, 2008.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: Schwarcz, L.M. (org.), *História da vida privada no Brasil*, vol.4. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

MARTINS, José de Souza. *FRONTEIRA: A degradação do Outro Nos Confins do Humano*. São Paulo. Contexto, 2009.

PRADO, Maria Lígia. *América Latina no século XIX: Tramas, Telas e Textos*. São Paulo: Edusp/ Edusc, 1999.

PRELAZIA DE SÃO FELIX DO ARAGUAIA. *Santuário dos mártires da Caminhada*. Ribeirão Cascalheira/MT. 199?.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: Hoornaert, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1995.



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

VALÉRIO, Escorsi Mairon. Dom Pedro Casaldáliga: biografia e ensino de História. In. JESUS, Nauk Maria de; CEREZER, Osvaldo Mariotto; RIBEIRO, Renilson Rosa (Org.). *Ensino de História: trajetórias em movimento*. Cáceres MT-Editora UNEMAT, 2007.

ZART, L. *Desencanto na nova terra*. Assentamento no município de Lucas do Rio Verde/MT na década de 80. Florianópolis, 1998. 189p. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC.





# DOM PEDRO CASALDÁLIGA: A Igreja do Araguaia e o novo paradigma de organização

LUCIENE APARECIDA CASTRAVECHI<sup>1</sup> |  
MARIA HENRIQUETA SANTOS GOMES<sup>2</sup> |

*Século vinte,  
Século de Pedro...  
Pedro sem medo  
Que vive a verdade,  
Pedro caminha  
Esse Pedro criança,  
Leva a Esperança,  
Pedro-Liberdade!  
Seu nome de fogo  
Que abrasa a vinha,  
É luz na cidade,  
Esse Pedro-Peão!  
Sofrido, indigente,  
Guia sua gente  
Esse Pedro esperado,  
Pedro-Doação!*

1 Mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso.

2 Mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso. Professora da UNEMAT.



No período em estudo, meados da década de sessenta, foram enviados religiosos adeptos da Teologia<sup>3</sup> da Libertação para a América Latina que, na época, estava sob o regime ditatorial militar. A situação de vulnerabilidade de diversos segmentos era uma constante, que se encontravam desassistidos em suas necessidades básicas, em decorrência da fragilidade estatal, especialmente nas regiões periféricas do Brasil.

O final dos anos de 1960 e a década de 1970 foi um período de recrudescimento do regime militar, especialmente no que tange a supressão de direitos e garantias individuais, possibilitada pela vigência da Emenda Constitucional de 1969 e pela edição dos Atos Institucionais<sup>4</sup>. Ademais, vivíamos um período de frequente violação dos direitos políticos, civis e humanos.

Naquele contexto, a Igreja Católica, por meio de requerimento do Bispo de Goiás - à época Dom Tomás Balduino – contactou algumas ordens religiosas simpatizantes da Teologia da Libertação. Veio para a região do Araguaia mato-

---

3 A Teologia da Libertação é uma corrente teológica de interpretação do cristianismo que enfatiza a atuação político-social do cristão em prol da transformação das estruturas de exploração da sociedade capitalista (causadora de injustiça, pobreza, violência, sofrimento e etc.) como em decorrência do amor ao próximo. Desenvolvida após o Concílio do Vaticano II (1962-1965) e a Conferência Episcopal de Medellín (1968), principalmente por teólogos latino-americanos, a Teologia da Libertação ganhou nome e corpo com a publicação da obra Teologia da Libertação, do peruano Gustavo Gutiérrez, em 1971, na qual se formalizou e se estruturou essa leitura mais social da fé cristã. Os teólogos (Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodóvis Boff, Jon Sabrino, Enrique Dussel, entre outros) afirmavam fazer teologia a partir da realidade (de subdesenvolvimento, dependência, violência e etc.) vivida no Terceiro Mundo e defendia o engajamento social e político dos cristãos com base em conceitos como o da caridade política. A Teologia da Libertação não se restringiu às especulações teológicas, mas difundiu-se no plano pastoral (ao qual se alinharam diversos bispos e padres, entre eles: D. Paulo Evaristo Arns, D. Pedro Casaldáliga, D. Helder Câmara, D. Thomaz Balduino, D. Oscar Romero, etc.). A Teologia da Libertação se tornou hegemônica em boa parte da Igreja Latino Americana até meados dos anos 80. (GUTIÉRREZ, 1975).

4 Por Ato Institucional definimos a legislação oriunda do Poder Executivo que versa sobre matéria constitucional, tendo inclusive alterado significativamente matéria prevista na Constituição Federal. No Brasil essas medidas foram expedidas entre 1964 e 1969 pelos governos militares que se sucederam após a deposição de João Goulart em 31 de março de 1964.

grossense, no final de julho de 1968, o padre Pedro Maria Casaldáliga Plá, que nasceu em Balsareny, cidade da Província de Barcelona na Catalunha no dia 16 de fevereiro de 1928. Ingressou na Ordem Claretiana em 1943, sendo consagrado sacerdote em Montjuic em 31 de maio de 1952. Assim, Casaldáliga foi enviado para o Nordeste de Mato Grosso com outro missionário Claretiano, Manoel Luzón.

Chegar a São Félix não foi fácil. Foram sete dias de viagem num caminhão, a maior parte deles no meio da mata. Sete dias e sete noites, de Rio Claro, passando por Goiânia e Barra do Garças, até chegar em São Félix do Araguaia. Os últimos quilômetros foram os mais duros, porque a estrada, que ainda estava sendo feita, era praticamente inexistente em muitos trechos. Casaldáliga viajava acompanhado por Manoel Luzón, outro missionário Claretiano. Ambos iam compartilhar a aventura de fundar a missão de São Félix e, na medida em que se aproximavam de seu destino, aumentavam a sensação de chegar a um mundo de onde o retorno era impossível (ESCRIBANO, 2000, p. 14).

Assumiram a responsabilidade pelas diligências religiosas e pela organização da população pobre do local, visto que a região já aparecia no cenário nacional como um local de conflitos entre posseiros, latifundiários, peões e, principalmente, povos indígenas. Com efeito, destacamos a sua formação, se dedicou muito às leituras e pensadores como Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche – proibidos em muitos lugares. “Os anos de filosofia e teologia o levaram a descobrir a Jesus Cristo, a Escatologia esperançada e a ver a responsabilidade da Igreja sob um olhar mais crítico. Já em seu coração, levava clara sua opção pelas missões e até seu desejo pelo martírio” (MOVILLA apud GONZAGA, 2005, p.193.).

O bispo deparou com uma realidade social muito diferente da Europa. O espaço do Araguaia era necessitado de infraestrutura básica, a distância da



capital do Estado colocava muitas barreiras na comunicação e na administração política, visto que “a própria extensão dos municípios já é uma estrutura de desequilíbrio social. A distância da sede do Município traz consigo o máximo desinteresse, esquecimento por parte das autoridades, a impossibilidade de recurso e protesto por parte do povo” (CASALDÁLIGA, 1971, p. 35). Ainda sobre este cenário Dom Pedro nos descreve da seguinte forma:

O contraste era brutal. De um lado, uma natureza incrível, de uma beleza primitiva [...]; de outro uma sensação de abandono total: não existia lá nem correio, nem telefone, nem energia elétrica. A prefeitura estava a mais de 700 km ao Sul, em Barra do Garças. O povoado de São Félix era somente um punhado de casinhas na beira do rio. Apenas 600 habitantes que para quebrar o isolamento, contavam com três jipes velhos desmantelados. Não havia um único médico em toda a região. Mas ao menos tinha uma professora: uma senhora com apenas um ano e meio de estudo, que mal podia cumprir suas obrigações porque estava frequentemente embriagada (ESCRIBANO, 2000, p. 15).

Com a chegada do padre Pedro Casadáliga na região do Araguaia mato-grossense, o Vaticano criou oficialmente no ano de 1970, a Prelazia de São Félix do Araguaia<sup>5</sup>. Passado um ano, o religioso recebeu o título de Bispo, porém, diferente dos demais, seria um bispo com chapéu de palha, sem mitra, báculo, nem pompa, para assemelhar-se às pessoas da região (ESCRIBANO, 2000, p.46). Cumpre ressaltar, o anel de tucum, que Dom Pedro adotou como o símbolo da

---

5 Conforme as informações da Carta Pastoral, a Prelazia de São Félix do Araguaia abrange 150.000 km<sup>2</sup> de extensão dentro da Amazônia Legal no Nordeste do Estado de Mato Grosso. Nesta região encontram-se o rio Araguaia e Xingu, de Sul a Norte a Serra do Roncador. Cruzam o território duas rodovias: a BR-158 e a BR-080. A Prelazia compreendia todo o município de Luciara, ao Norte, e ao Sul, mais da metade do município de Barra do Garças, além da Ilha do Bananal (CASALDÁLIGA, 1971, p. 04).



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Igreja Libertadora, do compromisso profético a favor dos pobres. Incorporou o remo, o cocar, o chapéu de palha, a enxada e o chimarrão, ao universo simbólico, utilizado pela Prelazia em seus encontros, rituais, painéis, informativos, cartilhas e panfletos. Segue um fragmento da sua consagração com os apontamentos dos objetos simbólicos.

Marcos, o cacique Tapirapé entregou ao ordenado um báculo simbólico – remo e borduna – feitos, de pau-brasil, pelo índio Cantídio. O sertanejo Zeca – líder dos posseiros de Pontinópolis lhe entregou um velho chapéu de palha. E uma criancinha o anel, enviado pelos amigos de Espanha, e que ordenado devolveu, como presente para sua mãe... (Rito de Sagração, 1971, p. 06).

Contudo, fica claro, que Dom Pedro Casaldáliga se integrou ao universo dos diversos povos que habitam a Prelazia e apropriou-se dos costumes e do modo de vida. Contra a segregação dos grupos e a favor de uma união em torno da vida. Acerca da evangelização praticada por Casaldáliga:

Supõe respeito pelo modo de ser e de viver das pessoas ou povo, seu imaginário, seu simbolismo. Anunciar o Evangelho pode significar, por exemplo, lutar para que cada jeito continue e se reafirme como tal, para que os diferentes continuem diferentes, mas que respeitem os outros, em uma vivência fraterna e harmoniosa, em uma nova humanidade de irmãos e irmãs. (GONZAGA, 2005, p. 213.)

O religioso deparou-se com as péssimas condições<sup>6</sup> de vida das pessoas que ali habitavam. Diante de todas essas dificuldades, procurou auxiliar na reso-

---

6 Grande porcentagem de crianças e rapazes da região não tinha acesso à escola. Existiam escolas com uma só professora ou duas, estando, os alunos de diferentes idades e graus,





lução dos problemas do Araguaia. Segundo seu próprio depoimento, negou-se a fechar os olhos para as violências e desmandos, contrariando interesses importantes, especialmente dos latifundiários e representantes do governo militar, o que fez com que o mesmo ganhasse a confiança dos moradores pobres da localidade. Para tanto, Casaldáliga juntamente com a sua equipe pastoral se prontificaram a exercer atividades que combatessem com a desigualdade, além de construir uma pastoral de acordo com a realidade local. O bispo “[...] é conhecido por ter posturas subversivas, para dentro e para fora da Igreja, sempre em defesa dos pobres e excluídos, particularmente, povos indígenas e sertanejos.” (GONZAGA, 2005, p.191).

No Araguaia, o Estado se fazia pouco presente e naquele momento a Igreja foi a instituição que passou a orientar a vida daquela população por meio da criação de escolas, postos médicos, Igrejas, espaços de lazer e educação, como a construção do Ginásio Estadual do Araguaia. Foram adotadas quatro linhas de atuação: saúde, educação, justiça, e fé, por meio das quais se instituíram os primeiros fundamentos dessa noção de política comunitária, tendo em vista que em São Félix do Araguaia esse trabalho teve que partir do zero pela ausência de uma comunidade organizada. “Era preciso estimular a participação e a organização do povo, que era nenhuma. Então resolvemos buscar um modelo pastoral que atuasse de maneira completa, e não apenas com o trabalho de evangelização” (CASALDÁLIGA apud VARGAS, 2003).

Cumprir destacar ainda que Dom Pedro Casaldáliga contou ainda com a ação das ordens religiosas masculinas e femininas, além da atuação importante de um diaconato e de leigos muito comprometidos com a Prelazia e com a região. Esses grupos e Dom Pedro passaram a identificar e a analisar os problemas e as dificuldades do local, destacando-se temas como: o trabalho no campo, a situação de alguns peões que trabalhavam nas fazendas em condições desu-

---

misturados. A saúde era identificada como um problema trágico da região. As habitações em geral eram feitas de barro cru, algumas de barro cozido, outras de pau-a-pique. A cobertura era de folhas secas de coqueiro.





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

manas, os problemas indígenas, os conflitos fundiários, a ausência de serviços públicos essenciais, trabalho escravo, entre outros. Casaldáliga relata na Carta Pastoral o seguinte fato:

Tanto em São Félix, como em Santa Terezinha trabalhavam, vinculados a Prelazia, leigos brasileiros: no ensino ginásio, primário e alfabetização, nas Campanhas Missionárias, na catequese e na promoção humana. Em São Félix este ano (1971) os leigos universitários são cinco. [...]. No primeiro período de nossa chegada à missão, percorremos quase todo o território, em repetidas viagens e visitas, por água com muita freqüência. Sertão, beiras dos rios e povoados. (CASALDÁLIGA, 1971, p. 37.)

Além dos leigos, havia também a presença de estrangeiros que compunham os agentes pastorais. A presença do leigo foi fundamental, pois os mesmos desempenharam importantes funções na estrutura eclesial da Prelazia, tendo em vista o reduzido número de religiosos quando consideramos a área que esta ocupava.

No que tange ao modo como a fé era praticada no Araguaia antes da chegada de Casaldáliga, observamos que havia uma mescla de sincretismo religioso, também o uso de ervas medicinais para prevenção e a cura de doenças; havia também o hábito de recorrer a benzedeiros e curandeiros. Ao chegar a São Félix do Araguaia, Pedro Casaldáliga deu atenção especial à população que, distante do núcleo familiar da Igreja, até mesmo confiava seus filhos em batismo a proprietários a região por interesses econômicos e sociais.

[...] tive a sensação de que era um povo dominado: sim senhor, sim senhora. A famosa política de cabresto, como diziam por aqui. Nós lutamos muito para mudar os critérios de escolha de padrinhos de batismo. As pessoas sempre escolhiam para pa-





| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

drinhos de seus filhos o comerciante, o político... Tivemos de lutar muito para convencê-los a escolher padrinhos que significassem alguma coisa, que fossem padrinhos de fé de seus filhos. [...] *para se sair dessa cultura de dependência dos poderosos* (ESCRIBANO, 2000, p. 16, grifos do autor).

A Equipe Pastoral da Prelazia, em um primeiro momento, se deparou com a alienação dos estratos sociais mais vulneráveis, procurando procedimentos para o que entendia ser uma libertação nos seus aspectos elementares. A alienação era no sentido de um alheamento político, social e econômico. Na Carta Pastoral, acerca desta questão, Casaldáliga aponta para esse tema, subsidiado em uma pesquisa feita em São Félix, que obteve os seguintes dados:

[..] 42% ignoram o nome do prefeito; 80% do governador, 79% o do Presidente da República. À pergunta “o que acham dos políticos?”, 33% responderam que “não conhece esta gente, não se preocupa com isto, não tem opinião formada, não tem paixão por isso”. Não se fala, porque nunca se pode falar; porque as represálias – da política local, dos manda-chuvas das fazendas, dos poderosos na política ou no comércio – são automáticas. “Pobre não tem vez”. “Peão não é gente”. “É fuá desse povo” (CASALDÁLIGA, 1971, p.10).

O grupo pastoral tem como prioridade desenvolver a consciência crítica nesses moradores, um processo de libertação total dessas amarras. Diante dessa citação, que se encontra na Carta Pastoral, Dom Pedro lança um olhar acerca da atuação ou a falta de atuação desses moradores na sociedade, em relação aos cumprimentos dos direitos e deveres, do afastamento das esferas que compõem a sociedade e que reflete na vida de cada cidadão. A equipe pastoral trabalhou em torno da conscientização dessas pessoas, a importância da participação ativa de cada cidadão, em um processo de *desalienação*.





## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Para conquistar a confiança da população local, Casaldáliga afirma que o trabalho era realizado em grupo de três ou quatro agentes de pastoral, foram empregadas campanhas missionárias nos lugares mais isolados de posseiros na Prelazia; a equipe se instalava nas casas das pessoas e procurava compartilhar, simplesmente, a vida do lugar, do cotidiano, do trabalho, nas escolas, entre outros. “Durante a campanha se dão aulas de alfabetização ou Círculos de Cultura; aulas de complementação para adultos e crianças. Acompanha-se e complementa-se o trabalho das professoras locais. Dá-se assistência de enfermagem e se promove uma ação permanente por todos os meios e em todas as ocasiões de higiene e saúde” (CASALDÁLIGA, 1971, p. 39).

No que tange às visitas feitas no espaço da Prelazia em um primeiro momento, para administrar os sacramentos, auxílio e socorro na área da saúde, prevenção entre outros, por Casaldáliga e sua equipe pastoral, podemos destacar que são momentos críticos e difíceis. No primeiro momento, os deslocamentos de um povoado para outro eram fadigosos. Entretanto, se fazia necessário, pois assim se dava o conhecimento da realidade e se traçava o perfil de trabalho a ser executado, ou seja, um plano de ação pastoral para a região. Para Casaldáliga, evangelizar é viver e anunciar o Evangelho com jeito humilde e paixão, buscando o Reino na terra, na esperança *do definitivo*. *Isso se dá nas práticas da catequese, dos sacramentos<sup>7</sup>, da pregação, do testemunho pessoal e comunitário. E visa transformar a realidade injusta em um mundo novo, onde todos terão vida em abundância.* (GONZAGA, 2005, p.218).

---

7 Sobre sacramentos, a Prelazia publicou várias cartilhas populares sob orientação editorial de Carlos Mesters, Frei Betto, Leonardo e Clodovis Boff. Sobre ela, diz o seu bispo: “milhares de exemplares das mesmas, espalhadas e utilizadas por esse Brasil, por essa América Latina afora, aprovadas explicitamente por vários bispos, dão fé do bom serviço pastoral que estas cartilhas estão prestando em muitas comunidades irmãs...” Embora tenha como experiência-fonte para a sua elaboração a realidade das famílias da Prelazia, “achamos (...) que essa realidade da família no nordeste do Estado do Mato Grosso não é muito diferente da realidade familiar de outras regiões do Brasil e do resto da América Latina”. (CASALDÁLIGA, 1992, p.06).





No que concerne à função da religião frente à realidade social em mudança, Camargo salienta:

Importa saber se, a par de suas funções tradicionais de conservação do *status quo*, há indícios de que potencialidades das religiões venham exercer influência significativa no processo de mudança social brasileira (...). Somente cuidadosos estudos empíricos poderão demonstrar se a tomada de consciência, por via religiosa, será capaz de inspirar a participação mais ampla da população no delineamento de soluções econômicas, sociais e políticas do país. (apud FONTOURA, 2005, p.55).

Acerca do exposto, apontamos para a ativa participação da população local no esforço da transformação, da mudança, uma busca incessante da libertação das amarras da sociedade, que afligiam os estratos sociais mais frágeis. E o papel protagonista da Igreja junto à população mais vulnerável. Realçamos aqui, que a base dessa Igreja era a Teologia da Libertação, conhecida, grosso modo, por sua participação ativa na esfera política, e não somente no campo religioso.

Esta nova corrente de interpretação colaborou para uma Igreja comprometida com os problemas sociais e políticos; aflorando um sentimento de apoio aos povos latino-americanos, voltando-se para o problemas locais no que diz respeito à reforma agrária e às causas indígenas. No Araguaia, Dom Pedro sociabilizou-se com os diversos grupos sociais daquele espaço marcado por uma dicotomia extremamente declarada, de um lado a população marginalizada (posseiros, índios e *peões*) e de outro os favorecidos pelo capital (fazendeiros e governo militar), assim Casaldáliga teve que se posicionar, e a sua opção foi pelos oprimidos:

A igreja desta região assumia uma posição bem clara ao lado do lavrador e com ele se comprometia ao mesmo tempo em que se



descomprometia dos fazendeiros e seus aliados. A luta dos lavradores se tornou a luta da igreja. A luta pela terra se tornou o centro da ação pastoral da igreja; abertura de escolas, cursos de alfabetização, atuação na área de saúde, a presença do padre vivava ao apoio ao pequeno na defesa de seu pedaço de chão. [...] primeiro era necessário defender o homem para depois formar o cristão (RELATÓRIO, 1970 apud CANTUÁRIO, 2008, p. 193).

O trabalho de Dom Pedro foi essencial para organizar a permanência dos posseiros nas terras. Com a ajuda da Prelazia, começaram a se formar os patrimônios, pequenas vilas onde se construía a escola e a Igreja, contribuindo para a reunião das famílias que estavam dispersas pela região, e, conseqüentemente organizando os posseiros ameaçados pelo latifúndio.

Escribano (2000, p.85) afirma que uma das principais contribuições que Dom Pedro Casaldáliga deu à Igreja Católica do Brasil foi o impulso à criação de comissões mistas de religiosos, camponeses e índios, para a resolução dos conflitos de terra e organização das áreas indígenas. Esse religioso foi um dos principais promotores do CIMI e também da CPT, duas organizações tidas como referência na organização dos camponeses e dos índios, disponibilizando inclusive auxílio técnico e subsídios financeiros que não existiam. São entidades que surgem a partir da Teologia da Libertação, com o propósito de apoiar o homem do campo, e têm a finalidade de combater as injustiças.

Casaldáliga não se calou diante das injustiças que vivenciou (e vivencia) no Araguaia. Mesmo em um período de repressão, ele denunciou a desigualdade social, a violência e a morte, suscitados em um contexto político social cujos indivíduos não são sujeitos da história, mas apenas um dos elementos que movem a sociedade, os quais tiveram as suas vidas modificadas pelos interesses das forças políticas que estavam direcionadas naquele espaço para elite agrária.

A Prelazia de São Félix “atrelou” o evangelho à política e aos movimentos sociais, o trabalho dessa Igreja passou a ser caracterizado como político-parti-



dário e apontado como distante do ideal evangelizador, visto que lutar pelo acesso à terra e por condições dignas de vida não são tidos como um trabalho exclusivo da Igreja, “a missão da Igreja, segundo ele, [Coronel da Polícia Militar de Mato Grosso] não se deve imiscuir em problemas sociais e sim no plano espiritual” (Relato de Prisão de Thereza Adão – Documento do Acervo da Prelazia de São Félix do Araguaia – A08.2.20, 1973, p. 01). Esse fato está vinculado de maneira inequívoca à falta de desenvolvimento da região, responsabilizando D. Pedro como o símbolo do atraso do Araguaia, tendo em vista que este considera como sinônimo de desenvolvimento a preservação ambiental, a conservação das áreas indígenas, a defesa dos posseiros e assentados, o trabalho digno livre do trabalho escravo, entre outros.

Em uma entrevista a um jornal local, Casaldáliga afirma que “É preciso proporcionar um desenvolvimento harmônico a região toda, e há possibilidades disso. Há 40 anos reivindicamos estradas. Agora estão fazendo algum asfalto, mas nos dias de chuva fica tudo difícil. Os políticos já poderiam ter feito muito mais nas áreas de saúde, educação e comunicação, ainda muito precárias” (CARVALHO, 2011).

A criação da Prelazia de São Félix do Araguaia e a chegada de Dom Pedro Casaldáliga transformaram os rumos da Igreja e a percepção de que dela possuíam a população local. Esse episcopado, seu clero, os demais religiosos e os leigos se tornaram referências na luta pelos direitos humanos.

A mudança do quadro deu-se com a publicação da *Carta Pastoral* identificada como o documento mais importante e polêmico escrito por Casaldáliga, na qual o mesmo denunciava a violência, o trabalho escravo, a luta pela terra, a ocupação desordenada da Amazônia, a luta dos povos indígenas, a destruição do meio ambiente, ou seja, a injustiça generalizada na região do Araguaia. Documento que deu publicidade a situação do Araguaia.

Em setembro de 1970, D. Pedro fez uma denúncia de trabalho escravo intitulado “Feudalismo e Escravidão no Nordeste de Mato Grosso”, descrevendo a situação dos trabalhadores da região, caracterizada como servidão feudal,



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

trabalhadores que são sujeitos a trabalho degradante. Essa denúncia foi incluída na Carta Pastoral, que foi publicada em 1971, que também é identificada como “O Grito da Igreja da Amazônia”.

Retiramos desse documento a seguinte passagem, por ser ilustrativa do quadro vigente na região:

Enquanto isto, a população, primeira desbravadora da região, ocupando áreas das quais freqüentemente é expulsa, pois na hora menos pensada aparece o assim chamado “tubarão”, dono das terras, que quer fazer valer o seu título de propriedade, como veremos detalhadamente mais adiante, todas as terras deste imenso Nordeste Mato grossense já estão vendidas. Mesmo as que pertencem ao Parque Nacional do Xingu. Por isto a esperança do povo por um pedaço de terra é quase nula, tendo em vista que o mesmo decreto presidencial declarando “indispensáveis à segurança e desenvolvimento nacionais” faixas de 100 quilômetros de todos os lados das vias Amazônicas (entre as quais estão citadas a BR-80 - Trecho Araguaia - Cachimbo, e a BR-158 - Trecho Barra do Garças- S. Félix) (cf. O Estado de São Paulo 30/3/71) se refere unicamente a terras devolutas, o que na região não existe. (1970) (grifo nosso)

O religioso, em depoimento prestado a Escribano (2000, p.28), afirma que só lançou a Carta Pastoral no dia em que foi consagrado Bispo, pois, na condição de mero padre ou morador da região, sua fala não teria credibilidade e não causaria o impacto que teve, além do risco de ser facilmente eliminado por contrariar interesses locais poderosos.

Dom Pedro não se calou diante do cenário de violência que tomou a Prelazia, pois se calar significaria atribuir naturalidade para tal ato, compreendido naquele momento como algo corriqueiro característico do espaço da





Amazônia. Casaldáliga não deixou que essa noção se petrificasse na sociedade brasileira indignando-se com a ação do governo em reduzir o ser humano à condição de coisa, violando fisicamente e psicologicamente. Assim, a forma como Dom Pedro encarou esse problema se resolveu a partir do mecanismo de dar publicidade aos acontecimentos no Araguaia, utilizando da sua habilidade política de um não enfrentamento direto, mas apelar para instituições nacionais e internacionais que se sensibilizaram com os problemas da Prelazia e abraçaram a causa junto ao bispo.

O religioso teve muita habilidade ao denunciar a violência no Nordeste de Mato Grosso, evitando um enfrentamento direto com a elite dominante. A forma como Casaldáliga lutou contra a violência se pautou no uso de textos sagrados, poesias, arte – através dos Murais da Libertação e a Caminhada dos Mártires<sup>8</sup> – como atos de denúncias que cumprem a função de materializar (no caso dos Murais presentes nos altares das Igrejas da Prelazia) e relembrar a violência que tomou o Araguaia durante a implantação dos projetos agropecuários no período da ditadura militar.

Dom Pedro Casaldáliga denunciava a carência material e espiritual da população do Araguaia, bem como o monopólio da terra, num esforço de auxiliar os segmentos sociais mais vulneráveis a demandarem e construir uma realidade mais favorável. Naquele contexto, as denúncias acerca da estrutura fundiária da região ganharam centralidade, visto que era identificada como a principal causa das injustiças recorrentes na Prelazia e no seu entorno.

---

8 A cada cinco anos no mês de julho, milhares de pessoas se encontram em Ribeirão Cascalheira/MT para realizar uma romaria dedicada à memória daqueles que foram mortos defendendo a vida de índios, posseiros e *peões*. É um encontro que celebra as causas: indígenas, negros, mulheres marginalizadas, meninos de rua, dos operários, dos assentados. Este encontro tem a função de relembrar a morte de pessoas consideradas mártires e que lutaram por diversos problemas do mundo contemporâneo. Os participantes deste encontro renovam o seu compromisso com as lutas pela vida e pela justiça.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

Com uma prática pastoral sensível e totalmente dedicada aos pobres da região, a missão da Prelazia vai caracterizando-se, concretamente, como de fronteira, por constituir-se de agentes estrangeiros e por ser umas das raras instituições locais capazes de relacionar-se com o resto do mundo. (RODRIGUES & MENEZES, *Apud* BOFF 2001, p. 22 -23). Os propósitos da Teologia da Libertação e a ação desses religiosos encorajavam as pessoas a pensar alternativas para aquela situação. Naquela conjuntura, em meados da década de 1970, houve uma tentativa do Vaticano em conter a atuação dos seus membros, especialmente pela natureza dos interesses em conflito na região (grandes proprietários, empreendimentos agropecuários, governo federal e estadual, entre outros). Desde Puebla<sup>9</sup>, houve ações do Vaticano para reduzir e, em alguns casos, neutralizar a influência da Teologia da Libertação na América Latina. Na conferência de Puebla, a Igreja Católica da América Latina faz uma opção preferencial pelos pobres. Assim, fala Muñoz:

Esta Igreja real, palpável, com seus quadros e organizações, aproximou-se e está se aclimatando ao mundo popular. Não só trabalha para os pobres e com eles, mas, trabalha para o mundo popular. De fato, os pobres na América Latina não são apenas uma imensa soma de desvalidos. Eles configuram um mundo. (apud FARIA, 2002. p 138.)

Nessa relação de Igreja dos Pobres, como é reconhecida essa vertente da Teologia da Libertação, apoiando os grupos populares, e no esforço de uma redenção quanto no social e político deste segmento, a Igreja e o povo na ca-

---

9 Puebla foi uma Conferência dos Bispos da Igreja Católica da América Latina que aconteceu na cidade mexicana de Puebla, tendo sua abertura no dia 27/01/1979. DANGELIS, Waldir. *Puebla*: a opção preferencial pelos pobres e o governo popular do Paraná. Disponível no site: <http://www.aenoticias.pr.gov.br/modules/news/article.php?storyid=25525>. Acessado 26-09-09.





minhada para a libertação, tendo em vista, que os esforços desse grupo são nesses âmbitos.

Casaldáliga é um representante da alta hierarquia católica brasileira (Bispo), mas que se fez voz dos pobres. Sua denúncia repercutiu e repercute, pois:

- vem de um Bispo, membro da hierarquia da Igreja;

- vem de um intelectual estrangeiro (uma condição privilegiada, já que a elite usa essa condição - a intelectualidade - para se diferenciar do povo, é uma qualidade que confere autoridade);

- partiu desse novo *lócus* político (Teologia da Libertação/Comunidades Eclesiais de Base<sup>10</sup>).

A divisão da Igreja pode ser evidenciada quando referimos às pressões da Nunciatura Apostólica por meio de Dom Sigaud, arcebispo de Diamantina, que acusou publicamente Dom Pedro e Dom Balduino<sup>11</sup> de serem comunistas. (ESCRIBANO, 2000, p.45).

Naquele contexto, muitos religiosos foram assassinados, merecendo destaque o Padre João Bosco Bournier, que foi assassinado em Ribeirão Cascalheira. Vale referir, que na época da morte do padre o município era denominado Ribeirão Bonito. O nome mudou depois para Ribeirão Cascalheira<sup>12</sup>. As perseguições ao bispo e à equipe pastoral foram várias:

---

10 As Comunidades Eclesiais de Base nasceram no início da década de 1960. No Brasil iniciam no Nordeste (Pirambu-CE, São Paulo de Potengi- RN); no Panamá (São Miguelito, subúrbio da Cidade do Panamá); no Chile (zona sul de Santiago). No Brasil as CEBs foram adotadas oficialmente pela CNBB no Plano de Pastoral Quinquenal de 1965. Confirmadas por Medellín, em 1968, elas se espalharam pelo continente. (COBLIN, 1992).

11 Bispo emérito de Goiás e assessor da Comissão Pastoral da Terra. Pertence à Ordem dominicana.

12 Em 09 de outubro de 1984, foi criado o distrito de Ribeirão Bonito. O município de Ribeirão Cascalheira foi criado em 03 de Maio de 1988, através da Lei nº 5.267, com território desmembrado de Canarana e São Félix do Araguaia. Ribeirão Cascalheira. In: <http://www.ferias.tur.br/informacoes/4456/ribeirao-cascalheira-mt.html>. Acessado em 16-09-09.

As calúnias, as ciladas, os riscos de morte; as invasões da casa e arquivo do bispo, e de tantas outras cartas de toda a região; as prisões, maus tratos e torturas sofridos por tantas pessoas do povo, por padres e outros colaboradores de Dom Pedro; a prisão domiciliar do bispo e o inquérito a que ele foi submetido pela Polícia Federal, com 16 horas de interrogatório; as dificuldades e pressões de todo tipo a que certas autoridades do Exército, da Segurança, do Ensino e da Saúde vêm colocando no trabalho da Prelazia, fechando ambulatórios, impedindo lecionar, proibindo o atendimento aos índios, e até ameaçando de prisão a quem participasse de reuniões, encontros e celebrações organizados pela Prelazia. (Equipe Pastoral, Apud GONZAGA, 2005, p.61.)

Ainda na condição de Bispo, Casaldáliga correu risco de morte muitas vezes, tendo sido acuado e ameaçado por jagunços a mando dos grandes proprietários da região contrariados com a sua pregação. Uma declaração, um peão da Companhia Bordon relata o seguinte episódio:

“Boca Quente”, no dia 1o de outubro, me pediu para matar ao Pe. Pedro, e para isso ele me daria um milhão, revólver 38 e passagem para aonde entender. E outra vez, no dia 5 de outubro, me pediu insistentemente de matar ao Pe. Pedro; e se eu descobrir ele, me mataria. Declaração assinada pelo peão na data de 30/10/1971.).

A publicação do relatório sobre a escravidão na região fez com que seus opositores tentassem eliminá-lo. Ainda que a trajetória de vida de Dom Pedro, como Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, tenha sido marcada por enfrentamentos de diferentes naturezas, é possível afirmar-se que o mesmo se consolidou como uma das mais importantes vozes da região e, principalmen-



te, da população desassistida, sendo reconhecido internacionalmente por sua atuação junto a indígenas e camponeses.

A violência contra a Igreja vinha tanto de círculos privados como do Estado. Em 1971, a Associação dos Empresários do Amazonas tentou impedir que Dom Pedro fosse consagrado bispo, apelando ao núncio apostólico. Tendo falhado em sua tentativa, tentaram colocar as agências de segurança do Estado contra ele. Em fevereiro de 1972, a AEAA declarava oficialmente que a Igreja era um foco de agitação e responsável por conduzir camponeses a rebelião. No início de 1973, um grande fazendeiro, conhecido pelo uso de violência contra os camponeses, iniciou uma campanha difamatória contra a Igreja. (MAINWARING, 1989, p.112).

Mediante a pesquisa empírica, percebemos que a figura de Dom Pedro Casaldáliga é muito respeitada ainda hoje na região; mesmo com a Prelazia diante de uma nova supervisão, a proeminência é na figura de Dom Pedro Casaldáliga. Sua residência, com um ar simples e humilde, é um espaço que recebe pessoas do mundo inteiro, pesquisadores, professores, estudantes, que vão à procura de informações, fazem entrevistas, levantamento de dados, tendo em vista, a importância deste bispo para a região, além de ser o ícone da Teologia da Libertação na América Latina. Destacando ainda, que a casa está sempre de portas abertas para receber a todos, hospedando, na sua residência, moradores e grupos indígenas da região adjacente, que vão para São Félix resolver pendências e até mesmo pessoas, que não são da região.

A Igreja local proclamava a possibilidade de uma sociedade mais justa e igualitária de tal sorte a mobilizar a comunidade, que passa a perceber-se de outra forma, valorizando sua trajetória, experiências, crenças e valores.

A Prelazia age em comunhão com a Igreja do Terceiro Mundo e, por causa do Evangelho e interpelada pela realidade local, opta pelos oprimidos e, em consequência, define a sua pastoral como evangelização libertadora. [...] A Prelazia tem como objetivo desencadear e acelerar, no povo da região, o processo de libertação total [...]. (CASALDÁLIGA 2005, p.107.).

Contudo, as ações evangelizadoras colocadas em prática na região da Prelazia, tiveram encarnada em um único perfil: alimentaram-se da espiritualidade de seu pastor, que é a mesma espiritualidade da Teologia da Libertação, de caráter ecumênica e macroecumênica, martirial, inculturada, pascal e sempre na perspectiva do Reino. Lembrando ainda que a estrutura da Prelazia é a comunidade e todos os membros da Igreja, o básico da macroestrutura da Prelazia está formado nos moldes da organização dos conselhos locais, células-fundamento de toda a sua vida pastoral, eclesial. Esses conselhos, atentos à vida da Igreja e em sintonia com toda ela, são motivados pela fé e estão a serviço do Reino, como Igreja democrática, transformando para melhor a realidade onde vivem.

É um Conselho de iguais – não há chefes, nem presidente. Há sim, um Coordenador que vai ajudar a animar os companheiros. Não vai resolver nada sozinho, mas junto com os demais.

2. É um Conselho vivo de pessoas ativas, conscientes, responsáveis que sabem que todos somos Igreja, não só os padres, as irmãs. Por isso vai se preocupar com a formação da comunidade cristã e com toda a vida da comunidade.
3. É um Conselho Representativo das diversas atividades e funções que existem na comunidade: Grupos de reflexão, grupos de jovens, cultos ou celebrações, catequese, assistência aos doentes, defesa dos direitos humanos, etc.
4. É um Conselho que vai promover com força a ligação da Comunidade com a paróquia, a Prelazia ou



Diocese, com a Igreja Universal para que a comunidade não fique isolada. 5. É um Conselho que vai se preocupar com todos os problemas do povo para que a comunidade seja mesmo luz, fermento, sal. 6. É um Conselho que vai se preocupar com a manutenção econômica da comunidade, com a participação de todos nesta manutenção. 7. É um Conselho que aplica em cada comunidade as normas da nossa Igreja, definidas particularmente na Assembléia do povo, na Representativa, etc. (GONZAGA, 2005, p 225)

Seguindo os preceitos das CEB`s e da Teologia da Libertação, o conceito de hierarquia é ausente. Todos tinham o mesmo poder de atribuição e decisões no que se refere ao Conselho, o grupo, a comunidade; partilhavam de uma mesma opinião e, decidindo juntos, davam o rumo para as situações.

Todo o trabalho pastoral da Prelazia, assim como toda a sua equipe tinham e têm a marca da defesa à vida, à alimentação, ao trabalho digno, à moradia, à terra, à justiça, enfim, à marca dos Direitos Humanos. 'O Direito mais Divino'(ALVORADA, 2001, p. 5).

Pedro é a razão de ser dessa luta. Foi ele o primeiro e o incentivador de todo esse trabalho. Isso até quem discorda da linha de trabalho pastoral da Prelazia concorda que ele foi e é importante na região. Para ele direitos humanos são os direitos mais divinos. Ele é um símbolo da luta pelos direitos humanos não só na Prelazia, mas no Brasil e fora daqui – aliás, é mais do que um símbolo, porque um símbolo é algo parado, e o Pedro continua atuante nessa luta. Ao se falar em trabalho escravo no Brasil, por exemplo, é preciso citar a Prelazia como a primeira instituição a denunciar a existência de trabalho escravo no Estado de Mato Grosso. (...) Portanto, é impossível falar de luta

pelos direitos humanos no Brasil sem falar de Pedro Casaldáliga.  
(GONZAGA, 2005, p.275).

A Prelazia de São Félix do Araguaia ocupa uma área onde as condições de vida foram e ainda são bastante precárias, fato que vem mudando pela organização da população local e pelo desempenho da Igreja Católica, comprometida com os estratos sociais desfavorecidos e, em razão disso, é uma frente considerada ativa diante do controle do aparato estatal; podemos afirmar ainda que os grupos atuantes da Prelazia neutralizam a ação de comandos arbitrários, bem como, a sua conveniência frequentemente expostas à violência e arbitrariedade dos grandes proprietários da região.

A Teologia da Libertação, base da Prelazia de São Félix do Araguaia, foi importante no processo de conscientização das populações desassistidas, que se organizaram de um modo próprio, por meio de protestos e reivindicações, alterando sutilmente as repressões impostas pelo sistema naquele contexto.

A nossa pesquisa corrobora para a afirmação que a resistência, a oposição e o movimento de conscientização contra a arbitrariedade instalada no contexto dos anos de chumbo foram mantidos pelos adeptos da Teologia da Libertação ou por aqueles que por ela foram influenciados, que a ação da Igreja Católica na região da Prelazia foi candente no combate as injustiças sociais, econômicas, políticas, trabalho escravo entre outras bandeiras.

A Prelazia de São Félix do Araguaia constituiu um modo próprio para defesa de seu povo, uma comunidade articulada, além de priorizar a prática dos direitos humanos e combater a desigualdade social. Para tanto, a figura de Dom Pedro Casaldáliga junto com outros religiosos foram de suma importância. Deste modo, os segmentos sociais mais vulneráveis viram-se “protegidos” de arbitrariedade quem eram vítimas até então.

Dom Pedro Casaldáliga teve papel fundamental na região em estudo: fez-se missionário além-fronteira, não fechou os olhos para as arbitrariedades que ali ocorriam, levou à tona as injustiças cometidas contra os segmentos so-



ciais mais vulneráveis, não somente em rede local, mas também no âmbito nacional e internacional. Casaldáliga juntamente com a sua equipe pastoral passaram a desempenhar papel principal e determinante na região, lutaram para conseguir o mínimo de dignidades para a população, que era totalmente desassistida, por meio de reivindicação e protesto, utilizando do seu modo próprio para a conquista de melhorias.

## Referências

BOFF, Leonardo. *Casamento entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001.

CARVALHO, Vanessa. *Casaldáliga critica abandono do Araguaia, o genocídio dos índios e a agressão ao meio ambiente*. Disponível em: <[http://www.aguaboanews.com.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=13641:casaldaliga-critica-abandono-do-araguaia-o-genocidio-dos-indios-e-a-agressao-ao-meio-ambiente&catid=-1:notas&Itemid=24](http://www.aguaboanews.com.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=13641:casaldaliga-critica-abandono-do-araguaia-o-genocidio-dos-indios-e-a-agressao-ao-meio-ambiente&catid=-1:notas&Itemid=24)> . Acesso em: 23 jun. 2011.

CANTUÁRIO, Maria Raimunda dos Santos. Descalço sobre a terra vermelha – D. Pedro Casaldáliga. In: *Igreja Católica e os cem anos da Arquidiocese de Cuiabá (1910 – 2010)*. PERARO, Maria Adenir (Org.). Cuiabá: EDUFMT, 2008.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia, 1971. (mimeo).

ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2000.

FARIAS VALE, Ana Lia. *Migração e Territorialização: As Dimensões Territoriais dos Nordestinos em Boa Vista / RR*. In: [http://www4.fct.unesp.br/pos/geo/dis\\_teses/07/analiafariasvale.pdf](http://www4.fct.unesp.br/pos/geo/dis_teses/07/analiafariasvale.pdf). Acessado 5 de junho 2010.

FONTOURA, Márcio Magalhães. *Direções sociais e subjetivas no interior da Igreja Católica no Brasil um estudo comparativo entre CEB's e MRCC: Constituição de Novos Sujeitos Sociais*. São Paulo: PUC, 2005. Universidade Católica de São Paulo. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências sociais. São Paulo, 2005.

## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

GONZAGA, Agnaldo Divino. *Anel de Tucum*: a missão evangelizadora de Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia. Goiânia: UCC, Universidade Católica de Goiás, 2005. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil*. 1916/1985. São Paulo: Brasiliense, 1989.

VARGAS, Rodrigo. *Atuação social ganhou simpatia dos fracos e a ira de poderosos*. Disponível em: < <http://diariodecuciaba.com.br/detalhe.php?cod=131553>>. Acesso em: 22 jun. 2011.



# A TRAJETÓRIA DE BETINHO: Da Ação Católica à Ação da Cidadania

DULCE CHAVES PANDOLFI<sup>1</sup> |

Herbert José de Souza, um mineiro aparentemente frágil que se tornou conhecido como Betinho, nasceu na pequena cidade de Bocaiúva, no dia 3 de novembro de 1935 e morreu no Rio de Janeiro, no dia 9 de agosto de 1997, aos 61 anos de idade, contaminado pelo vírus da Aids. A sua trajetória foi repleta de lutas, sonhos e desafios. Segundo ele,

a questão do sonho é o que nos mantém vivos. Não existe vida sem esperança e a esperança é uma versão do sonho. Você imaginar e agir somente em função do possível, eu acho terrivelmente chato. Você tem que ter um impossível na sua frente. É como um farol que se projeta na frente e você vai perseguindo o farol (SOUZA, 1996).

Construir uma sociedade justa e solidária talvez tenha sido o seu principal sonho e o seu maior desafio. Para perseguir os seus sonhos, Betinho lutou muito e percorreu os mais diferentes caminhos. Num primeiro momento, ainda

---

1 Professora do CPDOC- Fundação Getúlio Vargas.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

muito jovem, indignado com as suas mazelas e com as mazelas do mundo, buscou apoio na fé e através da religião, tentou fazer uma revolução. “Desde o momento em que entrei para a Ação Católica, ser católico para mim, era ser revolucionário. (...) Não era simplesmente comungar e obedecer regras. Era também transformar o mundo e a sociedade”.<sup>2</sup> Anos mais tarde, sem religião, buscou transformar o mundo e a sociedade por meio da participação. O seu sonho permanecia o mesmo, mas o foco passou a ser a cidadania.

Então, eu sonho, hoje, com o fim da miséria, eu sonho com uma sociedade democrática, eu sonho com a moralização da política - isso é um sonho - e eu sonho com o crescimento da solidariedade na nossa cultura. (...). Eu defendo a tese de que governo só anda empurrado. O governo não anda, não tem motor próprio e quem empurra o governo, é a cidadania (SOUZA, 1996).

Betinho foi criado numa família católica, em que a solidariedade era um forte valor. Sua mãe, dona Maria, era conhecida pelos almoços que diariamente fazia para os amigos dos seus oito filhos. O pai, seu Henrique, no período em que foi dono de padaria em Bocaiúva, costumava distribuir comida para os pobres da cidade. As irmãs mais velhas, Vanda e Zilah, fundamentais para o seu engajamento religioso, eram da Ação Católica, um movimento de leigos criado no Brasil em 1935, pelo arcebispo do Rio de Janeiro, o Cardeal Sebastião Leme, durante o governo de Getúlio Vargas. A Ação Católica teve como inspiração o Centro Dom Vital, entidade fundada em 1922 e que reunia uma intelectualidade católica de perfil mais conservador, como Jackson de Figueiredo. Foi nos inícios dos anos cinquenta que a Ação Católica passou a se sensibilizar mais com as questões sociais. Sem dúvida, o ingresso de figuras do chamado clero progressista como Dom Helder Câmara na Ação Católica contribuiu para essa maior preocupação com o social. Não é por acaso que data desse período ini-

---

2 Depoimento a Angela Paiva. In Rodrigues, p. 82.



ciativas como o Movimento de Educação de Base, MEB, voltado não só para a alfabetização, mas, também, para a conscientização das camadas mais pobres da população.

Na infância, Betinho teve muitas limitações. Hemofílico, qualquer pequeno sangramento poderia ser fatal. Várias vezes teve que interromper os estudos devido às frequentes crises de hemofilia. Dos quinze aos dezoito anos ficou confinado num quarto da sua casa, em Belo Horizonte, em função de uma forte tuberculose, doença, naquela época, de difícil cura, sobretudo para um hemofílico. Seu estado de saúde ficou tão grave que chegou a receber a extrema-unção. Nessa espécie de prisão domiciliar, Betinho leu muito, e foi nesse momento, por meio da literatura, que entrou em contato com o humanismo cristão. Além dos romances policiais de Agatha Christie e a obra completa de Dostoievski, devorou os livros de George Bernanos, Teilhard Chardin, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, referências fundamentais para os que defendiam uma maior atuação dos católicos nas questões sociais.

Em 1953, curado da tuberculose, Betinho, retomou os estudos. Fez um esforço enorme para recuperar o tempo perdido. Estava com 18 anos de idade e ainda não havia completado o curso ginasial. Naquele mesmo ano ingressou na Juventude Estudantil Católica, JEC, uma organização estudantil vinculada à Ação Católica. Betinho queria por em prática os ensinamentos que aprendera com Chardin, Maritain, Mounier. A JEC em Belo Horizonte, criada naquele ano, tinha como assistente o Frei Matheus Rocha, figura marcante na formação religiosa de Betinho e que se transformou numa espécie de seu “pai espiritual”. Além do Frei Matheus, outro religioso que teve uma influência forte na formação não só de Betinho, mas de toda uma geração de jovens católicos, foi o padre jesuíta Henrique Claudio de Lima Vaz, que anos mais tarde seria, ao lado de Betinho, um dos fundadores da Ação Popular.

Durante muitos anos, Betinho ia à missa e comungava diariamente. A militância religiosa e a militância política se retroalimentavam. Em pouco tempo tornou-se um dos principais líderes do movimento estudantil secundarista

de Belo Horizonte e, juntamente com Frei Matheus, era um das lideranças mais reconhecidas da JEC. Em 1956, escreveu um artigo intitulado “Capitalismo e Miséria”, onde explicitava suas críticas ao capitalismo e expunha suas ideias totalmente afinadas com os pensadores que defendiam o engajamento dos católicos nas questões sociais. O artigo foi publicado na revista francesa *Témoignage Chrétien* (RODRIGUES, 2007, p.70).

Em 1958, Betinho foi aprovado para a Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Ali fazia dois cursos: sociologia e administração pública. Na UFMG, foi contemporâneo de Simon Schwartzman, Fábio Wanderley Reis, Vinícius Caldeira Brant, Theotônio dos Santos, Bolivar Lamounier, Wilma Faria, Claudio de Moura Castro, Antônio Octávio Cintra, Paulo Haddad, Ronaldo Costa Couto. Como estudante universitário, passou a militar na JUC, Juventude Universitária Católica, que, assim como a JEC, era vinculada à Ação Católica.

Na universidade, a atuação de Betinho extrapolou as fronteiras de Belo Horizonte. Em 1960, no final de um Encontro Nacional da JUC, ocorrido no Rio de Janeiro, Betinho foi lançado candidato à presidência da UNE, União Nacional dos Estudantes. Entretanto, em função da correlação de forças, sua candidatura foi retirada e os católicos apoiaram um candidato vinculado ao Partido Comunista, até então a organização de esquerda mais estruturada no país e com grande força no movimento estudantil. Frei Betto, contemporâneo de Betinho e também militante da JUC em Belo Horizonte lembra que,

todas as tardes nós nos encontrávamos no “chá das seis”, como era conhecido o encontro dos militantes cristãos à porta da Igreja São José, no centro da capital mineira. Ali conspirávamos e debatíamos as estratégias para mudar a sociedade pela força da fé (...). Betinho era o líder, o mais perspicaz, o mais sagaz. (...). Era o estrategista de nossas lutas estudantis. Nunca chegou à



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

presidência da UNE, mas levou ao cargo Vinícius Caldeira Brant, Aldo Arantes e José Serra (BETTO, 1977).

No dia 25 de agosto de 1961, quando Jânio Quadros renunciou à Presidência da República, sete meses após a sua posse, Betinho viajou com o então presidente da UNE, Aldo Arantes, também da JUC, para o Rio Grande do Sul, onde foram participar da Campanha da Legalidade, articulada pelo governador gaúcho Leonel Brizola. O objetivo era garantir a posse do vice-presidente Jango, que os ministros militares tentavam impedir. Como assessor da UNE, logo após assistir à posse de Jango em Brasília, Betinho viajou, a convite, para a União Soviética. Essa foi sua primeira viagem internacional. Do contato com o socialismo real entusiasmou-se com os avanços na área social, mas a falta de liberdade do regime o incomodou bastante.

Durante o governo Jango, o clima era de muita mobilização política. A recente vitória da Revolução Cubana era um alento para muitos daqueles jovens, entre eles Betinho, engajados na luta contra as profundas desigualdades econômicas e sociais do Brasil. Apesar de católicos, questionavam a estrutura da Igreja e sua passividade diante da nossa injusta realidade. No movimento estudantil, os católicos disputavam espaço com os comunistas. Para ampliar sua influência era necessário demarcar o terreno e criar uma alternativa socialista, diferenciada da comunista. Nesse contexto e diante dos crescentes conflitos produzidos com a hierarquia da Igreja, vários jucistas se articularam para criar uma organização desvinculada da estrutura oficial da Igreja e que tivesse um papel mais incisivo no combate ao capitalismo. Entretanto, como nos lembra Marcelo Ridente, não se deve imaginar que, naquela conjuntura, a JUC fosse um movimento monolítico (RIDENTE, 2007, p.230). Em 1962, numa reunião no convento dos jesuítas em Belo Horizonte, cuja convocatória foi assinada por Betinho, e que contou com a presença de mais de 60 pessoas, muitas, embora nem todas, ligadas à JUC, foi proposto a criação de um “movimento amplo, com ideologia definida, englobando todos os setores de atividade visando a se constituir uma expressão de um pensamento orgânico definido e orientador

da luta revolucionária pela emancipação nacional” (RODRIGUES, 2007, p.70). Entre os presentes, além de Betinho, estavam Luiz Alberto Gomes de Souza, Vinícius Caldeira Brand, Aldo Arantes, Paulo de Tarso Santos e os padres Almerly Bezerra e Henrique Vaz. A partir desse encontro, a tarefa desse grupo, que se autodenominou “Grupão”, foi organizar núcleos em todo o país para preparar o I Congresso Nacional da Ação Popular que, de fato, ocorreu em Salvador, durante o Carnaval de 1963. Ao final do Congresso, coube a Betinho, eleito o coordenador nacional da organização, fazer a leitura do documento-base de fundação. “A Ação Popular é expressão de uma geração que traduz em ação revolucionária as opções fundamentais que assumiu como resposta ao desafio da nossa realidade e como decorrência de uma análise realista do processo social brasileiro na hora histórica que nos é dado viver” (RODRIGUES, 2007, p.71). Embora o ideário cristão estivesse presente no documento, não se fazia menção à palavra cristianismo. Por outro lado, a crítica ao capitalismo era explícita e se fazia a defesa do socialismo, não na perspectiva da ditadura do proletariado, que era adotado nos países do leste europeu, mas na perspectiva do humanismo, enquanto movimento de superação do capitalismo (RIDENTE, 2007, p.248). A aproximação entre o cristianismo e o marxismo, que passaria a se estreitar cada dia mais no interior da Ação Popular, já havia sido explicitada no artigo que Betinho havia escrito para o livro organizado por ele e pelo seu parceiro Luiz Alberto Gomes de Souza, intitulado *Cristianismo hoje* e publicado pela editora Universitária da UNE, em 1962.

Como coordenador nacional da AP, cargo que ocupou até 1965, Betinho percorria o país de norte a sul e participava ativamente das lutas em prol das chamadas “reformas de base”. Em 1963, já formado em sociologia, foi trabalhar em Brasília, como assessor do Ministério da Educação, e engajou-se na campanha de alfabetização de adultos liderada por Paulo Freire. Foi também assessor da Superintendência de Política Agrária, Supra. Uma das tarefas da entidade, além de tentar fazer avançar a reforma agrária, considerada a mais importante das “reformas de base”, era organizar os sindicatos de trabalhadores rurais.



No dia 31 de março de 1964, o dia do golpe que destituiu Jango da presidência da República, Betinho estava no Rio de Janeiro. Dois dias antes, no dia 29 de março, ele havia participado de uma reunião da AP, em Belo Horizonte, para analisar a possibilidade do golpe e de uma possível reação ao golpe. Betinho vivenciou o golpe no Departamento de Correios e Telégrafos, na Praça XV, no centro do Rio, ao lado, entre outros, de José Serra, o então presidente da UNE. Como ali era uma central de comunicação, seria possível acompanhar os telefonemas trocados entre as principais lideranças do país e avaliar a possibilidade de organizar uma resistência para impedir a derrubada do regime. Entre os presentes, consumado o golpe, Betinho se escondeu num hospício, no Rio de Janeiro, o Pinel. Dias depois, foi para um sítio de um militante da AP, no interior do Rio. Por decisão da direção da organização Betinho, em agosto daquele ano, viajou para o Uruguai. Lá estava sendo articulada uma Frente de Mobilização Popular, reunindo importantes políticos do pré 64, como Jango, Brizola, Arraes, lideranças sindicais e estudantis, etc. Do Uruguai, Betinho seguiu para Cuba, para tentar angariar fundos para a Frente de Mobilização Popular, cujo objetivo era derrubar a ditadura e restituir o poder para Goulart.

Enquadrado na Lei de Segurança Nacional, Betinho teve seu pedido de prisão decretado em 1965. Não só Betinho, mas diversos líderes da AP e das demais organizações de esquerda estavam sendo denunciados, procurados pelos órgãos da repressão. Já em julho de 1964, o Centro de Informações da Marinha (Cenimar), em documento oficial, havia solicitado informações que levassem ao paradeiro de

Herbert José de Souza, brasileiro, solteiro, educação nível superior, com os seguintes dados antropométricos. Altura: aproximadamente 1,70m; idade: 28 anos; cabelos: castanhos bem claros, ondulados; olhos: castanhos claríssimos (quase ouro); complexão: bem franzino (semi-esquálido); rosto: fino, maçãs salientes, queixo levemente quadrado, olhos grandes, nariz

grande e arredondado, sobrancelhas cerradas, barba e bigode raspados; tez: morena clara (de sol); cor: branca. Características: anda levemente curvado, braços exageradamente abertos em relação à horizontal do corpo. É hemofílico. Costuma trajar-se a caráter social (paletó e gravata). Aspecto de pouca saúde. Introvertido.<sup>3</sup>

Anos mais tarde, a revelia, Betinho foi condenado a cinco anos de prisão pelo Conselho Permanente de Justiça da Aeronáutica.

Apesar da saúde fragilizada, Betinho, na direção da Ação Popular, não dava tréguas ao regime militar. No início de 1966, teve que se submeter a uma cirurgia feita na clandestinidade. Em função de forte hemorragia, retirou um pedaço do estômago. Em outubro de 1967, viajou em nova missão para Cuba para participar do congresso da OLAS, Organização Latino Americana de Solidariedade, que tinha sido criada por “Che” Guevara para apoiar sua guerrilha na Bolívia. Quando Betinho chegou a Cuba, Guevara tinha sido assassinado e o congresso foi adiado. Betinho ficou em Cuba até o final de 1968, esperando a realização do Congresso que não se deu. Durante a longa estada em Cuba, mudanças significativas estavam ocorrendo no interior da Ação Popular. Não só a AP, mas as demais organizações de esquerda viviam um intenso processo de luta interna. A surpresa do golpe e o prolongamento e endurecimento do regime ditatorial, produziam uma certa perplexidade nas organizações de esquerda. Definir qual o melhor caminho para derrubar a ditadura era o grande debate. A direção da AP ficou dividida entre duas tendências: uma linha mais próxima do modelo da Revolução Cubana, defensora da guerrilha, da qual fazia parte Vinícius Caldeira Brant; e outra, mais alinhada com a Revolução Chinesa de Mao tsé-tung, corrente liderada por Jair Ferreira de Sá que viajou para a

---

3 Cópia de documento do Ministério da Marinha, Estado-Maior da Armada, Cenimar, datado de 12/07/1064, que integra o dossiê pessoal de Betinho no Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). Arquivo Herbert de Souza, Cpdoc/FGV.



China para conhecer de perto a experiência daquele país. Muitos estavam convencidos que o melhor caminho para derrubar a ditadura no Brasil e implantar o socialismo seria por meio de uma “guerra popular prolongada”, como havia ocorrido na China, e não por através de um “foco guerrilheiro”, como havia ocorrido em Cuba. Da mesma maneira que Mao havia realizado uma Revolução Cultural na China, aqui no Brasil era necessário fazer uma reeducação ideológica com os militantes para prepará-los para uma guerra prolongada. Fazia parte da reeducação ideológica a integração na produção, ou seja, os militantes de origem pequeno burguesa deveriam trabalhar nas fábricas como operários, ou no campo, como camponeses. Em meados de 1968, a proposta maoísta foi vitoriosa. Ali começava um processo que seria concluído em 1971 e que desaguou na refundação da AP. A expressão marxista-leninista iria se agregar ao nome da organização que passaria a ser chamada Ação Popular Marxista-Leninista, APML. “Deixavam a cena Chardin, Maritain, e Mounier, a filosofia de Hegel e a concepção de consciência histórica trazida pelo padre Henrique Vaz, entravam Lenin, Stalin e Mao” (RODRIGUS, 2007, p.109).

Segundo Betinho, “o maoísmo caiu melhor na minha estrutura de inspiração cristã. Um católico praticante fervoroso pode virar um maoísta numa questão de segundos, porque você tem Deus, que é o Mao, tem o camarada que é o chefe, você tem a revolução que é inexorável” (SOUZA, 1996, p.83). Com a vitória da linha maoísta, Betinho, mesmo a contragosto, foi integrado à produção. Polarizando com os novos dirigentes que em julho de 1969 haviam assumido provisoriamente o poder, Betinho deixa a direção nacional e passa a ser dirigente regional da AP em São Paulo. Transformado em operário, tentava arregimentar os trabalhadores no ABC paulista. Usava os nomes falsos de Francisco e Wilson. Em 1969, foi trabalhar numa fábrica de porcelana, em Mauá, interior de São Paulo. No ano seguinte, por questões de segurança foi transferido para Santo André, cidade industrial do chamado ABC paulista, e em 1970 mudou-se para a capital.

Foi na militância que conheceu Maria Nakano, também da Ação Popular e que seria sua companheira até o final da vida. Em 1971, Betinho foi obrigado

a deixar o país. Diante do cerco policial e do seu estado de saúde, a organização concordou com a sua ida para o Chile. Maria permaneceu em São Paulo, em função dos trabalhos políticos que estava desenvolvendo para a AP. Pensaram que jamais iriam se reencontrar. Em 1972, uma nova onda de repressão se abateu sobre a AP e Maria também fugiu para o Chile onde reencontrou Betinho. Nesse reencontro Maria e Betinho ficaram sabendo dos verdadeiros nomes de cada um, mantidos em segredo por conta das perseguições policiais que ambos sofriam no Brasil. Durante a experiência do Chile, Betinho exerceu funções de sociólogo e chegou a ser um dos assessores do presidente Salvador Allende. Foi também no Chile que Betinho rompeu com a Ação Popular e escreveu um longo texto sobre a dura experiência da clandestinidade.<sup>4</sup>

Em setembro de 1973, quando um golpe militar derrubou o governo Allende, Betinho teve que pedir asilo na embaixada do Panamá.

Durante o exílio, que se prolongou por oito anos, Betinho, além do Chile, morou no Panamá, no Canadá e no México. No exterior, a preocupação com o Brasil era constante e as articulações políticas com outros exilados também eram constantes. De longe, acompanhava atentamente as lutas que se desenvolviam no Brasil contra a ditadura. Em 1979, anistiado, *o irmão do Henfil* voltou ao Brasil. A canção de João Bosco e Aldir Blanc, *O bêbede e o equilibrista*, havia transformado Betinho em um símbolo da luta pela anistia.

Em 1981, juntamente com Carlos Alberto Afonso e Marcos Arruda, companheiros do exílio, fundou o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas, Ibase, com recursos oriundos do exterior, sobretudo, de entidades religiosas. O projeto havia sido concebido durante o exílio. O objetivo era criar uma entidade para assessorar e oferecer informações para os movimentos sociais que estavam efervescendo no Brasil. Para produzir argumentos que ajudassem a intervir no debate público, Betinho realizava encontros mensais para discutir a conjuntura. Esses encontros, sempre regados por cerveja gelada,

---

4 Sobre a clandestinidade. Arquivo Herbert de Souza, Cpdoc/FGV.



mobilizam intelectuais e militantes. Os resultados eram colocados no papel, xerocados e repassados para os movimentos sociais, igrejas e universidades. Aos poucos, o Ibase foi se institucionalizando. Além de assessorar os movimentos sociais, era necessário fazer pesquisas, produzir conhecimento para interferir de forma mais qualificada no debate público.

Betinho costumava dizer que gostava de pensar grande. Por isso, ao longo do período em que esteve à frente do Ibase, em parceria com entidades e representantes da sociedade civil, articulou diversas campanhas para tentar mobilizar a sociedade em torno de questões que fizessem avançar a democracia.

Em 1983, no apagar das luzes do regime militar, foi lançada a Campanha Nacional pela Reforma Agrária, CNRA, cujo coordenador era Betinho. Desde os anos 1950, a reforma agrária era tema central no ideário das organizações das esquerdas brasileiras. A concentração da terra era identificada como a causa principal das desigualdades sociais do país. A eliminação da miséria e da fome passava necessariamente pela eliminação do latifúndio. A CNRA conseguiu agregar diversas instituições e, sem dúvida, teve um efeito de dinamizar os movimentos sociais que se encontravam dispersos na área rural. Em 1985, com o fim do regime ditatorial, foi criado o Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário, Mirad. Em 1987, nos embates da Assembleia Nacional Constituinte, Betinho participou ativamente das campanhas pela aprovação de emendas populares na Constituição que estava sendo elaborada, entre elas, as emendas em torno da questão agrária.

Em 1986, foi diagnosticada a contaminação de Betinho pelo vírus do HIV, contraído em uma das inúmeras transfusões de sangue que fora obrigado a fazer por conta da hemofilia. Apesar da dramaticidade do diagnóstico, Betinho declarou-se publicamente portador do vírus e tornou-se um grande ativista da luta para combater o preconceito que envolvia a doença. No ano seguinte ajudou a fundar a ABIA, Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids, e conseguiu que fosse aprovada, no estado do Rio de Janeiro, uma lei de controle de qualidade dos bancos de sangue. Em 1988, seus dois irmãos, o cartunista

Henfil e o músico Chico Mário, referências fundamentais de Betinho, também hemofílicos, morreram contaminados pelo vírus da Aids. Nesse mesmo ano, Betinho assumiu o cargo de Defensor do Povo da Cidade do Rio de Janeiro e foi um dos articuladores do *Se Liga, Rio*, uma campanha para tentar aumentar a autoestima dos moradores da cidade do Rio de Janeiro. Foi com esse mesmo intuito que anos depois, em 1993, participou ativamente do movimento *Viva Rio*, que conseguiu reunir empresários, intelectuais, artistas, sindicalistas e líderes comunitários, visando diminuir a violência que se abatia sobre a cidade do Rio de Janeiro.

Em 1990, aproveitando os dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, Betinho levantou a questão do preconceito racial na sociedade brasileira e coordenou a campanha *Não deixe sua cor passar em branco*. No ano seguinte, lançou o projeto *Se essa rua fosse minha*, voltado para tirar as crianças das ruas da cidade do Rio de Janeiro. Em 1992, foi uma das lideranças do Movimento pela Ética na Política, que resultou no *impeachment* do então presidente da República Fernando Collor de Mello.

Uma das preocupações de Betinho era manter a sociedade brasileira mobilizada em torno de causas éticas e democráticas. Segundo ele, a miséria e a fome não eram compatíveis com a ética e com a democracia. Em 1993, surgiu a *Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida*, um dos mais expressivos movimentos sociais ocorridos no país e que se tornou mais conhecido como “Campanha contra a Fome” ou “Campanha do Betinho”. No dia 8 de março, foi divulgada a “Carta da Ação da Cidadania”, redigida por Betinho e outros ativistas. “Não se pode viver em paz em situação de guerra. Não se pode comer tranquilo em meio à fome generalizada. Não se pode ser feliz num país em que milhões se batem no desespero do desemprego, da falta de condições mais elementares de saúde, educação, habitação e saneamento. (...) A insanidade de um país que marginalizou a maioria deve terminar agora”.

Tomando como referência os dados apresentados pelo Mapa da Fome, documento elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, IPEA,



Betinho denunciava que o Brasil possuía cerca de 32 milhões de miseráveis e responsabilizava a sociedade brasileira pela solução do problema. A sua preocupação com a fome vinha de longa data. Em dois períodos distintos, foi consultor da Food and Agriculture Organization, FAO, órgão da ONU: em meados da década de 1970, ainda no exílio, e em 1981, já no Brasil. Pouco tempo depois do lançamento da Ação da Cidadania, comitês dos mais variados formatos se organizaram em diversos pontos do país, e até mesmo fora do país, por brasileiros residentes no exterior. Os comitês reuniam pessoas por atividade profissional, local de moradia, pertencimento religioso, etc. Um dos mais atuantes foi o Comitê das Entidades Públicas no Combate à Fome e pela Vida, COEP, reunindo representantes de diversas empresas, entre as quais a Caixa Econômica Federal, o Banco do Brasil, a Petrobrás e Furnas. O COEP buscava articular ações emergenciais, como a coleta e distribuição de alimentos, com ações mais estruturais, como projetos de desenvolvimento local e geração de trabalho e renda, por meio de parcerias com empresas, organizações não governamentais e órgãos governamentais. Outro comitê que teve um papel destacado foi o Comitê Ideias, criado por publicitários. O slogan da Ação da Cidadania era “Fome, não dá para esquecer” e o logotipo era um prato vazio. Os jornais, o rádio e, sobretudo, a TV ajudavam a multiplicar as atividades da campanha. O “Natal sem Fome” também se tornou marca registrada da Ação da Cidadania. Os princípios básicos da campanha eram: parceria, iniciativa e descentralização. Segundo Betinho, “Parceria porque propõe juntar quem quer dar com quem precisa receber. Iniciativa porque não apresenta respostas, mas coloca questões e cobra soluções. Descentralização porque não estabelece um modelo hierárquico, mas sim estimula ações sem impor uma coordenação, (...) ações que respeitem diversidades locais”.<sup>5</sup>

Muitos setores de esquerda acusavam a Ação da Cidadania de ser um movimento meramente assistencialista. Betinho afirmava que não tinha dúvi-

---

5 Souza, Herbert de. “Ação da cidadania, força da sociedade.”. Texto digitalizado, 1955. Arquivo Herbert de Souza. Cpdoc/FGV.



## | Intelectuais e militância católica no Brasil |

das de que a campanha da fome não resolveria os problemas estruturais da sociedade. No entanto, dizia: “Quem tem fome tem pressa!”. Segundo ele, era necessário articular as dimensões emergencial e estrutural, pois “atuar no emergencial sem considerar o estrutural é contribuir para perpetuar a miséria. Propor o estrutural sem atuar no emergencial é praticar o cinismo de curto prazo em nome da filantropia de longo prazo.”<sup>6</sup> Betinho, de forma clara, explicitava a diferença entre assistencialismo e solidariedade.

Eu acho que o assistencialista não quer acabar com a miséria, ele quer perpetuá-la de outra forma. Na verdade ele é uma espécie de gigolô da miséria e não quer promover quem ajuda. Eu acho que a solidariedade é uma coisa completamente diferente. (...) Porque eu dizia assim: “quem tem fome, tem pressa” e se você não oferece comida a quem está morrendo de fome hoje, não adianta você pensar na reforma estrutural daqui a 10 anos, porque não vai ter população para viver a reforma.<sup>7</sup>

Pouco meses depois do lançamento da Ação da Cidadania, o presidente da República Itamar Franco anunciou um plano de erradicação da fome e criou o Conselho Nacional de Segurança Alimentar, Consea, um conselho de caráter consultivo, reunindo representantes do governo e da sociedade civil, com o objetivo de propor e viabilizar ações para combater a fome. A partir de então, o tema da fome foi incorporado à agenda pública do país. Em parte, a sua missão estava cumprida.

Ainda em 1994, no auge da sua popularidade, Betinho foi acusado ter recebido, no final de 1990, dinheiro do jogo do bicho para ajudar a ABIA, que atravessava uma grande crise financeira. A notícia se espalhou por todos os

6 Jornal Primeira e Última, abril de 1993.

7 Roda Viva





meios de comunicação. Betinho admitiu o erro, e aquele foi, sem dúvida, um dos momentos mais difíceis da sua vida política. Na ocasião, lamentou que Frei Matheus, seu antigo confessor, não estivesse vivo. No entanto, segundo Maria, mesmo nos momentos mais difíceis da sua vida, e, sem dúvida, aquele foi um desses momentos, Betinho não procurava se segurar em Deus.<sup>8</sup>

Em junho de 1996, ocasião em que o Rio de Janeiro era uma das cidades candidata a sediar as Olimpíadas Internacionais que iriam ocorrer em 2004, Betinho lançou mais uma campanha, a Agenda Social Rio 2004. A ideia de Betinho era aproveitar o clima de mobilização existente em função da candidatura do Rio de Janeiro e envolver diversos setores da sociedade e do Estado em torno de cinco metas que deveriam ser alcançadas pela cidade em 2004: educação de qualidade para todas as crianças e jovens; todas as crianças bem alimentadas; favelas urbanizadas e integradas à cidade; ninguém morando na rua; e esporte e cidadania jogando no mesmo time. Segundo Betinho, “se for só para fazer carnaval, prefiro que os Jogos Olímpicos sejam realizados na Bahia. Ou que seja em Tóquio, Miami, Roma ou outra cidade bem mais estruturada. (...) Temos que aproveitar essa rara oportunidade para chamar a atenção de todos e mostrar que podemos mudar a história da nossa cidade.”<sup>9</sup> O objetivo era criar um compromisso social para garantir direitos básicos para a população excluída. Um dos seus sonhos era fazer do Rio uma cidade onde não houvesse meninos nas ruas, onde o “morro” estivesse integrado ao “asfalto”, onde toda a população tivesse acesso à saúde e à educação. Ambiciosa e polêmica, a proposta sensibilizou uma parcela da opinião pública. A proposta da Agenda Social Rio foi apresentada ao Comitê Olímpico Internacional (COI). Quando, em março de 1997, o Rio de Janeiro perdeu a disputa para sediar as Olimpíadas, a decisão foi manter as articulações em torno da Agenda Social.

---

8 Depoimento de Maria (RODRIGUES, 2007, p. 188).

9 O Globo, 20/11/1996.

No início de 1997, uma das últimas ações de Betinho foi lançar de forma ousada a campanha de responsabilidade social das empresas. Poucos meses depois, no início de julho de 1997, Betinho foi internado na Beneficência Portuguesa. Muito debilitado, pesando 39 quilos, foi desenganado. A seu pedido, voltou para casa, para morrer ao lado da mulher, Maria, dos seus dois filhos, Daniel e Henrique, e de alguns amigos. Na sua morte, não houve nenhum ritual religioso: foi velado na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, e dois dias depois da sua morte, no dia 11 de agosto, o seu corpo foi cremado.

## Referências

*Arquivo Herbert de Souza*. Rio de Janeiro, Cpdoc/ Fundação Getulio Vargas.

BETTO, frei. "Betinho, o militante da utopia". *Folha de São Paulo*, 11/8/1997, caderno 1.

CAVALCANTI, Pedro Celso Uchoa; RAMOS, Jovelino (cords.). *De muitos caminhos*. Coleção "Memórias do Exílio. Brasil 1964 -19??" Lisboa, Arcádia, 1976.

FICO, Carlos. *Ibase: usina de ideias*. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

GONTIJO, Ricardo; SOUZA, Herbert, de. *Sem vergona da utopia*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988.

RIDENTE, Marcelo. "Ação Popular: Cristianismo e Marxismo". In RIDENTE, Marcelo e REIS, Daniel Aarão (orgs.). *História do Marxismo no Brasil*. Campinas, SP, Editora da UNICAMP. 2007, vol. 5.

RODRIGUES, Carla. *Betinho, sertanejo, mineiro, brasileiro*. São Paulo, Editora Planeta, 2007.

PANDOLFI, Dulce e HEYMANN, Luciana (orgs.). *Um abraço, Betinho*. Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2005.

PANDOLFI, Dulce; GAZIR, Augusto; CORREIA, Lucas. *O Brasil de Betinho*. Rio de Janeiro, Ibase, 2012

SOUZA, Herbert de. Entrevista ao programa *Roda Viva*, da TV Cultura, 23/12/1996.



| Cândido Moreira Rodrigues | Christiane Jalles de Paula |

SOUZA, Herbert de. Entrevista à revista *Teoria e Debate*. São Paulo: Partido dos Trabalhadores, nº 16, 1991.

SOUZA, Herbert de. *Escritos indignados*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1991.





## OS ORGANIZADORES

### CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES

Possui Graduação (1999), Mestrado (2002) e Doutorado (2006) em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/ASSIS), tendo sido orientado pelo Professor Milton Carlos Costa. Atualmente é Professor e Pesquisador do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/CUIABÁ). É líder do Grupo de Pesquisa “História, Religião e Política”. Entre outros, autor de: **A Ordem**: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945). Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005. Co-organizador de: **Intelectuais & Comunismo no Brasil (1920-1950)**: Gustavo Barroso, Plínio Salgado, Alceu Amoroso Lima, Jorge Amado, Miguel Costa. Cuiabá: EdUFMT, 2011; Autor de: **Aproximações e Conversões**: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946. São Paulo: Alameda, 2012.

### CHRISTIANE JALLES DE PAULA

Possui Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1994), Mestrado em Ciência Política (1999) e Doutorado em Ciência Política (2007), ambos os títulos obtidos no IUPERJ. Atualmente é Pesquisadora e Professora da Fundação Getúlio Vargas - RJ, coordena o Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro (DHBB). Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Atitudes e Ideologias Políticas e Justiça e Cidadania, atuando principalmente nos seguintes temas: Elite Política; Catolicismo, Ministério Público, Conselho Nacional de Justiça.





## BRUNO MARQUES

Doutorando em História, Política e Bens Culturais, do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV); Professor do Colégio Pedro II.

## CARLOS ANDRÉ SILVA DE MOURA

Doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), com o projeto “Diálogos Transoceânicos: trocas culturais entre intelectuais portugueses e os pensadores do movimento de Restauração Católica no Recife (1910 – 1937)”. Entre outros, autor de: Co-organizador de “Religião, **Cultura e Política no Brasil**: perspectivas históricas. Campinas: IFCH / UNICAMP, 2011. V. 02. Autor 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.”

## DULCE PANDOLFI

Possui Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (1975), Mestrado em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ (1983) e Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense (1994). Atualmente é Pesquisadora e Professora da Fundação Getúlio Vargas, atuando tanto na graduação quanto na pós-graduação. Foi Conselheira Regional da Sociedade Brasileira do Progresso para a Ciência, SBPC, Professora da Pontifícia Universidade Católica do RJ e da Uni-

versidade Cândido Mendes. Coordenou os Grupos de Trabalho da Anpocs de História Oral e Memória (1996-1997) e de Biografia e Memória Social (1998-2000). Foi membro do Conselho Deliberativo da Fundação Joaquim Nabuco e diretora do Instituto Brasileiro de Análises Sociais, Ibase, (2005-2012). Atualmente é diretora do Centro Internacional Celso Furtado. Tem experiência na área de História, Sociologia e Ciência Política com ênfase em História do Brasil Contemporâneo, desenvolvendo reflexões sobre os seguintes temas: comunismo, identidade, história, partidos políticos, elites, movimentos sociais, ongs e direito e cidadania.

## GIZELE ZANOTTO

Doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora dos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF). Coordenadora do *Núcleo de Estudos de Memória e Cultura* (NEMEC/PPGH) e do *Grupo de Trabalho de História das Religiões e Religiosidades* - Rio Grande do Sul (GTHRR/RS). Autora da obra **Tradição, Família e Propriedade (TFP): As idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)**, publicada em 2012.

## GUILHERME ARDUINI

Possui Graduação em Licenciatura (2004) e Bacharelado (2005) em História pela Universidade Estadual de Campinas e Mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (2009). Seu Mestrado abordou a História do Brasil Contemporâneo (especialmente entre os anos 1930 e 1940) a partir dos planos de Alceu Amoroso Lima para a legislação trabalhista e as organizações sindicais operárias católicas. Atualmente desenvolve uma tese de Doutorado em Sociologia pela USP, sob orientação de Sérgio Miceli, na qual se interessa pelo Centro Dom Vital como espaço de sociabilidade e formação de estratégias para atuação conjunta de intelectuais na cena cultural brasileira. Também é Historiador da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo e orientador Programa de Pós-Graduação em História desenvolvido em conjunto pela Unicamp e pela



Secretaria de Educação do Estado de São Paulo (também conhecido como Re-defor). É autor da dissertação: *Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social* (1928-1945). [Dissertação de Mestrado] Campinas: IFCH/Unicamp, 2009. Teve dois capítulos de livros publicados. O primeiro se chama “Em Busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os círculos operários católicos (anos 1930 e 1940)”, no livro *Religião, Cultura e Política no Brasil: Perspectivas Históricas* (Editora UNICAMP/IFCH, 2011). O segundo se chama “Conexão e Cidadania: Uma Experiência De Inclusão”, do livro *Educar em tempos difíceis: construindo caminhos* (Editora Novamérica/7 Letras, 2011).

## JEFFERSON RODRIGUES BARBOSA

Doutor em Ciências Sociais pela UNESP e Professor Adjunto em Teoria Política do Departamento de Ciências Políticas e Econômicas FFC/Unesp campus Marília. Autor da tese: **Integralismo e ideologia autocrática chauvinista regressiva: crítica aos herdeiros do sigma**. Marília, 2012. 717 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista – UNESP, Marília, 2012 Entre outros, autor de: Co-organizador de *Intelectuais e Comunismo no Brasil. (1920-1950): Gustavo Barroso - Plínio Salgado – Alceu Amoroso Lima – Jorge Amado - Miguel Costa*. Cuiabá: EdUFMT, 2011. Autor de: Novas determinações das tecnologias da informação e comunicação e suas influências nas organizações políticas na contemporaneidade: integralismo e chauvinismo. In: LUSTOSA, V. Rogério. (organizador) *À Direita da Direita: estudos sobre extremismo político no Brasil*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2011, p. 269- 296.

## LUCIENE APARECIDA CASTRAVECHI

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso. Pesquisadora do Núcleo - História, Terra e Trabalho. Atua principalmente nos seguintes temas: colonização, migração, trabalho escravo contemporâneo, violência. Autora da Dissertação: **Correntes do Araguaia: a exploração de trabalhadores migrantes no nordeste de Mato Grosso**



durante a década de 1970". Cuiabá: UFMT, 2012. Dissertação (Mestrado em História na área de concentração: História, territórios e fronteiras), Universidade Federal de Mato Grosso, Campus Cuiabá, 2012.

## MARCELO TIMOTHEO DA COSTA

Marcelo Timotheo da Costa doutorou-se em História (PUC-Rio). Foi Professor-bolsista junto ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (2003-2006) e pesquisador "recém-doutor" no CPDOC, da Fundação Getúlio Vargas (2006-2007). É autor de *Um Itinerário no Século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima* (SP/RJ, Loyola/PUC-Rio, 2006) e do texto sobre o Brasil para *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge University Press, 2010). Atualmente, é Professor titular do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO). Principais interesses de pesquisa: Pensamento Social no Brasil, Intelectuais Cristãos, História do Cristianismo, História do Brasil Republicano, Relatos de Viagem.

## MARIA HENRIQUETA SANTOS GOMES

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso. Pesquisadora do Núcleo - História, Terra e Trabalho. Atua nos seguintes temas: História do Brasil, Colonização, identidade, Igreja Católica, Teologia da Libertação, CEB's, Muralismo. Autora da Dissertação "**UM GRANDE ATELIÊ: A ARTE A SERVIÇO DA MISSÃO** (1977-2001). Cuiabá: UFMT, 2012. Dissertação (Mestrado em História na área de concentração: História, territórios e fronteiras), Universidade Federal de Mato Grosso, Campus Cuiabá, 2012.

## RODRIGO COPPE CALDEIRA

Doutor (2009) e Mestre (2005) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e graduado (2002) em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. É Professor Adjunto IV do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Além de Professor Colaborador do Mestrado em Ciências da Religião e Professor de Fenome-



nologia da Religião na Pós-graduação lato sensu em Ciências da Religião, leciona Cultura Religiosa I e II em diversos cursos. Tem experiências na área de História moderna e contemporânea, com ênfase em História do catolicismo contemporâneo, atuando principalmente nos seguintes temas: Concílio Vaticano II, pós-concílio, recepção conciliar, hermenêutica do concílio, conservadorismo católico, tradicionalismo, lefebrismo, modernidade, catolicismo brasileiro. Atualmente é editor associado da Horizonte - Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas.

## VITALE JOANONI NETO

Graduado em História pela Universidade do Sagrado Coração (USC), Mestre em História pela Unesp de Franca, sob a orientação da Profa. Dra. Kátia Maria Abud e Doutor em História pela Unesp de Assis, sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Basto de Albuquerque. Lecionou entre os anos de 1986 e 1996 no ensino fundamental e médio da rede pública e particular no Estado de São Paulo. Em 1997 ingressou por concurso público no Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso. Desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão na Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) do curso de História, privilegiando temas como Brasil e Mato Grosso na segunda metade do século XX, migração, trabalho, Igreja Católica. Coordena o Núcleo de Pesquisa em História e o Grupo de Pesquisa História, Terra e Trabalho. Entre outros, autor de: "Historia, Terra e Trabalho em Mato Grosso. Ensaio Teóricos e Resultados de Pesquisas. São Leopoldo/Cuiabá: Oikos/EdUFMT, 2009. v. 1. 168 p."; "Da esperança do El Dorado à degradação do humano. 1. ed. Cuiabá: Editora da UFMT, 2008. v. 1. 60 p." e "Mapeamento das redes de resistência e convivência em pólos irradiadores de trabalho contemporâneo no estado de Mato Grosso. In: CERQUEIRA, Gelba Cavalcante de; FIGUEIRA, Ricardo Rezende; PRADO, Adonia Antunes; COSTA, Célia Maria Leite. (Org.). Trabalho escravo contemporâneo no Brasil. Contribuições críticas para sua análise e denúncia. 1 ed. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2008, v. , p. 241-252.

